



КЛАССИЧЕСКАЯ  
УЧЕБНАЯ  
КНИГА

CLASSICUS

А.И. Зайцев

# ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ



  
ACADEMIA



ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

---

*ВЫСШЕЕ ОБРАЗОВАНИЕ*

А. И. ЗАЙЦЕВ

# ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ

Курс лекций

Под редакцией Л. Я. Жмудя

Москва



2005

С.-Петербург



УДК 7.032.6/.7(075.8)

ББК 63.3(0)32я73

3-17

*Серия «Классическая учебная книга»*

Рецензенты:

кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры истории философии СПбГУ *М. Н. Позднев*;  
кандидат исторических наук, доцент кафедры истории древнего мира исторического факультета МГУ *А. В. Стрелков*

**Зайцев А. И.**

3-17      Греческая религия и мифология: Курс лекций / Под ред. Л. Я. Жмудя. — Учеб. пособие для студ. высш. учеб. заведений. — СПб.: Филологический факультет СПбГУ; М.: Издательский центр «Академия», 2005. — 208 с.

ISBN 5-8465-0141-9 (Филол. фак. СПбГУ)

ISBN 5-7695-1681-X (Изд. центр «Академия»)

Книга основана на курсе лекций, читавшемся А.И.Зайцевым на историческом факультете ЛГУ в 1970—1980-х гг. Она соединяет в себе доступность изложения с оригинальным научным подходом к изучаемым явлениям и профессиональным владением всем античным материалом.

В работе освещаются история изучения греческой религии и мифологии, начиная с самих греков и заканчивая фрейдизмом и структурализмом, современное состояние этой области, история развития греческой религии от праиндоевропейских времен до периода архаики, фигуры всех основных богов греческого пантеона, Элевсинские мистерии, Дельфийский оракул, характерные черты греческой мифологии и др.

Книга адресована всем интересующимся греческой религией и мифологией. Она может быть использована в качестве учебного пособия для студентов исторического, философского и филологического факультетов, знакомящихся с ~~этим предметом~~

УДК 7.032.6/.7(075.8)

ББК 63.3(0)32я73

© Наследники А. И. Зайцева, 2005

© Составление, научное редактирование, предисловие Л. Я. Жмудя, 2005

© Филологический факультет СПбГУ, 2005

© Оформление. Издательский центр «Академия», 2005

ISBN 5-8465-0141-9

ISBN 5-7695-1681-X

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Исследованием древнегреческой религии профессор кафедры классической филологии СПбГУ Александр Иосифович Зайцев (1926–2000) занимался в течение всей своей научной жизни, хотя и сумел опубликовать по этому кругу проблем не так уж много<sup>1</sup>. Еще в 1958 г., когда А. И. Зайцев начал работу над кандидатской диссертацией об эпических источниках Алкмана, в которой мифологические сюжеты играли важную роль, у него возник параллельный замысел исследования мифа об Эдипе. С этим сюжетом сопряжен целый узел вопросов, имевших для А. И. первостепенное значение: соотношение фольклорных и литературных мотивов в мифе, а его самого — с героическим культом, микенские истоки греческой мифологии. Редкая даже для филолога-классика разносторонность А. И. могла бы найти в исследовании мифа об Эдипе выдающееся применение. Однако, как это не раз случалось с А. И., добросовестность в разработке темы и неординарный педагогический альтруизм помешали завершить работу. К 1977 г. он планировал закончить исследование об Этеоне-Скафле, первоначальном месте культа Эдипа, но другие замыслы, в первую очередь книга о причинах «греческого чуда»<sup>2</sup>, оттеснили работу над Эдипом, к которой А. И. с новой энергией вернулся в последние годы своей жизни.

Мифу об Эдипе в его связи с греческой мифологией, религией и литературой был посвящен многолетний семинар, который А. И. вел в 1960–1970-х гг. на филологическом факультете ЛГУ. Семинар вовлек в работу многих молодых филологов и историков, выступавших на нем со своими собственными идеями или с критикой чужих. Еще чаще участники семинара, среди которых были и школьники, и преподаватели университета, пользовались возможностью обратить внимание А. И. на ту или иную проблему, методическому рассмотрению которой посвящалось затем одно или несколько занятий. По всей видимости, идея более общего курса по греческой религии, отвечавшего задачам университетского образования, как их понимал А. И., родилась у него в ходе этого семинара.

---

<sup>1</sup> Сведения о биографии и научном творчестве А. И. Зайцева см.: *Жмудь Л. Я.* А. И. Зайцев и его «Культурный переворот» // *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. / Под ред. Л. Я. Жмудя. — 2-е изд., испр. и доп. — СПб., 2001. — С. 3–29; *Верлинский А. Л.* Scripta minora Александра Иосифовича Зайцева // *Зайцев А. И.* Избранные статьи / Под ред. И. А. Алмазовой, Л. Я. Жмудя. — СПб., 2003. — С. 5–38; *Древний мир и мы: Альманах.* — Вып. 3. — СПб., 2003. — С. 191–236.

<sup>2</sup> *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. — Л., 1985.

Около 1969 г. параллельно с семинаром по Эдипу А. И. начал вести курс по античной мифологии для филологов-классиков, который, однако, вскоре был закрыт по требованию факультетского начальства. Боялось ли оно вольномыслия вообще или опасалось наплыва «нежелательных элементов» из числа вольнослушателей, сказать сейчас уже трудно. А. И., впрочем, эта неудача не остановила. Через несколько лет, на этот раз на историческом факультете, он начал чтение спецкурса «Греческая религия и мифология», предназначенного для студентов III курса кафедры античности. Этот спецкурс, затем неоднократно повторявшийся в течение 1970–1980-х гг., стал очень популярен, его посещали студенты старших курсов, аспиранты и молодые преподаватели с разных факультетов. Некоторые слушали его по несколько раз. Сейчас уже нелегко представить, что греческая религия и мифология могли так привлекать молодых людей, большинство из которых отнюдь не страдало воспаленным воображением. Во многом это объяснялось тяжелой атмосферой тех лет, в которой особой притягательностью обладало все, что выходило за пределы досягаемости официальной идеологии. Надо отметить, однако, что сам курс был замечателен скорее своим *отрезвляющим* влиянием на младшее поколение, в первую очередь благодаря защите того направления в изучении классической религии и мифологии, которое А. И. характеризовал как эмпирическое и к которому относил и свой собственный подход.

Здесь, пожалуй, стоит охарактеризовать несколько подробнее критический эмпиризм А. И. Он был одинаково далек и от приземленности тех, кто опирается «только на факты», инстинктивно не доверяя «большим теориям» либо сознательно игнорируя их, и от увлечений тех, кто переходит от одной теории к другой, всякий раз считая самую последнюю ключом к решению всех проблем. Факты редко говорят сами за себя, как правило, их нужно интерпретировать, и здесь помощь теории неопенима. Одна из сложностей на этом пути заключается в том, что подавляющее большинство выдвинутых в XIX–XX вв. теорий, объясняющих возникновение и функционирование религиозных верований и мифов, *полностью* ошибочны. Лишь немногие из них ошибочны частично, при этом никакого нарастания более убедительных объяснений в течение XX в. — от Фрэзера, Леви-Брюля и Фрейда к Дюмезиллю, Леви-Стросу и Элиаде — не наблюдается. Поскольку число ошибочных гипотез в этой области в принципе неограниченно, то и самый стойкий «друг идей» мог оказаться в растерянности. Самому А. И. помимо неистощимой любознательности, благодаря которой он знал разнообразные интерпретации религии и мифологии из первых рук, помогали способность суждения и осознанное, глубоко продуманное следование испытанным в эмпирических исследованиях научным процедурам и методам проверки теорий. Своим ученикам он старался помочь тем, что предлагал им критический обзор развития науки о религии, указывал на ее самые бесспорные достижения и предостерегал от наиболее распространенных ошибок. Этой научной пропедевтике посвящена значительная часть публикуемого курса лекций.

В архиве А. И. содержится набросок программы, в которой мы находим весьма показательные для него тезисы, указывающие на еще одну дилемму:

Трудность понимания религиозных феноменов для тех, кто лишен религиозных переживаний. Пример с нападками Зелинского на безбожников, евреев и протестантов. Фрикенхаус: «Невозможно быть историком религии, не воссоздав в своем сердце веру в древних богов». Опасность подстановки собственных представлений о божестве в исследуемый материал, преследующая человека религиозного.

Не считая религиозность (в том числе и собственную) неизменным условием успеха в изучении религий древности, А. И. вместе с тем настойчиво указывал на всеобщие эмоциональные корни религии, которые возникли еще до появления современного человека (кроманьонца) и обеспечивают универсальность этого феномена в течение всей истории человечества.

Ошибочно и вообще представление о том, что религиозные верования рождаются в порядке умозаключения по аналогии в ответ на недоумение, вызванное непонятными явлениями, такими как сновидения, обмороки, смерть. Религиозные представления рождаются и закрепляются в моменты эмоционального напряжения, они с самого начала аффективно окрашены (с. 28).

Распространение с середины XIX в. интеллектуалистских теорий религии и мифа, авторы которых видели в них то первобытную науку, то ошибку языка, то недостаток логики либо сводили их к особому типу мышления, следует, по-видимому, связывать с параллельным ростом секуляризации и частичной утратой того, что можно назвать нормальным восприятием религии. В то же время на конец XIX — первую половину XX в. приходится наиболее плодотворный период в изучении религии, если судить по тем, чей вклад в науку особенно ценил А. И. Это Герман Узенер, указавший на основной путь эволюции религиозных верований — от примитивных божеств, непосредственно связанных с конкретными переживаниями и потребностями, через богов-личностей политеистических религий вплоть до этического монотеизма. Это Рудольф Отто, создатель феноменологии религии, которая настаивает на том, что первоисточником религиозных верований является не стремление объяснить мир, а специфические религиозные эмоции, свойственные людям всех времен и народов, несмотря на все различия в уровне общественного и культурного развития. Это Бронислав Малиновский и его функциональная школа (А. Рэдклиф-Браун, Э. Эванс-Притчард), разработавшие методы исследования, которые позволяют частично компенсировать наше незнание причин, повлекших к жизни тот или иной феномен культуры, и в частности религии. В исследовании собственно греческой религии — это К. Роберт, У. Ви-

ламовиц-Мёллендорф и особенно М. Нильссон, на труды которого А. И. больше всего опирался в трактовке конкретных культов и религиозных представлений.

Для критического отношения А. И. к теориям происхождения и функционирования религии очень показательны то, что он всякий раз указывал на границы их применения. Так, он отмечал «ошибочность схем прямолинейной эволюции религиозных верований от элементарных к более сложным» (с. 34), основанных на расширительном толковании теории Узенера. Феноменология религии становится антинаучной, если ее практиковать вне исторического подхода (с. 35). Функциональной школе также свойствен антиисторизм, который нуждается в преодолении, ибо высшей формой знания в гуманитарных науках является знание историческое, знание причинно-следственных закономерностей развития того или иного явления (с. 35). Еще больше сил потратил А. И. на преодоление широко распространенного убеждения в том, что в древности религия целиком доминировала в жизни общества, причем под «древностью» понимали (и по-прежнему понимают) любой период от неолита до средневековья. Этой установке, заставляющей археологов считать сакральным всякий предмет, функции которого они не могут объяснить, а искусствоведов — видеть божество в любом изображении, не поддающемся однозначной трактовке иного типа, А. И. противопоставлял более трезвый подход к тому, какое место религия в принципе может занимать в обществе. Периоды далеко заходящей секуляризации, утверждал он, отнюдь не являются прерогативой современной эпохи, они были свойственны многим дописьменным обществам и древним цивилизациям, и история Греции в этом плане особенно показательна.

Несмотря на оригинальный подход А. И. ко многим явлениям религиозной жизни и богатство материала, представленного в этой работе, ее не следует воспринимать как сумму того, что А. И. хотел сказать о греческой религии, или как вполне самостоятельное научное исследование. Это прежде всего *введение* в греческую религию и мифологию, рассчитанное на тех, кто уже занимается античностью и потому владеет базовыми знаниями (в их числе — сюжеты основных мифов, которые А. И. не пересказывал), но хочет получить систематическое представление об этом предмете. Многие темы, которые занимали самого А. И., например культы героев, религия философов, соотношение мифа с фольклором и литературой и др., затронуты в лекциях лишь мельком; другие, более доступные, изложены с опорой на соответствующие пособия, в основном на фундаментальную «Историю греческой религии» Нильссона.

Существенным дополнением к курсу служит теоретическая статья «Миф: религия и поэтический вымысел», в краткой форме излагающая результаты исследований А. И. в этой области. Она помещена в Приложении вместе с двумя другими работами, ярко характеризующими его подход к исследованию религии и мифологии в целом: докладом

«Ритуальное умерщвление царей», который посвящен полемике с теорией Фрэзера, и статьей «Зловредные герои».

А. И. написал ряд статей для энциклопедии «Мифы народов мира», «Энциклопедии литературных героев» (об Агамемноне, Эдипе, Электре и др.), редактировал перевод «Греческой народной религии» М. Нильсона, в последние годы жизни под его редакцией были изданы переводы богословских трудов Дионисия Ареопагита и Климента Александрийского. Взвешенное отношение А. И. к изучению религии демонстрирует то обстоятельство, что его последней крупной работой было редактирование сочинений Лукиана<sup>3</sup>, который смеялся и над традиционными культами и верованиями греков, и над распространяющимся христианством.

Современная литература по греческой религии и мифологии на русском языке все еще бедна, а значительная ее часть способна скорее ввести в заблуждение, чем дать опору для дальнейших поисков. На этом фоне книга А. И., плод его многолетних исследований и размышлений, несомненно, будет служить надежным путеводителем для тех, кого интересует научный подход к этим проблемам.

\* \* \*

Рукописный текст спецкурса для историков, положенный в основу настоящего издания, относится к 1977 г. Часть текста вступительных лекций добавлена по машинописи, которая была подготовлена на основе рукописи А. И. и конспекта его курса, сделанного В. А. Гуторовым. В ходе подготовки текста к публикации были уточнены и значительно расширены ссылки на античные источники; добавлены библиографические ссылки на работы, упоминаемые в тексте (ссылки самого автора отмечены сокращением *А. З.*), причем везде, где это было возможно, указаны и русские переводы иностранных работ. Составленные нами библиография и именной указатель относятся только к курсу лекций и не учитывают помещенных в Приложении статей. Ссылки на тексты античных авторов, а также сокращенные названия их работ приводятся по общепринятой в классической филологии системе.

*Л. Я. Жмудь*

Сентябрь 2003 г., Санкт-Петербург

---

<sup>3</sup> *Лукиан. Сочинения: В 2 т. / Под общ. ред. А. И. Зайцева. — СПб., 2000.*

ЧАСТЬ I

ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ

## Введение

Рассмотрение, изложение какой-либо отрасли знания принято начинать с определения ее предмета. О чем же мы собираемся вести речь? Все мы имеем какое-то представление о греческой религии и мифологии. Греки, как известно, поклонялись олимпийским богам — Зевсу и Гере, Афине, Аполлону и Артемиде и другим антропоморфным божествам того же типа. (Антропоморфизм богов в представлении греков является очень редким примером в истории религий.) Об этих богах греки рассказывали занимательные истории, которые принято называть мифами. Еще более, чем мифы о богах, известны мифы о греческих героях — о подвигах Геракла, о походе аргонавтов, о Троянской войне.

Мифы о богах, естественно, являются элементом религии. Они рассказывают о происхождении богов, о том, какие жертвоприношения им совершают, кого из богов в каких случаях следует просить и о чем. Все это часть религиозных верований. Но можно сразу же вспомнить, что Гомер рассказывает мифические истории о том, как Гера обманула Зевса, усыпив его, чтобы помочь ахейцам. Это уже выходит за пределы собственно религиозных верований.

Нельзя отрывать от религии и мифы о героях, в которых боги постоянно выступают как действенные участники происходящего. Что касается Геракла, Ахилла и других героев, то большинство из них в древней Греции — объекты культа. Им совершались жертвоприношения, от них ожидали помощи. На Левке (у Ольвии) находилось святилище Ахилла Понтарха, в самой Ольвии Ахиллу также поклонялись как богу.

История Гомера о гневе Ахилла, хотя и не является элементом «священного писания», связана, тем не менее, с греческой религией. Рассказ «Илиады» сразу же наталкивает на мысль о том, что перед нами художественное произведение. В какой мере это фольклор, устное народное творчество, а в какой — литература (автор немало досочинял сам)? Рассказы о богах и героях в значительной мере традиционны. Они бытовали в устной традиции, в эпических поэмах, предшествовавших «Илиаде» и «Одиссее». Аэды и рапсоды рассказывали в определенной метрической форме песни, выступали во дворцах, иногда перед народом, переходя с места на место. Аэд гомеровской эпохи должен был рассказывать истории о героях и богах, интересные его слушателям. Отсюда фундаментальная дилемма мифа: с одной стороны, он является отражением религиозных верований, с другой — миф, как правило, выкристаллизовывавшийся в определенной художественной форме, является составной частью фольклора, устного народного творчества. Миф дол-

жен быть художественным, волновать слушателей. Такова двуединая природа мифа: это и проявление религии, и элемент фольклора.

Двойственность природы мифа особенно сложна, так как и понятие религии не так просто определить. Однозначного определения религии не существует — где она начинается и где кончается, какие стороны человеческой деятельности можно к ней отнести. К примеру, если кто-то из вас закажет в церкви молебен во здравие больного близкого человека и будет выслушивать, не понимая ничего, церковнославянские молебствия, то что это — религия или религиозный пережиток? Ну, а если обратиться к знахарке и с надеждой выслушивать, так же мало понимая, ее нашептывания, — это просто суеверие, а не религия? Тогда чем они отличаются? Еще труднее определяются границы фольклора. Неудивительно, что для мифологии, стоящей где-то между религией и фольклором, предложено чуть ли не столько же определений, сколько было исследователей, пытавшихся теоретизировать в этой области. С другой стороны, религия и мифология древних греков представляют собой лишь частный случай, одну из существовавших религий, одну из известных нам мифологий, которые должны подчиняться каким-то общим закономерностям.

Религии до сих пор были свойственны всем народам земного шара. У подавляющего большинства народов было или есть что-то сходное с греческой мифологией. Вы можете получить некоторое представление о запутанности вопроса хотя бы из вышедших у нас книг покойного профессора нашего филологического факультета М. И. Стеблина-Каменского или москвича Е. М. Мелетинского<sup>1</sup>. У тех, кто занимается этими вопросами, как правило, свой взгляд на вещи. Однако суть дела в том, что относительно религии формулировки звучат по-разному, но сходятся к одному. Если у какого-либо народа (более или менее крупной его части) имеют место убеждения, что существуют сверхъестественные существа или силы, которые могут влиять на жизнь людей, и если предпринимаются меры, чтобы вступить с ними в контакт, повлиять на них, то можно говорить, что имеется та или иная религия. Иначе говоря, религия — это вся совокупность преданий и практики людей, которая сводится к общению со сверхъестественными существами с целью получить блага в этой жизни либо загробной или избавиться от опасности.

Деизм XVIII в. — это не религия, ему место в истории философии. Античность знала и представление о богах эпикурейцев, которое также не относится к религии. Хотя эпикурейцы и говорили, что боги существуют, что они блаженны, совершенны, и мы можем с натяжкой предположить, что они считали их сверхъестественными существами, эпикурейцы не признавали, что боги могут вмешиваться в дела людей. Если эпикурейцы и практиковали какой-то культ, то не для того, чтобы

---

<sup>1</sup> *Стеблин-Каменский М. И.* Миф. — М., 1977; *Мелетинский Е. М.* Поэтика мифа. — М., 1976.

чего-либо добиться, а из уважения перед более совершенной природой. Это, конечно, не религия, а философская теология, которая не может оказывать существенного влияния на жизнь людей. Характерно, что уже в античную эпоху эпикурейство не рассматривалось в качестве религии.

О религиозных представлениях можно говорить, когда происходит общение со сверхъестественными существами, когда от них ждут чего-то важного, сверхъестественного или земного, когда к ним адресован культ. В одних случаях эти представления расплывчаты, но они могут оказывать серьезное влияние на жизнь людей. Бывают культуры весьма жестко организованные, например ислам. В нем выдуманных фантастических рассказов об Аллахе мало. В Коране немного рассказов о сверхъестественных событиях (у христиан таких рассказов больше) и гораздо больше откровений. Повествования о деятельности сверхъестественных существ и о контактах их с людьми (столкновения, милости, оказанные людям) и составляют мифологию.

В связи с этим необходимо одно замечание. Что такое сверхъестественные существа? Представление о естественном и сверхъестественном существовало не во всех культурах: в Греции V в. до н. э. оно было, а в гомеровской Греции — не было. Таким образом, это представление имело не у всех народов и не на всех этапах их истории. Когда оно вводится, это означает, что мы вводим в наше определение религии категории, которые чужды многим из этих культур, даже тем, где такое разделение существует (или сказывается на них). То, что здесь является принципиальным, — это необходимость изучать историю религии древности с достигнутых нами позиций, во всеоружии научного метода. Это единственный путь к объективному изучению этих феноменов. Об этом нужно все время говорить, так как широко распространено представление о необходимости описания культуры в имманентных ей категориях, т. е. таких, которые сложились у данного народа. Проявление культурного релятивизма — это прежде всего отказ от объективного подхода к культуре, что представляется для нас неприемлемым.

Надо твердо выступать с научных позиций, внося в исследование различных культур разграничения, которые этим культурам не свойственны. Иначе можно дойти до комизма. Например, у некоторых африканских народов существует следующее установление: самостоятельная богатая женщина может взять себе жену, выплатив соответствующую сумму, и эта другая женщина должна считаться ее женой. И с точки зрения социальных обязанностей, и с точки зрения права не важно, кто взял ее в жены, мужчина или женщина. Сторонники культурного релятивизма непременно заявят о том, что это особая форма брака у данных племен, ибо они это так воспринимают. Но брак на деле остается браком, и никакие фикции, юридические или социологические, существующие у других народов, не должны затемнять дело. Точно так же дело обстоит и в отношении естествен-

ного и сверхъестественного. Независимо от того, различали ли гомеровские греки сверхъестественное и естественное, мы должны их различать<sup>2</sup>.

Итак, религия — это вера и культ, а когда вокруг них разрастаются рассказы об объектах веры и культа, то они и составляют мифологию. В древней Греции рассказы о том, как Кронос сменил Урана, а Зевс сменил Кроноса, рассказы о подвигах Геракла — все это относится к мифологии. Необходимо указать только, что это сверхъестественные существа, по отношению к которым осуществлялось религиозное поклонение. Если появляются рассказы о сверхъестественных существах, которым никто не поклоняется, речь идет, как правило, не о мифологии богов, а о мифологии героев. Этой части мы касаться не будем.

Написанная для подростков книга Куна по греческой мифологии является незаменимой, поскольку в ней изложены основные мифы, спаянные с религией, верой и культом: о возникновении богов (по Гесиоду), о борьбе богов с Титанами, о распределении «сфер влияния» между олимпийцами, о рождении младшего поколения богов и т. д.<sup>3</sup> Чтобы воспринять как следует дальнейшее изложение, хорошо быть заранее знакомым с основными мифами. Для справок по мифическим персонажам подойдет «Мифологический словарь»<sup>4</sup>. Имеется двухтомное издание «Мифы народов мира»<sup>5</sup>, которое даже в библиотеках находится под замком. В этом издании имеются справки обо всех персонажах. Я могу поручиться за Ясона, Медею, Геракла, поскольку сам написал эти статьи. В остальном имеется много разногласий.

Еще одно замечание о религии и мифологии. Я охарактеризовал, что следует понимать под мифологией. Сплошь и рядом приходится встречаться с высказыванием о том, что подлинными мифами являются мифы о происхождении вселенной и человека, т. е. мифы, отвечающие на важнейшие вопросы, которые ставит человек и которые цементируют общество. Это, конечно, очень важный раздел. Но зачем принимать определение, которое исключает, например, мифы о Геракле? Не лучше

---

<sup>2</sup> Это не помешает взаимопониманию ученых, которые сами придерживаются различных взглядов на этот предмет. Те, кто утверждает, что сверхъестественного быть не может, при наличии доброй воли и при некотором взаимопонимании (с поправками) могут прийти к соглашению с учеными, которые считают, что сверхъестественное существует. Есть ученые, которые не верят в Зевса, но многие считают, что передача мысли на расстояние от мертвых к живым в принципе возможна. Мы должны выявить прежде всего, как верили сами греки и римляне, затем установить, что допускает объективное выявление относительно их верований, а затем уже вносить поправки в зависимости от позиции исследователя. — А. З.

<sup>3</sup> Кун Н. Легенды и мифы Древней Греции. — М., 1975.

<sup>4</sup> См.: Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. — М., 1992.

<sup>5</sup> См.: Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. — М., 1991.

ли принять широкое определение и включить соответствующие категории в рамки этого определения?<sup>6</sup>

Я охарактеризовал мифы применительно к их содержанию. Время, в которое существует мифологический сюжет, — к этому тоже надо относиться серьезно. Когда в миф не верят, он живет по совершенно другим законам. Надо предостеречь также против распространенных представлений, в соответствии с которыми мифы не отделяют от фольклора и литературных жанров. Это неверно. Если мы определяем миф по содержанию, то он может бытовать вне рамок определенного фольклорного жанра, в безыскусственной традиции, без попыток художественного воздействия на человека (например, миф о сотворении мира). У северных народов имеется много мифов без художественной обработки. Но часто в разнообразных жанрах фольклора художественная обработка мифа присутствует. Рано, но не на самых первых этапах, мифы попадают в эпос. Стихотворное повествование с определенными признаками художественности, в котором имеет место свойственный героическому эпосу постоянный акцент на славе, силе, победе, чести, — такое повествование может быть пронизано мифическим содержанием. Вспомним, например, подвиги богов германского эпоса, побеждающих с помощью сверхъестественного оружия.

С другой стороны, мифические мотивы могут существовать в форме так называемого «мемората» (по теории фон Сидова)<sup>7</sup>. Например, во сне человеку является божественное существо в виде медведя, и следует рассказ о том, что ему привиделось. Записанный рассказ, «фабулат», может попасть в художественный фольклор. В такую сказку может попасть мифический сюжет, построенный по законам сложения сказочного сюжета с истоками в мифе. Миф спаян с религией, но это не сама религия; миф спаян с литературой, но это еще не литература. (Меньше всего я буду говорить о литературных формах, которые принимает мифология, хотя сам я много этим занимаюсь.)

В центре нашего внимания не сами боги. Богами занимается теология, а не история религии. Последняя занимается людьми, которые верят в богов и поклоняются им. Следовательно, изучаются их представления о богах. Теологам трудно найти общий язык, как и специалистам по истории религии, но последним это сделать все же легче, чем теологам. Итак, мы будем изучать не Зевса, а греков, которые его почитали.

---

<sup>6</sup> «Если мы не хотим искусственно исключить из числа мифов повествования, которые рассматривались как мифы всеми со времен Геродота, мы должны рассматривать как миф любое повествование, бытующее и трансформирующееся в устной или письменной традиции, содержащее элементы сверхъестественного, и притом такое повествование, что в него верит хотя бы часть людей, воспринимающих и воспроизводящих его» (см. с. 179).

<sup>7</sup> *Sydow C. W. von. Kategorien der Prosa-Volksdichtung (1934) // Selected papers on folklore. — Copenhagen, 1948. — P. 60–80 (см. с. 73 сл.)*

## ГЛАВА 1

### История изучения греческой религии и мифологии

#### § 1. От античности до конца XVIII в.

Теперь, в соответствии с традицией, следует бросить взгляд на наших предшественников, на историю изучения греческой религии и мифологии. Мы вскоре убедимся, насколько полезным окажется этот экскурс. Здесь надо отметить, что изучать древнегреческую религию и мифологию начали уже сами древние греки. Занятия эти вызваны вполне определенными жизненными потребностями, но, как это произошло чуть ли не со всеми начинаниями древних греков, те точки зрения на мифы, которые сложились в античности, с соответствующими трансформациями сохраняют актуальность до сегодняшнего дня.

В древнейшую эпоху важнейшие мифы, а их было немало, знал каждый с юных лет. Я это утверждаю не на основании каких-то спорных теорий о природе и функции мифологии, например о том, что мифология была основным мировоззрением той эпохи, а на основании вполне конкретных данных. Имеющиеся в нашем распоряжении эпические поэмы «Илиада» и «Одиссея» на каждом шагу затрагивают, часто лишь в виде намека, множество мифических сюжетов, не являющихся содержанием этих поэм, в частности всю предысторию и историю Троянской войны. Эпический поэт явно рассчитывал на то, что его аудитория понимает все это с полуслова, так как прочно удерживает в памяти мифы, подробно изложенные в других песнях. Поэту даром не пройдет, если он будет позволять себе непонятные намеки, ссылаться на какие-то другие войны, события (игры на могиле Эдипа; как Ареса в медную бочку посадили). Это современным писателям свойственно перенасыщать свои произведения непонятными намеками. Аудитории рапсода должно было быть понятно, чего он не договаривает. Иначе вместо восхищения он рисковал вызвать у слушателей раздражение с возможными неприятными для него последствиями: эпический поэт целиком зависел от своих слушателей.

У нас есть прямые свидетельства о том, что каждый грек знал много мифов из «Илиады» и «Одиссеи» с минимальными пояснениями. Без комментария этих знаний было, конечно, недостаточно. Для греков эпохи империи эти комментарии были нужны. У греков «безграмотной» эпохи этот комментарий был в голове. Публика афинского театра V в. до н. э., образованная и необразованная, также должна была быть хоро-

шо осведомлена в древних сказаниях. Это показывают тексты дошедших до нас трагедий Эсхила, Софокла, Еврипида. Они написаны так, что нам видно: драматург рассчитывал на то, что зрители являлись в театр уже со знанием тех мифов, которые использовались поэтами для сюжетов их трагедий.

В дальнейшем положение меняется. Дело не только в том, что распространяется скептическое отношение к достоверности мифов. Важнее, вероятно, просто то, что со временем у людей появляются иные интересы, которые оттесняют мифы на задний план. Между тем Гомер остается до конца античного мира краеугольным камнем всей образованности. По «Илиаде» детей учат грамоте. Аггическая трагедия остается неотъемлемым элементом круга чтения образованного грека. Но ни Гомер, ни трагедия без знания мифологии непонятны, поэтому уже с V в. до н. э. начинается примитивно-научная работа по систематизации мифов. Пока мифы живы в сознании людей, можно было мириться с утверждениями, что Геракл родился в Фивах, Аргосе и т. д. В компендии же нужно было дать определенный ответ. Началось сопоставление различных версий мифов, попытки их примирения. Если есть разные версии мифа о Пелее, с разными городами, то можно сказать: детство он провел на Эгине, а зрелый возраст — в Фессалии. Появляется и мотив: скажем, Пелей убил брата и бежал от гнева отца.

Так называемые грамматики, люди, занимавшиеся обучением грамоте и приобщавшие юношество к классической поэзии, начинают собирать и систематизировать мифы. Появляются мифологические комментарии к поэтам, в первую очередь к Гомеру, дававшие в виде подстрочных примечаний к тексту разъяснения непонятных мифических имен и намеков на события. Остатки таких комментариев эллинистической эпохи имеются в дошедших до нас средневековых схолиях (комментариях) к «Илиаде», «Одиссее», Гесиоду. Появляются и учебники мифологии, пытавшиеся изложить важнейшие мифы систематически, например, компендии Акусилая, Ферекида Афинского, Гелланика Лесбосского (V в. до н. э.). Из этой литературы до нас дошла так называемая «Библиотека», приписанная еще в древности известному эллинистическому ученому Аполлодору, но не принадлежащая ему и возникшая позже, после его смерти. Несколько лет назад вышел сделанный саратовским профессором В. Г. Боруховичем русский перевод этого памятника с подробным комментарием<sup>1</sup>. Таким образом, уже с V в. до н. э. началась работа по методическому собиранию и систематизации мифов.

У греков рано начинается не только систематизация мифов, но и критика религии и мифологии, хотя это и оспаривается. Я убежден в этом и исхожу из того, что элементы скептического отношения к религиозно-мифической традиции имеются уже в поэмах Гомера.

---

<sup>1</sup> *Аполлодор. Мифологическая библиотека* / Пер. и комм. В. Г. Боруховича. — Л., 1972 (далее всюду цитируется в этом переводе).

Общеизвестны скептические выпады поэта-философа VI в. до н. э. Ксенофана Колофонского против антропоморфизма в представлениях греков о богах: у эфиопов боги черные, у фракийцев голубоглазые; если бы быки и коровы могли говорить о богах, то они изображали бы их в коровьем обличе (21 В 15–16 DK)<sup>2</sup>. У Ксенофана общепринятое отношение к богам доводится до абсурда. Божество должно быть шарообразным, лишенным человеческих черт (21 В 23–26 DK), что уже выходит за пределы собственно религии.

Широко распространяется скептическое отношение ко всему чудесному, сверхъестественному. В V в. до н. э. софист Протагор высказывает сомнения в самом существовании богов (80 В 4 DK), а Диогор доходит до прямого атеизма, отрицая возможность наличия каких-либо сверхъестественных существ. В отличие от Протагора и Диогора, Критий дает иную картину происхождения религиозных верований: умные люди выдумали богов для простонародья, для острастки людей, которые не хотят считаться с человеческим законом (88 В 25 DK).

Объектом критики оказывается, однако, не только чудесное, сверхъестественное в мифах. Еще большее значение получила критика содержания мифов с точки зрения человеческих критериев нравственности. Слушатели Гомера каким-то не совсем понятным для нас образом могли в одно и то же время считать богов гарантами справедливости, нравственного порядка среди людей и, с другой стороны, не возмущаться, а находить явное удовольствие в рассказах о том, как боги ранят и увечат, обманывают и обкрадывают друг друга, прелюбодействуют, совершают множество поступков, безусловно запретных для людей.

Такого рода двойственность, непоследовательность, вообще характерная для религиозного мировосприятия, была немислима ни для одного из рождавшихся в противоборстве идеологических направлений греческого мира VI–V вв. до н. э. Пиндар объявляет лживыми версии мифов, приписывающие богам безнравственные поступки или вообще какие-то несовершенства, и заменяет их другими, часто явно вымышленными им самим, представляющими богов и героев в достойном свете (см., напр.: Пиндар. I Олимп., 75 слл.). Герой не дошедшей до нас полностью трагедии Еврипида «Беллерофонт», повторяя доводы современной Еврипиду софистической критики, провозглашает: «Если боги таковы, как о них говорят, то или их нет, или они не боги» (фр. 286 N<sup>3</sup>). Платон, предусматривающий в «Законах» смертную казнь для упорных атеистов (909 b), запрещает поэмы Гомера в своих идеальных государствах, из-за того что в этих поэмах богам приписываются разные постыдные поступки (Платон. Государство, 386 а сл., 376 e–f, 595 а – 601 b). Таким образом, греческая мифология подвер-

---

<sup>2</sup> Русский перевод фрагментов раннегреческих философов см.: Фрагменты ранних греческих философов / Подг. А. В. Лебедев. — Ч. 1. — М., 1989.

гается, начиная с VI в. до н. э., моралистической критике, исходящей из самых различных лагерей.

Именно такого рода критика мифологии — рационалистическая, с одной стороны, и моралистическая, с другой, вызывает к жизни следующий этап греческих мифологических штудий, последовавший за собиранием и систематизацией, — этап аллегорического толкования греческих мифов, встречающихся у Гомера. Уже Эмпедокл (31 А 33, В 6 DK) и Анаксагор (ср. 61 А 6) сопоставляли Зевса, Посейдона, Афины с огнем, воздухом, разумом и т. п., превращая, таким образом, олимпийское семейство богов в аллегорическое изображение мироздания и миропорядка. Представители стоической школы греческой философии особенно не могли примириться с тем, что поэмы Гомера и Гесиода, при всех их художественных достоинствах, представляют собой вымыслы безнравственного содержания. Усердно занимались аллегорическим толкованием мифов и философы неоплатонической школы. Любопытным памятником такого рода толкований является трактат неоплатоника Порфирия (III в. н. э.) «О пещере нимф у Гомера в “Одиссее”»<sup>3</sup>.

Параллельно аллегорическому толкованию в Греции уже в классическую эпоху формируется рационалистическое толкование мифов, принявшее с III в. до н. э. специфическую форму так называемого евгемеризма. Мы находим его уже в V в. до н. э. у отца истории Геродота и многих других греческих авторов. Эта форма отношения к мифам заключается в попытках понять и представить мифы как принявшее фантастическую форму прямое отражение обычных событий давнего прошлого. Так, миф о нисхождении Геракла в преисподнюю, чтобы привести оттуда стража ада трехголового Кербера, интерпретируется Филохором, историком конца IV в. до н. э., как фантастическая трансформация реального путешествия Геракла к царю Аидонею и его супруге Персефоне, владельцам на редкость большой злобной собаки (FGH Hist 328 F 18). В сочинении Евгемера (III в. до н. э.) «Священная запись» (Ἱερὰ ἀναγραφὴ) этот принцип подхода к мифам приводит к тому, что все боги объявляются некогда жившими людьми, мудрыми правителями, изобретателями и благодетелями человечества, добившимися для себя божественных почестей со стороны потомков. Согласно Евгемеру, религия произошла путем обожествления людьми этих мудрых царей-законодателей за их заслуги и благодеяния при жизни. Например, Дионис — это человек, который первым научил лю-

---

<sup>3</sup> В «Вопросах классической филологии», № 6 за 1976 г., напечатан перевод этого трактата (с. 28–45), выполненный Л. А. Тахо-Годи, зав. кафедрой классической филологии МГУ. Переводу предпослано обширное введение — характеристика трактата (с. 3–27). Другой перевод этого трактата, тоже со вступительной статьей, принадлежит выпускнику нашей кафедры Н. И. Николаеву. Это его дипломная работа, вполне доступная всем, она хранится в нашем кабинете, и я ее рекомендую настоятельно, наряду с трудом Л. А. Тахо-Годи, всем, кто интересуется этой проблематикой. — А. З.

дей виноградарству. После смерти ему стали воздавать божественные почести, и постепенно сложился культ Диониса. И Зевс у Евгемера — мудрый правитель.

Своеобразный вклад в изучение греческой мифологии внесли и раннехристианские писатели — Климент Александрийский и Евсевий Кесарийский, римляне — Арнобий и блаженный Августин и другие. Горячо полемизируя с язычниками, христианские писатели тщательно собирали противоречия между различными версиями мифов, выискивали, чтобы скомпрометировать своих противников, все скандальное и по-человечески безнравственное, что содержалось подчас в редких вариантах мифов. Полученную таким образом резко тенденциозную картину верований и преданий греков-язычников христианские писатели интерпретировали по-своему: греческие мифы частью являются достоверными рассказами о подлинных деяниях злых духов — бесов, а частью представляют собой выдумки язычников, в особенности заинтересованных в этом обмане жрецов.

Такой подход к греческим мифам, распространенный, кстати, и на языческие религии других народов Европы, остается господствующим на протяжении всего средневековья.

Единственное, что приносит эпоха Возрождения, — это возрождение появившихся уже в античности аллегорического и рационалистически-евгемеристского толкования греческих мифов.

Существенно, однако, что гуманисты и филологи XVII–XVIII вв. параллельно с изучением других аспектов жизни и культуры античного мира собирают воедино, приводят в какую-то, пусть искусственную, систему те сведения по греческой мифологии, которые не были утрачены в средневековье, создают компендиумы, мифологические словари, послужившие не только распространению классической образованности в Европе, но и материалом для последующих шагов в области теории.

## § 2. XIX в.

Существенно продвинулось вперед наше понимание греческой мифологии только в конце XVIII — начале XIX в. В этом прогрессе была прежде всего одна бесспорная сторона. Она связана с прогрессом классической филологии, истории греческой и римской литературы. Усилиями филологов наши источники по греческой мифологии стали приобретать более вразумительный вид. Издания античных авторов стали освобождаться от многочисленных искажений первоначального, авторского текста, связанных с неумелым использованием для изданий первых попавшихся рукописей. Постепенно научились разбираться в том, где, у каких авторов можно рассчитывать отыскать древние формы мифов, близкие к ходившим в народе устным рассказам, а у кого из авторов, как, например, Лукиана, Диона Хризостома и других, мы можем натолкнуться на их собственные выдумки, внешне выглядящие как

древние варианты мифов. Короче говоря, под штудиями в области греческой мифологии стал укрепляться и расширяться, так сказать, источниковедческий базис. Этот процесс и сейчас идет, и, в принципе, направление дальнейшей работы не должно вызывать сомнений.

С другой стороны, начало XIX в. принесло новое направление в области интерпретации мифологии, и не только греческой, но и германской, кельтской, славянской (в той мере, в какой таковая существует). Одно за другим стали появляться различные течения, отрицающие друг друга, сменяющие друг друга, и этот процесс бесконечных революций, появления «новых слов», отменяющих все прежнее, продолжается до сегодняшнего дня. Нет никаких признаков того, чтобы исследователи были близки к согласию хотя бы по каким-то основополагающим принципам. Все здесь до сих пор в движении и в неопределенности, и тот, кто, как я, берется за нечто большее, чем простой пересказ мифов, неизбежно становится на какую-то субъективную точку зрения, неприемлемую для большинства его коллег. Так приходится делать и мне.

Но возвращаемся к положению вещей в начале XIX в. Первый поворот в отношении к мифологии связан с романтическим течением в идеологии Европы начала XIX в. Романтизм этого времени — это не только направление в литературе, о котором вы должны знать, это течение гораздо шире, оно охватило различные стороны духовной жизни эпохи. Шатобриан в области политической теории, Сисмонди в сфере экономической теории, Савиньи в области истории и теории права и т. д. были виднейшими представителями этого направления<sup>4</sup>. Когда вы будете изучать новую историю, вспомните о том, что я сейчас говорю, вы лучше поймете это течение на соответствующем историческом фоне.

Сейчас для нас важно то, что романтизм был реакцией на идеологию XVIII в., так называемого века Просвещения, века французских энциклопедистов, реакцией на французскую революцию и ее эксцессы, на связанное с ней в сознании современников наполеоновское нашествие на Европу. Как антитеза характерным для просветителей вере в прогресс и презрению к средневековому варварству, как антитеза вере во всемогущество человеческого разума возникли, вернее, усилились, имевшиеся, скажем, уже у Руссо тенденции к идеализации далекого прошлого человечества, в частности европейских народов, их, как тогда выражались, детства и юности, к идеализации традиционного, стихийного, бессознательного во всех сферах жизни. Шатобриан объявлял идеальным государственным устройством средневековую монархию, Сисмонди идеализировал крестьянское хозяйство и ремесленное про-

---

<sup>4</sup> Шатобриан Ф. О. де (1768–1848) — французский философ, писатель и политический деятель. Сисмонди Ж. (1773–1842) — швейцарский экономист и историк. Савиньи Ф. К. фон (1779–1861) — немецкий юрист, основатель исторической школы права.

изводство, Савиньи — спасительные правовые принципы в памятниках древнегерманского обычного права.

В этих условиях меняется, разумеется, в корне и отношение к фольклору и мифологии. То, на что просветители смотрели с высокомерным презрением как на невежественный вздор, — мифы и сказки, народные песни и средневековые эпические поэмы, загадки и заговоры — оказывается в центре внимания деятелей романтического направления, объявляется драгоценным народным сокровищем, эталоном художественной ценности и образцом для подражания. Начинается широкая публикация и изучение памятников фольклора, а с ними — и мифологии народов Европы.

Из виднейших деятелей этого направления я назову прежде всего Якоба и Вильгельма Гриммов, всем известных по изданному ими сборнику немецких сказок. Кроме ряда других трудов того же направления Якоб Гримм написал исключительно важный не только для германистики труд — «Немецкую мифологию» (1835), к которой мы сейчас вернемся.

В духе, близком к романтической школе, но в более абстрактной форме, развивал идеи о смысле и значении мифологии разных народов известный философ Шеллинг, который находился под влиянием филолога-классика Г. Ф. Крейцера, автора труда «Символика и мифология древних народов»<sup>5</sup>. Отвлекаясь от наиболее абстрактных построений Шеллинга и Крейцера, останавливаясь на принципиально важном применительно к интерпретации конкретного материала. Идеализация древнейшей культуры, общая для романтического течения, приняла у Крейцера одну из двух возможных основных форм. Если считать, что древним людям были открыты незамутненные кладези высшей премудрости, то встает вопрос: как объяснить то, что смущало уже греков начиная с VI в. до н. э., — очевидно примитивные, наивные, часто безнравственные повествования древних мифов. Ответ представлялся Крейцеру и его последователям до сегодняшнего дня в удивительно простой форме. Древние мудрецы, как правило, члены жреческой касты, обладая глубокой философией и высочайшими нравственными учениями, вынуждены были приспособляться к культурному уровню основной части населения. Передавая друг другу свое учение в тайной эзотерической форме, они для народа облекали его в экзотерическую картинную, символическую форму мифов, причем до нас дошли почти исключительно памятники этой примитивной экзотерической формы древних религиозно-философских учений<sup>6</sup>.

Особенно усердно пытался показать Крейцер этот двойной смысл мифов и обрядов для так называемых греческих мистерий — Элевсин-

---

<sup>5</sup> *Creuzer G. F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen.* — 2. Aufl. — Bd. 1–2. — Leipzig, 1820–1823 (1. Aufl. — 1810–1811).

<sup>6</sup> Философские корни мифологии: Гейне и Герман по Шеллингу. — А. 3. (помета на полях). — Имеются в виду учитель Крейцера Х. Г. Гейне (Chr. G. Heune) и Г. Герман (G. Hermann), работы которых разбирал Шеллинг в своем «Введении в философию мифологии» (М., 1989, 2-я лекция).

ских, самофракийских и других, доказывая, что посвященным в Элевсине преподавалось глубокое философское учение о природе бытия и назначении человека, а известные нам мифы, скажем, о похищении Персефоны Аидом, о поисках ее Деметрой — ее матерью, о периодическом возвращении Персефоны, с самого начала были созданы жрецами-философами как аллегорическое изложение каких-то абстрактных идей.

Против построений Крейцера вскоре выступил с уничтожающей критикой кёнигсбергский профессор Лобек, показавший, что наши источники не дают никаких оснований предполагать философско-символическое происхождение мистериальных культов и связанных с ними мифов<sup>7</sup>.

Поиски эзотерического, глубокого содержания мифов, сознательно запрятанного в символическую оболочку, продолжают широко и по сей день, и никакая критика не может помочь людям, которые за всем хотят видеть тайные замыслы, а таких людей очень много.

Гораздо более серьезное значение, чем фантазии о скрытой за мифами тайной философии посвященных, имело своеобразное представление о творящей мифы единой народной душе, или народном духе. Это, кажется, не так просто понять. Я сам, будучи внутренне совершенно чужд ходу мыслей такого рода, не совсем уверен, вполне ли точно я понимаю эту идею, руководившую, в частности, построениями братьев Grimm. Я не касаюсь влияния гегелевской философии, где дух мог вообще принимать какие угодно формы, — тут пришлось бы малопонятное объяснять через еще менее понятное. Но вот и сам Якоб Grimm ссылаясь, разъясняя свои идеи, на сходное положение о происхождении языка. Тогда как раз зародилось сравнительное языкознание; ряд представителей романтической школы — сами Grimмы, Вильгельм фон Гумбольдт — были в числе создателей сравнительной индоевропейской грамматики. Реконструируемый язык праиндоевропейцев, живших за несколько тысяч лет до нашей эры, оказался грамматически весьма развитым и, судя по всему, наделенным богатейшими возможностями поэтической выразительности. Кто его создал? Весь народ как единое целое, — отвечали романтики, — и, разумеется, спонтанно, повинуясь какому-то велению духа или инстинкту, что сводится к одному и тому же. И тут возникла мысль, что древние религиозные представления, древние мифы, архаический эпос являются порождением такого же коллективного, спонтанного, бессознательного творчества всего народа. Это, конечно, фикция, и фикция живучая. Когда за нее держатся всерьез, она заводит исследователя в тупик. Боюсь, что отзвуки этого представления до сих пор дезориентируют исследователей фрейдистской, юнговской и очень модной сейчас структуралистской школы в изучении мифов.

---

<sup>7</sup> *Lobeck Ch. A. Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis.* — Bd. 1–2. — Königsberg, 1829.

Однако если мы будем помнить о том, что целый ряд порождений духовного творчества бесписьменных народов, да и более поздней эпохи, на далеком расстоянии, т. е. для нас, выглядит в некоторых отношениях именно как продукт творчества некоего коллективного индивидуума, это может помочь увидеть закономерности, которые иначе могут ускользнуть от нашего взгляда. Я попытаюсь показать на конкретных примерах плодотворность и такого подхода.

Уже при самом зарождении эта идея, кроме бесчисленных заблуждений, дала и полезные результаты, в частности применительно к греческой мифологии. Я имею в виду прежде всего труды Карла Отфрида Мюллера (вся первая половина XIX в.). Его научная деятельность весьма разнообразна, но для нас сейчас важно то, что идеи о народе как творце мифологии подтолкнули его к систематическому изучению ранних этапов духовной жизни отдельных греческих племен, выявлению специфических особенностей их развития. Наибольшее значение имеет здесь его книга «Дорийцы»<sup>8</sup>, где на фоне ранней этнической и политической истории излагается та особая роль, которую играло в религии этого греческого племени, последним пришедшего на Балканский полуостров, почитание Аполлона и мифы, с ним связанные. Работы Отфрида Мюллера положили начало анализу греческой религии и мифологии в плане увязки разных ее элементов с различными греческими племенами, городами, эпохами<sup>9</sup>. Я бы считал труды Отфрида Мюллера началом исторического подхода к греческой религии.

Необходимость исторического подхода была очевидной и для Фридриха Готлиба Велькера, младшего современника Отфрида Мюллера. Романтическая тенденция к идеализации глубочайшей древности оказала влияние и на его работы. Она подтолкнула его, в частности, к мысли о том, что многобожие гомеровской и позднейших эпох не является древнейшим этапом истории греческой религии. Анализируя образ Зевса у Гомера, Эсхила и других поэтов, Велькер предположил, что гомеровской религии предшествовало единобожие, представление о всемогущем боге — правителе мира, носителе нравственного начала, а гомеровская религия представляет собой уже результат деградации, разложения первоначального монотеизма<sup>10</sup>. Теория Велькера, безусловно ошибочная в той форме, которую он ей придал, сохраняет, однако, актуальность в том отношении, что, как мы теперь знаем, функционально расчлененный иерархический политеизм действительно не бывает стойкой формой религиозных верований. За ним из глубокой древности действительно проглядывают представления о племенных богах с недифференцированными функциями. Велькер совершенно справедливо отбросил пришедшие из XVIII в. умозрительные схемы эволюции

---

<sup>8</sup> Müller K. O. Die Dorier. — Göttingen, 1824.

<sup>9</sup> См.: Müller K. O. Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. — Göttingen, 1825.

<sup>10</sup> Welcker F. G. Griechische Götterlehre. — Bd. 1–3. — Göttingen, 1857–1863.

от поклонения множеству фетишей или духов через почитание ограниченного числа богов к монотеизму.

Швейцарский ученый Иоганн Якоб Бахофен, с именем которого вы столкнетесь в связи с тем, что о нем довольно много говорит Ф. Энгельс в книге «Происхождение семьи, частной собственности и государства», постулировал не только матриархат с преобладающей ролью женщины в жизни, но и особую религию матриархата, в центре которой находилось почитание божественной Матери-Земли и соответствующие мифы. Сочинения Бахофена «Материнское право» («Das Mutterrecht») и «Древние письма» («Antiquarische Briefe») были ценны тем, что привлекали внимание к мало интересовавшим прежних исследователей захолустным культам и «нетипичным», выглядевшим часто как что-то примитивно-варварское, вариантам мифов. Он обратил внимание на мифы, которые дошли до нас, миновав поэтическую обработку эпохи классики и эллинизма. Многие из наблюдений Бахофена остроумны и глубоки, но мы сейчас знаем, что его реконструкции в действительности дают нам, как правило, некоторые черты не самой древнегреческой религии, а религии народов, живших в Греции до греков, религии, оказавшей определенное влияние на греков. То, что мы теперь знаем, в основном по данным археологии, о религии древнейшего минойского Крита, подтвердило некоторые догадки Бахофена.

Сейчас мы вновь должны на время расширить наш кругозор, выйдя за пределы Греции. Я уже кратко упоминал о родившемся в первой половине XIX в. индоевропейском сравнительном языкознании. В общем успешная реконструкция праиндоевропейского языка, на котором говорили предки индоевропейских народов — греков, римлян, хеттов, индийцев, персов, славян, германцев и др., породила надежды выяснить тем же методом кое-что и об их жизни и культуре. Известные успехи были сразу достигнуты в реконструкции материальной культуры и выявлении места проживания праиндоевропейцев. Много усилий — сразу оговорюсь, с гораздо меньшим успехом, — было затрачено на попытки реконструкции их духовной жизни. Уже к концу первой половины XIX в. сложилось целое направление, занявшееся реконструкцией праиндоевропейской религии и мифологии, прямым продолжением которой должны были оказаться религии и мифы греков, римлян, германцев, славян и т. д. Здесь я назову имена Адальберта Куна, Фр. Макса Мюллера, русских ученых Буслаева и Афанасьева<sup>11</sup>.

Делались многочисленные попытки реконструкции индоевропейского пантеона, в частности образа одного из главных божеств — бога-громовержца, давшего начало громовержцам исторически засвидетельствованных религий — Зевсу, Юпитеру, древнеиндийскому Индре, древне-

---

<sup>11</sup> См.: Буслаев Ф. И. 1) Исторические очерки русской народной словесности и искусства. — Т. 1. — СПб., 1861; 2) Народная поэзия: Исторические очерки. — СПб., 1887; Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. — Т. 1–3. — М., 1865–1869.

германскому Тору. Адальберт Кун пытался возвести к индоевропейскому прототипу древнегреческий миф о похищении огня Прометеем<sup>12</sup>.

Макс Мюллер, не ограничиваясь попытками реконструкции праиндоевропейских мифов, пытался дать своеобразное объяснение самому механизму их происхождения<sup>13</sup>. Бесспорно, что язык, возникший для обслуживания потребностей в общении людей, был приспособлен для обозначения прежде всего того, что непосредственно связано с их деятельностью. В праиндоевропейском языке, видимо, действительно не существовало глагола со значением «двигаться», но было несколько синонимических глаголов со значением «ходить». Когда появилась необходимость в том, чтобы как-то обозначить на словах, скажем, движение солнца или луны по небосводу, поневоле воспользовались глаголами, значившими «ходить» или «ехать».

В такого-то типа выражениях Макс Мюллер и увидел корни мифологии. Ему казалось, что эти, в нашем понимании метафорические, обороты речи и породили представление о том, что, скажем, солнце, если оно «ходит», то имеет ноги, а значит, и руки, а если «ездит», то на колеснице, и вообще подобно людям. Раз так, то и заход, и восход солнца, а тем более, скажем, его затмение должны быть проявлением каких-то напоминающих человеческие события в его жизни. Так вот и должны были рождаться солнечные, «солярные», мифы, представлявшие, по мнению Макса Мюллера, основное ядро и праиндоевропейской мифологии, и мифов множества других народов.

Другие исследователи возводили большинство мифов к лунным, причем и те и другие доходили до анекдотического произвола при объяснении происхождения различных персонажей мифов из образа солнца или луны. Крайности солярной и лунарной мифологии породили множество насмешек, в числе которых был и знаменитый анонимный памфлет, «доказывавший» приемами мифологов, что Наполеон I — не реальная историческая личность, а отражение солнечного мифа.

Однако ошибка последователей Макса Мюллера заключалась не только в том, что они пытались возвести к движениям небесных светил все или большинство мифов. «Болезнь языка», как ее называл Макс Мюллер, не может сама по себе объяснить возникновение мифов. Летит стрела, летит камень, как и летит птица, но эта многозначность не приводит к мифам о стреле как сверхъестественном существе. Если о солнце имеется множество разнообразных мифов, значит, причина не в многозначности глаголов типа «идти», «вставать» и им подобных. Дело в самом солнце, в его роли в представлениях продуцирующего мифы коллектива. Языковые метафоры могут послужить материалом для элементов мифа, могут облегчить его формирование, но чрезвычайно

---

<sup>12</sup> Kuhn A. Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. — Berlin, 1859.

<sup>13</sup> Müller F. M. 1) Essays on comparative mythology. — Oxford, 1856; 2) An introduction to the science of religion. — London, 1873.

важные функции, которые выполняют мифы в древних культурах, указывают на то, что само их происхождение должно быть связано с их функциями. Нам же не приходит в голову искать механизм возникновения торговли и земледелия, языка и поэзии, оторванный от их назначения в обществе. Крайне невероятно, чтобы мифы возникали как-то сами по себе, а затем получали свои часто жизненно важные функции.

Попытки реконструкции праиндоевропейской религии также не дали больших убедительных результатов. Собственно говоря, бесспорным достижением в этом направлении является только установление факта, что имена Зевса, Юпитера и древнегерманского бога Циу происходят от праиндоевропейского названия неба. У нас нет даже уверенности в том, что у праиндоевропейцев был уже *бог* неба, продуктом трансформации которого являются Зевс, Юпитер и Циу. Работы в направлении, заданном А. Куном и Максом Мюллером, продолжали появляться на протяжении всего XIX в. и вплоть до нашего времени, но популярность этого направления резко упала уже в 70-е годы XIX в.

Следующий этап в изучении древнеевропейской и, в частности, древнегреческой религии и мифологии нужно связывать с именем Вильгельма Мангардта<sup>14</sup>. Мангардт ввел в эту область систематическое изучение так называемых пережитков более древних верований. Древние верования, отесняемые новыми формами идеологии, в частности такими религиями как христианство или ислам, обычно не исчезают бесследно. Кто из нас не бросал горсть земли на гроб близкого человека, опущенный в могилу? А это классический пережиток языческих верований: покойника надо как следует засыпать, чтобы он не выходил из могилы и не причинял зла живым, и все присутствующие на похоронах должны принять в этом участие, чтобы разделить ответственность за эту меру противодействия. По христианским представлениям это бессмысленно. Пережиток продержался, таким образом, тысячу лет.

Обряды и суеверия в Европе XIX в., особенно среди крестьянства, которые с начала века тщательно фиксировались в зарождающейся этнографической литературе, дали Мангардту огромный материал, обнаруживший явные параллели с древнегреческими. Используя крупницы сведений, дошедших до нас о сельских культах древней Греции, и интерпретируя их в свете пережиточных обрядов Европы, Мангардт положил начало научному исследованию целого пласта сельских культов и мифов, уже в классической Греции заслоненных олимпийской религией, как заслонила она и еще более древние остатки доиндоевропейской религии, вскрытые Бахофеном.

Под влиянием наследия мифологической школы Мангардт часто принимал за остатки верований обычаи шуточного и случайного происхождения. В действительности в Европе никто никогда не верил в демона «последнего снопа», но первый и последний сноп выделяли по об-

---

<sup>14</sup> См.: *Mannhardt W.* 1) Wald- und Feldkulte. — Bd. 1–2. — Berlin, 1875–1877; 2) *Mythologische Forschungen.* — Strasburg, 1884.

щечеловеческой склонности к выделению, маркированию. Вторично на этой основе могли возникать и орендистские<sup>15</sup>, не анимистические представления<sup>16</sup>.

Несколько позднее развернулось исследование пережитков древних верований в самой Греции, освободившейся от турецкого ига. Новогреческий материал, в чем-то еще более близкий древнегреческому, чем германский или славянский, дал интересные дополнительные данные.

Тем временем в Англии трудами известного философа Герберта Спенсера и этнолога Эдуарда Тайлора была создана новая общая теория религиозных верований — анимизм (от лат. *anima*, душа)<sup>17</sup>. Согласно этой теории исходным пунктом религиозных верований были сновидения и поверхностные аналогии между спящим и умершим. Человек засыпает, и почти все проявления жизни в нем угасают, он лежит неподвижно, ничего не воспринимая, между тем он часто видит в это время сны и, проснувшись, рассказывает о том, где он побывал, кого видел. Сплошь и рядом оказывается, что он побывал в совершенно незнакомой местности и мог видеть людей, которые уже умерли. Но все видели, как он спокойно лежал на месте во сне, — значит, он оставался не весь, не целиком на своем ложе сна. Недаром он лежал почти как мертвый. Что-то покидало его и уходило, и испытывало те впечатления, о которых он рассказывал; каждый, кто видит сны, мог убедиться, что с ним тоже случается такое. Возникают представления о том, что человек состоит из тела и еще чего-то, от чего зависит его психическая жизнь. Это нечто получает название типа русского слова «душа» (от «дышать», «дуть», «дыхание»).

Если человек умирает, это значит, что душа, покидавшая его на время во сне, покинула его навсегда (или, по крайней мере, надолго). Недаром люди видят во сне умерших: значит, их души встречаются с душами усопших, которые в какой-то форме продолжают свое существование. Души умерших близких могут помогать живым, раз они при жизни были благорасположены, но могут и прогневаться. Их надо стараться умиротворить, и в первую очередь — души наиболее почитавшихся при жизни людей: родителей, дедов и т. д. Так возникают вера в души и духов и культ предков, которые порождают все остальные, более сложные формы религии. Вот квинтэссенция теории анимизма Спенсера и Тайлора.

Анимизм как вера в отдельное существование душ, во вмешательство их в жизнь людей, и культ как средство воздействия на них является важным элементом в религии многих народов, но нигде не обнаружен в чистом виде. Более тщательное сопоставление верований различ-

---

<sup>15</sup> Оренда — в мифологии индейцев-ирокезов сверхъестественная магическая сила.

<sup>16</sup> См.: *Sydow C. W. von. The Mannhardtian theories about the last sheaf and the fertility demons from a modern critical point of view // Selected papers on folklore. — P. 89–105. — А. 3.*

<sup>17</sup> *Спенсер Г. Основания социологии. — Т. 1–2. — СПб., 1876–1877; Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М., 1989.*

ных народов не подтвердило также предположение о том, что анимистические верования являются исходным пунктом развития религии и, соответственно, должны быть представлены в наиболее чистом виде у народов с наиболее примитивной культурой.

Механизм умозаключений, постулированный Тайлором («от сновидений»), не представляет собой чистого домысла. Платон передает рассказ о том, как некий Эр из Памфилии, будучи ранен, пролежал как мертвый одиннадцать дней, а на двенадцатый пришел в себя и рассказал длинную историю о судьбе душ после смерти, о суде над душами, свидетелем которого он был (Государство, 614 b сл.). Рассказ Эра явно был использован в определенных кругах как свидетельство о загробном мире, вошел в какой-то мере как составной элемент в соответствующие религиозные воззрения. Платон сам использует его в такого рода целях. Множество подобных примеров можно привести из истории других религий, вплоть до современных сект.

Однако весь имеющийся в нашем распоряжении материал показывает, что сновидения и видения в состоянии бодрствования всегда оказывают влияние только в плане развития, детализации уже существующих религиозных представлений. Они никогда не приобретают значения для кого-либо, кроме самого визионера, если они не имеют опоры в уже принятых представлениях.

Ошибочно и вообще представление о том, что религиозные верования рождаются в порядке умозаключения по аналогии в ответ на недоумение, вызванное непонятными явлениями, такими как сновидения, обмороки, смерть. Религиозные представления рождаются и закрепляются в моменты эмоционального напряжения, они с самого начала аффективно окрашены. Это отлично знают, в частности, практики-антирелигиозники, убеждающиеся на практике в бесплодности любой аргументации против религии, которая обращается только к разуму.

Хотя схема происхождения религиозных верований, предложенная Спенсером и Тайлором, и не отражает действительного хода вещей, концентрация внимания исследователей на анимистических и сходных с ними примитивных верованиях, прежде мало привлекавших внимание, явилась важным шагом вперед. Все последующее развитие науки о ранних формах религии шло под влиянием и в полемике с анимистической школой.

К изучению древнегреческой религии идеи анимистической школы применил выдающийся немецкий филолог конца XIX в. Эрвин Роде в своей книге «Psyche» («Душа»)¹⁸. Роде блестяще исследовал обширный комплекс анимистических представлений древних греков, связанных с верой в продолжение существования душ умерших, с деятельностью низших божеств (δαίμονες) и героев. Ошибочные предпосылки аними-

---

¹⁸ Rohde E. Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. — 5. Aufl. — 3ld. 1–2. — Tübingen, 1910 (1. Aufl. — Freiburg, 1890).

стической школы никак не обесценили его исследования, ибо эти ошибки относятся прежде всего к вопросу о первоначальном происхождении религии. По отношению же к древнегреческой религии эти проблемы не так уж актуальны, ведь даже древнейшие ее ступени очень далеки от примитивного состояния. Роде также продолжил намеченное, скорее интуитивно, Бахофеном изучение древнегреческих крестьянских культов и мифов, оттесненных олимпийской религией.

Надо также отметить, что английская этнологическая школа вместе с теорией анимизма принесла в науку метод сопоставления религий древности с религиозными представлениями различных народов всех континентов, большей частью бесписьменных, так называемых дикарей, расширив, таким образом, на весь земной шар приемы Мангардта, прибегавшего к объяснению древних религий Европы из современных ему пережитков в культуре европейских народов.

Принцип сопоставительного изучения каждого феномена в религии и мифологии с параллельными явлениями всех народов мира, у которых он известен, стал основополагающим принципом религиоведения, так же как обязателен он в фольклористике и истории семьи, в истории примитивных правовых установлений и в изучении искусства. Особую важность приобретают эти сопоставления тогда, когда для объяснения каких-то обрывочных или сбивчивых указаний письменных источников на исчезнувший более двух тысяч лет назад древнегреческий обряд мы привлекаем подробное обследование аналогичных обрядов у народа, который его сейчас практикует, так что мы можем даже заснять его в виде цветного звукового фильма и по всем правилам этнографического искусства расспросить участников, зачем они это делают, чего они ждут от обряда и т. д.

В Эпидавре люди лечились, ложась спать в храме бога-врачевателя Асклепия, видели бога во сне, получали советы и, видимо, нередко действительно исцелялись. Привлечение сопоставительного материала из разных культур, доступного прямому наблюдению, начиная от практики африканского врачевателя-колдуна и кончая деятельностью святыни Матери Божьей в Лурде, является в данном случае бесценным.

Однако такого рода сопоставления плодотворны только при соблюдении некоторых предосторожностей, которых представители анимистической школы не соблюдали. Нужно сопоставлять явления действительно родственные по механизму, и это необходимо специально проверять в каждом отдельном случае. Есть много общего в культуре всех народов земного шара, есть известные общие закономерности в эволюции всего человечества. Английские этнологи, последователи Спенсера, очень сильно преувеличили это единообразие. Если анимизм или своеобразное почитание животного или растительного родича — тотемизм — встречается у многих дописьменных народов, это немедленно возводилось в принадлежность культуры всего человечества на определенной стадии. Так возникли и представления о том, что *все* религии прошли анимистическую стадию и что у *всех* на-

родов был развит тотемизм. Любой намек на роль животных в религии какого-либо народа немедленно объявлялся пережитком развитого тотемизма, якобы свойственного этому народу в более древнюю, скрытую от нас эпоху. Так толковались и эпитеты Афины у Гомера — «совоокая» и Геры — «с глазами коровы», в то время как вовлечение животных в религиозную сферу может происходить и вторично, в условиях развитой религии совсем не тотемистического толка, у народов, которые, насколько мы можем судить, тотемизма никогда не знали или давно его без следа утратили<sup>19</sup>.

Все эти оговорки относятся и к другой английской школе исследователей религии и мифологии, так называемой ритуальной школе, возникшей в самом конце XIX в. в трудах Джеймса Фрэзера, прежде всего в его огромном сочинении «Золотая ветвь»<sup>20</sup> и в ряде других многотомных трудов.

В основе представлений Фрэзера и его многочисленных последователей лежит идея о том, что появлению религии и мифологии предшествует эпоха магии и что религиозные и мифические представления вторичны по отношению к магическим обрядам. Это надо пояснить. Фрэзер вполне резонно исходил из практических потребностей членов древнейших человеческих обществ. Люди зависели от природы на каждом шагу, и в то же время на ощупь, постепенно, вырабатывали приемы подчинения внешних условий при помощи трудовых процессов. Разумеется, правильных представлений о законах природы, которым подчиняются все предметы внешнего мира, у них не было, а ведь наши возможности целенаправленного воздействия на природу связаны с использованием этих законов. Однако какое-то ощущение взаимосвязанности различных явлений было. Так вот, такое примитивное, неизбежно принимавшее превратные формы ощущение взаимосвязанности явлений, и породило, по мнению Фрэзера, магию как средство воздействия на мир.

Близкий человек получил небольшую рану, скажем, в ногу, в рану попала инфекция, и несчастный погибает от заражения крови, но для своих соплеменников — без всякой видимой причины, кроме самой раны. Однако какая-то связь должна быть, а жгучее желание отомстить убийце подогревает воображение. Если повреждение ноги могло погубить человека, нельзя ли человека извести, уничтожив клочок его волос, отрезанный ноготь, изображение, или растоптав след, или проколов копьем тень. Так, по мнению Фрэзера, возникали приемы магии, имевшие целью извести врага.

---

<sup>19</sup> Э. Лэнг писал о самозарождении сходных сюжетов. — А. З. (См.: *Lang A. Myth, ritual and religion.* — Vol. 1–2. — London, 1887.)

<sup>20</sup> *Frazer J. G. The golden bough: A study in magic and religion.* — Vol. 1–2. — London, 1890 (3rd ed. — Vol. 1–12. — London, 1911–1918). Рус. пер.: *Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь.* — М., 1998.

Для хорошего урожая нужны дожди. Но такой же хороший урожай можно получить, обильно поливая посевы. Засуха, дождя нет, полить посевы по-настоящему нет реальной возможности. Тогда надо хоть немного побрызгать — может быть, это вызовет настоящий дождь. А может быть, заранее сплясать радостный танец, которым встречают дождь после засухи? Так рождалась, по мнению Фрэзера, земледельческая магия.

Возникшие таким способом магические обряды постепенно становились все более организованными и сложными. Между тем сознание первобытных людей поднималось на более высокий уровень. Людям самим становилось непонятно, как можно брызгами и танцами вызвать дождь. Тогда-то, по мнению Фрэзера, и появилось представление о могущественных существах, на которых действуют все эти церемонии и которые могут, будучи удовлетворены, выступать в качестве подателей всяческих благ, а могут и гневаться. Так появляется религия. Об этих существах и о людях, с ними общавшихся, возникают фантастические рассказы, в особенности рассказы, пытающиеся объяснить, как возникли совершаемые магические обряды. Это первоначальный слой мифологии, мифы этиологические по отношению к обрядам (от ἡ αἰτία, τὸ αἴτιον, «причина»).

Например, последний сноп оставляли после жатвы в поле в чисто магических целях, чтобы не лишать поле полностью зерна, — пусть что-то плодородное останется на поле и до следующего посева. Позднейшие поколения дали религиозное объяснение: последний сноп — жертвоприношение земледельческому божеству, от благосклонности которого зависит плодородие. На это объяснение может наслоиться типичный этиологический миф: разгневанное на людей божество лишило некогда племя урожая и после нескольких лет страшного голода открыло угодному ему вождю (или жрецу), каким именно способом (т. е. оставляя на поле с соответствующими церемониями последний сноп) можно умилостивить божество и обеспечить себе урожай на будущее.

Эта схема происхождения религии и мифологии из первоначально безрелигиозной магии, которую Фрэзер называет даже примитивной наукой, в целом является ошибочной. На основе магической практики невозможно объяснить всеобщие эмоциональные корни религии. Стремление объяснить ставшие непонятными обряды не может породить страх перед богами или духами, иногда превращающийся чуть ли не в основное содержание душевной жизни. Кроме того, сопоставление народов, стоящих на разных ступенях культурного развития, не дает никаких данных о том, что магия характерна для более ранних ступеней, а затем ее сменяет религия. Между прочим, в античности за упадком древнегреческой религии в период эллинизма в римскую эпоху следует широкое распространение и магии, и чужеземных религий, в том числе христианства.

И все же возникновение магических церемоний в духе Фрэзера, без участия представлений о сверхъестественных существах, представляет

собой реальный факт и может иметь место у народов, у которых на том или ином уровне существуют религиозные представления. Алхимическая магия зародилась в эллинистическом и римском Египте в условиях развитого политеизма, распространялась и процветала в христианской Европе и на мусульманском Востоке, вступая только вторично в соприкосновение с религией, чаще в плане конфликта.

Отмеченное Фрэзером вторичное возникновение этиологических мифов на основе обрядов, безусловно, реальный факт: ряд греческих мифов возник таким образом. Неправильно, однако, представление о том, что так возникли все или хотя бы древнейшие и важнейшие мифы.

В большей или меньшей связи с кратко изложенной основной теорией происхождения религии из магии находятся другие многочисленные и разнообразные теории Фрэзера и его последователей. Я упомяну только его любопытную гипотезу о так называемых царях-жрецах или царях-магах. По мнению Фрэзера, в определенный период истории человечества власть в каждом племени принадлежала человеку, которому приписывались магические качества. Выполняя определенные обряды, он должен был обеспечить своей магической силой обилие зверя для охоты, хорошую погоду и соответственно обильный урожай, победы в войнах, должный уровень рождаемости в племени и всеобщее здоровье. Для этого, кроме всего прочего, он должен был быть здоров и полон сил. Если он эти силы утрачивал, например при наступлении старости, его убивали, а на его место становился новый молодой царь или вождь-маг, часто именно тот, кто собственноручно убил прежнего царя-жреца. Следы такого порядка Фрэзер пытался найти и в мифах и обычаях древней Греции.

Более определенные указания на такие обычаи Фрэзер нашел для Африки и Индии. Однако тщательное рассмотрение этих свидетельств показало их историческую недостоверность: мы имеем здесь дело скорее с широко распространенным типом предания, возникновение которого должно быть обусловлено какими-то особыми причинами, но это уже другой вопрос<sup>21</sup>. В Греции в древнейшую эпоху и позже, в эпоху эллинизма, цари были наделены определенными религиозными функциями, но это еще не дает права считать их царями-жрецами или обожествленными царями, как египетских фараонов. Нет данных о том, чтобы их действительно регулярно умерщвляли в старости или после определенного срока царствования.

Идеи Фрэзера, в особенности применительно к древнегреческой религии, развивали Джейн Гаррисон, Френсис Корнфорд, Джилльберт Мюррей, А. Кук<sup>22</sup>. Однако я повторяю: ни анимизм Спенсера—Тайлора, ни магическая теория Фрэзера не позволяют нам увидеть подлин-

---

<sup>21</sup> См. об этом в приложении (с. 166—177).

<sup>22</sup> См.: *Harrison J. E.* 1) *Prolegomena to the study of Greek religion.* — Cambridge, 1903; 2) *Themis: A study of the social origin of Greek religion.* — Cambridge, 1912; *Cornford F. M.*

ные корни и механизм возникновения и функционирования религиозных верований и мифов.

### § 3. XX в.

В самом начале XX в. важный шаг в этом направлении был сделан англичанином Мареттом<sup>23</sup> и другими представителями школы, которую лучше всего называть динамизмом (от *dýnaxis*, «сила»). Эта школа обратила внимание на важнейшую роль в верованиях многих народов представления о некоей неопределенной силе, источнике мощи, могущества, силе, которая может иметь бесчисленное многообразие проявлений, наличествовать везде, где мы видим силу, счастье, удачу, — в грозных явлениях природы или в могущественном вожде. Это представление чаще всего обозначается полинезийским словом «мана». Маретт и его школа, видимо, правильно поняли, что представление о такой неопределенной силе может не только сосуществовать с верой в богов и духов, но и предшествовать этим религиозным представлениям, имеющим более сложную структуру.

Еще раньше, в сущности, в том же направлении пошел, работая на индоевропейском, и в частности греческом, материале Герман Узенер<sup>24</sup>. Он обратил внимание на то, что древнейшие римляне, а также литовцы-язычники еще в XV–XVI вв. (христианство победило не сразу) почитали очень странных богов: литовцы — не только богинь солнца и луны, но и отдельно — утренней зари, вечера, бога, который поднимает утром на работу, бога дождя, снега, ветра и т. д. У римлян почитались *Vervactor* — бог подъема целины, *Reparator* — бог второй вспашки, *Inporcitor* — третьей окончательной вспашки, *Insitor* — сеяния, *Obarator* — боронования и т. д. Узенер опирался и на исследования Мангардта, который установил, что первоначально в каждом снимаемом урожае, в каждом оставляемом снопе люди видели самостоятельное, если не божество, то сверхъестественное существо.

Узенер показал, как путем сложения и организации свойств и функций примитивных божеств (*Augenblicksgötter* и *Sondergötter*) возникают боги-личности развитых антропоморфических религий, боги с многообразными функциями, боги, о которых можно рассказывать мифы. Тем самым он выявил основной путь эволюции религиозных верований — от элементарных образов, непосредственно связанных с конкретными переживаниями и потребностями, вплоть до монотеистических религий типа христианства.

---

Greek religious thought. — Cambridge, 1925; *Murray G. G. A. Five stages of Greek religion.* — Oxford, 1925; *Cook A. B. Zeus.* — Vol. 1–3. — London, 1914–1940.

<sup>23</sup> *Marett R. R. The threshold of religion.* — London, 1900. — А. 3.

<sup>24</sup> *Usener H. Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung.* — Bonn, 1896.

Однако было бы серьезнейшей ошибкой думать, что все народы земного шара когда-то встали на этот путь и пошли по нему, одни быстрее, другие медленнее, все в одном направлении. Факты, противоречащие такому представлению, были давно известны, но в систематическом виде особенно много их собрали ученые венской культурно-исторической школы во главе с патером Вильгельмом Шмидтом<sup>25</sup>. Эта школа, у которой имело место влияние католической теологии на направление ее научных поисков, отстаивает теорию прамотеизма, этического монотеизма как первоначальной религии всего человечества, так что все остальные формы религиозных верований представляются ей вторичными.

Собранный огромный материал, по общему мнению специалистов, не говорит в пользу прамотеистической точки зрения, но неопровержимо показывает ошибочность схем прямолинейной эволюции религиозных верований от элементарных к более сложным. Я упомяну здесь только поразительное явление, наблюдающееся у целого ряда народов с примитивной материальной культурой, например у многих индейских племен, живших типично родовым строем. Это почитание так называемого *deus otiosus*, «досужего бога», верховного благого божества, которое далеко от людей и мало вмешивается в их дела. Представление о боге, давшем первый толчок миру и затем устранившемся, которое деисты XVIII в. считали великим достижением эпохи Просвещения, оказалось в существенных чертах свойственным племенам, лишенным письменной культуры<sup>26</sup>.

Выявление, прежде всего Узенером, некоторых общих линий эволюции религиозных верований и постепенное осознание того факта, что религию невозможно объяснить как некогда, в седой древности возникший институт, эволюционирующий по внутренним законам смены фаз и вполне детерминированный своим прошлым, — все это подготовило почву для появления нового важного направления в религиоведении, феноменологии религии, создателем которой является Рудольф Отто<sup>27</sup>, а виднейшими представителями — Г. ван дер Леув и Р. Петаццони<sup>28</sup>. Такое название эта школа получила потому, что ее представители настаивают на необходимости изучать каждое проявление религии не только в его историческом контексте, но и временно отвлекаясь от него, концентрируя внимание на связанных с ним психологических механизмах. Изучая, скажем, жертвоприношения, феноменология религии, в отличие от истории религий, сосредоточивается на том общем в переживаниях людей, что заставляло их совершать жертвоприношения в

---

<sup>25</sup> Schmidt W. Der Ursprung der Gottesidee. — Bd. 1–12. — Münster, 1926–1955.

<sup>26</sup> Вундт: персонифицирующая апперцепция. — А. 3. (замечание на полях).

<sup>27</sup> Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. — Breslau, 1917. — А. 3. (англ. пер.: The idea of Holy. — Oxford, 1923).

<sup>28</sup> Leeuw G. van der. Phänomenologie der Religion. — Tübingen, 1933 (англ. пер.: Religion in essence and manifestation: a study in phaenomenology. — New York, 1956); Pettazzoni R. Essays on the history of religions. — Leiden, 1954.

эпоху неолита и заставляет совершать их и сегодня, в том числе и людей на любом образовательном уровне.

Этот подход, если его практиковать как единственный метод изучения религии, превращается в антинаучный. В сочетании с историческим подходом он привел к важнейшим результатам, и прежде всего к пониманию того, что религия не просто возникла когда-то и существует по своим законам. Религия имеет психологические корни в специфических религиозных переживаниях, которые были свойственны людям всех времен и народов, по крайней мере, до нашего времени, и, судя по всему, сохраняют известную общность и постоянство, несмотря на колоссальные различия в общественной структуре и культуре.

Как показал Рудольф Отто, очень многие люди в условиях эмоционального напряжения, столкнувшись с любым необычным явлением, могут испытывать совершенно специфическое чувство зависимости, благоговения (*Furcht, awe*), являющееся первоисточником религиозных верований<sup>29</sup>. Характер этого чувства сходен сейчас в самых разнообразных культурах, и, судя по всему, так обстояло дело и у древних народов. Величайшее многообразие верований (в том числе и случаи их полного отсутствия) зависит от того, кто, в каких условиях это специфическое чувство испытывает, и, может быть, еще больше от того, что происходит дальше, когда человек делится своими ощущениями и вызванными ими мыслями со своим окружением. Только в свете положений феноменологии религии можно правильно понять то, как незадолго до начала нашей эры в греко-римском мире, в условиях все шире распространявшейся элементарной образованности, началось повсеместное распространение весьма примитивных форм религии и магии. Сходные процессы происходят сейчас в Вест-Индии и некоторых государствах Африки.

Однако элементарные переживания благоговейного чувства оказываются элементом религии только во взаимодействии с идеологией того коллектива, скажем, племени, к которому принадлежит человек. Сама их первоначальная окраска зависит от его воспитания. Сильная гроза вообще может не вызывать религиозных эмоций, может вызвать суеверный ужас, может толкнуть на размышления о божественном величии.

Важнейшим методом изучения религии и мифологии является изучение той функции, которую они выполняют в соответствующем обществе, у того или иного народа. Это надо пояснить. Высшая форма знания, по крайней мере в гуманитарных науках, — знание историческое, знание причинно-следственных закономерностей развития того или иного явления. Однако на практике мы часто сталкиваемся с огромными трудностями при изучении генезиса событий и явлений. Возьмем пример из более простой сферы: как возник в процессе эволюции

---

<sup>29</sup> Оно заметно, например, в стихах Гёльдерлина. — А. З.

глаз, орган зрения. У биологов здесь очень много неясного; зато гораздо проще ответить на вопрос: какой цели служат составные части глаза; легче показать, что для правильного функционирования он и должен быть построен именно так, а не иначе. Это функциональный подход в биологии. Так и в истории. Как возникли сисситии — коллективные трапезы спартанцев? Корни этого установления спорны, конкретные обстоятельства, приведшие к его принятию в Спарте, нам неизвестны; свои соображения по этим вопросам имеет Ю. В. Андреев, но они заведомо гипотетичны<sup>30</sup>. Отсутствие у нас знаний о механизме возникновения сисситий — это большая потеря. Она отчасти, только отчасти, но и это превосходно, компенсируется знанием их функций в Спарте: сисситии явно служили сплочению гражданского коллектива лакедемонян, находившегося под постоянной угрозой и со стороны покоренных илов, и со стороны внешних врагов.

Древнейшие стадии религии очень плохо документированы, и, за невозможностью реконструировать причинно-следственную цепь событий, мы зачастую вынуждены довольствоваться функциональными объяснениями.

Мы очень плохо знаем события, которые привели в VII—VI вв. до н.э. к распространению по всей Греции культа бога-врачевателя Асклепия (у римлян — Эскулапа). Поэтому мы компенсируем этот пробел, ставя вопрос так: почему культ более древнего бога-целителя Аполлона не удовлетворял полностью потребностям греков, так что в пантеонах греческих городов оказалось свободное место еще для одного бога-целителя?

Методику применения функционального подхода разработали для бесписьменных народов, и притом не только для изучения религии, но и для изучения всех общественных установлений, Бронислав Малиновский (поляк, работавший в Англии), А. Рэдклиф-Браун, Э. Эванс-Притчард<sup>31</sup>.

Функциональный подход к изучению истории религии и мифологии возможен и плодотворен потому, что даже самые странные, парадоксальные, часто пережиточные культы сохраняются, а мифы продолжают рассказываться только в том случае, если они обслуживают какую-то общественную потребность. Это может быть и потребность всего общества в целом, но весьма обычны случаи, когда религия и мифология становятся орудием в руках движимых эгоистическими интересами социальных

---

<sup>30</sup> Андреев Ю. В. Мужские союзы в структуре дорийского полиса // Проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества / Отв. ред. Э. Д. Фролов. — Л., 1984. — С. 4–20; см. также посмертную публикацию: Андреев Ю. В. Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). — СПб., 2003.

<sup>31</sup> Malinowsky Br. 1) Myth in primitive psychology. — New York, 1926; 2) A scientific theory of culture. — New York, 1960; Radcliff-Brown A. R. 1) Historical and functional interpretation of culture. — Cambridge, 1929; 2) Structure and function in primitive society. — Cambridge, 1952; Evans-Pritchard E. E. Theories of primitive religion. — Oxford, 1966.

групп, чаще всего господствующих. Об этом существует обширная марксистская литература, отечественная и зарубежная.

В ходе краткого очерка истории изучения религии и мифологии я неоднократно затрагивал вопросы психологии людей — участников культа, носителей религиозных и мифологических представлений. Это совершенно естественно, ведь мы имеем дело с явлениями, которые существуют в сложном переплетении буквально всех психологических функций — эмоций и мышления, воображения и памяти. Во второй половине XIX в. сложилась психология как наука, прежде всего как экспериментальная психология. Достижения психологической науки стали с пользой привлекаться для объяснения религии.

Интересный вклад в религиоведение внес непосредственно один из создателей экспериментальной психологии Вильгельм Вундт, выпустивший в начале XX в. многотомную «Психологию народов»<sup>32</sup>. Достижения психологической науки были плодотворно использованы феноменологией религии. Ориентироваться в достижениях психологической науки должен всякий, кто занимается религиоведением. В частности, любые широко распространенные сейчас рассуждения о другом, не нашем характере мышления в обществах, где господствовали религиозно-мифологические представления, могут быть правомерны лишь тогда, когда сторонник подобной теории отдает себе отчет в том, какие же именно известные психологам особенности мышления он усматривает в интересующем его обществе<sup>33</sup>.

Наряду с более или менее единой, общепринятой психологической наукой, которая, в общем, примерно одинакова в Москве, Париже или Нью-Йорке и достижениями которой мы можем спокойно пользоваться, на рубеже XIX–XX вв. одно за другим появилось несколько весьма спорных направлений так называемой психологии бессознательного, или глубинной психологии.

В основе их лежит несомненный факт: многие сложные формы человеческого поведения, очень многое в процессе творчества не удается объяснить, исходя из внутренних переживаний и мышления человека<sup>34</sup>. Простейший пример. Обычного человека можно погрузить в гипнотический сон, велеть ему, скажем, через три дня пойти утром в храм, в котором он никогда не был, и начать молиться. Три дня человек не будет ничего подозревать о том, что произойдет с ним, а затем, не понимая почему, пойдет и станет молиться и, как правило, будет испытывать известные благоговейные чувства. Сходные явления бывают и без такого искусственного вмешательства, каким является вну-

---

<sup>32</sup> Wundt W. *Völkerpsychologie*. Bd. 2. *Mythus und Religion*. — Leipzig, 1909. (Рус. пер.: Вундт В. *Миф и религия*. — СПб., 1913.)

<sup>33</sup> См. с. 180 сл.

<sup>34</sup> Ср.: Бассин В. Ф., Рожнов В. Е. О современном подходе к проблеме неосознаваемой психической деятельности (бессознательного) // *Вопросы философии*. — 1975. — № 10. — С. 94–108. — А. 3.

шение в гипнотическом сне. Человек совершает действия, для которых в его сознании нет мотивировки. В случае с гипнозом мы знаем: внушение имело место через органы чувств, слух, но проявилось только через три дня. Где был след? В мозгу? Но и все осознанные переживания тоже, в известном смысле, в мозгу. Чтобы отличить такие явления психики от обычных, говорят о подсознании, или о бессознательной психике. Распоряжение пойти помолиться проникло в подсознание, пребывало там трое суток, а затем вышло на поверхность сознания и повело человека в храм.

Подсознательное в этом смысле оказывает определенное влияние и на творения гениальных художников, и на открытия ученых и изобретателей. Здесь пока все бесспорно. Однако законы подсознательного изучать гораздо труднее, чем законы протекания осознанных психических процессов, их приходится реконструировать по косвенным данным. Поэтому в этой области психологии до сих пор царит величайшее смятение и борьба школ, хотя в перспективе намечается уже некоторое упорядочение.

Первая же школа психологии бессознательного сразу же усердно занялась вопросами религии и мифологии. Это психоаналитическая школа Зигмунда Фрейда, возникшая в самом начале XX в. в Вене. По представлениям фрейдистов, поведение и вся психика людей определяются в основном неосознаваемыми, загнанными в подсознание тайными влечениями, в первую очередь сексуального характера. Они вытесняются в подсознание в силу своей явно антиобщественной природы. На первом месте здесь оказывается так называемый эдипов комплекс — появляющееся еще в детстве стремление убить собственного отца и жениться на матери. Этот и подобные ему комплексы влияют на поведение человека и чрезвычайно многообразно символически выражаются в сновидениях, обмолвках и описках, в мифах, произведениях литературы и искусства, в патологических переживаниях нервно- и душевнобольных<sup>35</sup>.

Представление Фрейда и его школы об универсальности этих комплексов, попытка объяснить ими каждый шаг жизни человека и даже возводить к ним целые общественные установления, вплоть до государства, являются безусловной ошибкой. И все же наличие у некоторых людей такого рода подсознательных представлений и проистекающие из этого внутренние душевные конфликты фрейдистам действительно удалось правильно подметить. Есть основание говорить и о наличии таких комплексов у некоторых писателей и художников и определенном следе этих подсознательных переживаний в их творчестве (например, у немецкого драматурга Геббеля). Что же касается мифотворчества, то пристальное рассмотрение, в частности, древнегреческих мифов не подтверждает теорий Фрейда. Нередко встречающееся в мифах отцеубийство не связано органически с женитьбой на матери; среди широко представленных в мифах случаев инцеста (т. е.

---

<sup>35</sup> См., напр.: *Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура.* — М., 1992.

брака близких родственников) отнюдь не доминируют такие формы (женитьба сына на матери), которые должны быть первичными по теории Фрейда. Можно только предполагать, что некоторые поэты и художники, действительно наделенные соответствующими комплексами, выбирали из мифических сюжетов такие, которые их бессознательно затрагивали, и вносили в свою трактовку этих сюжетов некоторые детали, объяснимые в духе Фрейда.

Большее, но до сих пор не реализованное как следует значение имеют мифологические теории школы Карла Густава Юнга, ученика и сотрудника Фрейда, пошедшего затем самостоятельным путем<sup>36</sup>. Юнг, как и Фрейд, врач по профессии, психиатр и невропатолог, также отправлялся от проявлений подсознательного в психике не только здоровых, но и больных людей. (При соблюдении должной осторожности в выводах это бесспорно допустимый, ценный путь исследования.) Юнг пытался уловить, прежде всего в сновидениях и мифах, некоторое количество стойких, передающихся по наследству, присущих всему человечеству основных символов, лежащих в основе деятельности человеческой фантазии, так называемых архетипов<sup>37</sup>.

Так, в частности, архетипическое происхождение приписывалось Юнгом и сотрудничавшим с ним филологом-классиком Карлом Кереньи мифам о так называемом «божественном младенце», преодолевающим выпавшие на него с самого момента рождения необыкновенные испытания<sup>38</sup>. Мифы эти действительно распространены исключительно широко по всему земному шару: сюда относятся и хорошо известные мифы о сыне Зевса — младенце Персее, брошенном в воду, и евангельская история о преследовании младенца Иисуса царем Иродом, и рассказ о судьбе сыновей Марса — Ромула и Рема, и многие другие. Параллели со сновидениями и страхами психически неуравновешенных людей, приводимые Юнгом, очень интересны, но доказать возникновение этих мифов из общих человечеству врожденных, наследственных архетипов Юнгу и Кереньи не удастся. Возможна и иная интерпретация этого типа мифов, о которой я скажу впоследствии.

Выявить элемент наследственного в образах фантазии людей чрезвычайно трудно, а сделать это теми методами, какими пользовался Юнг, видимо, просто невозможно. Здесь требуется тонкая экспериментальная техника, и точное решение этого рода вопросов — дело будущего. В аргументации Юнга встречаются очевидные слабые места. Вот элементарный пример из последней статьи Юнга о мифах, опубликованной посмертно в 1968 году<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> О Юнге см.: *Аверинцев С. С.* Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. — 1970. — № 3. — С. 113–143. — А. 3.

<sup>37</sup> *Юнг К. Г.* Архетип и символ. — М., 1991.

<sup>38</sup> *Jung C. G., Kerényi K.* Introduction to a science of mythology. — Rev. ed. — Princeton, 1969. — А. 3. См. также: *Юнг К. Г.* Божественный ребенок. — М., 1997.

<sup>39</sup> *Jung C. G.* Approaching the unconscious: Man and his symbols. — New York, 1968. — А. 3.

Широко распространен в мифах образ однорогого дракона; есть он и в Апокалипсисе — книге Нового Завета. Юнг обнаружил, что такого рода драконов рисовала нервная девочка, которую в семье воспитывали в такой рационалистической обстановке, что, по убеждению Юнга, ее знакомство с традиционными мифическими образами было исключено. Это Юнг принял за доказательство того, что образ этого чудовища возник у нее в воображении под влиянием какой-то наследственной традиции. Ведь и животных с одним рогом на голове, похожих на фантастического дракона, не существует в природе.

Между тем Юнг здесь ошибается, и у рисунков девочки мог быть вполне естественный прототип. Это просто-напросто большие гусеницы с большим рогом, только не на голове, а на хвостовой части, что не имеет в данном случае большого значения. Достаточно увеличить в воображении такую гусеницу (как это показано в известном рассказе Эдгара По «Сфинкс»), и дракон с рогом на голове готов, так что врожденность представлений девочки не может считаться доказанной. Другое дело, что все равно остается вопрос, что заставило ее трансформировать реальные впечатления в направлении, близком к тому, по которому шло мифотворчество уже тысячелетия тому назад. Проблема остается, решения мы не знаем, а материалы, накопленные Юнгом и его школой, представляют огромный интерес.

Не следует смущаться также и часто нарочито антинаучной формой, в которой Юнг излагал свои взгляды. Наоборот, в нарочито наукообразной форме, с не сразу понятными таблицами и схемами, интерпретируют мифы ныне здравствующий парижский профессор Клод Леви-Строс и его последователи, так называемые структуралисты в этнологии. Их много и в нашей стране, с близких к Леви-Стросу позиций написана книга Мелетинского «Поэтика мифа», которую я уже упоминал.

Структурализм Леви-Строса в какой-то мере связан со структурализмом в лингвистике, но непосредственный толчок к созданию структуралистской школы в изучении мифологии дал Леви-Стросу успешный опыт применения структурно-математических методов при изучении систем родственных связей у разных народов. Родственные связи имеют огромное значение в общественном строе большинства дописьменных народов. Структура их определяется, с одной стороны, общечеловеческими однозначными отношениями: мать — сын (дочь), менее однозначными: отец — сын (дочь) и производными от них: брат, сестра, дед, двоюродный брат и т. д. Между всеми этими отношениями родства и свойства имеют место математические закономерности, изучаемые топологией, отнюдь не тривиальные, например, позволяющие вычислить нормальную степень родства между собой эндогамного (т. е. заключающего браки внутри себя) племени и т. д. С другой стороны, на биологические отношения родства везде накладываются социально обусловленные моменты: так, например, у многих народов дети двух сестер считаются ближе родственными, чем дети брата и сестры, и т. д. Все эти отношения хорошо укладываются в схемы, до-

пускающие математическую интерпретацию, и книга Леви-Строса «Элементарные структуры родства»<sup>40</sup> напечатана с приложением, написанным математиком. Но мифами индейцев Америки Леви-Строс интересовался еще раньше и в 1955 году начал не прекращающуюся до сего дня серию публикаций по вопросам мышления примитивных народов и мифологии<sup>41</sup>.

Леви-Строс рассматривает каждый отдельный миф или вариант мифа не как самостоятельный объект исследования. Все варианты мифов, обнаруженные у какого-либо племени, например южно-американских индейцев бороро, которых Леви-Строс специально изучал, все эти варианты мифов должны рассматриваться как единое целое. В основе всей совокупности этих вариантов лежит, по мнению Леви-Строса, определенная система коллективных представлений, наделенная, как правило, четкой структурой, позволяющей представить ее в виде разного рода схем. Леви-Строс не считает, что эти схемы отражают представления хотя бы одного члена племени, рассказчика мифа. Он не считает, что эта схема прямо отражает древнейшую форму мифа, раздробившуюся теперь на множество вариантов. Нет, это абстракция, которой, однако, приписывается известного рода реальность, например так, как в физике до сих пор используют планетарную модель атома — шарик-ядро, и вокруг него вращаются шарики-электроны, хотя мы сейчас хорошо знаем, что элементарные частицы и ядра атома так же похожи на шарики, как на корешки женьшеня. Перед нами абстракция, которая, однако, должна объяснять факты, они должны из нее выводиться, и в этом смысле ей приписывается реальность.

Леви-Строс считает, что эту абстрактную структуру можно выделить, улавливая различные фундаментальные детали в разных вариантах мифа, по сути дела, даже в разных мифах, имеющих, как он говорит, общую структуру<sup>42</sup>. В своей статье, посвященной греческому мифу об Эдипе, он строит глубинную схему мифа из деталей, взятых из противоречащих друг другу вариантов мифа<sup>43</sup>. В итоге получается, что глубинным смыслом мифа об Эдипе является антитеза между представлением об автохтонности, рождении из-под земли (для этого приходится вспомнить зубы дракона, из-под которых вырастают из земли первые фиванцы), и представлением о рождении и смерти. Инцест оказывается проявлением семейной связи, а убийство — ее отрицанием.

---

<sup>40</sup> *Levy-Strauss C. Les structures élémentaires de la parenté. — Paris, 1949. — А. 3.*

<sup>41</sup> См., напр.: *Леви-Строс К. 1) Структурная антропология. — М., 1983; 2) Первобытно мышление. — М., 1993.*

<sup>42</sup> Чтение вариантов как элементов партитуры: уже Шеллинг видел в мифах разных народов искажение единой партитуры. *Sperber D. Le structuralisme en anthropologie. II, Les mythes // Qu'est-ce que le structuralisme? — Paris, 1968. — P. 192–208* (произвольность очевидна). — А. 3.

<sup>43</sup> *Леви-Строс К. Структура мифов // Вопросы философии. — 1970. — № 7. — С. 152–164. — А. 3. (= Леви-Строс К. Структурная антропология. — С. 183–207).*

Ясно, что путем таких манипуляций из вариантов мифа об Эдипе (многие из которых, кстати, являются продуктом индивидуального поэтического творчества) можно извлечь не одну, а очень много противоречащих друг другу схем. Леви-Строс выводит именно такую схему потому, что она же, в более прозрачном виде, заложена и в мифах других, более примитивных народов. Но это его утверждение не может считаться доказанным. Его построения встречают критическое отношение и у специалистов по духовной культуре индейцев, от мифов которых он отталкивается.

Леви-Строс утверждает, что мифы держатся прежде всего на противопоставлении элементарных противоположностей и их преодолении. Начиная с таких противоположностей, как верх — низ, правый — левый и т. п., он приходит к имеющему, по его мнению, важную роль противопоставлению «сырого» и «вареного», или «печеного», которое оказывается проявлением фундаментальной оппозиции между природой и культурой<sup>44</sup>.

Классик Дж. Кёрк, следующий в этом за Леви-Стросом, интерпретирует греческих кентавров как символ природы, людей, в особенности лапифов, которые с ними сражались, — как символ культуры, а мудрого кентавра Хирона — как преодоление противоположности<sup>45</sup>. Та же антитеза лежит якобы в основе рассказа о Полифеме и Одиссее у Гомера.

На самом деле, даже материал самого Леви-Строса с не меньшим успехом можно свести и к другим, столь же произвольным схемам. У меня на пробу получается ничуть не хуже, чем у Леви-Строса, сведение к антитезе «предписанное — недозволенное» с преодолением ее в новаторстве. Эта схема возвращает нас к теориям Крейцера и его единомышленников, видевших в мифах примитивную оболочку для проповедовавшихся жрецами моральных принципов (см. выше, с. 21 сл.). Схема эта, если и ее предложить всерьез, ни в коем случае не встретит такого широкого одобрения, как леви-стросовская, но не потому, что она хуже соответствует материалу, а потому, что сейчас слишком непопулярно все, связанное с моралью.

В целом в объяснении мифов Леви-Стросом представляют ценность лишь частные оригинальные наблюдения, но не его теории<sup>46</sup>. То же самое нужно сказать и о пока не полностью опубликованных работах О. М. Фрейденберг, шедшей от Марра и в чем-то предвосхитившей Леви-Строса<sup>47</sup>.

Больше бесспорного в исследованиях по мифологии американского ученого румынского происхождения Мирчи Элиаде. Он занимается прежде всего мифами, связанными с важнейшими племенными и ран-

---

<sup>44</sup> *Леви-Строс К.* Мифологиики. — Т. 1: Сырое и приготовленное. — М., 2000.

<sup>45</sup> *Kirk G. S.* The nature of Greek myths. — New York, 1975. — P. 85 f.

<sup>46</sup> Убедительна критика теорий Леви-Строса в книге: *Тувльисте П.* Культурно-историческое развитие вербального мышления. — Таллин, 1988. — С. 79–93. — А. 3.

<sup>47</sup> *Фрейденберг О. М.* Миф и литература древности. — 2-е изд. — М., 1998.

негосударственными обрядами, скажем, по случаю нового года, начала сева и т. д. или обрядами инициации — посвящения юношей в полноправные члены племени. Элиаде убедительно показал, что у ряда народов церемониальное рассказывание мифов вместе с надлежащими ритуальными действиями не просто рассматривается как средство достижения неких конкретных целей, скажем, хорошего урожая, а воспринимается как деятельность, необходимая для поддержания должного порядка в природе и жизни людей. Так, в частности, если периодически рассказывается миф о сотворении мира, небесных светил и земли и рассказ сопровождается плясками, иллюстрирующими этот рассказ, то часто вся эта церемония рассматривается как абсолютно обязательная для того, чтобы вселенная сохраняла прежнее состояние. Напротив, неисполнение или неправильное исполнение церемоний грозит свергнуть мир в хаос, свести на нет акт творения, который, таким образом, в некотором смысле повторяется снова и снова в ритуальных действиях<sup>48</sup>.

К сожалению, как это обычно бывает, Элиаде проявляет некоторую односторонность, не только мало занимаясь другого типа мифами, но и рассматривая интересующий его тип мифов как наиболее характерный, определяющий подлинную функцию мифа. На самом деле многофункциональность мифов очевидна, и считать выделенный Элиаде тип мифов исконным нет оснований. В Греции он, в частности, представлен очень слабо.

Элиаде посвятил также много внимания изучению распространенных по всему земному шару действующих в экстатическом состоянии колдунов и врачей, которых он называет шаманами<sup>49</sup>. Эти работы представляют большую ценность, но нужно строго различать почти универсальное явление колдовства в состоянии исступления от его специфической формы, сложившейся где-то в Центральной Азии и распространившейся не только по всей Сибири, но и проникшей в древние времена далеко на Запад. Целесообразнее называть шаманизмом только эту специфическую форму, существующую и сейчас в Сибири и сохранившую ряд следов происхождения в условиях более высокой культуры. У нас есть основания думать, что в древнюю Грецию помимо местных форм исступленного прорицания, восходящих к колдовству, проникли и проявления настоящего центрально-азиатского шаманизма<sup>50</sup>.

За последние десятилетия были возрождены на новом уровне и попытки реконструкции праиндоевропейской мифологии, связанные прежде всего с именем французского ученого Жоржа Дюмезиля. В принципе метод его остается тем же, которым пользовалась и сравнительно-

---

<sup>48</sup> Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетип и повторяемость. — СПб., 1998.

<sup>49</sup> Он же. Шаманизм: Архаическая техника экстаза. — М., 2000.

<sup>50</sup> Позже А. И. Зайцев изменил свой взгляд на проникновение шаманизма в античную Грецию. Ср.: Жлудь Л. Я. Наука, философия и религия в раннем пифагореизме. — СПб., 1994. — С. 121 сл.

мифологическая школа в середине XIX в., но намного расширились наши познания. Интересно, что Дюмезиль придает большое значение в своих реконструкциях осетинской мифологии<sup>51</sup>, которая сто лет назад была совершенно неизвестна, а между тем она действительно весьма архаична и может дать много в этом направлении.

Гораздо проблематичнее в построениях Дюмезиля та черта, которая роднит его с теориями Леви-Строса. Дюмезиль исходит из недоказанного, но остающегося в пределах возможного предположения, будто племенам праиндоевропейцев была свойственна четкая социальная структура с разделением общества на три замкнутые группы: жречество, воинское сословие и крестьяне<sup>52</sup>. На этом основании он пытается восстановить праиндоевропейский пантеон в виде упорядоченной системы божеств, четко отражающей земные социальные отношения<sup>53</sup>.

Эта гипотеза находится в вопиющем противоречии со всем тем, что мы знаем о религии и о чем я только что говорил в связи с теориями Леви-Строса. Пантеоны и религиозные представления вообще приводятся в систему довольно редко, и это всегда происходит только в эпоху упадка соответствующей религии, когда теология начинает заменять живую веру. До тех пор пока религия владеет умами людей, она выполняет столь разнообразные жизненно важные функции, что не успевает приспособиться к ним, она все время находится в движении, буквально раздирается на части под влиянием противоречивых общественных потребностей. Соперничающие племена и общественные группы в земной борьбе борются одновременно и за место в пантеоне для своих богов-покровителей. Мы не находим системы в древних религиях ни одного из индоевропейских народов, мы не имеем права постулировать ее для праиндоевропейцев.

Это не обесценивает все реконструкции Дюмезиля, будущее покажет, что из его построений выдержит придирчивую критику исследователей других школ<sup>54</sup>. Однако для нас важно то, что эти праиндоевропейские реконструкции в любом случае дадут для изучения древнегреческой религии меньше, чем для религии римской или, скажем, древнеиндийской. Мы еще очень плохо представляем себе религию праиндоевропейцев, но и этого уже достаточно для того, чтобы констатировать:

---

<sup>51</sup> Дюмезиль Ж. Осетинский эпос и мифология. — М., 1976.

<sup>52</sup> Он же. Верховные боги индоевропейцев. — М., 1986.

<sup>53</sup> Ср.: «Трехчастное деление общества не подтверждается археологическими данными об энеолитических культурах, могущих быть праиндоевропейскими. Оно должно было бы проявиться в погребениях, где мы видим большой размах имущественной дифференциации — от безыскусных до очень богатых погребений, но там однородная градация, и места для четко сформировавшихся трех сословий там нет» (см. с. 186).

<sup>54</sup> Только что в университетскую библиотеку пришла книга Гонды о триадах в Ведах с критическими замечаниями. — А. З. (См.: *Gonda J. Triads in the Veda.* — Amsterdam, 1976. — P. 126 ff.).

греки каким-то образом очень рано утратили бóльшую часть праиндоевропейских верований и пошли в области религии своим особым путем, в частности позаимствовав очень многое у народов, с которыми они сталкивались.

Закончив этот беглый исторический обзор, в который некоторые выдающиеся исследователи религии, скажем, Виламовиц или Нильсон, не попали, — не потому, что их вклад невелик, а, наоборот, потому, что я склонен принять бóльшую часть того, что они сделали<sup>55</sup>, и не вижу необходимости в принципиальной критике, — перейдем к еще более краткому обзору источников, имеющих в нашем распоряжении при исследовании древнегреческой религии и мифологии.

---

<sup>55</sup> См.: *Wilamowitz-Moellendorff U. von. Der Glaube der Hellenen.* — 2. Aufl. — Bd. 1–2. — Berlin, 1955; *Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion.* — 3. Aufl. — Bd. 1–2. — München, 1967.

## ГЛАВА 2

### Источники

Источники наши разделяются на две основные группы: письменные и вещественные. Начнем с обзора письменных.

Первыми в хронологическом порядке письменными источниками являются пиловские и критские, в меньшей мере — микенские и фиванские таблички линейного письма В, датируемые XV–XIII вв. до н. э. Все эти таблички, как известно, являются документами дворцовой хозяйственной отчетности, краткими и стереотипными по форме. Религию они освещают только в той мере, в которой там регистрируются приношения божествам, и в связи с этим упоминаются их святилища. Никаких свидетельств о мифах мы в табличках не обнаруживаем, если не считать довольно многочисленных личных имен, имен рядовых граждан, а иногда и рабов, которые потом вдруг оказываются именами мифических героев.

Первый памятник греческой литературы, поэмы Гомера, сразу раскрывает нам целый мир греческой религии и мифологии. Однако использование данных Гомера — дело очень нелегкое. Бесконечные споры вокруг авторства поэм, так называемый гомеровский вопрос, затрагивают, конечно, и «Илиаду», и «Одиссею» как источник изучения религии и мифологии<sup>1</sup>. При всех разногласиях нужно принять за установленное то, что в содержании обеих поэм, и в особенности «Одиссеи», нашли отражение представления, например о душе и ее судьбе, свойственные разным эпохам. Внутри самих поэм есть некоторая историческая перспектива, которую всегда нужно учитывать. Но, как я уже говорил, и поэмы в целом не отражают адекватно религию и мифологию греков времен их возникновения. Поэтическое творчество формировало образы богов<sup>2</sup>. Будучи плодом творчества аэдов — певцов, подвизавшихся при дворах аристократических предводителей, — поэмы, предшественники гомеровских, и восходящие к ним «Илиада» и «Одиссея» в своем отно-

---

<sup>1</sup> Позиция, которую занимал А. И. Зайцев в гомеровском вопросе, изложена им в предисловии к переводу «Илиады». См.: *Зайцев А. И. Древнегреческий героический эпос и «Илиада» Гомера // Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. — Л., 1990. — С. 395–416 (= Избранные статьи. — С. 224–250).*

<sup>2</sup> См.: Геродот II, 53: «Гесиод и Гомер впервые установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы»; *Dodds E. The Greeks and the irrational. — Berkeley, 1951. — P. 15. — А. З. (Рус. пер.: Доддс Э. Греки и иррациональное. — М., 2000. — С. 23.)*

шении к религии и мифологии следуют в общем тону, задававшемуся военной аристократией<sup>3</sup>. Этим объясняется и незначительная роль в поэмах земледельческих божеств, и сравнительно малый удельный вес этических моментов в гомеровской религии.

Что это действительно так, что эти особенности связаны именно с социальной ориентацией гомеровских поэм, показывает разительный контраст гомеровской религии с той картиной, которую мы находим в поэмах очень близкого по времени Гесиода — в «Теогонии» («Происхождение богов»), в «Трудах и днях» и в не дошедшем до нас полностью «Каталоге женщин» — попытке систематически изложить историю греческих героев, рождавшихся от браков богов со смертными женщинами (отсюда название)<sup>4</sup>. Сейчас в нашем распоряжении имеется много фрагментов «Каталога», найденных на папирусах, и стало возможным реконструировать композицию этой поэмы, исключительно важной для изучения греческой мифологии<sup>5</sup>. Так вот, в поэмах Гесиода, в особенности в двух дошедших полностью, перед нами предстает крестьянская религия древних греков, где представление о божестве как гаранте справедливости в мире стоит в центре религиозного мировоззрения и принимает специфическую форму веры в то, что боги особенно защищают слабых и обездоленных<sup>6</sup>.

С другой стороны, поэмы Гесиода представляют собой памятник систематической работы в области мифологии. Боги в «Теогонии» и герои в «Каталоге женщин» приведены в генеалогическую схему, которая ни в коем случае не могла сложиться стихийно, в процессе постепенной эволюции мифов. Перед нами явный результат индивидуального творчества. Таким образом, если мы читаем, что Аполлон — сын Зевса, это, конечно, отражает общегреческие верования, но если в той же «Теогонии» сказано, что Гея-Земля родила Урана-Небо, мы отнюдь не можем

---

<sup>3</sup> Ср. яркую характеристику, данную автором в не изданных пока лекциях по истории греческой литературы: «Эпоха формирования эпоса — эпоха произвола и насилия богатых и сильных. Идеология этой эпохи находит отражение в гомеровских поэмах. Война изображена как серия поединков племенных вождей (они имснуются в поэмах царями). Исход сражения зависит только от их доблести. Рядовых воинов и предводителей низшего ранга Ахилл или Гектор, Лякс или Агамемнон убивают в таком количестве, чтобы только не надоело слушателям. Те не в состоянии противостоять героям-царям, от них ничего на поле боя не зависит. Соответственно, мала их доля в военной добыче, они абсолютно бесправны при решении вопросов, которые касаются войска в целом».

<sup>4</sup> В более поздних трудах А. И. Зайцев высказывает общепринятое сейчас мнение, согласно которому Гесиод не был автором «Каталога».

<sup>5</sup> Фрагменты «Каталога женщин» в переводе О. Цыбенко см.: Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. — М., 1999. — С. 80—104.

<sup>6</sup> Сами, цари, поразмыслите вы о возмездии этом,  
Близко, повсюду меж нас, пребывают бессмертные боги  
И наблюдают за теми людьми, кто своим кривосудьем,  
Кару презревши богов, разоренье друг другу приносит.

(Труды и дни, 246—249. Пер. В. Вересаева)

быть уверены в том, что кто-либо до Гесиода высказал такое суждение, — это скорее всего продукт его собственных домыслов.

Точнее передавали традиционные мифы так называемые киклические поэмы, более поздние сочинения в жанре гомеровских поэм. Они дошли до нас только в ничтожных отрывках, и это, пожалуй, самая тяжелая утрата для наших мифологических штудий<sup>7</sup>. Подавляющая часть мифов, имевших хождение в последующие эпохи, получила оформление в этих эпических поэмах, именно их использовали позднейшие авторы — поэты, историки, мифографы. Нам довольно редко удается проникнуть глубже этих эпических поэм и убедительно выявить формы мифа, предшествовавшие эпической обработке.

Прямое отношение к культу имеют так называемые гомеровские гимны богам, предназначавшиеся для исполнения на празднествах соответствующих богов — Аполлона, Деметры, Гермеса, Афродиты и др.<sup>8</sup> В них рассказываются важнейшие мифы об этих богах, однако надо помнить, что они не свободны от элементов поэтического вымысла.

Гимны и другие культовые песнопения в честь богов встречаем мы и в произведениях греческих лирических поэтов; чаще всего дают какой-то материал для мифологических штудий и остальные произведения лирических поэтов, в частности дошедшие до нас лучше, чем произведения других лирических поэтов, сочинения Пиндара и Вакхилида. Нужно только не забывать, что, как я уже говорил, у Пиндара мы находим не только художественный вымысел, но и морализаторскую критику мифов, если хотите, — педагогические вымыслы мифологического содержания (см. выше, с. 17 сн. 3). Совсем недавно опубликованы более значительные отрывки Стесихора, в основном пересказывавшего существующие версии мифов<sup>9</sup>.

Одним из главных наших источников является аттическая трагедия. Почти все трагедии использовали сюжеты из мифологии, и для реконструкции мифов фиванского цикла, истории дома Пелопидов трагедия является нашим основным источником. Ряд сюжетов обрабатывали один за другим Эсхил, Софокл, Еврипид, не говоря уже о других поэтах, о которых мы очень мало знаем. Каждый из них должен был представить избранный им сюжет несколько иначе, чем его предшественники, заботясь, однако, о том, чтобы зритель все же воспринял его сюжет как вариант того же самого, всем известного мифа. В итоге, скажем, изучая миф об Эдипе, мы должны по трем трагедиям Софокла и «Финикиянкам» Еврипида пытаться реконструировать сюжет трагедий об Эдипе Эсхила (из этой трилогии дошли только «Семеро против Фив»),

---

<sup>7</sup> Фрагменты киклических поэм в переводе О. Цыбенко см.: Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. — С. 109–116.

<sup>8</sup> Гомеровские гимны // Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. / Пер. В. Вересаева. С. 125–176; Гомеровы гимны / Пер. Е. Рабинович. — М., 1995.

<sup>9</sup> См.: Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. — С. 316–323.

а затем уже ставить вопрос о том, какой вид имел этот миф в киклических поэмах и до их создания.

Важным источником для нас являются и сочинения историков. Греческие историки, начиная с логографа Гекатея Милетского (рубеж VI–V вв. до н. э.), с Геродота, не делали четкого различия между эпохой, от которой имелась подлинная историческая традиция, и более отдаленными, мифическими временами, о которых никаких надежных сведений не было, а имелись лишь мифы, в лучшем случае сохранявшие смутные следы подлинных событий. Историю Спарты греки начинали с попытки захватить Пелопоннес, предпринятой мифическим сыном Геракла Гиллом, и рассказывали ее последовательно по правлениям царей, возводивших свое происхождение к Гераклу, вплоть до V–IV вв. до н. э.

История Афин также начиналась с мифических змееподобных царей, рожденных землей. В традиции этого рода очень сильно влияние проекции в мифическое прошлое идей, волновавших греков классической эпохи. В биографии Тесея, принадлежащей Плутарху, мы находим утверждения, что Тесей был основателем демократии в Афинах, а его соперник Менесфей — первым демагогом (Плутарх. Тесей, 24, 32), и это рядом с рассказом об умерщвлении Минотавра. Ясно, что Тесею приписали основание демократического способа правления в эпоху политической борьбы в Афинах в V или IV в. до н. э., в ходе агитации за демократию, чтобы придать ей авторитет седой древности. Мы имеем дело здесь не столько с мифами, сколько с манипулированием ими в политических целях.

В эллинистическую эпоху мифы из важного элемента жизни превращаются, как мы бы сейчас сказали, в культурное наследие. Процесс традиционного мифотворчества затухает, и поэты, как правило, позволяют себе новшества лишь в деталях. Александрийский поэт Каллимах (IV–III вв. до н. э.) выдвигает в виде принципа οὐδὲν ἀμαρτύρητον αἰείδω («не пою ничего незасвидетельствованного»). А так как творчество даже на мифологические темы требует новых сюжетов, начинается усердная разработка мифических версий, дошедших из прошлых эпох, в том числе захолустных, малоизвестных. В эпоху римского владычества патриотические чувства заставляли греков бережно хранить и даже искусственно воскрешать древние предания и церемонии. Греческие писатели этой эпохи, скажем, Плутарх или автор «Описания Эллады» периегет Павсаний передают нам множество древних мифов, рассказывают об обрядах, часто сохраняя традицию, идущую еще от догомеровской эпохи. Ряд безусловно древних мифов мы впервые встречаем у эпических поэтов позднеантичной Греции — Квинта Смирнского, Колуфа, Мусея, Нонна Панополитанского (V в. н. э.).

Много интересных деталей можно почерпнуть у высмеивающего древние мифы скептика Лукиана (II в. н. э.) и поносящих язычество ранних христианских авторов. Есть, однако, поздние авторы, по отно-

шению к которым мы должны быть всегда настороже. Это люди, которые сознательно фальсифицировали древние предания, стремясь любой ценой изумить читателей, привлечь их внимание своим сочинением, изображая дело так, будто им удалось разыскать какие-то древние книги сенсационного содержания. Таковы Птолемей Хенн<sup>10</sup>; люди, писавшие «подлинную» историю Троянской войны и скрывшиеся под псевдонимами Диктиса и Дарета<sup>11</sup>; автор сочинения «О реках», дошедшего до нас под именем Плутарха, но не принадлежащего Плутарху, и др. Все прочие категории источников при должном критическом отношении удастся использовать для реконструкции древних мифов, но из работ этих авторов извлечь обычно ничего не удастся.

Важное значение, кроме письменных, имеют и вещественные памятники греческой религии и мифологии. Для домикенской эпохи они являются единственными, имеющимися в нашем распоряжении, но и для последующих периодов роль их трудно переоценить. Для истории религии важнейшее значение имеют результаты раскопок святилищ и погребений, культовые изображения, чаще всего статуи.

В архаическую эпоху появляются в виде рельефов на камне, на бронзе, в вазовой живописи целые сцены из жизни богов и героев. Иногда мы узнаем эпизоды, известные нам из письменных источников, часто гораздо более поздних, и памятник искусства помогает подтвердить древность соответствующего мифа. Иногда появляются сцены, которые мы не можем сопоставить с известными нам мифами. Если такой памятник древнее V в. до н. э., дело обычно не идет дальше догадок и чувства бессилия: изображение все-таки немо. Однако в V в. до н. э. больше всего изображали сцены из мифов на так называемых краснофигурных аттических вазах (их много в Эрмитаже), причем нередко рядом с фигурами богов и героев писали их имена или даже еще какие-то пояснения к эпизоду. По такому изображению мы часто можем открыть не дошедший до нас в письменных источниках мифический эпизод, а нередко даже предположительно установить, какому из утраченных для нас произведений литературы следовал художник. Так были реконструированы некоторые эпизоды из киклических поэм, из Стесихора.

Плодотворная работа в этой области доступна только тем ученым, которые сочетают в себе дарование и подготовку в области классической филологии и античного искусства. Выдающимися мастерами в

---

<sup>10</sup> Птолемей Хенн (I в. н. э.) — греческий писатель, автор «Новой истории» (Καὶνὴ ἱστορία), содержащей редкие варианты мифов, «удивительные истории» и пр.

<sup>11</sup> Диктису Критскому приписывалась история Троянской войны, написанная с «тройанской» точки зрения. Согласно прологу к этой книге, она принадлежала современнику событий и, пролежав в могиле Диктиса до времени Нерона, была обнаружена благодаря землетрясению. Сходной по духу была и так называемая «фригийская Илиада», приписываемая упоминаемому Гомером троянцу Дарету и также относящаяся, вероятно, к I в. н. э.

этом трудном деле были немец Карл Роберт (умер в 20-е годы)<sup>12</sup>, датчанин Кнуд Фрийс Йохансен — наш современник<sup>13</sup>.

Среди наших источников встречаются и не совсем обычные, стоящие где-то посредине между письменными памятниками и памятниками искусства. Так, Павсаний, автор «путеводителя» по Греции, подробно описывает мифические сцены на не дошедших до нас уникальных памятниках искусства, в том числе и архаических, VII–VI вв. до н. э., вроде так называемого ларца коринфского тиранна Кипсела (V, 17, 5). Значение этих описаний огромно, но это все уже частности. Бросив кратко взгляд на источники, обратимся теперь непосредственно к истории греческой религии и мифологии.

---

<sup>12</sup> См.: Robert C. 1) Die Hiupersis des Polygot. — Halle, 1893; 2) Oidipus: Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum. — Bd. 1–2. — Berlin, 1915.

<sup>13</sup> Friis Johansen K. The Iliad in the early Greek art. — Copenhagen, 1967.

## ГЛАВА 3

### История греческой религии и мифологии

#### § 1. Минойская религия

О религии греков до их прихода на Балканский полуостров мы не можем сказать почти ничего. Об их общественном строе мы знаем несколько больше, и в позапрошлом году (1975), читая лекции о зарождении политической теории в древней Греции, я мог кое-что рассказать об идеологии праиндоевропейцев, но меньше всего о ее религиозном аспекте. То немногое, что все-таки известно, может быть сформулировано скорее в отрицательной форме: у праиндоевропейцев в культах не преобладали женские божества, как у некоторых других народов, в религии праиндоевропейцев не доминировал культ животных и т. д. Положительно можно предполагать, что у них имело место в какой-то форме почитание неба — неба в целом.

Греки, отделившись от других народов индоевропейской группы в III тыс. до н. э., в конце III или в начале II тыс. пришли в Грецию. Они застали в этом районе народы на более высокой ступени развития, чем та, на которой находились они сами. Как это обычно бывает, покорив их, греки сами подверглись сильному влиянию с их стороны. Много заимствовали греки от древнейших обитателей Эллады и в области религии. Какова же была религия древних жителей материковой Греции и островов, в особенности острова Крита, которому, видимо, принадлежала политическая и культурная гегемония в Греции перед приходом греков? Что мы знаем о минойской религии (минойской культурой, как известно, называют догреческую культуру Крита)?

Памятники догреческой письменности, прежде всего так называемое линейное письмо А, нам пока не понятны, и материалом для наших суждений могут быть, по необходимости, лишь археологические данные и позднейшие пережитки.

Древнейшие святилища Крита располагались в пещерах и горных расселинах, где сейчас обнаруживаются следы примитивного культа. Особых культовых зданий минойцы не строили, а оборудовали святилища в небольших, специально для этого выстроенных, комнатах своих жилищ. Такие помещения обнаружены, в частности, и в знаменитом дворце в Кноссе. Жертвенные дары помещались на каменных жертвенниках или переносных столиках. Судя по имеющимся изображениям, жертвоприношения совершались в особых одеждах, в особенности меховых. К характерным культовым символам принадлежат, прежде все-

го, так называемые священные рога разных размеров из камня или глины, всегда по два рядом на одной подставке. Почти во всех святилищах находилась и своеобразная секира с двумя лезвиями из металла или камня. Вероятнее всего, такой секирой убивали жертвенное животное, и это орудие культа получило самостоятельное символическое значение: большинство найденных при раскопках секир не годны для употребления, представляя собой лишь изображение секиры. Символами культа украшались столбы и колонны, перед ними ставились жертвенники и жертвенные животные, так что мы имеем основание говорить о культе столбов и колонн.

Культу столбов родствен культ деревьев, хорошо засвидетельствованный для Крита. За деревья держались рукой во время религиозных церемоний, вокруг них исполнялись священные танцы. Движения поклоняющихся так резки, можно сказать, исступленны, что мы должны думать об экстатическом культе. Дерево явно почиталось не просто потому, что оно находилось в святилище божества, — ему приписывалась особая, сосредоточенная в нем сила, и за дерево хватались, чтобы вступить в контакт с этой силой. Иногда фигуры поклоняющихся изображены в позах скорби. Такого рода сочетания проявлений скорби и радостного исступления характерны для многих растительных культов, культов умирающей и воскресающей природы.

Среди так называемых идиолов, небольших статуэток, как правило, женских, выделяется особая группа изображений, за которыми мы различаем одну из фигур минойской религии. Это статуэтки — изображения богини с вьющимися в ее руках, обвивающими ее змеями. Здесь мы наблюдаем развитие широко распространенного в Европе и других частях света почитания змеи как хранительницы дома и домашнего очага, почитания, сохраняющегося в виде пережитка до сего дня<sup>1</sup>.

Среди объектов и символов минойского культа часто появляются изображения птиц. Учитывая частое появление у Гомера богинь в облике птиц, можно предполагать, что уже в минойскую эпоху божество могло являться в виде птицы.

Есть изображения антропоморфных божеств на различных рельефах и печатях. Иногда божество можно отличить только по культовым действиям в их адрес, которые осуществляются изображенными здесь же людьми. В других случаях оно представляет собою небольшую, меньше человеческого изображения, фигурку, парящую в воздухе. Есть единичные изображения военных божеств.

Интересен еще один тип изображения божества: мужская или чаще женская фигура помещается между двух животных, чаще всего львов,

---

<sup>1</sup> См.: *Златковская Т. Д.* Следы древних индоевропейских верований в этнографии современных народов балкано-карпатского региона // *Античная балканистика* 2. Предварительные материалы / Редкол.: Л. А. Гиндин и др. — М., 1975. — С. 11–12. — А. 3.

нередко грифов, сфинксов или других фантастических зверей. Руки божества обычно лежат на головах животных, которые изображены в позах зависимости, поклонения. Это так называемый владыка или владычица зверей (πότνιος или πότνια θηρῶν), первоначально божество охотников, подательница дичи, почитаемая многими народами Сибири и Америки.

Одно из таких изображений владычицы зверей со львами демонстрирует ее на вершине горы, а мы помним, что в горах находились древнейшие критские святилища. В более позднюю эпоху в Малой Азии почиталась горная богиня, всегда окруженная львами, Кибела. Родство этих богинь не приходится оспаривать. Однако часто высказываемое мнение, будто минойская владычица зверей представляет собой лишь одну из форм чуть ли не универсального женского божества, является необоснованным. Нет оснований также считать, что мужские божества минойцев, действительно стоящие несколько на заднем плане (поклоняющимися тоже чаще изображаются женщины), мыслились как подчиненные женскому божеству.

Эти скудные сведения, которые дает нам археология, в известной мере пополняются благодаря изучению пережитков догреческой, в частности минойской, религии, которые мы обнаруживаем в древнегреческой религии. Мы знаем, что греки и в позднейшую эпоху были сильно подвержены влиянию местного населения, когда они сталкивались с ним при колонизации VIII в. до н. э. и последующих веков. Назову лишь культ девы в Херсонесе, возникший под влиянием культа местного женского божества.

Разумеется, еще большее влияние должна была оказать на греков II тыс. до н. э. религия народа, стоявшего на более высокой ступени культуры, чем они сами. Это подтверждается прежде всего тем, что целый ряд святилищ минойской эпохи продолжал так или иначе функционировать без перерывов и после прихода греков. Таково, например, святилище в Дреросе на Крите. И в микенскую, и в архаическую эпохи основной план в нем не изменился: скамья у задней стены с изображениями божеств и культовыми объектами, помещение перед этой скамьей с полом на двух уровнях. Но почитали в этом святилище Аполлона, Артемиду и их мать Латону, что подтверждается надписью. Таковы и святилище во Врулии на Родосе, и упомянутый в «Одиссее» (VI, 188) грот Илифии у Амнисоса — близкой к Артемиде богини-помощницы при родах, перешедшей из минойской религии в греческую. Мы еще будем говорить о том, что из богов олимпийского пантеона больше всего минойских элементов сохранила именно Артемиде. На Крите греки почитали богиню Бритомартис, занимавшую подчиненное по отношению к Артемиде положение и родственную ей по функциям. Уже само неиндоевропейское имя указывает на ее минойское происхождение; догреческим является и ее второе имя Диктина.

Критская богиня лежит в основе мифической Ариадны, дочери царя Миноса, спасшей Тесея. Я пытался недавно показать догреческое

происхождение упоминаемой у Гомера героини Ифимедии, почитавшейся как божество в Кари<sup>2</sup>.

Для Бритомартис и Ариадны характерно то, что не только в мифах, но и в культе Бритомартис важное место занимает их смерть. Это совершенно не свойственно греческим богам и богиням, но часто встречается на Ближнем Востоке и у многих других народов. Судя по всему, такое представление было свойственно и минойской религии. Таков, например, Гиакинф с характерным догреческим суффиксом -vθ- (ср. растение), почитавшийся в Амиклах, близ Спарты, — юноша, спутник Аполлона, культ которого концентрировался вокруг представления о его случайной гибели от руки Аполлона.

Особенно характерным для минойской религии было представление о божественном младенце, рожденном божеством природы (Землей?), передаваемом ею на воспитание и затем умирающем. Следы этого представления мы видим, в частности, в мифах об афинском царе Эрехтее, рожденном Землей, но воспитанном богиней Афиной и погибшем от руки Посейдона. Интереснее всего то, что представление о божественном младенце держалось на Крите так сильно, что было перенесено на самого Зевса: на Крите сохранился рассказ о его смерти и там показывали его могилу, о чем с удовольствием сообщают христианские обличители язычества.

Наконец, следы минойской религии мы имеем, возможно, в представлениях греков о загробном мире. Господствующему представлению о мрачной судьбе душ в царстве Аида противостоит вера в Элисий, место блаженного пребывания избранных умерших. Догреческое происхождение слова Ἠλύσιον в сочетании со сценами подготовки умершего к загробному путешествию на знаменитом минойском саркофаге из Агия Триады говорят в пользу минойских корней этого представления. На этом мы закончим рассмотрение догреческих верований на Балканском полуострове и перейдем к первой в какой-то мере доступной нам фазе греческой религии, так называемой микенской религии.

## § 2. Религия греков микенской эпохи

Речь пойдет о религии греков XV–XIII вв. до н. э., для которой у нас уже есть письменные памятники, таблички линейного письма В. У греков микенской эпохи, как и впоследствии, не было политического единства, но археологические памятники и тексты табличек говорят о весьма значительной степени культурного единства, в том числе и единства религиозных представлений. Таблички отражают только государственные культы и сохранились фрагментарно.

Мы находим в Пилосе и Кноссе общее обозначение божества te-o = θεός (в позднейшую эпоху оно может обозначать и бога, и богиню). И в

---

<sup>2</sup> Зайцев А. И. Ифимедия, мать Алоадов: догреческое божество в гомеровском эпосе // Античная балканистика 2. — С. 9–11 (= Избранные статьи. — С. 165–166).

Пилосе, и в Кноссе, и в Микенах мы находим богинь, которые характеризуются общим именем *potnia*, «владычица», часто с дополнительными уточнениями, например, в Кноссе — владычица Лабиринта; в Микенах, по-видимому, Ситопотния — владычица хлебов, Igeja — «лошадиная». Упоминается также «божественная мать».

Из божеств классической Греции в микенских документах упоминаются Зевс, Гера, Посейдон, Афина-владычица, Артемида, Дионис, Арес (и сопоставляемый с последним Эниалий), наконец, Пайавон (Пэан), сближавшийся позднее с Аполлоном.

Наши сведения относятся в основном к Пилосу в Мессении и к Кноссу на Крите. Дело заключается в том, что табличек из Микен и Фив гораздо меньше, причем фиванские лишь совсем недавно опубликованы. Данные из Кносса менее определены, чем пилосские, и мы не можем дать даже общей характеристики кносского пантеона. Что касается Пилоса, здесь перед нами возникает ряд неожиданностей. Главным божеством Пилоса явно был не Зевс, а Посейдон. Данные табличек не дают нам возможности сказать что-то определенное о его функциях. Ясно только, что он не рассматривался в Пилосе как исключительно или даже преимущественно бог моря, в качестве какового он выступает в Греции гомеровской и классической эпох.

Такая роль Посейдона, как она ни неожиданна, не должна нас смущать. Следы представления о Посейдоне как о главном божестве у греков (не обязательно всех греков, но некоторых греческих племен) уже давно обнаруживал Виламовиц<sup>3</sup> и подчеркнул со всей настойчивостью в 1949 г., совсем незадолго до дешифровки микенского письма, Фриц Шахермайр<sup>4</sup>. Кроме того, уже из гомеровских поэм мы знаем, что культ Посейдона имел особое значение в позднейшем послемикенском Пилосе. Таким образом, для племен микенских греков, населявших Мессению, мы можем со всей уверенностью реконструировать пантеон во главе с Посейдоном — богом каких-то весьма широких функций. В той же табличке, но не рядом с Посейдоном, упоминается женское божество от того же корня *Posidaeja*, первоначально, конечно, с ним связанное (связь в микенскую эпоху сомнительна).

В Пилосе засвидетельствован и культ Зевса, причем, возможно, Зевса Диктейского (есть упоминание его в Кноссе). Не только по частоте упоминаний, но и по ценности приношений Зевс уступает первенство Посейдону, а о его функциях у нас нет даже оснований для догадок. Рядом с Зевсом на одной пилосской табличке, списке жертвоприношений, упоминаются Гера и не известный нам ближе Дримий, сын Зевса (может быть, «свирепый»? ). Однако в этой же табличке упоминается еще и богиня Дивия, имя которой представляет собой форму женского

<sup>3</sup> *Wilamowitz-Moellendorff U. von. Glaube der Hellenen.* — Bd. I. — S. 207 f.

<sup>4</sup> *Schachermeyr Fr. Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens.* — Bern, 1950.

рода от индоевропейского корня \*dǵēu-, от которого образовано и имя Зевса.

Едва ли это случайно. Когда мы встречаем у самых различных народов (особенно часто у семитских) пары имен божеств, образованных от одного корня, одно мужского рода, другое — женского, это, как правило, божественная пара, боги-супруги, часто с соответствующим распределением функций. В позднейшем греческом пантеоне мы также встречаем женское имя с суффиксом от этого корня \*dǵēu- — Диона, и она выступает в качестве одной из супруг Зевса. Поэтому едва ли ошибаются те ученые, которые считают, что пилосская Дивия в более древнюю эпоху считалась супругой Зевса, а появление Геры как супруги Зевса в Пилосе относится ко времени сравнительно недавнему по отношению к тому, к которому принадлежат таблички. Процесс оттеснения Дивии, зашедший так далеко уже в эпоху пилосского царства, быстро завершился полным ее устранением: в памятниках послемикенской эпохи она вообще не встречается.

Итак, Дивия была вытеснена Герой. Мы, вероятно, можем кое-что сказать и о более древнем прошлом Геры. В этой же пилосской табличке, расписанной жертвоприношений, упоминается в качестве важного божества Τρισηρωσ, т. е. «трижды герой». В позднейшую эпоху героями назывались могущественные умершие люди, получившие после смерти полубожественный статус; о них мы будем много говорить. Но Τρισηρωσ — пилосское божество в ряду прочих. Если отвлечься от первого элемента в его имени, τρις, «трижды», имя ἦρωσ может гипотетически рассматриваться как образование мужского рода от того же корня, что и имя богини Геры. Возникает догадка о том, что в древнейшие времена ἦρωσ или Τρισηρωσ составлял божественную пару с Герой, которая затем была разрушена, и Гера была объединена с Зевсом. Имя Τρισηρωσ (в отличие от простого ἦρωσ), как и имя Дивия, не пережило катастрофу, постигшую крито-микенские государства.

Афина, по-видимому, появляется в табличке из Кносса на Крите, причем с добавлением Athana-potnia— Афина-владычица. Боги и богини с такими характеристиками хорошо известны сравнительному религиоведению: они обычно даются, так сказать, собственному божеству-покровителю соответствующего коллектива, городскому или племенному верховному богу или богине. Эпитет πότνια, «владычица», примененный к Афине, сразу заставляет вспомнить о соответствующей функции Афины в городе Афинах, где она была не столько покровительницей ремесла или военного дела и, тем более, наук и искусств, сколько прежде всего собственной городской богиней-хозяйкой, покровительницей города во всех обстоятельствах. Похоже на то, что Афина уже в микенскую эпоху могла выступать на Крите в такой роли, и в этом нет ничего удивительного.

Если имя Артемиды правильно прочитано в пилосских табличках, то сама его форма еще раз подтверждает предположение о ее негреческом, малоазийском происхождении. Близкий к ней Аполлон в крито-

микенских текстах не обнаружен и, возможно, был заимствован греками позднее. Слово «пэан» в древней форме *paianon* обозначало впоследствии не только песнь в честь Аполлона, но и было одним из эпитетов Аполлона. У Гомера это еще самостоятельное, но второстепенное божество, врач богов. В Кноссе он также выступает самостоятельно, в одном списке приношений с Афиной-владычицей и Посейдоном, видимо, на равных с ними правах. Таким образом, мы видим, как Пайавон был шаг за шагом деградирован и затем поглощен Аполлоном. Замечу еще, что у нас нет никаких данных о том, ведал ли он врачеванием уже в микенскую эпоху.

В той же кносской табличке упоминается на полных правах бог Эниалий, который был впоследствии поглощен богом войны Аресом. В других кносских табличках фигурирует и сам Арес, который, возможно, почитался и в Пилосе. Об отношениях Ареса и Эниалия в микенскую эпоху мы опять-таки ничего не знаем. На Крите упоминается и Илифия, минойская богиня-родовспомогательница.

Некоторой неожиданностью для ученых было появление на табличках из Пилоса имени Диониса. Этого бога, носившего в классическую эпоху имя Вакха, считали пришедшим из Фракии незадолго до времени возникновения гомеровских поэм. Сейчас самым вероятным оказывается предположение, что образ исконно греческого Диониса впоследствии слился с фракийским Вакхом.

Отсутствуют в наших микенских текстах Гефест, Афродита и, как я уже говорил, Аполлон; по-видимому, отсутствуют Гермес и Деметра. Нет никаких упоминаний Аида и Персефоны, хотя упоминаний об Аиде мы и не можем дать в наших текстах, так как ему не совершали жертвоприношений.

Ряд исследователей высказывали предположение, что упоминающийся многократно в Пилосе и Кноссе и, кажется, в Фивах *waпax*, «владыка», является либо просто божеством, либо обожествленным царем<sup>5</sup>. Для этого нет убедительных оснований, кроме предвзятых представлений о священных царях или о том, что в древнейшие времена религия должна была целиком доминировать в жизни общества. *Wanax* в Пилосе, судя по всему, царь; ему, естественно, могли быть присущи и религиозные функции (ср. русский царь, английский король).

В табличках упоминаются жрецы и жрицы и, что оказалось неожиданностью и представляет собой загадку, очень часто упоминаются рабы бога или богини, причем, по крайней мере, некоторые из них занимали в микенском обществе довольно высокое положение. Какое отношение к культу они имели и вообще каков был их статус, мы не знаем. Тут может быть много неожиданностей. Можно вспомнить о том, что в эллинистической Греции продажа раба богу часто фигурирует в надпи-

---

<sup>5</sup> См.: Предметно-понятийный словарь греческого языка: Крито-микенский период / Сост. В. П. Казанскене, Н. И. Казанский. — Л., 1986. — С. 144.

сях, однако мы знаем, что это юридическая фикция: деньги платил раб и откупался на свободу. Таким образом, за формулой «раб бога» может скрываться что угодно.

В табличках упоминается ряд святилищ, но данные археологии говорят за то, что специальных храмов для богов в микенскую, как и в минойскую эпоху, не строили.

В греческой религии, начиная с гомеровской эпохи, из всех форм культа преобладали кровавые жертвоприношения — богам приносили в жертву животных. В табличках линейного письма В нет определенных указаний на кровавые жертвоприношения. Богам приносят сосуды, масло, вино, овощи, мед, благовония; причем не удается обнаружить качественных различий в характере жертвоприношений.

Мы закончим на этом рассмотрение религии микенской эпохи. Дальнейшее изложение в хронологическом порядке является нецелесообразным: греческая религия и мифология эпохи, к которой принадлежат поэмы Гомера, предстают перед нами в состоянии расцвета, достигнув в целом наивысшей точки развития. Для тех, кто не занимается религией Греции специально, для подавляющего большинства историков-античников и филологов-классиков именно эта эпоха является самой интересной. Поэтому в дальнейшем я займусь кратким систематическим изложением религиозных верований и мифов греков архаической эпохи, делая исторические экскурсы лишь по отдельным вопросам.

## ГЛАВА 4

### Представления греков о начале мира

Начало мира и богов греки представляли себе, как я уже говорил, по Гесиоду. Греки не считали, что мир сотворен богами из ничего. Такое представление вообще появляется только в некоторых религиях. В христианстве оно сформировалось лишь в средние века. Знаменитые начальные слова Ветхого Завета: «В начале Бог сотворил небо и землю» первоначально не подразумевали сотворение из ничего, а только упорядочение Хаоса отличным от него, противостоящим ему божеством. Это один из двух основных типов объяснения происхождения мира в ранних религиях.

У греков мы находим типичный образец второго основного типа ранних космологических представлений, оформленных Гесиодом: мир возникает, и вместе с миром возникают и боги:

Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом  
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный,  
Сумрачный Тартар, в земных залегающий недрах глубоких,  
И, между вечными всеми богами наипрекраснейший, — Эрос  
Сладкоистомный — у всех он богов и людей земнородных  
Душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает.  
(Теогония, 116–122)<sup>1</sup>

В греческом тексте о Хаосе так и сказано: γένετ(ο) — «родился». Хаос, Гея, Тартар, Эрос здесь в одно и то же время стихии и боги; качества личностей, обязательные для развитого понятия о божестве, представлены у этих первоначальных богов-стихий в минимальной степени.

Тем не менее дальнейший процесс одновременного формирования космоса-мира и пантеона предстает перед нами как процесс рождения одних богов другими, по аналогии с людьми и иными живыми существами:

125 Ночь же Эфир родила и сияющий День, иль Гемеру:  
Их зачала она в чреве, с Эребом в любви сочетавшись.  
Гея же прежде всего родила себе равное ширью  
Звездное Небо, Урана, чтоб точно покрыл ее всюду  
И чтобы прочным жилищем служил для богов всеблаженных;

---

<sup>1</sup> Здесь и далее «Теогония» и «Труды и дни» цитируются в переводе В. Вересаева.

- 130 Нимф, обитающих в чашах нагорных лесов многотенных;  
 Также еще родила, ни к кому не всходивши на ложе,  
 Шумное море бесплодное Понт. А потом, разделивши  
 Ложе с Ураном, на свет Океан породила глубокий,  
 Коя и Крия, еще — Гипериона и Иапета,
- 135 Фею и Рею, Фемиду великую и Мнемосину,  
 Златовенчанную Фебу и милую видом Тефию.  
 После их всех родился, меж детей наиболее ужасный,  
 Крон хитроумный. Отца многомошного он ненавидел.  
 Также Киклопов с душою надменною Гея родила —
- 140 Счетом тронх, а по имени — Бронта, Стеропа и Арга.  
 Молнию сделали Зевсу-Крониду и гром они дали.  
 Были во всем остальном на богов они прочих похожи,  
 Но лишь единственный глаз в середине лица находился:  
 Вот потому-то они и звались «Круглоглазы», «Киклопы»,
- 145 Что на лице по единому круглому глазу имели.  
 А для работы была у них сила, и мощь, и сноровка.  
 Также другие еще родились у Геи с Ураном  
 Трое огромных и мощных сынов, несказанно ужасных, —  
 Котт, Бриарей крепкодушный и Гиес — надменные чада.
- 150 Целою сотней чудовищных рук размахивал каждый  
 Около плеч многомошных, меж плеч же у тех великанов  
 По пятьдесят поднималось голов из туловищ крепких.  
 Силой они неподступной и ростом большим обладали.  
 (Теогония, 124–153)

О слабой степени антропоморфизации первых божеств свидетельствует, в частности, характер их брачных отношений. Гесиод нам говорит, что Гея-Земля родила Урана-Небо, а затем сочеталась с ним в браке. В известном мифе об Эдипе происшедшее по неведению бракосочетание сына и матери рассматривается как чудовищное злодеяние. Так же на подобные вещи смотрели и в жизни. Здесь такой брак древних божеств воспринимается как нечто естественное, но интересно, что олимпийцам, новому поколению богов, такие браки греки не приписывали, хотя многие из них были женаты на своих сестрах.

С этими особенностями образов древнейших (в воображении, не исторически древнейших!) богов органически связано и то обстоятельство, что большинство их не имели своего культа — храмов, изображений, жертвоприношений — и были элементом только мифологии, а не религии, мифологии, при формировании которой немалую роль играло уже приближавшееся к индивидуальному поэтическое творчество.

Потомство Урана и Геи — это уже никак не стихии, а существа. У них, в отличие от Неба, Земли, Хаоса, Мрака и т. д., уже есть личные имена. Как установил Герман Узенер, это очень важный шаг на пути формирования образов религии<sup>2</sup>. То, что нам говорит Гесиод, характе-

<sup>2</sup> *Usener H. Götternamen.* — S. 301 ff., 365 f.

ризует следующее за Ураном и Геей поколение как существа чудовищные, наделенные колоссальной силой. Это широко распространенное у разных народов представление.

В разных концах Земли люди были уверены, что в прежние времена животные были крупнее и свирепее, задолго до того, как развитие палеонтологии подтвердило по крайней мере первую половину этих представлений. Там, где существует представление об «исторической эволюции» сверхъестественных существ, наибольшая мощь и свирепость обычно приписываются древнейшим из них. Вера в то, что люди тоже были раньше крупнее, свойственная и грекам, держится повсеместно, хотя теперь мы знаем, что на самом деле это не так.

Поколение детей Урана и Геи захватывает господство во вселенной насильственным путем:

- Дети, рожденные Геей-Землею и Небом-Ураном,  
155 Были ужасны и стали отцу своему ненавистны  
С первого взгляда. Едва лишь на свет кто из них появился,  
Каждого в недрах Земли немедленно прятал родитель,  
Не выпуская на свет, и злодейством своим наслаждался,  
С полной утробой тяжко стонала Земля-великанша.  
160 Злое пришло ей на ум и коварно-искусное дело.  
Тотчас породу создавши седого железа, огромный  
Сделала серп и его показала возлюбленными детям,  
И, возбуждая в них смелость, сказала с печальной душою:  
«Дети мои и отца нечестивого! Если хотите  
165 Быть мне послушными, сможем отцу мы воздать за злодейство  
Вашему: ибо он первый ужасные вещи замыслил».  
Так говорила. Но, страхом объятые, дети молчали.  
И ни один не ответил. Великий же Крон хитроумный,  
Смелости полный, немедля ответствовал матери милой:  
170 «Мать! С величайшей охотой за дело такое возьмусь я.  
Мало меня огорчает отца злоименного жребий  
Нашего. Ибо он первый ужасные вещи замыслил».  
Так он сказал. Взвеселилась душой исполинская Гея.  
В место укромное сына запрятав, дала ему в руки  
175 Серп острозубый и всяким коварствам его обучила.  
(Теогония, 154 – 175)

Кронос оскопляет своего отца Урана. Кронос воцаряется — для Геи это настолько естественно, что он даже не говорит этого прямо. Уран проклинает свое потомство.

Детям, на свет порожденным Землею, название Титанов  
Дал в поношение отец их, великий Уран-повелитель.  
Руку, сказал он, *простерли* они к нечестивому делу  
И совершили злодейство, и будет им кара за это.  
(Теогония, 207 – 210)

(Гесиод производит имя Титаны от глагола *τιταίνω* — «натягивать, простирать»).

Создание мира из Хаоса путем насильственного разъединения Земли и Неба встречается иногда в мифах других народов. Так, в одном из вариантов египетской космогонии мир возникает в результате разъединения бога Земли Геба и богини Неба Нут, поедавшей своих детей. Аналогичный миф обнаружен у маори, полинезийского народа Новой Зеландии, так что мы здесь вплотную сталкиваемся с загадочным явлением независимого возникновения сходных мифов у совершенно разных народов.

Итак, после свержения Урана воцаряется следующее поколение богов — Титаны во главе с Кроносом. Этимология имени Кронос нам неизвестна. Сами греки сопоставляли его с Хроносом-временем, но это нужно отнести к области позднейших философских домыслов. Ошибочна и догадка Мало, связывавшего Кроноса с Кришной и Чернобогом. Мы не знаем, греческого ли происхождения это имя. Культ Кроноса засвидетельствован очень слабо, ряд свидетельств идет из очень поздней эпохи и относится к римскому Сатурну и некоторым восточным богам, которых греки отождествляли с Кроносом. Только серп — древний атрибут — говорит об их природе. Существовал у ионийцев, во всяком случае, в ряде ионийских городов праздник Кроний, но исконность его связи с Кроносом сомнительна, так что бог Кронос, будучи персонажем мифов, оказывается в то же время на периферии религиозных культов и верований. Гесиод рассказывает нам о Кроносе:

Рея, попятая Кроном, детей родила ему светлых —  
Деву-Гестию, Деметру и златообутую Геру,  
455 Славного мощью Аида, который живет под землею,  
Жалости в сердце не зная, и шумного Энносигея,  
И промыслителя Зевса, отца и бессмертных и смертных,  
Громы которого в трепет приводят широкую землю.  
Каждого Крон пожирал, лишь к нему попадал на колени  
460 Новорожденный младенец из матери чрева святого:  
Сильно боялся он, как бы из славных потомков Урана  
Царская власть над богами другому кому не досталась.  
Знал он от Геи-Земли и от звездного Неба-Урана,  
Что суждено ему свергнутым быть его собственным сыном,  
465 Как он сам ни могуч, — умышленьем великого Зевса.  
Вечно на страже, ребенка, едва только на свет являлся,  
Тотчас глотал он, а Рею брало неизбывное горе.

Но, наконец, как родить собралась она Зевса-владыку,  
Смертных отца и бессмертных, взмолилась к родителям Рея,  
470 К Гее великой, Земле, и к звездному Небу-Урану, —  
Пусть подадут ей совет рассудительный, как бы, родивши,  
Спрятать ей милого сына, чтоб мог он отмстить за злодейство  
Крону-владыке, детей поглотившему, ею рожденных.

- Вняли молениям дщери возлюбленной Гея с Ураном  
475 И сообщили ей точно, какая судьба ожидает  
Мощного Крона-царя и его крепкодушного сына.  
В Ликтос послали ее, плодородную критскую область,  
Только лишь время родить наступило ей младшего сына,  
Зевса-царя. И его восприяла Земля-великанша,  
480 Чтобы на Крите широко владыку вскормить и взлелеять.  
Быстрою, черною ночью сначала отправилась в Дикту  
С новорожденным богиня и, на руки взявши младенца,  
Скрыла в божественных недрах земли, в недоступной пещере.  
На многолесной Эгейской горе, середь чащи тенистой.  
485 Камень в пеленки большой завернув, подала его Рея  
Мощному сыну Урана. И прежних богов повелитель  
В руки завернутый камень схватил и в желудок отправил.  
Злой нечестивец! Не ведал он в мыслях своих, что остался  
Сын невредим его, в безопасности полной, что скоро  
490 Верх над отцом ему взять предстояло, руками и силой  
С трона низвергнуть и стать самому над богами владыкой.

- Начали быстро расти и блестящие члены, и сила  
Мощного Зевса-владыки. Промчались года за годами.  
Перехитрил он отца, предписаний послушавшись Геи:  
495 Крон хитроумный обратно, великий, извергнул потомков,  
Хитростью сына родного и силой его побежденный.  
Первым извергнул он камень, который последним пожрал он.  
Зевс на широкодорожной земле этот камень поставил  
В многосвященном Пифоне, в долине под самым Парнасом,  
500 Чтобы всегда там стоял он как памятник, смертным на диво.  
Братьев своих и сестер Уранидов, которых безумно  
Вверг в заключение отец, на свободу он вывел обратно.  
Благоденья его не забыли душой благодарной  
Братья и сестры и отдали гром ему вместе с палящей  
505 Молнией: прежде в себе их скрывала Земля-великанша.  
Твердо на них полагаясь, людьми и богами он правит.  
(Теогония, 453–506)

Итак, произошла вторая и последняя смена царствования среди богов. Воцарился Зевс вместе со своими братьями и сестрами, Зевс, который и сейчас повелевает миром. Подробности победы древние источники нам не сообщают. Кронос предстает перед нами как злодей, бесчинства которого пресечены победившим его героем. Освобождение из чрева чудовища проглоченных им людей или животных — широко распространенный повсюду мотив, встречающийся как в мифах, так и в сказках. Напомню только сказку о Красной шапочке, проглоченной волком. Избавителем, как правило, выступает герой-человек. Здесь мы имеем перенос этого мотива в божественный мир, явление типичное и неизбежное: как антропоморфные божества формируются по человеческому образу и подобию, так и их подвиги, целые их

биографии могут быть лишь фантастической трансформацией подвигов и биографий земных героев. Обратное перенесение мифов с неба на землю встречается гораздо реже, хотя сейчас очень модно находить его всюду.

С рассказом о свержении Кроноса связан миф о Титаномахии — войне новых богов, возглавляемых Зевсом, с богами Титанами, который рассказывается подробно в той же «Теогонии». Правда, в этом рассказе Кронос не упомянут, но в проклятии Урана своим детям в число Титанов включен и Кронос.

Титаномахия, естественно, предстает перед нами как фантастическая проекция в божественный мир почти непрерывных войн, которые вели между собой и с соседними народами греки микенской и послемикенской эпохи.

Гневом, душе причиняющим боль, пламеня друг к другу,  
Десять уж лет непрерывно они меж собою сражались,  
А разрешенья тяжелой вражды иль ее окончанья  
Не приходило, и не было видно конца межусобью.

(Теогония, 635–638)

Как известно, в сказаниях о Троянской войне идея длительной войны без решительного успеха какой-либо из сторон кристаллизовалась в ту же формулу: десять лет греки сражались под Троей и не могли ее взять.

Чрезвычайно поучителен способ, которым Гесиод (или его предшественники) приводит Титаномахию к развязке. Боги, возглавляемые Зевсом, обращаются за помощью к детям Урана и Геи, свирепым исполинам Когту, Бриарею и Гиесу, заключенным Ураном в недра Земли. В награду за освобождение они вступают в сражение на стороне Зевса и решают своей мощью исход битвы.

Таким образом, Зевс и его сторонники смогли одержать победу только благодаря посторонней помощи. Исходя из религиозных представлений греков, это непонятно. Разумеется, представление о всемогуществе Зевса было чуждо греческой религии; это представление вообще совершенно не свойственно древним религиям, — как и сотворение мира из ничего, оно является плодом теологической рефлексии. Однако из всех антропоморфных персонажей греческой религии (Мойра сюда не входит — у нее нет ни культа, ни мифов), Зевс всегда представляется самым сильным, так что фигуры исполинов, превосходящих его силой, в рамки этой картины не укладываются. И все же появление их в мифе легко объяснимо. Дело в том, что в мифах и сказках, рассказывающих о подвигах людей, победа героя над страшными силами чаще всего достигается благодаря помощи могущественного сверхъестественного существа, и психологически это вполне понятно. Но затем эта схема переносится и на божество, а вместе с ней переносятся и некоторые детали. Так, в сказках сверхъестественный помощник нередко содействует герою в благодарность за то, что он ос-

вобождает его от каких-либо уз или из заточения. Вспомним джинна из арабских сказок, служащего своему освободителю. Точно так же помощь исполинов Зевсу мотивируется у Гесиода благодарностью за освобождение.

Интересно, что это не единственный случай обращения Зевса за посторонней помощью против богов-соперников. В «Илиаде» рассказывается о том, как тот же Бриарей защитил Зевса, на этот раз от Геры, Посейдона и Афины, пытавшихся свергнуть его в оковы (I, 400 и сл.). Важно то, что в «Илиаде» рассказывается об этом мимоходом, так что видно, что слушателям Гомера эта история была хорошо известна. Таким образом, исполины, спасающие Зевса, были в свое время популярным мотивом в греческих мифах.

Итак, Титаны были побеждены сторукими исполинами и свергнуты в Тартар:

- В первых рядах сокрушающе яростный бой возбудили  
Котт, Бриарей и душой ненасытный в сражениях Гиес.  
715 Триста камней из могучих их рук полетело в Титанов  
Быстро один за другим, и в полете своем затенили  
Яркое солнце они. И Титанов отправили братья  
В недра широкодорожной земли и на них наложили  
Тяжкие узы, могучеством рук победивши надменных.  
720 Подземь их сбросили столь глубоко, сколь далеко от неба,  
Ибо настолько от нас отстоит многосумрачный Тартар:  
Если бы, медную взяв наковальню, метнуть ее с неба,  
В девять дней и ночей до земли бы она долетела;  
Если бы, медную взяв наковальню, с земли ее сбросить,  
725 В девять же дней и ночей долетела б до Тартара тяжесть.

- Медной оградой Тартар кругом огорожен. В три ряда  
Ночь непроглядная шею ему окружает, а сверху  
Корни земли залегают и горько-соленого моря.  
Там-то под сумрачной тьмою подземною боги Титаны  
730 Были сокрыты решеньем владыки бессмертных и смертных  
В месте угрюмом и затхлом, у края земли необъятной.  
Выхода нет им оттуда — его преградил Посидаон  
Медною дверью; стена же все место вокруг обегает.  
Там обитают и Котт, Бриарей большедушный и Гиес,  
735 Верные стражи владыки, эгидодержавного Зевса.  
(Теогония, 713–735)

Среди Титанов, свергнутых в Тартар, «Илиада» прямо упоминает и самого Кроноса вместе с Титаном Иапетом (VIII, 479). Таким образом, перед нами традиция, рисующая Кроноса злодеем, свергнутым в преисподнюю. В резком противоречии с ней находится другая древняя традиция. Ее мы находим уже в «Трудах и днях» Гесиода (169), правда, в стихе, представляющем собой, видимо, позднейшую встав-

ку, но едва ли позже VI в. до н. э. Гесиод рассказывает о поколении героев:

- Многих в кровавых боях исполнение смерти покрыло;  
Прочих к границам земли перенес громовержец Кроион,  
Дав пропитание им и жилища отдельно от смертных.  
[Там, вдалеке от бессмертных, под властью живут они Крона.]
- 170 Сердцем ни дум, ни заботы не зная, они безмятежно  
Близ океанских пучин острова населяют блаженных.  
Трижды в году хлебодарная почва героям счастливым  
Сладостью равные меду плоды в изобилие приносит.  
(Труды и дни, 166–173)

То есть Кронос царствует на краю мира над избавленными от смерти блаженными героями, и на этих островах царит «золотой век» — необыкновенное плодородие земли обеспечивает счастливую жизнь. Это представление о царствовании Кроноса на островах блаженных мы встречаем в V в. до н. э. у Пиндара (II Олимп., 70).

С ним гармонирует и представление о том, что в давние времена господство Кроноса в мире было эпохой счастливой жизни для людей, эпохой «золотого века», — представление, отразившееся у того же Гесиода:

- Создали прежде всего поколение людей золотое
- 110 Вечноживущие боги, владельцы жилищ олимпийских,  
Был еще Крон-повелитель в то время владыкою неба,  
Жили те люди, как боги, с спокойной и ясной душою,  
Горя не зная, не зная трудов. И печальная старость  
К ним приближаться не смела. Всегда одинаково сильны
- 115 Были их руки и ноги. В пирах они жизнь проводили.  
А умирали, как будто объятые сном. Недостаток  
Был им ни в чем неизвестен. Большой урожай и обильный  
Сами давали собой хлебодарные земли. Они же,  
Сколько хотелось трудились, спокойно собирая богатства, —
- 120 Стад обладатели многих, любезные сердцу блаженных.  
(Труды и дни, 109–120)

Перед нами широко распространенные у многих народов идеи о «золотом веке» в прошлом человечества. К этому же кругу относится, например, рассказ о блаженной жизни Адама и Евы в земном раю — саду Эдем книги «Бытия».

В Греции это представление о «золотом веке» было связано с характерными празднествами, имеющими много аналогий и у других народов. В какие-то дни по окончании сельскохозяйственной страды, обычно после уборки зерновых или сбора винограда, напряженный труд сменялся религиозно санкционированным отдыхом, весельем, обильной едой и выпивкой, временным освобождением от обычных норм

приличия. Для этих празднеств очень характерно временное устранение социальных перегородок или даже инсценировка так называемых перевернутых социальных отношений. В Греции, где в повседневной жизни основным социальным противоречием была, прежде всего, противоположность хозяев и рабов, в эти праздники рабы пировали и вообще праздновали на равных правах вместе с хозяевами, или даже хозяева обслуживали своих рабов. Такого же типа праздник был у римлян и назывался Сатурналиями.

Эти празднества греки воспринимали как воспоминание об ушедшем «золотом веке», как временное его возвращение на землю. Естественная тенденция связывать всякие празднества с какой-то фигурой из пантеона привела к тому, что у греков ионийского племени эти праздники были поставлены в связь с фигурой Кроноса и стали называться Кронии. Надо думать, что здесь сыграли свою роль и природа Кроноса как земледельческого божества (с серпом для жатвы), и распространявшееся в эпосе представление о Кроносе как боге старшего поколения. Однако эта связь не может быть особенно древней, о чем свидетельствует то, что у других греческих племен аналогичные древние празднества были связаны не с Кроносом, а, например, в Фессалии — с Зевсом Пелорием, на Крите — с Гермесом. Идея Фрэзера и его последователей о том, что эти празднества и миф о смене Кроноса Зевсом представляют собой пережитки ритуального умерщвления царя-жреца, противоречит этим фактам.

Впоследствии представление о «золотом веке» при Кроносе было подхвачено древнеаттической комедией и, видимо, политической публицистикой. В эпоху империи на греческие праздники рассматриваемого типа повлияли распространившиеся на всю империю римские Сатурналии.

Противоречивое отношение к Кроносу, непримиримые между собой версии представляют собой явление, весьма характерное для древнегреческой и всякой подлинной мифологии.

В 1936 г. были впервые опубликованы фрагменты хеттских мифов хурритского происхождения, в которых есть также месопотамские имена<sup>3</sup>. Один из них повествует о смене царствования на небе. Хотя конец текста разрушен, все же видно, что здесь речь идет о смене четырех царствований — богов Алалу, Ану, Кумарби и Тешуба, а не трех, как у Гесиода. Никаких признаков недостаточной антропоморфизации древнейшего бога Алалу в нашем тексте не видно, а это характерно для Урана. Соответственно, хурритский миф не связан с мотивом упорядочения мира отделением Неба от Земли. Оскопление Ану происходит в хурритском мифе совсем иначе, чем в греческом; мы находим здесь отзвуки ритуального каннибализма. Смена богов на небе встречается у

---

<sup>3</sup> Forrer E. Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hattiriche // Mélanges F. Cumont. — Bruxelles, 1936. — S. 687 ff.

многих народов; оскопление противника было широко распространенной практикой (абиссинцы, гитлеровцы). Однако в рассматриваемом нами круге мифов есть один, судя по всему, восточного происхождения. Его также рассказывает Гесиод, но, как это часто бывает, его поздняя версия, сохранившая, однако, одну древнюю, решающую для нас деталь, находится в мифографической «Библиотеке» псевдо-Аполлодора (I, 6, 3). Здесь рассказывается сначала о борьбе с Титанами, а затем о борьбе с Гигантами — чудовищами, порожденными Землей (типичный дублет) и, наконец, о борьбе с Тифоном:

После того как боги одержали победу над Гигантами, Гея, воспылав еще более сильным гневом, сочеталась с Тартаром и родила в Киликии Тифона, имевшего смешанную природу человека и зверя. Он превосходил все существа, которые родила Гея, ростом и силой. Часть его тела, выше бедер, была человеческой и своей огромной величиной возвышалась над всеми горами. Голова его часто касалась звезд, руки его простирались одна до заката солнца, другая — до восхода. Они оканчивались ста головами драконов. Часть его тела, ниже бедер, состояла из огромных извивающихся кольцами змей, которые, вздымаясь до самой вершины тела, издавали громкий свист <...>. Будучи существом такого вида и такой величины, Тифон забрасывал раскаленными скалами небо и носился с ужасающим свистом <...>. Когда Тифон находился еще далеко, Зевс стал метать в него свои перуны; когда же Тифон приблизился, Зевс ударил его кривым стальным мечом. Тифон бежал, и Зевс преследовал его до горы Касия, возвышающейся над Сирией. Увидев, что Тифон тяжело ранен, Зевс вступил с ним врукопашную. Тифон охватил Зевса кольцами своего тела и, вырвав у него кривой меч, перерезал Зевсу сухожилия на руках и ногах. Подняв его на плечи, он перенес его затем через море в Киликию и, дойдя до Корикийской пещеры, запер его в ней. Там же он спрятал сухожилия, завернув их в шкуру медведя, и поставил стеречь все это драконицу Дельфину: она была полузверем. Однако Гермес и Эгипан выкрали эти сухожилия и тайно вставили их Зевсу. Вернув себе прежнюю силу, Зевс внезапно ринулся с неба на колеснице, влекомой крылатыми конями, и, метая перуны, преследовал Тифона до горы, которая называется Ниса <...>. Когда Тифон кинулся бежать через Сицилийское море, Зевс набросил на него гору Этну в Сицилии (эта гора огромной величины), и из нее до настоящего времени, как говорят, из-за брошенных туда перунов вырываются языки пламени.

Если вы прочтете отрывки «Песни об Улликумми», приведенные в «Хрестоматии Древнего Востока»<sup>4</sup>, вы увидите, что совпадения, на первый взгляд, ничего не говорят: они сводятся к общей ситуации и некоторому сходству облика чудовищ, что прекрасно объяснимо без всяких

---

<sup>4</sup> Хрестоматия Древнего Востока / Под ред. В. В. Струве. — М., 1966. — С. 328–329 (пер. В. В. Иванова).

заимствований. Но решающей деталью является локализация сражения в «Песни об Улликумми» у горы Хацци у сирийского побережья. Это та же гора Касий, которую упоминает через полтора тысячелетия псевдо-Аполлодор. Можно было бы еще думать, что греческий миф о Тифоне был привязан к этой горе в эллинистическую эпоху, когда греки познакомились с местными преданиями. Однако это предположение опровергается, потому что уже у Гомера в «Илиаде» мы встречаем краткое упоминание борьбы с Тифоном-Тифоеем (II, 780 сл.), локализованное в Киликии, т. е., в общем, примерно в тех же краях. В сущности, сам Гомер для тех, у кого «светлый слух», указывает на восточные корни этого мифа, как это у него еще не раз встречается, например в отношении Химеры (Ил. VI, 179 сл.).

Таким образом, миф о борьбе с Тифоном-Тифоеем был заимствован греками с Востока еще в догомеровскую эпоху. Поскольку «Песнь об Улликумми» внутренне связана с мифом о смене небесных царствований, нет ничего невероятного в том, что и этот миф был как-то знаком грекам и повлиял на формирование мифа о смене царствований Урана — Кроноса — Зевса, но ничего более определенного сказать нельзя.

Одержав победу над соперниками, боги во главе с Зевсом распределяют власть над миром:

После того, как окончили труд свой блаженные боги  
И в состязаньи за власть и почет одолели Титанов,  
Громкогремящему Зевсу, совету Земли повинуюсь,  
Стать предложили они над богами царем и владыкой.  
Он же уделы им роздал, какой для кого полагался.  
(Теогония, 881–885)

В «Илиаде» Посейдон, не желающий повиноваться Зевсу, излагает дело подробнее и существенно иначе (XV, 187–193). Он говорит, что Зевсу досталось небо, Посейдону — море, Аиду — подземное царство. Земля и Олимп, обиталище богов, остались в общем владении (Олимп представляется то горой на земле — более древнее представление, то местом пребывания богов на небе). Посейдон, таким образом, утверждает, что мир поделен на равных правах между тремя братьями, сыновьями Кроноса. Такое противоречие является вполне закономерным. Всякая политическая система полна противоречий между тенденциями к централизации и претензиями на самостоятельность. Поведение пантеонов отражает неизбежные распри и нарушения политического равновесия в обществе с элементами феодального устройства, но действуют здесь и другие причины. Даже в монотеистических религиях с развитой догматикой имеют место постоянные нарушения равновесия, как, например, непропорциональное развитие почитания Матери Божией в католицизме.

В греческой мифологии стройность и порядок царят только в большинстве учебников, начиная с «Библиотеки» псевдо-Аполлодора, «Генеалогии богов» Боккаччо и т. д.

## ЧАСТЬ II

### ГРЕЧЕСКИЕ БОГИ И ИХ КУЛЬТЫ

## ГЛАВА 1

### Божества древнейшего слоя

#### § 1. ЗЕВС

Перейдем теперь к рассмотрению фигур олимпийского пантеона по отдельности и начнем, естественно, с Зевса<sup>1</sup>. Зевс — божество, которое греки почитали еще до прихода в Грецию, возможно, еще в индоевропейские времена. Имя Зевса происходит от праиндоевропейского корня \*djēu-, имеющего, естественно, и другие огласовки. От этого корня происходят и греческое δῖος, «божественный», и латинское dies, «день». Корень этот имел значение «сиять, сверкать» и, с другой стороны, «небо, день». От этого корня происходят имена древнеиндийского бога Dyaus, римского верховного бога Juppiter, gen. sing. Jovis (и другие косвенные падежи), вероятно, иллирийского Δεῖλάτωρ-ος и, возможно, древнегерманского Ziu. Интересно, что для индийского Дяуса и для Зевса засвидетельствован постоянный эпитет, «отец»: Dyaus pita, Ζεὺς πατήρ. У Юпитера и, по-видимому, у соответствующего иллирийского бога этот постоянный эпитет сросся с именем: Jovis, но Juppiter, Δεῖλάτωρ-ος. Все это говорит за индоевропейские корни почитания Зевса.

Ряд исследователей, в том числе и Кук, автор подробнейшего труда о Зевсе, исходя из этимологии, считают, что Зевс в древнейшие времена был богом сияющего небосвода, и пытаются обнаружить следы такого представления о Зевсе на греческой почве. Однако, как показал Узенер<sup>2</sup>, имена богов, превратившись в имена собственные, легко отрываются от своего исконного значения. Кроме того, культ бога неба, бога небосвода, маловероятен для древних времен. Этому нет хороших параллелей у других народов. Вообще объекты культа всегда были связаны с жизненными потребностями людей. Трудно представить себе, чтобы сияющий небосвод, который в Греции можно видеть чаще, чем хотелось бы, не связанный непосредственно с какими-то потребностями человека, породил важный культ и образ одного из основных божеств.

Солнце, и даже луна, гораздо больше обращают на себя внимание, чем сам небосвод. Солнце несет тепло и жизнь и почитается в качестве

---

<sup>1</sup> Зевсу посвящена большая монография: *Cook A. B. Zeus*. — Vol. 1–3. — London, 1914–1940. Эта книга представляет собой полнейшее собрание материала, но теоретически устарела. — А. З.

<sup>2</sup> *Usener H. Götternamen*. — S. 303 f.

верховного божества у многих народов, но у греков не сложилось сколько-нибудь важного культа Солнца (как и Луны). Но то же небо является, так сказать, вместилищем целого ряда атмосферных явлений, также исключительно важных для человека, в том числе земледельца и скотовода, — молнии, грома, дождя и т. п. Так вот, фактически в древнейших свидетельствах Зевс и предстает перед нами как бог атмосферных явлений, и прежде всего бог грома и молнии. Уже у Гомера мы находим в качестве наиболее часто употребляемых эпитетов Зевса такие, которые связаны с грозой: ὑψιβρέμετος, «высокогремящий», терлікέρωνος, «радующийся громовой стреле» и т. п. Места, пораженные молнией, считались посвященными Зевсу, огораживались и делались местами его культа. Считалось, что сам Зевс спускается с молнией на такие места, и он почитался там как Зевс Καταβάτης, «нисходящий». По фиванским мифам, Семела, мать Диониса от Зевса, погибла, когда Зевс явился к ней во всем величии с громами и молниями. Поэтому в Фивах еще во II в. н. э. показывали в древнем дворце покои Семелы, в которые нельзя было входить (Павсаний IX, 12, 3). Святилища Зевсу Катайбату устраивались и в обычных жилых помещениях, но здесь уже с предупредительной целью, чтобы сохранить дом от молнии.

Если на месте, пораженном молнией, находили камень, его почитали как упавший с неба вместе с молнией и, по некоторым данным, иногда даже называли Зевсом. Иногда грекам попадались ручные рубила и топоры эпохи каменного века. Их всегда рассматривали как Зевсов перун. Один такой топор обнаружен среди культовых объектов позднемикенского святилища в Асине (Арголида), — это говорит о том, что в нем почитался Зевс. Там откопана и голова статуи, вероятно, изображения Зевса, хотя и очень грубого. Позднее с Востока проникает изображение перуна в виде стилизованного двойного топора. С таким топором изображался, в частности, хеттско-хурритский бог грозы Тешуб, последний из четырех сменивших друг друга властелинов неба в хеттском мифе, который мы сопоставляли с Гесиодом (см. выше, с. 68). Шагающий вперед и потрясающий перуном Зевс — обычный тип Зевса в архаическом искусстве Греции, в частности, на изображениях из бронзы, найденных в Олимпии, важнейшем центре культа Зевса. Уже на архаических статуэтках появляется и орел, впоследствии обычный атрибут Зевса, также связывавшийся в воображении греков с молнией. Что такой ход мыслей естествен, показывает интересная параллель — представление о громовой птице многих индейских племен.

Древнейшие гомеровские эпитеты характеризуют Зевса и как владыку туч, и как подателя дождя, например, νεφέληρέτα, «собиратель туч», κελαϊνεφής, «окруженный черными тучами». В культе он выступает как Зевс дождевой, ὕετιος и Ὀμβριος, — земледельцам дождь жизненно необходим. У Гомера Зевс ὕει, «дождит», νίφει, «снежит» (Ил. XII, 279–280). В засуху афиняне молились: ὕσον, ὕσον, ᾧ φίλε Ζεῦ... — «подай дождь (дождем)!».

В Греции облака, из которых могут быть осадки, а также грозовые тучи никогда не поднимаются особенно высоко над землей. Когда собираются тучи, грек видит, что вершины гор оказываются окутанными ими, а горы в Греции есть в поле зрения почти везде. Этим-то и объясняется, что Зевс представлялся грекам в одно и то же время имеющим резиденцию и на небе, и на горах. Естественно, что в каждой местности Зевса представляли себе сидящим на какой-нибудь близлежащей горе. С давних времен сохранились культовые имена Зевса по названиям гор — его резиденций: Зевс Ὀλύμπιος (Олимпийский), Ἴδαίος (Идейский, по горе в Троаде), Λυκαῖος (Ликейский, по горе в Аркадии)<sup>3</sup>.

На многих горах были устроены алтари Зевса: на Иде, около Трои, как рассказывается в «Илиаде» (VIII, 48); на горах Парнет и Гиметт в Аттике; на горе Орос острова Эгины и в других местах. (Ряд этих алтарей на горах раскопан, например на Гиметте, месте почитания Ζεὺς Σήπιος.) Гроза пугала и вызывала благоговение. Но ее ждали и с надеждой: в Греции сухой климат, неблагоприятный для земледелия, и гроза часто воспринималась как спасение. Миф, передаваемый Пиндаром (Нем. V, 5, 10), рассказывает о том, как сын Зевса Эак на острове Эгина вымолил у Зевса Элления, обитавшего там же, на горе Орос, дождь во время засухи. Рассказ этот, как и подобные ему, разумеется, является проекцией в мифическое прошлое реальной культовой практики.

На алтарях, сооруженных на горных вершинах, совершались жертвоприношения Зевсу, прежде всего с просьбами о дожде, об избавлении от засухи. На Наксосе на гору поднимались в овечьих шкурах (средство собирания воды, ставшее магическим). Трудность подъема на гору усиливала значение религиозной церемонии, но препятствовала ее массовости. Невозможно было, как правило, построить храм Зевса в непосредственной близости к божеству, прямо на такой вершине. Уже это обстоятельство способствовало тому, что удельный вес Зевса в культе не соответствовал его роли верховного божества, «отца людей и богов».

Некоторые культы Зевса сохранили следы глубокой древности. Так, в фессалийском городке Галы, как рассказывает Геродот (VII, 197), если старший в древнем, некогда царском роде Афантитов являлся в пританей — главное присутственное место города, его торжественно приносили в жертву Зевсу Лафистию. В таком виде это установление, надо думать, могло иметь только один, вполне мирской смысл. Это была своеобразная попытка воспрепятствовать представителям этого рода снова захватить власть в городе, своеобразный вариант законов против тирании, принимавшихся во многих городах Греции. Ясно, что при наличии такого закона старший из Афантитов должен был держаться подальше от

---

<sup>3</sup> Монеты из Эфеса времен Антонина Пия — Зевс на Корессе с молнией и дождем. — А. З.

пританея, а Зевс Лафистий, как и Зевс в других городах, обходился без человеческих жертв. Дальнейшие утверждения Геродота о том, что жертвы все же совершались, со ссылками на местные рассказы, не дают определенной картины. Тем не менее можно думать, что в древнейшие времена человеческие жертвоприношения реально совершались.

Геродот связывает культ в Галах с известным мифом о Фриксе и Гелле, первоначально относившимся к Беотии и проливающим свет на природу культа Зевса Лафистия. Связное изложение этого мифа мы имеем в рационализированной версии уже знакомой нам «Библиотеки» псевдо-Аполлодора (I, 9, 1–2):

Из сыновей Эола<sup>4</sup> Афамант, царствовавший в Беотии, породил от Нефелы сына Фрикса и дочь Геллу. После же он женился на Ино, от которой у него родились Леарх и Меликерт. Ино, замыслив недоброе против детей Нефелы, убедила женщин пожарить семенную пшеницу. Те тайно от мужей сделали это. И земля, приняв невсхожие семена, не дала урожая. По этой причине Афамант обратился к Дельфийскому оракулу, чтобы узнать, как избавиться от неурожая. Ино убедила посланников сказать, будто оракул гласил, что бесплодие прекратится, когда Фрикса принесут в жертву Зевсу. Услышав это, Афамант, вынужденный всем населением принести такую жертву, подвел Фрикса к алтарю. Но Нефела похитила его вместе с дочерью и, взяв у Гермеса златорунного барана, дала его своим детям, чтобы они на его спине перенеслись по поднебесью через земли и моря. Когда дети Нефелы оказались над морем, разделявшим Сигей и Херсонес, Гелла, соскользнув, упала в пучину: по месту ее гибели море это было названо Геллеспонтом. Фрикс же прибыл к колхам, где царствовал Этт, сын Гелиоса и Персеиды, брат Кирки и той Пасифаи, на которой женился Минос. Этт приютил Фрикса и дал ему в жены одну из своих дочерей, Халкиону. Фрикс принес златорунного барана в жертву Зевсу Фиксию, а руно отдал Этту. Тот повесил его на дереве в роще, посвященной богу Аресу. От Халкионы у Фрикса родились Арк, Мелан, Фронтис и Китисор. (2) Позже разгневанная Гера отняла у Афаманта и тех детей, которые родились у него от Ино. Сам он в припадке безумия застрелил из лука Леарха, Ино же вместе с Меликертом бросилась в море. Изгнанный из Беотии, Афамант спросил у бога, где ему можно поселиться. Оракул ответил, что он должен поселиться в том месте, где ему предложат угощение дикие звери. Странствуя по многим землям, он встретился однажды со стаей волков, пожиравших мясо овец. Увидев Афаманта, волки убежали, бросив мясо; Афамант же, основав там поселение, назвал эту страну Афамантией по своему имени. Женившись на Темисто, дочери Гипсея, он породил Левкона, Эритрия, Схойнея и Птоя.

В этом рассказе много явно поздних деталей. Упоминание о странствиях Афаманта призвано объяснить, почему в разных местностях рассказывались мифы, связанные с его именем и приуроченные локаль-

---

<sup>4</sup> Мифического предка эолийцев, не гомеровского бога ветров. — А. З.

но. К сравнительно поздней эпохе относится и введение в миф Дельфийского оракула. Хитрость Ино с поджариванием зерен, видимо, заняла место подлинного неурожая из-за засухи (обычная в Греции причина), и сама фигура мачехи, как показывают некоторые европейские параллели, может быть вторичной. Чудесное спасение в последний момент, видимо, представляет собой смягчение реального жертвоприношения в древности. Кому и в каких целях? Разумеется, для получения дождя, на это указывает и имя матери детей — Нефела, т. е. «туча», «облако». Баран, появившийся в момент жертвоприношения, был принесен в жертву Зевсу, и, как мы говорили, жертвоприношения в Галах совершались, по Геродоту, именно Зевсу Лафистию.

Судя по всему, перед нами следы принесения человеческих жертв Зевсу, богу атмосферных явлений, ради избавления от засухи и голода. Такого рода жертвоприношения известны у многих народов; их пережитком являются случавшиеся еще совсем недавно даже в Европе расправы во время засухи с предполагаемыми колдунами и колдуньями. Умерщвление именно царских детей вполне понятно: чем драгоценнее жертва, тем угоднее она божеству. Жертвы царских детей практиковались, в частности, у ряда семитских народов. Очень важно, что в этом архаическом культе богом погоды выступал именно Зевс.

С Зевсом как с божеством, посылающим дождь, связан и древний, имевший общегреческое значение, культ Зевса Ликейского (от Ликейской горы в Аркадии). В засуху жрец Зевса Ликейского отправлялся на гору к источнику Ἀγνὴ. После молитвы и жертвоприношения жрец начинал шевелить поверхность воды дубовой веткой. Поднимался туман, сгущался в тучу и дождь шел по всей Аркадии (Павсаний VIII, 38, 3). Однако наши источники больше говорят о человеческих жертвоприношениях Зевсу Ликейскому и связанном с каннибализмом оборотничестве.

Автор дошедшего до нас под именем Платона диалога «Минос» (315 с) и ученик Аристотеля Теофраст (Porph. De abst. II, 27) утверждают, что еще в их времена Зевсу Ликейскому приносились человеческие жертвы. Есть об этом упоминание и у Платона:

В том сказании, которое передают относительно святилища Зевса Ликейского в Аркадии... говорят, что, кто отведал человеческих внутренностей, мелко нарезанных вместе с мясом жертвенных животных, тому не избежать стать волком (Государство, 565 d).

Поверье о том, что человек, отведавший человеческого мяса, превращается в волка-оборотня, не исчезло окончательно еще и в наше время. Что же касается интерпретации наших свидетельств о культе Зевса, то здесь надо опираться прежде всего на то, что святилище Зевса Ликейского очень тщательно раскопано, обнаружено много костей различных жертвенных животных, но никаких следов человеческих жертв нет.

Самым естественным толкованием приведенных свидетельств будет поэтому следующее: среди людей, собирающихся со всей Эллады на празднества и игры в честь Зевса Ликейского, упорно говорили о

том, что жрецы тайно приносят человеческие жертвы и незаметно добавляют человечину к мясу жертвенных животных, которое греки всегда ели на празднествах. В подтверждение этих опасений ссылались на якобы имевшие место случаи превращения посетителей празднеств в волка (такое, в частности, рассказывали об олимпионике Дамархе, или Демайнете) (Павсаний VI, 8, 2; Varro ap. August. De civ. Dei XVIII, 17; Plin. NH VIII, 22, 82. — *А. З.*) Такое угощение человечиною невозможно в Греции V–IV вв. до н. э. как систематическая практика, даже тайная. В сущности, невозможно было и человеческое жертвоприношение на общегреческом празднике. Мы явно имеем дело с культовой легендой о когда-то практиковавшихся человеческих жертвоприношениях и ритуальном канибализме.

Римляне в I в. до н. э. и позднее никак не были гуманнее или рациональнее греков. Они устраивали гладиаторские бои и распинали массами рабов. Но к человеческим жертвоприношениям у них было совершенно недвусмысленное отношение. Вопреки основному принципу религиозной политики — не вмешиваться в религиозные дела покоренных народов и не ссориться с их богами, — человеческие жертвоприношения римляне пресекали там, где устанавливалась их власть. Лучше всего мы знаем о том, как римляне запретили приносить человеческие жертвы кельтским друидам; в конце концов ликвидировали они и практику принесения в жертву детей какому-то берберско-пуническому божеству, почитавшемуся в римской Африке под именем Сатурна.

Как греки относились к возможности предложить божеству вкусить человеческого мяса, рассказывает наиболее популярный вариант мифа о царе Ликаоне (псевдо-Аполлодор VII, 8, 1–2):

Ликаон, будучи царем Аркадии, породил от разных женщин пятьдесят сыновей... Эти сыновья превосходили всех людей своей нечестивостью и заносчивостью. Зевс, желая испытать степень их нечестивости, пришел к ним в облике бедного, живущего трудом рук своего человека. Те позвали его, чтобы оказать ему гостеприимство, закололи юношу из числа местных жителей и, смешав внутренности убитого с мясом жертвенного животного, предложили это блюдо гостю (сделав это по совету старшего брата Менала). Но Зевс перевернул стол (и это произошло в том месте, которое ныне называется Трапезунт) и поразил своим перуном Ликаона и всех его сыновей, кроме самого младшего Никтима. После того, как царская власть перешла к Никтиму, произошел тот самый потоп, который относится ко времени Девкалиона. Некоторые говорят, что причиной этого потопа было нечестие сыновей Ликаона (вариант греческой истории о потоне, сходный с библейским. — *А. З.*).

В общем, и в Галах, и в Аркадии мы имеем традицию о человеческих жертвах Зевсу; она не подтверждается для исторической эпохи, но может восходить к реальной практике более древних времен, греческой или догреческой.

Здесь нужно подчеркнуть, что спорадические человеческие жертвоприношения в критических обстоятельствах, безусловно, имели место неоднократно. Самый известный случай — народ заставил Фемистокла перед битвой при Саламине принести в жертву трех пленных персов (Плутарх. Фемистокл, 13).

Неосновательно нередко высказываемое мнение, будто спорадические жертвоприношения всегда представляют собой возврат к древней практике систематических человеческих жертвоприношений. Наоборот, Эд. Майер подметил очень важное обстоятельство: там, где человеческие жертвоприношения входят в обычай, у них появляется своеобразная внутренняя динамика, тенденция расширяться в размерах, превращаться в центр религиозной жизни, и даже шире — в средоточие деятельности государства. Это имело место в государстве ацтеков, в некоторых раннегосударственных образованиях черной Африки XVII–XVIII вв. Это развитие подрывает внутреннее равновесие в государстве и, видимо, в конечном счете ведет его к гибели.

У нас нет никаких оснований предполагать что-либо подобное не только у греков, но и у народов, населявших Грецию в более древнюю эпоху.

Возвращаемся к Зевсу. Посевы и вообще растения в любом возрасте зависят от погоды, дождя, в особенности в Греции. Поэтому вполне естественно, что Зевсу присущи некоторые функции земледельческого божества. Если бы Зевс не развился в верховного бога, повелителя Олимпа, эти земледельческие аспекты могли бы занять в его образе еще больше места.

Реально мы имеем следующие более интересные проявления. Прежде всего, это культовая церемония буфоний, совершавшаяся в Афинах во время праздника Диполий, 14-го скирофориона (конец июня), во время молотьбы. Брала ячмень, смешивали с пшеницей и высыпали на стол. Затем выпускали упряжного быка, он, естественно, шел к столу и начинал есть зерно. Тогда специальный человек из рода Таулопидов, так и называвшийся βουφόνοϋ, «убийца быка», убивал его топором и обращался в бегство. Топор после этого судили за убийство. По некоторым сведениям, из быка делали чучело и выставляли запряженным в плуг. Аналогичные жертвоприношения были связаны с культом Зевса на острове Кос и в Магнезии в Малой Азии, а судя по наличию в календаре месяца буфония, и в ряде других городов. Перед нами довольно отчетливо выраженный земледельческий культ: рабочему животному по окончании цикла работ дают вкусить плодов, приносят его в жертву с умиловительными церемониями, а затем магико-символически возрождают как чучело для нового земледельческого года. Является ли, однако, эта церемония изначально связанной с культом Зевса, сказать трудно. Такого рода обряды иногда бывают древнее, чем вообще какие угодно многофункциональные антропоморфные божества.

Земледельческие функции видны и в ряде эпитетов Зевса: καρποφόρος, «плодоносный» (Андрос); ἐπίκάρτιος, «податель (защитник)

плодов» (Евбея и др.); καρποδότης, «податель плодов» (Примнесс в Памфилии); γεωργός, «земледелец» (Афины); ему приносились παυκαρτία (растительные жертвы) и печенье. Гесиод предписывает молиться Зевсу Хтонию и Деметре, когда берешься за ручку плуга, чтобы пахать (Труды и дни, 465). Этот Ζεὺς Χθόνιος — божество плодородия, а никак не подземного царства. Это показывает надпись с Микона, одного из Кикладских островов: там предписывается жертвоприношение Зевсу Хтонию и Деметре Хтонии, причем мясо животных съедается, а это никогда не допускалось при жертвоприношениях подземным богам.

Но Зевс почитался греками и как домашнее божество. Первое время по приходе в Грецию каждая семья жила отдельно от других, в собственном доме, населяя что-то вроде хутора. Дом и служебные флигели, сараи были обнесены изгородью, ἔρκος, которая должна была защищать от нападения. Зевс — защитник дома назывался ἐρκέος, «хранитель ограды дома», и, как прямо отмечается в отношении дворца Одиссея на Итаке (Од. XXII, 333 сл.), там находился жертвенник Зевса Оградного. Жертвы Зевсу в этой ипостаси неоднократно упоминает Гомер, а само наличие жертвенников во дворе перед домом подтверждается находками археологов, например в Тиринфе. В Олимпии «экскурсоводы» показывали развалины дома Эномая с жертвенником Зевсу Оградному. Как рассказывает Геродот (VI, 67 слл.), спартанский царь Демарат, низложенный по подозрению в том, что он незаконного происхождения, потребовал от своей матери, чтобы она рассказала ему, кто в действительности его отец, поклявшись Зевсом Геркеем. Зевс Геркей предстает, таким образом, в качестве хранителя супружеских прав главы семьи, гаранта законности его детей. Как рассказывает Аристотель (Афин. полит., 55), в Афинах наличие в доме культа Зевса Геркея характеризовало человека как афинского гражданина, могло служить официальным тому подтверждением. В фигуре Ζεὺς Ἐρκέος мы видим Зевса — небесного отца и главу семейства, сделавшегося защитником дома и хозяйства.

Сходны были функции другого «домашнего» Зевса — Ζεὺς Κτήσιος, т. е. Зевса, ведавшего имуществом, его приобретением и сохранением (в Пирее ему приносили жертву перед плаванием). Интересно, что Зевс Ктесий мог почитаться в виде змеи, как показывает, в частности, найденная в Феспиях (Беотия) стела примерно III в. до н. э. с изображением большой змеи, свившейся кольцами, с надписью Διὸς κτησίου. Зевсу в этом обличии подносили еду в кружках — смесь разных плодов и злаков с маслом и водой. Почитание божества, в особенности Зевса, в виде животного, в частности, змеи, необычно для греческой религии. Однако гипотезы, видящие здесь пережитки тотемизма, излишни. Почитание живущей в доме змеи (οἰκουρὸς ὄφις) издавна свойственно многим народам, в особенности средиземноморским. Мы имеем здесь дело с вовлечением этого культа змеи в сферу религии Зевса, которое стало возможным благодаря его функциям защитника дома. Как змеи

почитались и сыновья Зевса Διὸς κοῦροι, Диоскуры, обычно рассматривавшиеся как спартанские герои.

Умилостивительные церемонии совершались богу Ζεὺς Μειλίχιος (от μειλίσσω, «умилостивлять»). Его праздник Диасии был главным праздником Зевса в Афинах. У брода через реку Кефисс стоял его жертвенник: как рассказывали, Тесей, убивший по дороге в Афины Синиса и других злодеев, должен был все-таки принести очистительные жертвы Зевсу Мейлихию. Зевсу Мейлихию и Зевсу Ктесию приносили в Афинах в жертву барана. Его шкура с шерстью называлась Διὸς κῶδιον, уменьш. от κῶας, «баранья шкура». На нее ступали ногами (или левой ногой) люди, проходившие ритуальное очищение. В Афинах, в конце месяца маймактериона (ноябрь–декабрь), месяца бурь, Διὸς κῶδιον изготовливался из шкуры барана, принесившегося в жертву Зевсу Мейлихию: Зевс должен был быть умилостивлен, чтобы не возобновлялись бури, свойственные Афинам в начале зимы. Зевс Μαιμάκτης, «Бурный», превращался в Мейлихия, «Умилостивленного». Но его функции простирались гораздо шире. Ксенофонт, как он сам рассказывает в «Анабасисе» (VII, 8, I слл.), принес по совету гадалея жертву всеожожения Зевсу Мейлихию, чтобы тот избавил его от денежных затруднений. На рельефе, найденном в Пирее, он изображен с рогом изобилия.

Зевс Сотер, «Спаситель», выступал и как защитник индивидуума, и как покровитель государства. Эта функция Зевса приобретает более важное значение в ходе формирования греческой религии. Зевс выступает уже у Гомера как «отец богов и людей», Ζεὺς πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, но эта формула нуждается в уточнении. Что значит Зевс — отец богов? Мифология стремилась дать происхождение, дать отца каждому богу. Но такие важные божества, как Посейдон, Гера, Деметра, фигурируют не как дети или потомки Зевса, а как его братья и сестры. Афина, Артемида, Гермес почитались независимо от Зевса, когда он еще не был главным богом, когда в Пилосе его сыном считался, видимо, только загадочный Дримий. Зевс — отец богов означает: Зевс — глава богов, и это представление отражает земную реальность Греции «темных веков», когда после гибели микенских государств носителем реальной власти был прежде всего глава семьи и старший в роде.

Зевс не выступает в греческой религии и как прародитель людей. Хотя знатные роды Греции и пытались закрепить свое положение, возводя свое происхождение к богам, но возводили не только к Зевсу. Может быть, не менее часто и к Посейдону, нередко и к другим богам. Это представление еще никак не превращало Зевса в прародителя людей в целом. Здесь весьма важно и то, что родственные Зевсу индийский Диаус Пита и римский Юпитер, оба прежде всего «отцы», никогда не мыслились в качестве прародителей хотя бы некоторых аристократических родов. Все это показывает, что Зевс воспринимался греками послемикенской эпохи как патриархальный глава небесной и земной семей, как старейшина рода.

Государство гомеровской эпохи строилось как объединение родов, и его главой был царь, фигура, выросшая из родового старейшины. Естественно, Зевс сделался покровителем царя. Когда почти во всех греческих городах-государствах царская власть была упразднена, Зевс стал защитником нового государственного порядка под именами Ζεὺς Πολιεύς, «городской», Ζεὺς Πολιοῦχος, «градодержец». Иногда Зевс делался защитником демократической или, по крайней мере, законной формы правления, противостоящей беззаконию тирании: Ζεὺς Βουλᾶιος (βουλή — совет) и особенно Ζεὺς Ἐλευθέριος (ἐλευθερία — свобода). Зевс Элевтерий почитался и всеми греками совместно. В память победы над персами при Платеях (в Беотии) в 479 г. до н. э. был учрежден общеэллинский культ Зевса Элевтерия, ибо победа над персами, как представлялось грекам, сохранила для них столь дорогую им свободу, в данном случае и от внешнего господства, и от собственных тиранов и династов, которым персы везде передавали власть. Празднества эти справлялись еще в эллинистическую эпоху.

Зевс оставался и покровителем отдельных родов под именами πατρῷος («отчий»), φράτριος, ἀπατοῦριος («родовой, племенной»). Власть главы рода жиддилась на неписанных законах, на передаваемых из поколения в поколение традициях. Естественно, поэтому развивается представление, что Зевс заботится о соблюдении этих традиционных принципов, наказывает тех, кто их нарушает.

Но в особенности рано и прочно укоренилось у греков представление, что Зевс специально следит за соблюдением тех нравственных установлений, которые по той или иной причине не могли эффективно защищать сами люди. Так обстояло дело прежде всего с правами чужеземцев, людей, оказавшихся за пределами своего племени, за которых, следовательно, в те времена некому было вступить. Зевс оказывается покровителем именно таких людей, ищущих защиты, под прозвищем ἰκέσιος, ἰκέτης, προστροπᾶιος и т. д., особенно часто ξένιος, «покровитель чужестранцев». Навсикая говорит: «От Зевса все чужестранцы и нищие» (Од. VIII, 207), и такого рода примеров много. У Гомера мы находим в позднейших слоях поэм представление о том, что гибель Трои представляет собой возмездие Зевса за злоупотребление Парисом правами гостеприимства: гостя у Менелая, он похитил в его отсутствие жену Менелая Елену и его сокровища.

Проблема защиты прав чужестранцев сделалась несколько менее острой в классический период, эпоху более упорядоченных отношений, но она так и не была решена вплоть до времени утраты независимости греками. Соответственно, не могли угаснуть и культы Зевса Ксения. В Афинах, где много чужестранцев жили постоянно, именуясь метэками, им покровительствовал Ζεὺς Μετοίκιος. В тех же Афинах жрецы Зевса из древнего рода Бузигов во время ритуальной пахоты изрекали проклятия против всякого, кто не даст пришельцу огня и воды, не покажет правильной дороги, не похоронит найденное мертвое тело.

Когда есть другие формы воздействия на человека, клятвы утрачивают большую часть своего значения, но когда люди чувствуют бессилие, они обращаются к клятвам. Как заставить впредь воздержаться от нападений предводителя живущей военным разбоем дружины? Как проверить, не собственный ли оруженосец похитил пропавший драгоценный шлем, когда еще нет даже в зародыше аппарата уголовного сыска? Неразрешимая задача диктует обращение к помощи религии — к клятве, играющей огромную роль в большинстве бесписьменных обществ и много позже. Человека заставляют дать требуемое обязательство или ответить на вопрос и самого призвать на свою голову возмездие сверхъестественных сил, в случае если он солжет. Так было и в Греции. В гомеровских поэмах важные заверения, как правило, подтверждаются клятвой, и среди богов, призываемых при клятве, естественно, на первом месте стоит Зевс. В этом своем качестве он получает специальный эпитет Ζεὺς Ὀρκίος («Зевс, ведающий клятвами»). Для того чтобы неукоснительно карать нарушителей клятвы, Зевс должен замечать каждый случай нарушения, где бы и как бы скрытно оно ни происходило. Поэтому Зевс в клятвах именуется также Πανόλτις, «всевидающий».

Постепенно, начиная уже с гомеровских времен, функции Зевса как гаранта нравственного правопорядка все больше расширяются. Об этом многократно говорит в своих «Трудах и днях» Гесиод, современник гомеровских поэм, но носитель иной социальной ориентации. Приведу несколько наиболее характерных стихов:

Близко, повсюду меж нас пребывают бессмертные боги  
250 И наблюдают за теми людьми, кто своим кривосудьем,  
Кару презревши богов, разоренье друг другу приносит.  
Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады  
Стражей бессмертных. Людей земнородных они охраняют,  
Правых и злых человеческих дел соглядатаи, бродят  
По миру всюду они, облеченные мглою туманной.  
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  
260 И о неправде людской сообщает ему. И страдает  
Целый народ за нечестье царей, злоумышлению правду  
Неправосудьем своим от прямого пути отклонивших.  
И берегитесь, цари-дароядцы, чтоб так не случилось!  
Правду блюдите и думать забудьте о кривде.

(249–264)

Зевс был на пути к тому, чтобы сделаться божеством этического монотеизма<sup>5</sup>, но ряд особенностей греческой истории, в том числе полити-

---

<sup>5</sup> См. об этом специальную статью автора: *Зайцев А. И.* Эсхил и монотеистические идеи у греков // *Избранные статьи.* — С. 467–478.

ческая раздробленность, и отчасти связанные с ними специфические черты греческого религиозного сознания, например желание иметь отдельное божество для каждой религиозной потребности, остановили на полпути эволюцию образа Зевса.

Мы кончаем рассмотрение Зевса, и я скажу еще только несколько слов о том, почему я не упоминал ничего о Зевсе Додонском с его знаменитым оракулом. Сложность в том, что мы не можем уверенно утверждать, имеем ли мы здесь дело действительно с подлинным культом Зевса. Греки, как известно, вовлекали в свой пантеон чужие божества. Так, придя в Египет, они сопоставили с Зевсом и стали почитать под именем Зевса Египетского уже в ту пору синкретического бога Амона-Ра с его знаменитым оракулом в пустыне. Таких примеров много, и они вызывают подозрение, что в культе Зевса Додонского мы имеем дело с такой же *interpretatio graeca* негреческого бога. Связь с дубом, букком или каштаном, характерная для культа в Додоне, сомнительна для Зевса (ср. также характеристику Зевса как пеласгийского). Имя жрецов Σέλλοι с начальным σ-, очень маловероятное для греческого языка, необычные особенности образа жизни жрецов — ἀνιτόποδες («не моющие ноги»), χαμαίεδνοι («спящие на земле») и, добавлю от себя, то явное удивление, с которым об этом говорит Гомер, как о чем-то экзотическом (Ил. XVI, 233 сл.), — все это делает предположение о чужеродности Додонского Зевса весьма вероятным.

## § 2. ГЕРА

Перейдем теперь к рассмотрению супруги Зевса богини Геры. В отличие от индоевропейского происхождения Зевса, происхождение Геры представляется неясным. Давно уже высказанное предположение о том, что Гера, Ἥρα, представляет собой женский вариант к ἦρως, «герой», находит, как я пытался показать, подтверждение в пилосском списке жертвоприношений (см. выше, с. 57). Однако это еще не дает ответа на вопрос о происхождении божественной пары. Наиболее правдоподобная индоевропейская этимология от корня \*ǵer-/ǵōg-, «расти» (ср. русск. «ярка», «яровой») остается весьма гипотетической<sup>6</sup>. Весьма возможно, что в действительности перед нами заимствование из языка догреческого населения Эгеиды. Даже если предполагаемая индоевропейская этимология правильна, она не открывает нам пути к пониманию раннего этапа эволюции ἦρως и Геры. Понятие роста, движения, весеннего роста очень далеко от того, в каком виде мы встречаем рассматриваемые божественные фигуры в историческую эпоху. Напомню, что даже беспорная этимология Зевса способна была скорее увести

---

<sup>6</sup> Адамс: корень \*уеЕ-, «делать» (см. εἶργν, ἦβη) — неубедительно (*Adams D. Q. "ἦρως and Ἥρα. Of men and heroes in Greek and Indo-European // Glotta. — 1987. — Bd. 65. S. — 171–178). Ср.: Казанский Н. Н. К этимологии теонима Гера // Палеобалканистика и античность / Под ред. В. П. Нерознака. — М., 1989. — С. 54–58. — А. 3.*

увлекающихся исследователей от правильного понимания греческого Зевса.

В Пилосе мы обнаружили Геру уже в качестве супруги Зевса, хотя есть основания думать, что это соединение было в ту пору сравнительно недавним. Надо сказать, что это можно было установить и раньше по другим признакам. Дело в том, что если бы греки пришли на Балканский полуостров с уже сформировавшимся представлением о царе богов Зевсе и его супруге царице Гере, мы имели бы в целом известный параллелизм в распространении культов Зевса и Геры. Зевса греки почитали везде более или менее равномерно, хотя, повторяю, он не занимал доминирующего положения в культурах. Для Геры, наоборот, характерно отчетливо неравномерное распространение ее культа. Пелопоннес и острова Эгейского моря дают нам ареал весьма интенсивного почитания Геры, в то время как вне этих пределов роль культов Геры резко падает. Это несовместимо с представлением о том, что почитание Геры было окончательно сформировавшимся к моменту расселения греков. Культ Геры имел свою историю уже на территории Греции. Неравномерность его распределения говорит об имевшем место процессе распространения культа в микенскую и послемикенскую эпохи.

В архаическое и классическое время мы знаем два главных центра культа Геры: Аргос и остров Самос, где Гера была главным божеством, хранительницей города-государства, приближаясь к роли универсального божества для данного коллектива.

В Аргосе события датировались по жрицам храма Геры, как в Афинах по архонтам-эпонимам, а в Риме по консулам. И у Гомера Гера имеет стойкий эпитет Ἀργεῖη, «аргосская». Поэтому вполне резонным оказывается предположение о том, что Арголида была центром или одним из центров, откуда распространялся культ Геры. На территории Арголиды нам известны два крупных центра микенской культуры — Микены и Тиринф, сам Аргос не играл в микенскую эпоху такой важной роли. При раскопках Тиринфа табличек линейного письма В не найдено. В Микенах найдено гораздо меньше, чем в Пилосе и в Кноссе (это зависит от случайных обстоятельств), и данных о культах Микен в табличках почти совсем нет. Однако в Тиринфе, пришедшем в послемикенскую эпоху в упадок, храм Геры был не то чтобы построен на развалинах дворца микенской эпохи, а значит, и центра культа, — он был буквально встроен в них с использованием остатков стен. Знаменитый храм Геры в Аргосе также стоял на развалинах микенской эпохи. Таким образом, то положение, которое Гера заняла в Пилосе, возможно, является результатом ее миграции из противоположного конца Пелопоннеса — из Арголиды.

В каком виде представляли себе Геру в древнейшие времена? У Гомера она часто именуется βούβλις πότνια Ἥρη, т. е. «волоокая владычица Гера», «с бычьими, или коровьими глазами». Давно уже высказывалось предположение, что в этом эпитете отразилось древнее почитание зооморфного божества Геры в виде коровы. Перед нами очень трудная

задача. В нашем распоряжении имеется огромный археологический материал, но не говоря уже о том, что никаких следов изображения Геры в виде коровы или с головой коровы нет, среди огромного количества культовых изображений микенской и домикенской эпохи, так называемых идолов, нет ни одного с коровьей головой. Найденные отдельно отломленные коровьи головы ничего нам не говорят, потому что очень распространенная сейчас идея, будто в древнейшую эпоху любое изображение непременно было культовым, является чисто фантастической. Ни образ чудовища-Минотавра, ни игры с быком на Крите (они изображаются иногда наравне с обычным кулачным боем) не являются доводом в пользу культа быка или коровы. Вообще наличие у божества какого-то животного атрибута отнюдь не доказывает, что прежде оно непременно почиталось в чисто зооморфном виде<sup>7</sup>.

С другой стороны, нелегко принять выдвинутое еще античными филологами объяснение, будто *βοῶπις* представляет собой просто выразительную характеристику внешности Геры: с большими, как у коровы, а следовательно, очень красивыми глазами. Меня совершенно не смущает внимание к красоте богини: она *λευκῶλενος*, «с белыми локтями (или руками)» — эпитет, родившийся в человеческой сфере и перенесенный на Геру. Смущает, однако, сама форма похвалы красоте и параллель с еще менее понятным эпитетом Афины — *γλαυκῶπις*, «совокая». Решения я не знаю.

Каковы функции Геры в греческой религии? Гера — супруга Зевса. Кроме пилосского Дримия, забытого уже в гомеровскую эпоху, мифология приписывает ей троих детей: Ареса, Гефеста и не имевшую ни культа, ни мифов бледную персонификацию юности Гебу (*Ἥβη*). Геба, можно сказать, вообще не существовала для религии, а Арес и Гефест были божевами со своей сферой деятельности, первоначально независимыми и от Геры, и от Зевса. Перед нами результат искусственного соединения самостоятельных фигур. Гера, супруга Зевса, существует независимо от своих детей, и этим она коренным образом отличается от других супругов Зевса. Латона существует в мифологии и, до некоторой степени, в культе как мать важных божеств, Аполлона и Артемиды. Она — фигура производная от Аполлона и Артемиды, она поставлена в связь с Зевсом в результате того, что Аполлон и Артемида оказались его детьми. Совершенно так же обстоит дело и с Майей, матерью Гермеса. Производной от Диониса фигурой выступает в мифах Семела. Гера занимает в пантеоне свое место как супруга Зевса, а не как мать божественных детей. Каковы бы ни были ее первоначальные функции (мы их не знаем), в историческую эпоху Гера является покровительницей брака.

Брак всегда особенно важен именно для женщины (это сохраняет силу даже в наши времена женского равноправия), поэтому в качестве божественных покровителей брака, там, где таковые имеются в панте-

---

<sup>7</sup> См.: *Sydow U. von. The Mannhardtian theories.* — P. 104–105. — А. 3.

оне, выступают именно богини, а не боги. Так было и в Риме: Юнона была покровительницей брака с древних времен, помимо греческого влияния. Функция богини-покровительницы брака наилучшим образом подходит именно для супруги верховного бога, гаранта порядка среди людей, так что связь Геры с этой сферой жизни является вполне естественной. По вполне серьезной формуле Аристофана, Гера κλῆδας γάμου φυλάττει, «хранит ключи от брака» (Thesm. 976).

Самый частый культовый эпитет Геры — τελεία, «сверкающая», «доводящая до завершения», причем τέλος, «завершение», которое здесь имеется в виду, это завершение брака рождением законных и благополучных во всех отношениях детей, способных достойным образом продолжить род. Зевсу Телею и Гере Телее приносилось жертвоприношение при заключении брака. Как покровительница брака Гера именовалась еще ζυγία (от «брачного ярма»), γαμοστόλος («устанавливающая брак»).

В религиозном мышлении чрезвычайно важную роль играет представление о том, что божество должно быть лично причастно к той сфере человеческой жизни, которой оно ведает. Гера, супруга Зевса с тех времен, когда тот установил нынешний порядок в мире, видимо, казалась достаточно близкой всем тем, кто жаждал ее помощи, вступая в брак. Только этим объясняется широко распространенное представление о том, что Гера каждый год заново в торжественной церемонии вступает в брак с Зевсом. На Самосе и на Крите около Кносса в праздник Геры действительно ежегодно справлялась ее брачная церемония. Соответственно, мы встречаем в культе Геры такие эпиклезы (культовые эпитеты), как νύμφη, «невеста», «новобрачная», и παρθένος, «дева». В «Илиаде» (XIV, 313 слл.) описывается священный брак (ἱερός γάμος) Зевса и Геры, поддерживающий, стимулирующий производительные силы природы.

Как богиня-покровительница брака, Гера, естественно, сделалась для женяца помощницей при родах, наряду с Артемидой, которая также выполняла эти функции. Соответственно и та, и другая получили в качестве эпитета Εἰλεΐθυια, Илифия — имя древнейшей минойской богини, помощницы при родах. Впрочем, как это встречается на каждом шагу, Илифия не полностью утратила таким образом самостоятельное существование. Наряду с тем что сама Гера наделялась эпитетом Илифия, и Гомер, и Гесиод говорят об Илифиях (во множественном числе) как о дочерях Геры.

До сих пор мы говорили о Гере как объекте культа, персонаже религиозных верований, о том, чего ожидали от Геры, ради чего в ее честь устраивали празднества, совершали жертвоприношения. Однако потребность в развлечении является одной из коренных потребностей человеческой природы, она, вероятно, стара как сам человек и, возможно, древнее самой религии<sup>8</sup>. Эта потребность вызывает к жизни различные

---

<sup>8</sup> А. И. Зайцев придерживался той точки зрения, что творческая деятельность человека возникла в процессе его биологической эволюции на основе психофизиологических механизмов игры, которая присуща и многим животным. Во многом он ориентировался

жанры занимательных повествований, прозаических и поэтических. У многих народов действующими лицами этих занимательных рассказов становятся боги; таким образом рождается определенная категория мифов о богах. Для древних греков чрезвычайно характерно особое богатство этого рода мифов. Возникают они, как я уже имел случай говорить, разумеется, в порядке переноса в мир богов взятых из человеческой сферы мотивов и целых серий мотивов.

Для греческой религии Зевс и Гера — небесная, царственная супружеская пара. Но тенденция к систематизации пантеона, к приведению его в генеалогическую систему, претензии аристократических родов на происхождение от Зевса приводят к тому, что у Зевса оказываются и другие жены, естественно, не равные по положению Гере. В итоге получается просто хрестоматийный пример того, как семейные отношения какого-нибудь царька гомеровской эпохи, достаточно известные нам по поэмам Гомера, с его супругой, наложницами, законными и незаконными детьми предстают перед нами перенесенными на Олимп.

Супруги везде и всегда временами ссорятся. Там, где побочные жены представляют собой обычное явление, поводов для таких ссор оказывается особенно много. Мифология с величайшим удовольствием переносит на Геру черты сварливой ревливой жены, оказавшейся замужем за древним предтечей Дон Жуана. Зевс смертельно обидел Геру, родив сам, без женской помощи, из собственной головы дочь Афину, — об этом мы еще будем говорить. Реакция Геры на это событие найдена неизвестными авторами этих повествований с непревзойденной психологической меткостью: Гера принимает решение тоже произвести на свет живое существо, опираясь только на собственные силы. Наиболее интересный вариант этого мифа рассказывается в позднейшей вставке в так называемый гомеровский «Гимн Аполлону Пифийскому» (вставка эта едва ли позднее VI в. до н. э.). Этот вариант, если принимать его слишком всерьез, окажется в противоречии с ролью олимпийских богов как сил порядка и света и усмирителей порождений хаоса. Вот прелюбопытные отрывки. Речь идет о страшном змее Пифоне:

Был на вскармливание отдан ему златотронною Герой  
Страшный, свирепый Тифаон, рожденный на пагубу людям.

Некогда Гера его родила, прогневившись на Зевса,

130 После того как Афину преславную из головы он

На свет один породил. Разъярилась владычица Гера

И средь собранья бессмертных такое промолвила слово:

---

на книгу Й. Хейзинги «Homo ludens» (М., 1992), в которой была показана фундаментальная роль игры в человеческой культуре, ее исконность и несводимость к иным формам человеческой деятельности. См. предисловие к книге: *Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. — 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. Л. Я. Жмудя. — СПб., 2001. — С. 17 сл.

«Слушайте, слушайте, все вы, о боги, и вы, о богини,  
Как опозорил меня мой супруг, облаков собиратель, —  
135 Первый, в то время как я остаюсь ему доброй:  
Он совоокой Афиной помимо меня разрешился,  
Всех остальных превзошедшей блаженных богов олимпийских.  
Мной же самую рожденный Гефест между тем оказался  
На ноги хилым весьма и хромым между всеми богами...»  
(127–139)

И далее:

«Жалкий, коварный изменник! Теперь еще что ты замыслишь?  
145 Как же один породить светлооую смел ты Афину.  
Разве бы я не сумела родить? Ведь твою женою  
Я средь бессмертных зовусь, обладающих небом широким.  
Ныне, однако, и я постараюсь, как бы дитя мне,  
Не опозоривши наших с тобою священных постелей,  
На свет родить, чтоб блистало оно между всеми богами...»  
(144–150)

Молвивши так, от богов удалилась с разгневанным сердцем.  
И возложила на землю ладонь волоокая Гера  
155 И, сотворяя молитву, такое промолвила слово:  
«Слушайте ныне меня вы, Земля и широкое Небо!  
Слушайте, боги-Титаны, вокруг Тартара в глуби подземной  
Жизнь проводящие, — вы, от которых и люди и боги!  
Сделайте то, что прошу я: помимо супруга Крониды,  
160 Дайте мне сына, чтоб силою был не слабее он Зевса.  
Но превзошел бы его, как Кроноса Зевс превосходит».  
(153–161)

После того как дней и ночей завершилось течение,  
Год свой закончил положенный круг и пора наступила,  
Сын у нее родился — ни богам не подобный, ни смертным,  
Страшный, свирепый Тифаон, для смертных погибель и ужас.  
175 Тотчас дракону его отдала волоокая Гера,  
Зло приложивши ко злу. И дракон принесенного принял.  
Славным людским племенам причинил он несчастий немало.  
(171–177. Пер. В. Вересаева)

Развлекательная функция, исконно присущая мифам наряду с прочими функциями, оказалась в данном случае до такой степени на переднем плане, что наш безвестный автор ради изображения пикантной ситуации сделал Геру матерью злейшего врага олимпийских богов.

Зевс обижал Геру не только самостоятельно родив Афину. Его бесконечные связи с другими богинями и со смертными женщинами давали возможность изобразить яркими красками, в естественной для мира богов гиперболизированной форме преследования, которым подвергает законная жена своих бесправных соперниц. Все помнят историю Ио. Застигнутый с Ио, Зевс не нашел лучшего способа отвести подозрения

Геры, как превратить Ио в телку. Когда Гера, все отлично знавшая, попросила телку себе в подарок, Зевс, опасаясь быть разоблаченным, вынужден был отдать ее Гере. Та сначала приставила к ней не засыпающее ни на миг стоглазое чудовище — Аргуса, а когда сын Зевса Гермес убил Аргуса, наслала на Ио овода, который, жаля, гонял ее по всему известному грекам миру, вплоть до вершин Кавказа, где томился прикованный к скале Прометей, и до Египта, где только и закончились ее страдания.

Как это постоянно происходило в семьях властителей гомеровской эпохи, жертвами преследований Геры оказывались не только возлюбленные Зевса, но и их дети. Все знают, как Гера преследовала Геракла, сына Зевса и Алкмены. Уже в «Илиаде» рассказывается, как Зевс, ожидая рождения Геракла, неосторожно объявил богам: «Сегодня родится младенец моей крови, и он будет властвовать над соседями» (XIX, 95 слл.). Опасаясь Геры, Зевс не решился выразиться более определенно. Находчивая Гера сумела тут же убедить Зевса подкрепить свои слова нерушимой клятвой, а затем, будучи богиней, ведавшей деторождением, сумела задержать роды Алкмены и заставить родиться двумя месяцами раньше срока Еврисфея, сына Сфенела. Поскольку Сфенел был отдаленным потомком Персея и, следовательно, Зевса и Данаи, то младенец также формально подходил под формулировку клятвы Зевса. Зевс позаботился о том, чтобы его сын Геракл сделался величайшим героем, но в силу хитрости Геры и неосторожной клятвы Зевса он должен был всю жизнь оставаться в рабском подчинении у Еврисфея.

Не удовольствовавшись этим, Гера послала к колыбели Геракла двух страшных змей. Когда Геракл стал взрослым и сумел одолеть самого царя преисподней, уведя у него адского пса Кербера, она наслала на него страшное безумие, в припадке которого Геракл убил свою жену и детей («Геракл» Еврипида). В «Илиаде» (XV, 18 слл.) рассказывается, как она подговорила Борея и морские бури и постаралась погубить Геракла на море. За это Зевс подвесил ее на небосводе (эфире) и тучах, привязав к ногам две наковальни.

Однако ссоры только из-за соперниц и их детей представляли бы довольно однообразную картину. В полном соответствии с бытовой человеческой реальностью сфера ссор Зевса и Геры распространяется едва ли не на все стороны божественной деятельности. Так, конфликт Зевса с Герой делается одной из второстепенных линий развития действия в «Илиаде»: Гера, полная ненависти к троянцам, делает все, чтобы ускорить их гибель, а Зевс, по просьбе Фетиды, дает возможность троянцам одерживать верх над ахейцами, чтобы заставить их раскаяться в обиде, которую они нанесли сыну Фетиды, Ахиллу.

Хотя Гера является прежде всего покровительницей законного брака, это отнюдь не помешало появлению мифов о том, как Зевс и Гера тайно соединились до брака. На такой мифический рассказ есть намек уже в «Илиаде» (XIV, 295–296) в Διὸς ἀλότῃ, «хитрости Зевса». Самос, Гермiona, Киферон, Евбея — со всеми этими местностями связывались версии такого рода. Все они могли носить только развлека-

тельный характер в эпоху, которой мы занимаемся; ряд приводимых в источниках сенсационных подробностей это подтверждает. Однако истоком здесь могло быть перенесение на Олимп не засвидетельствованного для древней Греции, но встречающегося у многих, в том числе и индоевропейских народов, обычая добрачного общения будущих супругов, регулируемого особыми правилами. Но это только возможность.

Подводя итог рассмотрению фигуры Геры, мы должны отметить важное обстоятельство: хотя культ Геры играл немаловажную роль в греческой религии, все же для грека, в особенности для грека-мужчины, Гера, как правило, была в большей степени персонажем интересных мифов, чем объектом религиозных верований, т. е. существом, от которого ждали помощи и просили ее, которого боялись разгневать.

### § 3. Афина

Иначе обстоит дело с Афиной, следующей фигурой греческого пантеона, которой мы займемся. Культ Афины восходит, по-видимому, к глубочайшей древности. Я уже говорил о том, что не могу согласиться с возражениями некоторых исследователей, не желающих принять упоминание в кносских табличках Афины Потнии, Афины-владычицы (см. выше, с. 57). Однако у нас есть основания считать, что культ Афины даже древнее, чем микенская эпоха.

Я уже много раз использовал для характеристики древнейшей природы божества его культовые эпитеты, а также его стойкие эпитеты в поэзии, особенно гомеровской. Эти поэтические эпитеты в ряде случаев также восходят к культовым. Они иногда могут сделаться непонятными, вроде  $\text{Βοώλις} \text{ } \text{Ἡρῆ}$  («волоокая Гера»), но мы пока еще ни у Зевса, ни у Геры не нашли чуждых греческому языку эпитетов неиндоевропейского происхождения. У Афины мы находим как раз такие эпитеты:  $\text{Ἀτρυτώνη}$  («несокрушимая») и  $\text{Τριτογένεια}$  (Тритогенея, Тритонида), лишь поверхностно грецизированные и исконно непонятные. Само имя Афина — догреческое.

Афина выступает в качестве покровительницы, специальной защитницы ряда героев. Она помогает Гераклу и Ясону; в гомеровских поэмах это отношение покровительства передается по наследству от отца к сыну. Ее заступничество переходит от Одиссея на его сына Телемаха; Диомеду она помогает потому, что в свое время покровительствовала его отцу Тидею. Это совсем не тот род покровительства, который Зевс, защитник царской власти как установления, оказывает Агамемнону. Это та форма отношения, которую в виде следов мы находим у Афины и афинского царя Эрехтея: Афина воспитала его и обитает в его доме (Ил. II, 547; Од. VII, 81). Это характерные отношения минойского, а затем микенского царя с божеством, которое почитается и мыслится обитающим в его доме-дворце.

В минойскую эпоху война не была в центре внимания царя, но микенский царь был в то же время военным вождем. Функции Афины как богини-воительницы, видимо, восходят к микенской эпохе, к ее положению дворцовой богини, покровительницы микенских царей. Афина — предводительница сражения, ведущегося в стройных боевых порядках, и этим она отличается от  $\theta\omicron\upsilon\rho\omicron\varsigma$  Ἄρης, «неистового Ареса», непосредственное всех богов участвующего в боях людей.

В Микенах найден рельеф с примитивным изображением богини со щитом — перед нами, возможно, Афина или близкое к ней божество. Такого типа должны были быть древнейшие изображения Афины, которым приписывалась способность охранять город от врага. В этом своем качестве Афина имела прозвище Паллада (Πάλλας) — видимо, «дева», а ее изображение — палладий (παλλάδιον). Чтобы лишить город способности сопротивляться, нужно было сначала похитить у него палладий, изображение его собственной Афины. В мифах о Троянской войне рассказывалось, что такой палладий, упавший некогда с неба, похитили из Трои Одиссей и Диомед, и только после этого могла иметь успех хитрость с троянским конем. История похищения палладия рассказывалась в «Малой Илиаде», приписывавшейся Лесху и содержавшей много другого древнего материала.

Как я об этом кратко упоминал, одним из характерных типов изображения минойской богини была так называемая богиня со змеями (см. выше, с. 53). Важная роль змеи в культе Афины может восходить к этим минойским корням. Змея пряталась под щитом Афины работы Фидии. При раскопках на афинской агоре в 30-х гг. найден торс статуи Афины со змеей на левом плече. И за пределами Аттики, на беотийской вазе мы находим изображение жертвенной процессии, направляющейся к алтарю Афины. За алтарем — сама Афина в полном вооружении, а за нею поднимается вверх змея. Змея жила в храме Афины на Акрополе в Афинах и, как об этом говорит Геродот (VIII, 41), исчезла из храма при приближении персов.

С совой Афина была специально связана, по-видимому, впервые в Аттике. Гомер заставляет ее появляться, а чаще исчезать в виде птицы, в частности, в виде  $\alpha\acute{\iota}\theta\upsilon\iota\alpha$ , какой-то морской хищной птицы. Возможно, и здесь имеется какая-то преемственность с богами в облике птиц минойской религии. В архаическую эпоху мы находим храмы богини в Афинах и Микенах построенными на руинах дворца микенской эпохи, так что происхождение культа Афины из культа микенской дворцовой богини подкрепляется и его прямой привязанностью к тому же месту и возможным хронологическим континуитетом. После ликвидации царской власти Афина делается защитницей свободной городской общины.

Уже в «Илиаде» мы встречаем Афины в роли, отражающей не микенскую, а архаическую эпоху. По совету Гектора Гекуба и другие троянские женщины направляются с мольбами в храм Афины на троянском Акрополе и подносят к ее статуе одеяние — пеплос (VI, 286 сл.).

В микенскую эпоху храмов не было, не было и изображений богов в человеческий рост и больше, — и те и другие еще только появлялись в эпоху, когда создавались гомеровские поэмы. Но вся эта картина вполне соответствует тому, что мы находим в источниках последующей эпохи.

Афина очень часто носит прозвище Πολιάς, Πολιοῦχος («городская») и сближается в этом с Зевсом, с его частым эпитетом Πολιεύς, причем они часто связаны и в культе. Другие боги имеют такие эпikleзы значительно реже. Ее храм часто находится на городском акрополе: так было в Афинах, Аргосе, Мегаре, Эпидавре, Левктрах, Короне, Скепсисе, Акраганте и в ряде других городов, в том числе и в некоторых таких, о которых у нас не сохранилось сведений. Элий Аристид говорит, обобщая и преувеличивая, что Афина владеет вершинами, т. е. акрополями всех городов (Athen., I, p. 12, 2–3 Jebb). Иногда она носит специальные эпитеты по имени соответствующего города, например Λινδία, Линдосская на Родосе, Алея в Аркадии, Итония в Фессалии или Ἀθηνᾶ ἢ Ἀθηνῶν μεδέουσα, «Афина, защитница Афин». Но такие эпитеты встречаются нечасто, они предназначались скорее для внешнего употребления. В каждом городе, когда речь шла об Афине, само собой разумеется, что речь идет о своей собственной местной Афине. В городе Афины она часто называлась просто ἡ θεός, «богиня».

Вопрос о том, как связаны имя богини и города Афин, вызывает давние споры. Правдоподобнее представляется выведение названия города из имени богини: при этом получится, что Афины — это город богини Афины. В Греции нам известны еще два небольших города, называвшиеся один Ἀθήναι (разрушен в результате выхода из берегов Копайдского озера), а другой — Ἀθήναι Διάδες на Евбее. Это хорошо согласуется с представлением о том, что Афина была уже в микенскую эпоху широко почитаемым божеством, и ее именем был назван (тогда или позднее) ряд городов, одному из которых была уготована такая славная судьба.

Среди эпитетов Афины есть эпитет Ἀλακκοενής, Алалкомена, она носит его как военная богиня (корень ἄλκ-, «сила», «храбрость»). Название городка в Беотии Ἀλακκοενάι (Алалкомены) можно объяснить наиболее естественным образом, предположив, что здесь мы имеем такое же название города по имени богини, как и в Афинах. Скорее всего, Алалкомена была вначале самостоятельной, хотя и близкой по природе к Афине богиней, а затем была поглощена ею, оставив след лишь в виде одной из ее эпikleз (аналогично — Алея в Аркадии).

Разумеется, если принимать наличие Афины в кносских табличках, то первичность богини по отношению к имени города становится едва ли не обязательным выводом: невозможно думать, чтобы ее имя отделилось от города и получило общегреческое распространение уже в микенскую эпоху. Таким образом, надо все-таки считать, что Афины получили свое название по имени богини.

В ряде городов считали, что их защищает некогда похищенная из Трои статуя Афины, палладий: Аргос, откуда прибыл под Трою Диомед, Алалкомены, Новый Илион и Афины. Афиняне утверждали, что его передал им Диомед (версия появилась, видимо, при Писистрате), а в Новом Илионе верили, что подлинный палладий сохранился для них в глубоком подземелье, в старой Трое, а в руки Одиссею и Диомеду досталась только копия. Конечно, можно было бы задаться вопросом, как же все-таки удалось взять Трою, если в ней сохранился подлинный палладий, но религиозное мышление избегает ставить такие вопросы.

Позднее палладиями стали называть вообще разные статуи богини Афины, но и им продолжали в разной форме приписывать связь с военной мощью соответствующего города. Так, афиняне посвятили такое изображение в Дельфы в ознаменование победы над персами, но во время экспедиции афинян на Сицилию в ходе Пелопоннесской войны, экспедиции, которой суждено было закончиться катастрофой, обитавшие в Дельфах вороны раскололи своими клювами щит.

Афина вообще изображалась, как правило, вооруженной. Главным в ее вооружении была эгида ( $\alpha\iota\gamma\acute{\iota}\varsigma$ ), описываемая уже в «Илиаде» (V, 738–742). Зевс также был  $\alpha\iota\gamma\acute{\iota}\omicron\chi\omicron\varsigma$  («эгидодержец»), иногда Аполлон. Эгида, как показывает само название, — это козья шкура с мехом. Перед нами сохранившийся в сакральной сфере реликт, так сказать, военной техники древнейших времен, когда шкура была лучшим из возможных средств защиты от оружия неприятеля (еще у Гомера лучники — с волчьей или бараньей шкурой, а Геракл — с львиной). Эгида изображалась то на груди Афины, то как щит на ее левой руке. В середине эгиды находилась голова Горгоны-Медузы, убитой Персеем, голова с волосами в виде змей. По мифам о Персее, голова Горгоны-Медузы обращала в камень всякого, кто бросал на нее взгляд, но в отношении эгиды мы уже у Гомера находим представление о том, что она вызывает непреодолимый страх и обращает в паническое бегство.

Афина как защитница города была по своим функциям родственна Зевсу, верховному богу и блюстителю основ жизни. Поэтому вполне естественно, что между ними была установлена генеалогическая связь. На первый взгляд, можно было бы даже удивляться, почему такая богиня как Афина не сделалась в представлениях греков супругой Зевса, вместо Геры. Однако тут действует какая-то лишь примерно ощущаемая нами закономерность. Греческие богини, наделенные важной самостоятельной функцией и характерными чертами личности, выступают в пантеоне самостоятельно, не имеют божественных супругов или получают их вторично. Нет супруга у Деметры, Артемиды, Гестии, только в сравнительно поздних мифах Афродита получает в супруги Гефеста, но они никогда не соединяются в культе.

Афина, таким образом, не могла стать супругой Зевса и потому стала его дочерью. Согласно наиболее древнему варианту этого мифа, Зевс

родил Афины самостоятельно, из собственной головы. Эта версия присутствует во вполне отчетливом виде в «Теогонии» Гесиода. Перечисляются супруги Зевса и говорится:

Сам он родил из главы синеокою Тритогенею, —  
Неодолимую, страшную, в битвы ведущую рати,  
Чести достойную, — милы ей войны и грохот сражений.  
В гневе великом на это поссорилась Гера с супругом  
И, не познавши любовных объятий, родила Гефеста.  
(924–928)

Что касается рождения Гефеста, мы уже знакомы с параллельным рассказом о самостоятельном рождении Герой врага олимпийцев Тиф(а)она. Оба они производны по отношению к рассказу о рождении Зевсом Афины. Само рождение Афины от Зевса имеет много параллелей в мифах разных народов. Боги и другие сверхъестественные существа рожают детей из бедра, из подошвы ноги, из слюны и т. д. Отсутствие хороших греческих параллелей к этому мотиву объясняется тем, что в ходе многоступенчатой переработки, которой подверглось большинство мифов, прежде чем они приняли тот вид, в котором они дошли до нас, систематически устранялось грубо сверхъестественное, не отвечавшее вкусам, господствовавшим вплоть до эпохи Римской империи. В пользу первичности, большей древности версии, по которой Зевс рождает Афины абсолютно самостоятельно, свидетельствуют также оба варианта ответа Геры на этот поступок Зевса. Поведение Геры было бы абсолютно непонятно как реакция на другой вариант рождения Афины, который дает нам в той же «Теогонии» Гесиод:

Сделалась первою Зевса супругой Метида-Премудрость;  
Больше всего она знает меж всеми людьми и богами.  
Но лишь пора ей пришла синеокою деву-Афины  
На свет родить, как хитро и искусно ей ум затуманил  
890 Льстивою речью Кронид и себе ее в чрево отправил,  
Следуя хитрым Земли уговорам и Неба-Урана.  
Так они сделать его научили, чтоб между бессмертных  
Царская власть не досталась другому кому вместо Зевса.  
Ибо премудрых детей предназначено было родить ей, —  
895 Деву-Афины сперва, синеокою Тритогенею,  
Равную силой и мудрым советом отцу Громовержцу;  
После ж Афины еще предстояло родить ей и сына —  
С сердцем сверхмощным, владыку богов и мужей земнородных.  
Раньше, однако, себе ее в чрево Кронион отправил,  
900 Дабы ему сообщала она, что зло и что благо.  
(886–900)

О дальнейших событиях мы читаем у псевдо-Аполлодора: «Когда же наступило время родов, Прометей ударил Зевса по голове топором (некоторые называют и Гефеста). Из головы выскочила в полном вооружении Афина...» (I, 3, 6).

В этой версии крайне примитивны проглатывание Метиды вместе с Афиной, раскалывание черепа — мотивы, свойственные мифам и сказкам народов с самой примитивной культурой. Но здесь же мы имеем очевидную попытку устранить как нечто невероятное вполне самостоятельное рождение Зевсом Афины. Автор «Илиады» (или V книги «Илиады») знает о рождении Афины самим Зевсом, но, как это обычно бывает в гомеровских поэмах, обходит молчанием грубо фантастические подробности. Во всей этой истории самое непонятное то, почему именно Афине было приписано такое странное появление на свет. Я не могу решиться принять, в частности, объяснение Виламовица, который считал, что первоначально существовало представление о рождении воинственной богини из горной вершины, а затем, вследствие двузначности греческого слова *κορυφή* — «вершина горы» и «макушка головы», из рождения из верхушки горы получилось рождение из макушки, в данном случае — макушки верховного бога Зевса<sup>9</sup>. Объяснение это представляется, пожалуй, искусственным, и другие оказываются не лучше.

Афина не только богиня-воительница и защитница города, она с давних пор была также покровительницей ремесел. Прежде всего, она ведала женскими работами, например прядением и ткачеством. У Гомера она обучает «славному рукоделию» дочерей Пандарея (Од. XIX, 72); феакийские женщины превосходят всех других в ткачестве (Од. VII, 110), и это является даром Афины. Богиня сама изготовила прекрасные пелосы себе и Гере.

Но уже у Гомера покровительство Афины распространяется и на мужские профессии. Она учит корабельного мастера его искусству (Ил. XV, 412); Элей соорудил с ее помощью троянского коня (Од. VIII, 493); вместе с Гефестом, богом кузнечного дела и других мужских ремесел, Афина обучила мастера искусству позолоты (Од. VI, 232). У Гесиода Гефест лепит первую женщину Пандору из глины, а Афина обучает ее ткацкому делу (Труды и дни, 60 сл.). Мастер, делающий плуг, именуется у него слугой Афины (там же, 430). В историческую эпоху эта функция присуща Афине повсеместно и отражается в ее эпиклезах. Особенно часто почитается Афина *Ἐργάτις*, т. е. «покровительница работ». Ее культ засвидетельствован в Афинах и Дельфах, в Эпидавре и Спарте и т. д.

Афина была, в частности, и покровительницей гончаров. Под именем Гомера до нас дошла песенка гончаров, близкая к фольклору, в которой об Афине говорится как о покровительнице гончарного дела. Расцвет гончарного ремесла и искусства художественной росписи в Афинах немало способствовал распространению почитания Афины среди населения города. От классической эпохи из Аттики до нас дошли десятки надписей на посвящениях Афине, большинство из них было сде-

---

<sup>9</sup> *Wilamowitz-Moellendorff U. von. Glaube der Hellenen. — Bd. I. — S. 121.*

лано ремесленниками. Далее их число резко падает, и наряду с другими причинами это вызвано также и упадком ремесла в Афинах.

Афина покровительствовала в Афинах и кузнецам, и праздник Χαλκεῖα, почти что «День кузнеца», справлялся под ее эгидой, хотя в нем почитался и Гефест. Изображение Афины было выставлено рядом со статуей Гефеста в его храме. По выражению Софокла, весь ὁ χειρῶναξ λαός, т. е. «все владыки собственной руки», почитали Афины (фр. 844 N<sup>3</sup>).

В Афинах богиня Афина была также покровительницей оливкового дерева. Ей принадлежали священные оливковые деревья, из плодов которых добывалось масло, выдававшееся в амфорах в качестве приза на состязаниях Панафинейских празднеств. Эти священные маслины составляли рощу в пригороде Афин, Академии, причем считалось, что все они произошли от ростков, взятых от старой маслины на Акрополе. Кроме того, священные маслины были разбросаны по частной земле, но все они находились под контролем Ареопага, и за посягательство на них были назначены суровые наказания. Главная священная маслина росла на Акрополе у самого храма, и о ней рассказывалось, что ее произрастила сама Афина в споре с Посейдоном за право владения аттической землей. Как покровительница оливковых деревьев Афина носила эпikleзу неясного происхождения πορῖα, «оливковая».

До сих пор не объяснено, почему в Элиде Афина, везде считавшаяся девой, почиталась как Μῆτηρ, «мать», — прозвище, которое носили, вообще говоря, только Гея-Земля и Деметра. Однако ведущие начало от ученого середины XIX в. Отто Яна попытки отождествить древнейшую Афины с матерью-землей и доказать, что привычный нам образ Афины является вторичным созданием поэтов<sup>10</sup>, построены на песке: начало плодородия не свойственно исконно Афине.

#### § 4. Посейдон

Как мы уже говорили, в Пилосе микенской эпохи Посейдон был, судя по всему, главным божеством<sup>11</sup>. В Пилосе он именовался Posedaon. Мы имеем, однако, несколько вариантов имени этого божества: гомеровский Ποσειδάων, беотийский Ποτε(ι)δάων, дорийский Ποτειδάων или Ποτειδάς, аркадский Ποσειδάων. Чередуя t и s перед гласным, который может иметь тембр i, и распределение форм по диалектам говорят о том, что Посейдон почитался, вопреки мнению Шахермайра<sup>12</sup>, еще в общегреческую эпоху, т. е. до прихода греков на Балканский полуостров.

Имя Посейдон производит впечатление индоевропейского сложного слова, но удовлетворительной этимологии у него до сих пор нет. В середине XIX в. Лудольф Аренс связал первую часть слова с πῶσις,

<sup>10</sup> Jahn O. Archäologische Aufsätze. — Greifswald, 1845. — S. 60 ff., 83 ff.

<sup>11</sup> Вилламовиц считал — всех греков; может быть, ахейцев? — А. З. См.: Wilamowitz-Moellendorff U. von. Glaube der Hellenen. — Bd. 1. — S. 207 f.

<sup>12</sup> Schachermeyr Fr. Poseidon.

«питье», ποτόσις, «река» (т. е. и с русским «пить»), а вторую с именем Зевса<sup>13</sup>. Ряд исследователей (Фик) отстаивают связь первого элемента с πόσις, «супруг», «владыка», а во втором видят обозначение земли (ср. Δα-μάτηρ), так что получается «супруг» или «владыка земли»<sup>14</sup>. К сожалению, оба эти объяснения плохо соответствуют правилам образования сложных слов в праиндоевропейском и греческом языках, так что даже вторая этимология, более правдоподобная, чем первая, ни в коем случае не может служить опорным пунктом для выяснения первоначальной природы Посейдона. Я напомним, как далеко от реально представленной в греческой религии природы Зевса уводила нас даже вполне надежная этимология его имени.

Имел ли Посейдон в Пилосе микенской эпохи какое-то отношение к морю, сказать с уверенностью нельзя. Во всяком случае, он был главным божеством в приморском городе. В отличие от классического периода, большинство микенских центров не были расположены у моря, поэтому можно думать, что приморское положение Пилоса было как-то связано с ролью мореплавания, морской торговли. Это находит некоторое подтверждение в археологических находках и в текстах табличек. Если в Пилосе действительно море играло особо важную роль, то весьма правдоподобно, что главный бог города Посейдон уже тогда имел специальное отношение к морю.

Во всяком случае, у Гомера он выступает как бог моря. Как я уже говорил, Гомер изображает дело так, что после свержения Кроноса его сыновья разделили мир и море досталось в удел Посейдону (Ил. XV, 187–193). Он живет в морской глубине. При этом Гомер даже знает, где именно: он называет Эги (Αἴγαί; XIII, 20 сл.) — там, видимо, на Евбее был древний храм Посейдона и где-то поблизости в морской пучине обитал и он сам.

Важнейший его атрибут — трезубец, орудие лова рыбаков, правда, в основном на реках, что и неудивительно. Посейдон очень древний бог, а греки по пути в Грецию долгое время не знали моря. Трезубец как орудие лова в реке, став атрибутом Посейдона, остался им и тогда, когда Посейдон стал богом моря. Попытку Узенера связать трезубец с громовой стрелой<sup>15</sup> следует отвергнуть прежде всего потому, что Посейдон никогда не связывается с громом и молнией. Это сфера Зевса. У Гомера Посейдон своим трезубцем приводит море в волнение, вызывает бурю, но им же он и успокаивает шторм. Трезубцем он разрушил после Троянской войны стену вокруг ахейского лагеря (Ил. XII, 25 слл.). Трезубцем раскалывает он Гирейскую скалу, на которой пытался спастись Аякс, сын Оилея, так что тот гибнет в

---

<sup>13</sup> См. Бсот. Δάψ у Героднана (Hdn. Gr. I, p. 394 Lentz). — А. З. См.: Ahrens H. L. Über den Namen des Poseidon // Philologus. — 1866. — Bd. 23. — S. 1 ff.

<sup>14</sup> См. библиографию у Нильссона (Nilsson M. P. Geschichte. — Bd. I. — S. 445. — Anm. 3–4).

<sup>15</sup> Usener H. Keraunos // Kleine Schriften. — Bd. 4. — Berlin, 1913. — S. 490.

пучине. Чтобы вызвать бурю, Посейдон нагоняет тучи и дает волю ветрам, но он же спасает терпящих бедствия на море, дарует счастливое плавание.

Этой законченной картине морского божества отчетливо противостоят, однако, постоянные эпитеты Посейдона, которые все характеризуют его как «колебателя земли» (*ἐννοσίγαιος*, *ἐννοσίχθων*, *γαίηχος*). Это реальное противоречие, ибо засвидетельствованное для Фалеса объяснение землетрясений морскими волнениями (11 А 15 DK) представляет собой более позднюю рационализацию.

В послегомеровскую эпоху культ Посейдона был особенно распространен в Ионии, Аттике, на Пелопоннесе. О древности и важности культа Посейдона в ионийских городах Малой Азии, на островах Эгейского моря, в Афинах говорит наличие в календаре месяца посеидеон (в Афинах — декабрь—январь), верный признак большого праздника в честь Посейдона в этом месяце.

Диодор Сицилийский говорит, что Пелопоннес — обиталище Посейдона, что земля Пелопоннеса посвящена Посейдону, что там его почитают больше всех других богов (XV, 49). В честь Посейдона справляли общегреческие празднества, Истмийские игры. При раскопках близлежащего Коринфа находят множество следов культа Посейдона, различные подношения ему.

В культах и верованиях классической эпохи выступает более отчетливо, чем у Гомера, что Посейдон отнюдь не является только морским божеством. Даже у Гомера он именовался «колебателем земли»; в последующую эпоху представление о Посейдоне как божестве, вызывающем землетрясения, оказывается повсеместным. Как божество, вызывающее землетрясения, он, естественно, может и спасти, уберечь от них. В этой функции он почитался как *ἀσφάλιος*, «оберегающий», «дающий безопасность». Особенно важна была эта функция Посейдона в Спарте, которая постоянно страдала от землетрясений. Ксенофонт сообщает, что однажды землетрясение началось как раз в тот момент, когда спартанское войско вступило на территорию Арголитиды; предводители войска запели пэан в честь Посейдона, который тотчас подхватили все воины (Греч. ист. IV, 7, 4).

В 198 г. до н. э. произошло извержение вулкана недалеко от острова Фера, того самого, вулканическая активность на котором в древнейшие времена вызвала катастрофу во всей Эгеиде и, по некоторым современным теориям, породила легенду об Атлантиде. В результате нового извержения, не такого сильного, возник маленький островок. Как рассказывается в «Географии» Страбона, он сразу же был назван *Ἱερά*, «священный», и на нем соорудили храм Посейдону Асфалию (I, 3, 16).

Посейдон постоянно связан в культах и мифах с лошадьми. Аргиване опускали лошадей в воду в жертву Посейдону (Павсаний VIII, 7, 2). В Аркадии он особенно часто почитался под именем *Ἴπλιος*, «конский». В аркадской Мантинее он считался главным божеством — защитником города. Мантинейские воины имели изображе-

ние трезубца Посейдона на своих щитах. Его храм в Мантинее был ἄβατον — туда нельзя было входить, и даже заглядывать в него не разрешалось.

Представление о связи Посейдона с лошадьми порождало необычные для греков мифы. Так, в Тельпусе в Аркадии считали, что Посейдон в образе коня соединился с принявшей облик кобылы Деметрой, и у них родились Персефона и божественный, наделенный человеческой речью и даром предсказания конь Арион. Поучительным признаком древности конского облика Посейдона является то обстоятельство, что от этой его природы пытались избавиться путем типичных рационализаторских объяснений. Так, в Аркадии рассказывали, варьируя историю спасения Реей Зевса от Кроноса, что Рея, когда у нее родился Посейдон, объявила Кроносу, что родила жеребенка, коего он и проглотил вместо Посейдона, как и камень вместо Зевса. Перед нами очевидная попытка не только свести к случайности связи Посейдона с лошадьми, но и приравнять его к Зевсу, утверждая, что Зевсу не пришлось спасать его из чрева Кроноса<sup>16</sup>.

Несмотря на повторяющиеся возражения, диалект крито-микенских надписей линейного письма В ближе всего к диалектам аркадо-кипрской или ахейской группы (теперь мы знаем, что это справедливо и для надписей из Фив). Посейдон — главный бог ахейского Пилоса микенской эпохи. В классическую эпоху культы Посейдона особенно многочисленны и особенно архаичны в ахейской Аркадии. Последнее обстоятельство, вместе с другими данными, позволило еще до дешифровки микенских текстов выдвинуть предположение о Посейдоне как о преимущественно ахейском божестве. Сейчас мы можем утверждать это с еще большей уверенностью: общегреческий Посейдон особо почитался именно ахейцами.

Немаловажную роль играл культ Посейдона и у ионян. В Афинах он почитался на Акрополе, там у него был алтарь в Эрехтейоне, на котором совершались жертвоприношения и Посейдону, и Эрехтею — древнему божеству, низведенному до уровня героизированного афинского царя. Тут же показывали расселину в земле и источник с солоноватой водой, рассказывая, что именно по этому месту Посейдон ударил трезубцем, когда спорил с Афиной за Аттику (Павсаний I, 26, 5). Здесь же стояла маслина Афины, которую я упоминал. Связь культа Посейдона с культом Эрехтея, скорее всего, вторична, хотя ряд исследователей считают ее исконной. Фигура Эрехтея, как я говорил, ведет нас к божеству догреческой эпохи, оставившему ощутимые следы только в Аттике (см. выше, с. 55, 90), в то время как Посейдон — общегреческое божество.

---

<sup>16</sup> Сомнительна связь Посейдона с быком, просто бык — самая ценная жертва. Бык, посылаемый против Ипполита, пугает лошадей (Еврипид. Ипполит, 1226 сл.). Τὰ ῥάξιπλος, «пугающий лошадей», — эпитет Посейдона (Павсаний VI, 20, 19). Посейдон мог почитаться как конь — как часто водные боги в Северной Европе. — А. З.

Именно у ионян и у афинян Посейдон превратился в почти исключительно морское божество, что связано с особой ролью мореплавания у ионян. Как морское божество Посейдон покровительствовал и рыбакам. При ловле тунца ему приносили в жертву первую пойманную рыбу. В Византии на монетах чеканилось изображение Посейдона с трезубцем и тунца. Особая роль именно тунца в почитании Посейдона рыбаками может быть связана с тем, что при лове тунца в море в виде исключения использовался трезубец, для извлечения из сетей крупной, сильной рыбы. Обычно трезубец использовался как острога при ловле рыбы на реках, что может отражать период жизни греков вдали от моря. В Эгах в Лаконии у храма Посейдона был пруд со священными рыбами, которых не разрешалось ловить. Жрецы Посейдона в Мегаре не должны были есть рыбу, в Лампсаке Посейдону, наоборот, приносили рыб в жертву — типично двойственное отношение к животному, связанному с каким-то культом.

Посейдон сохранил из своей древнейшей природы и свойства божества — покровителя плодородия земли и вообще земледелия. В этом качестве он почитался в ряде мест под именем *φυτάλλιος*, «растящий». В Галлии, в один из праздников плодородия в Афинах, связанный с обмолотом зерна, устраивалась процессия Посейдону. Праздник сбора винограда в Афинах, Протригей, был совместно посвящен Дионису и Посейдону.

В противовес Зевсу и Афине Посейдон не демонстрирует нам в заметной мере эволюции, связанной с общественным прогрессом, не становится покровителем государственных установлений. До тех пор, пока сохраняется его культ и живая вера в него, он остается тесно связанным со слепыми силами природы. Киклопы, разумеется, самостоятельный персонаж мифологии, но то, что Гомер (или его предшественник) сделал свирепое чудовище, людоеда Полифема, сыном Посейдона, а самого Посейдона — мстителем за ослепление своего сына Одиссеем, не является случайным: в этом отражаются древнейшие представления греков о Посейдоне.

## § 5. Аид

Как сообщает нам Посейдон у Гомера (Ил. XIV, 188), при разделе мира между сыновьями Кроноса Аид получил в удел подземное царство — царство мертвых. Как это естественно для такого божества, он почти не фигурирует в греческих культах, о нем рассказывалось мало мифов. Если ему и совершались жертвоприношения, то чаще всего как Плутону, Плутосу, а это самостоятельная фигура, древнее божество плодородия, лишь впоследствии объединенное с Аидом. Что касается культа Аида как такового, то он представлял собой редчайшее исключение. В схолиях к «Илиаде» (IX, 158) даже утверждается, что вообще нигде не существовало жертвенников Аиду, но это преувеличение. Как сообщает Павсаний (VI, 25, 2), в Элиде существовал священный уча-

сток и храм Аида, который открывался раз в году и куда мог входить только жрец.

Страбон говорит о священном участке Аида в районе трифилийского Пилоса (VIII, 344), но здесь можно предположить вторичное, «литературное» происхождение этого культа. Дело в том, что одно место в «Илиаде» (V, 395 сл.) может быть понято как упоминание о сражении Геракла с Аидом в Пилосе, а мы знаем, что ряд греческих городов вводил культовые новшества, опираясь на авторитет эпических поэм. Так могло случиться и с гражданами трифилийского Пилоса.

Плутоса Гомер не упоминает, но то, как он говорит о браке Деметры с Иасионом (Од. V, 125), заставляет полагать, что он знает миф о рождении у них сына Плутоса. Гесиод упоминает в «Теогонии» (969) о его появлении на свет. У поэтов V в. до н. э. появляется форма Плутон. Фигура Плутоса, скорее всего, была известна Гомеру, и он не упоминает его прямо потому, что он вообще старается, по возможности, меньше говорить обо всем, что связано с культами Деметры и мифами о ней. Это важное обстоятельство отметил и изучал уже Эрвин Роде<sup>17</sup>. С другой стороны, говоря об Аиде, Гомер не наделяет его чертами, свойственными Плутосу-Плутону. Это говорит за то, что Плутос в гомеровские времена уже существовал как самостоятельная фигура, но еще не слился с Аидом в единый образ.

Аид — царь обитателей подземного мира (ἄναξ ἐνέρων), как царь он — Ζεὺς Καταχθόνιος, «подземный Зевс» (Ил. IX, 457). Когда разгорелась битва богов под Троей, услышав шум, Аид вскочил со своего кресла, опасаясь, что земля над ним раскроется от удара Посейдонова трезубца и богам предстанет его жилище, перед которым они испытывают ужас. Рядом с ним царствует ужасная Персефона, причем в XI книге «Одиссеи», где о подземном царстве говорится подробнее всего, в качестве повелительницы царства Аида скорее выступает Персефона, чем сам Аид. Аид безжалостен и неумолим, он — самый ненавистный из богов для людей (Ил. IX, 159–160).

Алтея, когда она захотела погубить своего сына Мелеагра, убившего ее братьев, встала на колени, ударила в землю и воззвала к Аиду и Персефоне (Ил. IX, 570). Одиссей молится Персефоне (Од. XI, 46), когда закалывает жертвенных животных, чтобы их кровью возратить на время сознание душам в преисподней. Геракл сражается с Аидом в воротах преисподней и ранит его стрелой (V, 395 сл.), так что тот вынужден отправиться на Олимп, чтобы его исцелил врач богов Пайавон-Пайеон, которого мы встречаем как самостоятельное божество в микенскую эпоху. Геракл явился к нему в царство и увел по приказу Еврисфея на землю адского пса Кербера (Ил. VIII, 368). Для того чтобы примирить представление о том, что врата подземного царства надежно охраняются чудовищным псом, с этим рассказом об одном из величайших подвигов Геракла воз-

---

<sup>17</sup> Rohde E. Psyche. — Bd. 1. — S. 211.

никло дополнение к этому мифу, по которому Еврисфей так испугался Кербера, что заставил Геракла тотчас же отвести его обратно.

У Аида есть волшебный шлем ("Αἰδός κυνέη), делающий невидимым того, кто его надевает, т. е. появляющаяся в сказках шапка-невидимка. Афина надевает его, собираясь двинуться во главе рядов ахейцев навстречу Аресу, чтобы остаться незамеченной (Ил. V, 845).

Наиболее характерные эпитеты Аида у Гомера — πυλάρτης, «закрывающий ворота», и κλυτόπωλος, «славный конями». Эпитет κλυτόπωλος может вообще ничего не означать: у Гомера и герои, и боги — все ездят на колесницах. И кони у бога, разумеется, должны быть необыкновенными. Чаще объясняют этот эпитет довольно прочными у индоевропейских народов связями лошади с хтоническими культами. Возможно, однако, что прав был Лудольф Мальтен, предположивший здесь следы представления о том, что Аид хватается и увозит на своей колеснице в преисподнюю душу умирающего<sup>18</sup>.

Хотя по господствующему в наших источниках представлению душа сама отправляется в царство Аида и Гермес ее, в крайнем случае, сопровождает, вера в какие-то существа, похищавшие душу умирающего, должна была гнездиться в глубине греческого сознания. Иначе невозможно объяснить, почему пришедшим с Востока как чисто декоративный элемент сиренам и сфинксам в Греции была приписана роль похитителей душ. Непонятно также, как древнегреческий лодочник царства мертвых Харон превратился в новогреческих суевериях в демона смерти, уносящего свою жертву верхом в преисподнюю. Видимо, в более древние времена эта роль похитителя души приписывалась Аиду, и миф о похищении им Персефоны является лишь иным отражением этого же представления.

Другой эпитет — «закрывающий ворота» — отражает представление о том, что врата преисподней широко открыты для всех, ибо все люди смертны (Ил. XXIII, 74), но крепко закрываются навсегда за каждым входящим. Преисподняя часто называется у Гомера и более поздних поэтов «домом Аида».

Имя Аида встречается у Гомера и в других текстах, носителях древней традиции, в ряде параллельных форм, что затрудняет выяснение этимологии этого слова. Мы не знаем также, что обозначала первоначальная форма — бога преисподней или саму преисподнюю. Уже сами греки пытались объяснить слово "Αἰδής как «невидимый» (ἀ-φίδ-). Ряд исследователей, например Вильгельм Шульце, поддерживали это объяснение<sup>19</sup>. Вакернагель ставил имя Аида в связь с αἶα, «земля», и лат. saevus, «свирепый»<sup>20</sup>. Последняя (или одна из последних) попытка

---

<sup>18</sup> Malten L. Das Pferd im Totenglauben // Archäologisches Jahrbuch. — 1914. — Bd. 29. — S. 186.

<sup>19</sup> Schulze W. Quaestiones epicae. — Gütersloh, 1892. — P. 468.

<sup>20</sup> Wackernagel J. Vermischte Beiträge zur griechischen Sprachkunde. — Basel, 1897. — S. 4 ff.

объяснения этимологии, Пауля Тиме, пожалуй, самая неудачная: для него это место «с-видания», встречи после смерти<sup>21</sup>, что не находит никакого подтверждения в греческих представлениях.

## § 6. ДЕМЕТРА И ПЕРСЕФОНА

Вокруг фигуры Деметры идет особенно много споров, связанных прежде всего с основным вопросом: являлась ли она первоначально ипостасью Матери-Земли или ее образ возник как олицетворение энергии роста злаков.

Этимология и здесь не дает решительного ответа. В 1905 году вышла в свет оказавшая большое влияние на дальнейший ход изучения греческой, и не только греческой, религии книга Альбрехта Дитериха «Мать Земля»<sup>22</sup>. Дитерих выдвинул гипотезу о свойственном, по его мнению, всем земледельческим народам почитанию великой богини — Матери-Земли, принимающей у всех этих народов довольно близкую форму. Выводы Дитериха во многом принял Виламовиц<sup>23</sup>. Он считал, что почитание земли как порождающей все живое природной силы было свойственно грекам с древнейших времен. Супругом Матери-Земли был в то время верховный бог Посейдон. Земле как производящей силе противостоит земля  $\chi\theta\acute{o}\nu$ , обозначающая земные глубины, — она нередко фигурирует в особенно архаичных культах. Земля как Гея воспринималась греками, по Виламовицу, как подательница оракулов и защитница правопорядка. Затем к восприятию земли как силы рождающей присоединилось восприятие ее и как силы разрушающей в вечном круговороте рождения и смерти. Отто Керн рассматривал культ Матери-Земли как почитание родного поля, из которого уже в древнейшую эпоху сформировался культ материнского божества<sup>24</sup>.

Почитание хтонических сил, естественно, соприкасается и с культом мертвых. Вальтер Отто представлял себе материнскую религию глубочайшей древности как своеобразный антипод гомеровской религии<sup>25</sup>. В этой религии священное материнское начало пронизывало, по его словам, все человеческое бытие. В центре этой религии стояла земля как древнейшая богиня, почитавшаяся под многими именами. Вся жизнь исходит из нее и к ней возвращается, рождение и смерть принадлежат ей. Вальтер Отто связывал это господство религии Матери-Земли с эпохой преобладания женщины в обществе, с матриархатом в духе теории Бахофена, против чего предостерегал сам Дитерих. Джейн Гар-

---

<sup>21</sup> *Thieme P.* Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. — Berlin, 1952. — S. 44.

<sup>22</sup> *Dieterich A.* Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion. — Leipzig, 1905.

<sup>23</sup> *Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Glaube der Hellenen. — Bd. 1. — S. 198 ff.

<sup>24</sup> *Kern O.* Die Religion der Griechen. — Bd. 1–3. — Berlin, 1926–1938. — Bd. 1. — S. 33 ff.

<sup>25</sup> *Otto W. F.* Die Götter Griechenlands. — Bonn, 1929. — S. 27 ff.

рисон, Корнеманн и ряд других исследователей поддержали эту систему взглядов<sup>26</sup>.

Здесь, однако, приходится считаться с тем, что греки, как и все индоевропейские народы, придерживались строго патриархальных порядков. Таким образом, эпоху религии Матери-Земли, обусловленной матриархатом, приходится приписывать народам, жившим в Греции до греков, у которых, действительно, роль женщины в обществе была более заметной, и богини в религии заметно выходили на первый план. Это само по себе достаточно правдоподобно, но сторонников теории древнейшего универсального культа Матери-Земли подстерегают здесь неожиданные трудности. Одной из главных опор для реконструкции древней религии Матери-Земли оказываются у них различные фаллические культы, которым они приписывают особую древность. Но как раз никаких следов именно фаллических культов мы не находим в Греции до появления там греков. Получается явная неувязка.

Далее, если предполагать, что некогда развитая религия Матери-Земли была затем оттеснена более поздними религиозными представлениями, то, по общим правилам и по тому, что мы знаем об эволюции религиозных представлений греков, мы должны были бы ожидать, что остатки древней религии сохранятся больше всего в культовой сфере. Мы должны были бы ожидать найти культы Земли, отличающиеся особо архаическими чертами. На самом деле ничего подобного мы не находим. Культы Геи-Земли редки, в ряде случаев заведомо позднего происхождения; чаще всего Гея выступает в культах как дополнительный адресат вместе с каким-то другим божеством. Почти совершенно нет следов посвящений и приношений Гее. Нет надежных свидетельств о праздниках в ее честь, нигде нет в календаре месяцев, названных в честь Геи и ее празднеств.

Начиная с Эсхила (Евм. I слл.), в наших источниках появляются утверждения, что прорицалице в Дельфах было первоначально прорицалицем Геи, затем перешло в руки Фемиды и только впоследствии сделалось оракулом Аполлона (см. ниже, с. 151 сл.). Возникновение идеи о том, что в Дельфах прорицала Гея-Земля, нетрудно объяснить. В древности было распространено представление (опровергнутое геологическим исследованием французских ученых), будто Пифия впадала в экстаз под влиянием одурманивающих паров, выходивших через расщелину в земле. Это представление и вылилось в форму утверждения, будто бы первоначально в Дельфах предсказания давала Гея-Земля. Функция Геи как подательницы оракулов на греческом материале вообще не подтверждается.

У Гомера в «Илиаде» Гея-Земля призывается как свидетельница в клятве (III, 276 сл.; XIX, 258 сл.), но вслед за Землей призываются реки,

---

<sup>26</sup> См.: *Harrison J. E. Prolegomena.* — P. 260 ff; *Kornemann E. Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur.* — Heidelberg, 1927.

а перед ней — Гелиос-Солнце. Солнце, разумеется, потому, что оно все видит, но зачем рядом с Землей упоминаются реки? Очевидно, чтобы клятвопреступнику некуда было укрыться, ибо земля и реки образуют здесь совместно всю сушу, могущую служить местопребыванием человека. Таким образом, Гея-Земля воспринималась в этих клятвах не персонализированно, как божество, а территориально, как поверхность земли.

Слова Солона о Гее, рисующие ее как объект сельскохозяйственной деятельности и имущественных отношений и в то же время как мать олимпийских богов, — эти слова обусловлены контекстом<sup>27</sup>. Речь здесь идет о сейсахфии — освобождении аттических крестьян от поземельной задолженности, социально-экономическом мероприятии, которое Солон стремится поднять на космическую и религиозную высоту. Из того, что мы знаем о Солоне и его творчестве, явствует, что в его рассуждениях на религиозные темы присутствовал наряду с традиционной основой и индивидуальный новаторский элемент, в духе рождающейся греческой философии. Искать за словами Солона культовую основу мы не имеем права.

Дитерих приводил в подтверждение своей реконструкции религии Матери-Земли многочисленные обычаи, трактовавшиеся им как пережитки религии Земли. Большинство из них в Греции не встречались. Только один из них, распространенный по всему земному шару, имел место и в Греции и должен быть здесь рассмотрен. Речь идет об обычае погребения маленьких детей несожженными, в то время как в Греции, начиная с архаической эпохи, нормальным способом погребения становится трупосожжение. Дитерих объяснял это верой в то, что, будучи погребены в Мать-Землю, дети из нее и возрождаются. На это сразу можно возразить, что по греческим представлениям (насколько они сохранились), люди происходили из камней, из деревьев; у многих других народов — из источников и колодезев. Из земли же, по греческим представлениям, рождались истребляющие друг друга воины, возникшие в Колхиде из посеянных зубов дракона, нечестивцы, наделенные страшной силой, вроде Ота и Эфиальта, или, наоборот, божественные младенцы, как упоминавшийся мной Эрехтей, или люди, которым приписывается особо привилегированное происхождение, как фиванские спарты, выросшие из зубов дракона, посеянных Кадмом, или, наконец, по утверждениям афинских патриотов, древние афиняне.

В общем, в отличие от происхождения из камня или дерева, происхождение из земли у греков — всегда нечто необычное, выделяющее потомка земли либо в положительном, либо в отрицательном смысле (такая амбивалентность типична для мифических представлений). Все это

---

<sup>27</sup> «Из целей, ради коих я народ собрал, / Какой не выполнив, с себя сложил я власть? / Пред времени судом в том лучшим послухом / Пусть будет из богов, Олимпа жителей, / Бог величайший, мать их, Гея черная, / Рабыня раньше, ныне же свободная, / Столбы я с коей снял, в ней водруженные» (фр. 17. Пер. Г. Церетели).

плохо вяжется с практикой захоронения детей в земле якобы для их быстрого возрождения. Иногда ссылаются на то, что младенцев в Греции нередко вообще выкидывали или подкидывали, проявляя безразличие к их судьбе, и полагают, что это же безразличие проявлялось и в упрощении погребальной церемонии и захоронении чаще всего без всяких погребальных даров или с минимальными. Это не очень правдоподобно, потому что эта особая форма погребения встречается и у некоторых народов, относящихся к маленьким детям с подчеркнутым вниманием.

Объяснение надо искать, я думаю, в несколько ином направлении. Трупосожжение являлось для греков средством обеспечить душе умершего благополучный переход в царство Аида: даже безрадостное существование в преисподней рассматривалось ими как безусловно предпочтительное по сравнению с блужданием вокруг места смерти, которое ждало непогребенных. С другой стороны, отправление души в преисподнюю гарантировало, как правило, близким умершего спокойствие и безопасность от возможного в противном случае возвращения души усопшего, совершения ею каких-либо враждебных действий.

Создается впечатление, что о дальнейшем отдельном существовании души ребенка греки не находили оснований заботиться и опасений насчет возможного вреда с ее стороны не испытывали, т. е. просто не считали ее существующей, по крайней мере, в том смысле, в каком они считали продолжающей существование душу взрослого после его смерти. Не следует забывать, что взрослый не помнит себя в младенчестве и может либо вообще отрицать на этом основании душевную жизнь маленького ребенка, либо представлять ее себе совсем не такой, как у старших (иногда даже приписывая младенцам всеведение, дар прорицания и т. п.). Так или иначе, захоронение младенцев вовсе не является непременно пережитком религии Матери-Земли.

Кроме обычаев, которые интерпретировались Дитерихом и его последователями как пережитки религии Матери-Земли, о чем мы говорили, для реконструкции представлений, связанных с этой религией, используются некоторые высказывания греческих трагиков и других авторов классической эпохи. Сюда относится, прежде всего, сопоставление рождения матерью младенца (человека или животного) с посевом зерна в землю и его прорастанием, появлением всходов и дальнейшим ростом. Однако здесь как раз мы встречаемся с решительно патриархальными представлениями о второстепенной функции матери, и сопоставление с плодоносящей землей никак не выявляет в ней активное божественное начало. Аполлон заявляет в «Евменидах» Эсхила:

Дитя родит отнюдь не та, что матерью  
Зовется. Нет, ей лишь вскормить посев дано.  
Родит отец. А мать, как дар от гостя, плод  
Хранит, когда вреда не причинит ей бог.

И вот вам правоты моей свидетельство.  
Отец родит без матери. Пред нами здесь  
Паллада-дева, Зевса-олимпийца дочь.  
Она явилась не из чрева темного —  
Кто из богинь подобное дитя родит?  
(658–667. Пер. С. Апта)

Подобный ход мысли может говорить скорее против обожествления земли. Другие свидетельства, в которых Гея предстает перед нами космической производящей силой, не отражают древнейшие верования, а являются пересказом на языке поэтических образов построений греческой натурфилософии. Секст Эмпирик, цитирующий такого рода фрагмент из «Хрисиппа» Еврипида, прямо говорит о том, что здесь перед нами «физические рассуждения» (φυσικός τις λόγος) (Еврипид, фр. 839 N<sup>2</sup>; Секст Эмпирик. Против математиков VI, 17).

Греки действительно практиковали земледельческий культ материнского божества, но его не надо проецировать в туманную древность, связывать с матриархатом и реконструировать по сомнительным реликтам. Этот культ и связанные с ним верования всем нам хорошо известны: это культ не Геи, а богини Деметры.

\* \* \*

Имя Деметры состоит из двух частей. Вторая половина, μήτηρ, имеет значение «мать», но значение первой половины неясно. Уже в древности появились два объяснения: по одному, Δημήτηρ обозначает «Земля-Мать», по другому — первая половина связана с критской формой названия ячменя или полбы (δηαί = ζειαί, ζεαί). Трудно отдать предпочтение какому-либо из этих объяснений; весьма возможно, что оба они ошибочны.

Культы и верования дают нам гораздо более ясную картину. Как я уже говорил, роль Деметры в гомеровских поэмах очень невелика. Для военной аристократии темных веков, для царьков, при дворах которых складывался греческий эпос, и для их дружинников земледельческая религия Деметры была неинтересна. Выражаясь языком современной социологии, почитание Деметры было непрестижным. Однако Деметра упоминается мимоходом несколько раз, когда заходит речь о земледелии. Из этих упоминаний ясно, что у крестьян тогдашних времен ее имя должно было быть постоянно на устах, и единственный праздник, который случайно упоминает Гомер, — Талисии, был праздником в честь Деметры.

В «Трудах и днях» Гесиода Деметра прочно занимает положение богини — покровительницы земледелия. Ей и Зевсу Хтонию нужно молиться, берясь за ручку плуга, чтобы урожай злаков, плодов Деметры, был полновесен. Пахота, сев и сбор урожая так и называются «делами Деметры»; Деметра наполняет кладовые.

У Гесиода Деметра предстает перед нами как дочь Кроноса и Реи (Теогония, 454). Сочетавшись с Иасионом, Деметра рождает Плутоса-

богатство (969), который мыслится как обильные запасы зерна. По Гесиоду, от Зевса у Деметры рождается дочь Персефона (912), которую с соизволения Зевса похитил владыка подземного царства Аидомей. Начиная с Гомера и Гесиода и в более позднее время злаки или хлеб называются часто не только «плодами Деметры», но и прямо «Деметрой».

В культуре Деметра тесно связана с дочерью Персефоной, или Корой, т. е. «Девой». Их часто называют «две богини» (τῶ θεῶ), «две фесмофоры» (τὸ φεσμοφόρω) или еще «Деметры» (во множественном числе). Главный праздник Деметры и Кору — Фесмофории, которые известны античникам хотя бы по комедии Аристофана «Женщины на празднике Фесмофорий». Праздник этот — самый распространенный в Греции. В Греции было много религиозных празднеств, специфических для отдельных городов; были праздники общие, скажем, для дорийцев или ионийцев, но только Фесмофории были праздником общегреческим. Мы их находим почти в каждом городе, относительно которого у нас есть материал. Богаче всего наши сведения, естественно, из Афин, но то, что известно о Фесмофориях в других городах, хорошо укладывается в общую картину.

Как известно, хотя бы из Аристофана, Фесмофории были исключительно женским праздником, к участию в котором мужчины не допускались. Справлялись они в месяце пианопсионе (октябрь–ноябрь), т. е. в месяце озимого сева в Греции. Однако подготовка к Фесмофориям начиналась еще летом. В праздник Скирофорий, который справлялся в июне–июле, приносились в жертву поросята. Их тела не сжигались, не съедались, а прятались в так называемых μέγαρα под землей — что-то вроде землянок или подвалов в святилищах Деметры. Туда же бросали сделанные из теста изображения фаллосов и змей, а также ветки пиний с шишками. В праздник Фесмофорий полусгнившие остатки извлекались из этих μέγαρα специально выделенными женщинами, которые именовались ἀντλήτριαι, т. е. «черпательницы». Все это клали на жертвенники Деметры и затем примешивали к семенам в надежде получить хороший урожай.

Перед нами типичная магическая операция, призванная обеспечить плодородие полей, причем выбор поросят в качестве жертвенных животных обусловлен, конечно, особой плодовитостью свиньи. Так как связь эта самим грекам не была понятна, появилось мифологическое объяснение, типичный этиологический миф, или, лучше сказать, деталь в широко распространенном мифе о похищении Персефоны Аидом. Аид хотел похитить Персефону тайно, особенно стремясь сохранить эту тайну от ее матери Деметры. Между тем на месте похищения оказался свинопас Евбулей (Εὐβουλεύς). Когда Аид удалялся под землю с Персефоной, земля по его велению поглотила и Евбулея с его свиньями. Поэтому, мол, заколотых поросят и помещают теперь в подземелье. Это, конечно, позднейший домысел, но благодаря ему мы можем с уверенностью утверждать, что в тех местах, где вместе с Деметрой и Персефоной почитался Евбулей, совершались и обряды, аналогичные афинским, даже если у нас и нет прямых свидетельств об этом.

Полуразложившиеся остатки поросенка назывались, по-видимому, *θεσμοί*<sup>28</sup>, и название праздника *Θεσμοφόρια* происходит от церемонии выноса этих останков (*φέρω* — несу), перемешанных с семенами, на поля. Обычное объяснение, что Фесмофории — это празднество Деметры Фесмофоры, т. е. «законодательницы», не учитывает того, что само представление о Деметре-законодательнице есть результат поздней рационализации и оно не могло дать наименование празднеству.

В Афинах женщины собирались для празднования Фесмофорий на Пниксе. Там они оставались в течение трех дней празднеств в шалашах, сидя на земле, а когда на ночь ложились спать, то постилали особое растение, называвшееся *κνέωρον*, что-то вроде крапивы, которому приписывались религиозно-очистительные свойства.

В первый день празднества соблюдался пост; третий день назывался *καλλιγένεια*, т. е. «празднество ради благих рождений, хороших детей». Таким образом, Фесмофории, праздник плодородия, должен был обеспечить не только хороший урожай, но и доброе потомство у людей; такое синкретическое представление весьма обычно у разных народов.

Много дискуссий вызывал вопрос о том, почему во время Фесмофорий только женщины совершали обряды, направленные на обеспечение успеха земледелия, которым в Греции занимались мужчины. В свое время Джейн Гаррисон высказала предположение, что в этом отразилась реальность древнейшей эпохи, когда главным орудием земледельца была мотыга, а занимались земледелием женщины<sup>29</sup>. Трудность здесь заключается в том, что уже праиндоевропейцы практиковали пахотное земледелие, о чем свидетельствует сходное название сохи у ряда индоевропейских народов: *ἄροτρον*, *arātrum*, орало. Между тем эта форма земледелия всегда находится в руках мужчин. Носители догреческой минойской культуры перед приходом греков также вспахивали поля на быках, так что исключительное занятие женщин земледелием отодвигается в глубочайшую древность, и сохранение его пережитков в виде празднования Фесмофорий становится очень маловероятным.

Скорее всего, исключительное участие женщин в этом празднике связано с его аспектом, касающимся стимулирования продолжения человеческого рода. Здесь особая роль женщин вполне понятна, и отсюда она могла распространиться и на все церемонии Фесмофорий. Во всяком случае, отстранение мужчин от участия в празднествах в честь Деметры имело место не только в Афинах. В небольшом городе Пеллене в Ахайе следили даже за тем, чтобы на празднество не прибежала собака мужского пола (Павсаний VII, 27, 10). На следующий день в той же Пеллене мужчины и женщины поддразнивали и бранили друг друга — обычный элемент в праздниках плодородия.

<sup>28</sup> См.: Nilsson M. P. Geschichte. — Bd. I. — S. 464.

<sup>29</sup> Harrison J. E. Prolegomena. — P. 272.



Деметра, неузнанная, становится няней сына Келея и Деяниры Демофонта. Деметра натирала мальчика амбросией, а ночью погружала в пламя, желая сделать его бессмертным. Однако Деянира застала ее однажды за этим занятием, выразила испуг и прогневила богиню. Деметра дает узнать себя и говорит:

«Жалкие, глухие люди! Ни счастья, идущего в руки,  
Вы не способны предвидеть, ни горя, которое ждет вас!  
Непоправимое ты неразумьем своим совершила.  
Клятвой богов я клянуся, водой беспощадного Стикса,—  
Сделать могла бы навек нестареющим я и бессмертным  
Милого сына тебе и почет ему вечный доставить.  
Ныне же смерти и Кер уж избежать ему невозможно.  
В непреходящем, однако, почете пребудет навеки:  
К нам он всходил на колени, и в наших объятиях спал он.  
Многие годы пройдут, и всегда в эту самую пору  
Будут сыны элевсинцев войну и жестокую свалку  
Против афинян вчинять ежегодно во вечные веки.  
Чтимая всеми Деметра пред вами. Бессмертным и смертным  
Я величайшую радость несу и всегдашнюю помощь.  
Пусть же великий воздвигнут мне храм и жертвенник в храме  
Целым народом под городом здесь, под высокой стеною,  
Чтобы стоял на холме, выдающемся над Каллихором.  
Таинства ж в нем я сама учрежу, чтобы впредь, по обряду  
Чин совершая священный, на милость вы дух мой склоняли».

Так сказала богиня, и рост свой и вид изменила,  
Сбросила старость и вся красотою обвеялась вечной.  
Запах чудесный вокруг разлился от одежд благовонных,  
Ярким сиянием кожа бессмертная вдруг засветилась,  
И по плечам золотые рассыпались волосы. Словно  
Светом от молнии прочно устроенный дом осветился.  
Вон из чертога пошла...

(256–281)

Целую ночь напролет, трепеща от испуга, молились  
Славной богине они. А когда засветилось утро,  
Все рассказали Келею широкодержавному точно,  
Что приказала Деметра прекрасновечная сделать.  
Он же, созвавши немедля на площадь народ отовсюду,  
Отдал приказ на холме выдающемся храм богатейший  
Пышноволосой воздвигнуть Деметре и жертвенник в храме.  
Тотчас послушались все и словам его вняли, и строить  
Начали, как приказал. И с божественной помощью рос он.  
После того как исполнили всё и труды прекратили,  
Каждый домой воротился. Тогда золотая Деметра  
Села во храме одна, вдалеке от блаженных бессмертных,  
Мучаясь тяжелой тоской по дочери с поясом низким.

Грозный, ужаснейший год низошел на кормилицу-землю  
Волею гневной богини. Бесплодными сделались пашни:

Семя сокрыла Деметра прекрасновечная в почве.  
Тщетно по пашням быки волокли искривленные плуги,  
Падали в борозды тщетно ячменные белые зерна.  
С голоду племя погибло б людей, говорящих раздельно,  
Всё без остатка, навек прекратились бы славные жертвы  
И приношенья богам, в олимпийских чертогах живущим,  
Если бы Зевс не размыслил и в сердце решенья не принял.  
(292–313)

Зевс посылает богов одного за другим и убеждает Деметру вернуться на Олимп:

Но не сумел ни один убедить ни рассудка, ни сердца  
Гневной Деметры. Сурово все речи отвергла богиня.  
На благовонный Олимп и ногою, сказала, не ступит,  
Черной земле не позволит плода ни единого выслать,  
Прежде чем дочери милой своей не увидит глазами.  
Это услышавши, Зевс, тяжело и пространно гремещий,  
Тотчас отправил в Эреб золотожезлого Аргобийцу,  
Чтобы приятною речью хитро обольстивши Аида,  
Чистую Персефонею из темного мрака он вывел  
На свет, в собранье богов, чтоб ее, увидавши глазами,  
Мать оскорбленная гнев свой великий в душе прекратила.  
(329–339)

Гермес передает Аиду распоряжение Зевса, говоря, в частности, любопытные слова:

Ибо великое дело душою она замышляет —  
Слабое племя людей земнородных вконец уничтожить,  
Скрывши в земле семена, и лишить олимпийцев бессмертных  
Почестей...  
(351–354)

Аид обещает отпустить Персефону:

...Тогда повелитель умерших  
Зернышко дал проглотить ей граната, сладчайшее меда,  
С замыслом тайным, чтоб навек супруга его не осталась  
Там наверху с достославной Деметрою черноодежной.  
(371–374)

Сцена встречи Деметры с Персефонею повреждена в единственной рукописи, в которой дошел до нас этот гимн. Вкусив гранатовое зерно, пищу подземного мира, Персефона уже не может покинуть преисподнюю раз и навсегда. Деметра ей говорит:

...обратно пойдешь и в течение года  
Третью будешь ты часть проводить в глубине преисподней.  
Две остальные — со мной, а также с другими богами.

Чуть же наступит весна и цветы благовонные густо  
Черную землю покроют, — тогда из туманного мрака  
Снова ты явишься на свет, на диво бессмертным и смертным.  
(398–403)

(Греки различали в древнейшую эпоху только три времени года: весну, лето и зиму.) Деметра примирилась с этим компромиссным решением:

Выслала тотчас колосья на пашнях она плодородных,  
Зеленью буйной, цветами широкую землю одела  
Щедро. Сама же, поднявшись, пошла и к владыкам державным, —  
С хитрым умом Триптолему, смирителю коней Диоклу,  
Силе Евмолпа, а также владыке народов Келею, —  
Жертвенный чин показала священный и всех посвятила  
В таинства. Святы они и велики. Об них ни расспросов  
Делать не должен никто, ни ответа давать на расспросы:  
В благоговенье великом к бессмертным уста замолкают.  
Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел.  
Тот же, кто им непричастен, по смерти не будет вовеки  
Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном.  
Все учредив и устроив, богиня богинь воротилась  
С матерью вместе на светлый Олимп, в собранье бессмертных.  
Там обитают они подле Зевса, метателя молний,  
В славе и чести великой. Блажен из людей земнородных,  
Кто благосклонной любви от богинь удостоится славных:  
Тотчас нисходит в жилище его очага покровитель  
Плутос, дарующий людям обилье в стадах и запасах.  
(471–489)

Ряд памятников отражает эту идею Деметры и Плутоса как подателей благ, дарующих в первую очередь урожай зерна. Аттическая ваза середины VI в. до н. э. изображает Деметру с колосьями, взбирающуюся на колесницу и держащую в руках колосья. Впереди колесницы — Гермес и Плутос с колосьями, который назван здесь Πλουτοδότης, т. е. «податель богатства». На несколько более поздней афинской пелике (сосуд типа миски) изображены Деметра со скипетром и плугом и Плутон с рогом изобилия.

Земледельческие корни Элевсинского культа и мистерий не вызывают сомнений. В ряде аттических демонов имелись святилища, именовавшиеся элевсиниями, и это были средоточия земледельческого культа.

Похититель Персефоны почитался вместе с нею в Элевсине, но не под именем Аида или Аидоней, а как Плутон; у него в Элевсине был отдельный храм и жрица. Деметре, Коре-Персефоне и Плутону посвящалась десятина от плодов поля.

Имя Плутона происходит от греческого слова πλοῦτος, «богатство», и означает собственно «владеющий богатствами». Рядом с ним в культе Деметры стоит родственная Плутону фигура Плутоса «богатства», который, по Гесиоду, был сыном Деметры (Теогония, 969). Понятно, что

фигуры Плутона и Плутоса в известном смысле конкурировали между собой, и какой-либо четкой определенности в греческой религии здесь достигнуто не было. Плутон изображается как мужчина или старик, Плутос — как юноша или отрок.

Плутон, видимо, исконное имя похитителя Коры, дочери Деметры. Как я уже говорил, Аид вообще не фигурирует в культах, не имеет и не может иметь ничего общего с плодородием. Видимо, только миф о похищении привел к отождествлению Плутона с Аидом, а Кору — с царицей подземного мира Персефоной, фигурой, вероятно, даже более древней, чем сам Аид.

Уход Кору-Персефоны на треть года под землю, конечно, связан с годичным циклом, но не растительной жизни вообще, как обычно считают, а с годичным циклом культуры злаков, ибо, как показывают и культ, и мифы, Деметра и Кора связаны именно с произрастанием и сбором зерновых. В соответствии с этим ошибочным является представление, будто уход Кору под землю символизирует зимнюю смерть природы. Это совершенно не соответствует греческим климатическим условиям, где злаки сеются после осенних дождей, растут всю зиму и убираются в мае или в начале июня. Затем начинается жара, когда угнетена вся растительность, а поля просто умирают, стоят пустыми все лето. Соответственно, греки приурочивали *κάθοδος*, «спуск» Кору ко времени сбора урожая. Зерно хранилось, как правило, в подземных хранилищах, и его пребывание под землей символизировалось пребыванием Кору в царстве мертвых. Осенью, во время посева, происходило возвращение Кору на землю, ее *ἀνοδος*, «подъем», и в это время справлялся радостный праздник Деметры и Кору — Элевсинские мистерии. Параллель с представлениями, лежащими в основе праздника Фесмофорий, очевидна.

Влияние догреческих минойских земледельческих культов здесь весьма правдоподобно, тем более что распорядок празднеств и мифических событий в течение года оказывается так хорошо приспособленным именно к греческим климатическим условиям и земледельческой практике. Корни культа в Элевсине уходят, во всяком случае, в микенскую эпоху.

Как показали раскопки 1920–1930-х гг., главный храм Элевсина, где совершались мистерии, так называемый Телестерий, был выстроен на месте дворца микенской эпохи, а в микенскую эпоху святилища располагались прежде всего в самих дворцах. Далее, здание внутри Телестерия, в котором происходило посвящение в таинство, называлось *ἀνακτόριον*. Исходя из представлений более поздней эпохи, это необъяснимо: непонятно, какой *ἄναξ*, бог-владыка, мог быть хозяином этого здания. Между тем в микенскую эпоху слово *ἄναξ* (*wanax*) обозначало царя, так что за этим зданием, видимо, с древнейших времен удержалось название царской резиденции.

Символическому изображению укладывания зерна в подземные хранилища в виде спуска Кору в царство мертвых мог еще способствовать обычай захоронения, особенно младенцев, в пифосах, глиняных

сосудах того же типа, что и те, в которых в земле хранили зерно. Такие захоронения найдены в большом количестве, в частности и в Элевсине.

На формирование мифа о похищении Коры мог оказать влияние и минойский миф о похищении богини растительности, существование которого мы можем предполагать на основании его отражения в мифах о похищении Ариадны и Елены, в особенности о похищении Елены Тесеем. Обе эти героини носят имена, внешне имеющие греческий облик, но в действительности догреческого происхождения; культы и некоторые детали мифов также заставляют предполагать догреческие истоки. Миф о похищении Елены Тесеем локализован в аттической Афидах, существовавшей уже в микенскую эпоху. Он является не только более архаичным, чем похищение Елены Александром-Парисом, но, по-видимому, древнее мифа о похищении Коры и, вероятно, сохранил особенно много черт догреческого, условно говоря, минойского мифа.

Наконец, как я уже отмечал выше, отождествление похитителя Коры с Аидом могло быть облегчено народным представлением о боге смерти, лично похищающим (разумеется, на колеснице) душу умирающего.

## § 7. ЭЛЕВСИНСКИЕ МИСТЕРИИ

Итак, в Элевсине столкнулись два догреческих мифа: о похищении богини растительности и о рождении на поле божественного младенца, и третий, греческий, индоевропейский — о богинях зерна, матери и дочери. Из соединения этих элементов в элевсинском культе выросли хорошо известные Элевсинские мистерии, на которых мы остановимся, в частности, еще и потому, что о них пишут много такого, что совершенно несообразно с трезвым применением научных методов.

Трудность выяснения подлинного характера этих мистерий связана с их тайными церемониями: к ним допускались только лица, прошедшие предварительную церемонию посвящения, и на посвящаемых накладывалась обязанность молчать о характере религиозных церемоний в Элевсине. Посвященных было много, в мистериях участвовало по много тысяч человек со всех концов греко-римского мира, и просто поразительно, как прочно хранили они эти секреты, ибо вплоть до распространения христианства ни один человек не решился опубликовать сведения о церемониях мистерий, хотя невозможно допустить, чтобы люди не проговаривались, не рассказывали кое-что в беседах друг с другом.

Только в сочинениях христианских авторов мы впервые находим прямые указания на то, что происходило во время Элевсинских мистерий. Но все эти свидетельства, как это и естественно, резко тенденциозны и отмечены духом стремления к сенсации. Климент Александрийский и Ипполит, Тертуллиан и Астерий, словно соревнуясь, приписывают мистериям различные нелепости и непристойности, чем дальше — тем больше, вплоть до византийского писателя XI в. Михаила Пселла, который через семьсот лет после того, как мистерии перестали справляться, оказывается в состоянии привести еще больше «достоверных» скандальных подробностей, чем его предшественники. К со-

жалению, эти полемические христианские свидетельства находятся в непримиримых противоречиях друг с другом.

С другой стороны, наши источники дохристианской эпохи полны крайне неопределенных свидетельств о высоких моральных истинах, которые преподносились в Элевсине, о вере в загробное возмездие за земные преступления и в воздаяние за нравственную чистоту и добрые дела, вере, центром распространения которой были мистерии. Многие современные исследователи и популяризаторы в зависимости от собственных склонностей подхватывают то одну, то другую восходящую к древности интерпретацию. Тенденция идеализации Элевсинских таинств связана, прежде всего, с именем Крейцера, ученого начала XIX в., которого я упоминал в этой связи в одной из первых лекций. Из тех, кто идет вслед за христианскими полемистами, назову Дитериха (автора теории всеобщей древнейшей религии Матери-Земли), Альфреда Кёрте, Шарля Пикара<sup>30</sup>.

Что же мы действительно знаем об Элевсинских мистериях? К посвящению в них допускались все свободные эллины (а затем и римляне — ряд императоров были посвящены) обою пола, кроме запятнавших себя каким-либо тяжким преступлением вроде убийства или святотатства. Желаящий принять посвящение должен был найти себе какого-либо афинского гражданина в качестве руководителя или, может быть, поручителя, который назывался мистагогом, т. е. «вводящим в таинства».

Прежде чем принять посвящение в Элевсинские мистерии, нужно было сначала быть посвященным в мистерии в Аграх, или так называемые малые Элевсинские мистерии. Справлялись они в месяце антестерионе, т. е. феврале–марте. Само посвящение совершалось в любое время года; до нас дошла надпись, регламентирующая его финансовую сторону. Впоследствии, когда число желающих принять посвящение сделалось слишком большим, их стали праздновать два раза в год. Малые мистерии совершались в храме Деметры в Аграх, который назывался еще Μῆτρῶν, т. е. «храм матери». Ничего определенного о характере церемоний мы не знаем, кроме того, что их участники очищались водой из реки Иллисса.

Большие Элевсинские мистерии справлялись в месяце боэдромионе (сентябрь–октябрь), в сезон сева, в соответствии с древнейшими представлениями о Деметре и Коре. Празднество начиналось с того, что ἱερά, «святыни» (какие именно, мы не знаем), 14 боэдромиона в полнолуние доставлялись из Элевсина в Афины в специальное святилище Элевсиний. 15 боэдромиона посвященные собирались в Афинах, и совершалась так называемая πρόρρησις (букв. «предварительное оповещение»), а именно: два главных жреца, руководившие мистериями, — иерофант, т. е. «показывающий святыни», и дадух, т. е. «державший факел», объявляли собравшимся, что к мистериям не допускаются варвары и убийцы. В конце V в. до н. э., как мы узнаём из «Лягушек» Аристо-

---

<sup>30</sup> См.: Nilsson M. P. Geschichte. — Bd. I. — S. 658.

фана (145 сл.), требование ритуальной чистоты, предъявлявшееся к участникам мистерий, воспринималось расширительно, переносилось на совесть и помыслы миста, хотя формула недопущения оставалась прежней. Позднее требование нравственной чистоты было включено в официальную формулу.

Разумеется, все это оставалось на уровне благих пожеланий, реальной возможности не допустить кого-либо недостойного, конечно, не было. И все же Светоний говорит, что Нерон, запятнавший себя множеством преступлений, в том числе и убийством матери, хотя и отличался удивительной бессовестностью, не решился посвятиться в Элевсинские таинства (Нерон, 34, 4).

16 боэдромиона, на следующий день после  $\pi\rho\acute{o}\rho\rho\eta\sigma\iota\varsigma$ , мисты отправлялись на берег моря и там совершали очистительные омовения. Купанием в море они очищали также и поросенка, которого каждый должен был принести в жертву Деметре и Коре. 19 боэдромиона процессия направлялась из Афин в Элевсин с радостными криками  $\dot{\iota}\alpha\kappa\chi\epsilon$ ,  $\dot{\iota}\alpha\kappa\chi\epsilon$ . Смысл этих возгласов был уже давно непонятен, так что из них была создана фигура Иакха — подателя богатств, который в гимне Деметре еще совсем не упоминается, а Софоклом сближается с Вакхом-Дионисом.

В Элевсине по ночам совершались главные церемонии, о которых мы как раз хуже всего осведомлены. Основное их содержание характеризуется как  $\epsilon\lambda\omicron\tau\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha$ , «созерцание». Пиндар и Софокл отчетливо говорят нам, что блаженными становятся те, кто видел Элевсинские таинства (Пиндар, фр. 137 Bergk<sup>4</sup>; Софокл, фр. 753 N<sup>2</sup>). То, что там совершалось, подразделялось на три категории:  $\delta\epsilon\iota\kappa\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ , «нечто показываемое»,  $\delta\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ , «совершаемое», и  $\lambda\epsilon\upsilon\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ , «произносимое», т. е. какие-то словесные формулы. Главный жрец мистерий, иерофант, должен был принадлежать к роду Евмолпидов, потомков упомянутого в гимне Деметре Евмолпа. Евмолп — говорящее имя, оно означает «прекраснопоющий», т. е. наделенный прекрасным голосом. Так вот, иерофант из рода Евмолпидов должен был произносить священные формулы мистерий,  $\lambda\epsilon\upsilon\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ , прекрасным голосом. То, что он произносил, должно было как-то опираться и на миф о похищении Керы и ее возвращении к Деметре, но подробностей мы, скорее всего, никогда не узнаем.  $\delta\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ , действия, вероятно, включали в себя хороводы, что подтверждается и «Лягушками» Аристофана (154 сл.). Нет, однако, серьезных доводов в пользу каких-то театрализованных действий, как это предполагал Дитерих и как это нередко до сих пор повторяется.

Но самым важным в действе были  $\delta\epsilon\iota\kappa\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ , «показываемое». Имевшиеся на этот счет сведения подтвердили и раскопки Телестерия, храма, где совершалась основная часть церемоний. Внутреннее расположение Телестерия было рассчитано именно на то, чтобы совершаемые церемонии были наилучшим образом видны всей массе присутствующих. В Телестерии отсутствовало то, что сейчас в театрах называют неудобными местами.

Что же показывалось мистам? Мы вынуждены опираться на ненадежные, противоречивые свидетельства христианских авторов. По-видимому, подлинна формула, приводимая Климентом Александрийским: «Я постился, выпил киксона, взял из ящика, сделав, спрятал в корзину, и из корзины в ящик». Что взял, что сделал и зачем перекаладывал — остается в области догадок. Однако слова эти, видимо, относятся к манипуляциям иерофанта, а участники мистерии приобщались к церемонии, созерцая ее. Больше всего споров о том, какой символический предмет извлекался из ящика, демонстрировался и перекаладывался. Наиболее вероятным следует признать предположение, что этим предметом был колос, символизовавший круговорот рождения и смерти. Гораздо менее правдоподобны различные предположения о демонстрации сексуальных символов.

Для понимания значения церемоний очень важно свидетельство Аристотеля, который говорит: «Посвящаемые не узнавали что-то (новое), а испытывали нечто, приходили в некое расположение (духа)» (фр. 15 Rose<sup>3</sup>). Кажущееся несоответствие между примитивностью церемонии перекаладывания колоса и глубоким психологическим воздействием на участников церемонии не должно нас удивлять. Если подходить к ним механически, так же примитивны манипуляции над профессором совершающего литургию христианского священника, но мы хорошо знаем силу их воздействия на верующих и не удивляемся ей, ибо нам доступна вся система ассоциаций, в которую включены эти действия. Так, очевидно, обстояло дело и с Элевсинскими мистериями. Символ зерна вошел и в христианскую идеологию (Иоанн: 12, 24): «Если пшеничное зерно, падши в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода».

Участники Элевсинских мистерий получали надежду на участь за гробом, лучшую, чем та, которая ждет остальных людей. Древнейшие греческие представления о загробной жизни были крайне мрачны. Души умерших, подобно теням, влачат жалкое существование в мрачном царстве Аида, лишённые элементарных проявлений человеческой сознательности. Тень Ахилла говорит в «Одиссее», что он предпочел бы работать поденщиком на земле, чем царствовать над тенями в преисподней (XI, 489–491).

Однако постепенно прокладывает себе дорогу более дифференцированное, если можно так выразиться, представление о жизни после смерти. С одной стороны, уже в более поздних слоях рассказа о путешествии Одиссея в царство мертвых мы сталкиваемся с представлением о том, что наиболее ужасные преступники получают после смерти еще специальное возмездие за их злодеяния, что их участь много хуже участи обычных смертных (Од. XI, 568 сл.). С другой стороны, у того же Гомера говорится и об Элисии, месте, где живут вечной счастливой жизнью полюбившиеся богам герои давних времен (Од. IV, 561 сл.). Это представление, имеющее, возможно, микенские корни, нашло свое развитие в учении Элевсинских мистерий. Уже в «Гимне Деметре» говорится:

Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел.  
Тот же, кто им непричастен, по смерти не будет вовеки  
Доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном.  
(480–482)

Софокл говорит еще определеннее:

Трижды блаженны те из смертных, которые приходят в царство Аида, увидев прежде эти (Элевсинские) таинства. Ибо только им там можно жить, а для остальных — всяческие бедствия (фр. 753 N<sup>2</sup>).

Здесь имеются в виду не специальные наказания, а общая горестная участь умерших в духе гомеровских представлений. Впоследствии она будет выражена формулой *ἐν βορβόρῳ κείσεται*, «будет валяться в грязи».

Разумеется, в эпоху Софокла такое представление об особой, счастливой участи для посвященных не могло не прийти в противоречие с господствующим нравственным сознанием. Возникавшие недоумения отразились в дошедшем до нас из IV в. до н. э. вопросе знаменитого философа-киника Диогена из Синопы:

Неужели ты считаешь, что вор Патэкион будет иметь лучшую участь за гробом, чем Эпаминонд, только потому, что он был посвящен? (Plut. De aud. poet. 21 F)

Частично учитывая этот естественный ход мыслей, Аристофан в «Лягушках» заставляет хор посвященных в преисподней говорить:

Только для нас есть солнце и радостный свет, для нас, которые посвящены в мистерии и соблюдают благочестивый образ поведения по отношению к чужестранцам и к маленьким людям (*ιδιώτας*).  
(454 слл.)

Посвященные в мистерии связываются, таким образом, с высшими нравственными принципами, со справедливым отношением к тем, кто в Афинах и в других греческих городах был недостаточно защищен законами. Противоречие, однако, все равно остается, то самое, с которым сталкивается и христианская теология в ответ на вопрос о загробной судьбе крестившихся разбойников и языческих праведников.

Судя по одному фрагменту Пиндара (фр. 137 Bergk<sup>4</sup>), с Элевсинскими мистериями уже в V в. до н. э. начали связывать складывающиеся философские идеи о конце и начале, но мы углубляться в них не будем. Остановимся еще только на одной стороне влияния элевсинского культа. В «Гимне Деметре» среди элевсинских владык упоминается Триптолем, хотя ничего определенного о нем не говорится. Но уже в конце VI в. до н. э. складывается представление о Триптоleme как о «культурном герое», человеке, которого Деметра первого научи-

ла возделыванию зерновых и который затем передал это искусство сначала жителям Аттики, а затем и всем грекам. В конце VI в. до н. э. появляются изображения на аттических вазах, где Триптолем едет на колеснице и раздаёт колосья. Несколько более поздняя ваза показывает его сидящим на крылатой колеснице. Сама Деметра протягивает ему на прощание выпить кикеона, а затем он отправится распространять повсюду возделывание злаков.

Само имя Триптолем перетолковывается как «трижды вспахивающий». Уже в V в. до н. э. софист Прodik формулирует мысль, в сущности, недалекую от истины, что начало земледелия является в то же время началом цивилизации (84 В 5 DK). Таким образом, через фигуру связанного с элевсинским культом и мистериями Триптолема Афины оказываются претендентом не только на культурную гегемонию в V–IV вв. до н. э., но и на роль общеэллинической колыбели цивилизации. Исократ в своем «Панегирике» (28) обосновывает претензии Афин на руководящую политическую роль, в частности, и тем, что Деметра оказала особую милость именно афинянам: даровала им надежду на счастливую жизнь за гробом и подарила злаки, которые дали людям возможность подняться на земле над уровнем звериного существования.

В 371 г. до н. э. Афины ведут мирные переговоры со Спартой и включают в свою делегацию одного из главных жрецов Элевсинских мистерий, дадуха Каллия. По словам Ксенофонта (Греч. ист. VI, 3, 6), Каллий поддерживал притязания Афин ссылками на то, что Триптолем посвятил в Элевсинские мистерии Геракла и спартанских героев Диоскуров и первый познакомил с пшеницей жителей Пелопоннеса. Надо сказать, что эти идеи встречали в общем сочувственный отклик и отражены в дельфийском общегреческом декрете 117 г. до н. э. Они повторяются как нечто общеизвестное у различных авторов эллинистической и римской эпох, когда претензии Афин, давно переставших быть реальной политической силой, уже особенно не задевали других.

Так религия Деметры и Коры дала импульс и развитию веры в загробное воздаяние, и эгоистическим манипуляциям древними мифами для оправдания политических претензий, и попыткам построения полунаучной схемы истории человеческой цивилизации.

## § 8. АРТЕМИДА

Артемиды — древняя богиня, но ее важный и очень древний культ не получил такого многообразного значения для разных сторон греческой жизни, как культ Афины.

Я в свое время говорил о минойской владычице зверей, о Диктине и Бритомартис как предшественницах образа Артемиды (см. выше, с. 54–55). Имя самой Артемиды мы встречаем в крито-микенских текстах, но, как всегда, ничего не узнаем о ее функциях.

Встречаем мы его и в лидийской надписи из Сард, так что весьма правдоподобно, что имя ее вместе с какими-то чертами ее облика было заимствовано греками у одного из народов хетто-лувийской языковой группы. Это, однако, ни в коем случае не говорит за хетто-лувийское происхождение имени Артемиды. Хеттский пантеон, который мы лучше знаем, чем лувийский, состоит в большинстве своем из заимствованных богов и богинь.

Так или иначе, в послемикенскую эпоху почитание Артемиды оказывается распространенным по всему греческому миру. В календаре множества греческих городов мы находим месяц артемисий, или артемитий, — неопровержимое свидетельство важности культа Артемиды в этих городах. Об этом же свидетельствует и месяц элафеболион в Афинах, ведь ἔλαφος («олень, лань») была священным животным Артемиды. Месяцы, посвященные Артемиде, приходится, как правило, на весну.

Несмотря на популярность культов Артемиды по всей Греции, можно заметить, что в Ионии ее культы характеризуются чертами, говорящими скорее за сравнительно позднее, вторичное распространение. Наоборот, Пелопоннес и Средняя Греция демонстрируют нам большое многообразие древних культов Артемиды, каждый со своими оригинальными особенностями. Личные имена, в которые входит имя Артемиды, особенно часты в Аркадии, а также в Лаконии. Вспомним, что именно в Аркадии мы встречаем больше всего микенских и домикенских пережитков в культе Посейдона и Зевса (так же обстоит дело и с Деметрой, но я не стал говорить об аркадской Деметре).

Облик Артемиды у Гомера не вполне соответствует тому, что мы находим в источниках последующей эпохи. У Гомера Артемида чаще всего страшное божество, несущее смерть, убивающее людей стрелами своего лука. В этом отношении она очень близка к Аполлону, который уже у Гомера выступает в качестве ее брата. Ниоба, возгордясь перед Латоной, матерью Аполлона и Артемиды, своей многодетностью, понесла кару: Аполлон убивает своими стрелами сыновей Ниобы, а Артемида — ее дочерей (Ил. XXIV, 606). Она убивает также Ариадну (Од. XI, 321–325). Гера, недовольная Артемидой, называет ее поэтом львом для женщин (λέοντα γυναιξίν, Ил. XXI, 483), но она может убить и мужчину-охотника Ориона (Од. V, 123).

Смерть от стрел Артемиды быстрая и неожиданная, и Гомер называет ее стрелы мягкими (ἄγανοί), как и саму смерть от них (μαλακός). Однако эта функция божества, несущего смерть, вторична для Артемиды. Недаром Гера уговаривает ее лучше заняться ее обычным делом и убивать из своего лука диких зверей в лесах и горах.

Представление об Артемиде, убивающей людей, является результатом переноса на человеческий род основной ее функции богини-охотницы, пользующейся древним оружием — луком. Богиня-охотница чаще всего оказывается в исторической перспективе божеством охотников. Так же обстоит дело и с Артемидой. Охотник Скамандрий потому

без промаха попадает в любое животное, что его научила этому Артемида, а это типичная, важнейшая функция божества охотников. Она прямо названа в «Илиаде» (XXI, 470) «владычицей зверей» (πότνιχ θήρῳν), а это именно та форма, в которой воспринимают свое главное божество охотники во многих районах земного шара. Она не только обеспечивает добычу охотникам, к которым она благорасположена. Когда Ойней не принес ей полагающейся жертвы, Артемида наслала на его земли страшного Калидонского вепря, который стал их опустошать. «Одиссея» (VI, 102 слл.) изображает ее в горах услаждающей себе сердце видом кабанов и оленей, окруженной нимфами и превосходящей их всех красотой.

В последующую, послегомеровскую, эпоху Артемида чаще всего изображается охотницей в памятниках искусства, часто в литературе, но в культе эта сторона выступает редко, что и понятно: охота в жизни греков давным-давно отошла на задний план. Имеющиеся исключения отлично подтверждают общую закономерность. До нас дошла, например, посвятельная надпись сообщества охотников Артемиде Агротере (Охотнице), но эта надпись из Акарнании, одного из наименее экономически развитых районов Греции, с малой плотностью населения, где охота еще могла быть чем-то большим, чем времяпровождением для состоятельных людей.

Когда-то именно в честь Артемиды Охотницы в Афинах и некоторых других городах были установлены праздники Элафеболий, т. е. праздники «попадания (дротиком) в оленя», «успешной охоты на оленя». В Афинах от первоначального смысла праздника осталось, насколько мы знаем, только то, что к нему пекли печенья, изображавшие оленя. Во многих городах Средней Греции почиталась Артемида Лафрия, близкая к древней владычице животных. В ее честь в Патрах (в Ахайе) совершалась весьма архаическая церемония: самых разнообразных жертвенных животных, не только домашних, но и оленей, птиц, волчат, медвежат бросали живыми в костер. Праздничную процессию замыкала колесница жрицы Артемиды Лафрии, запряженная оленями.

Вообще олень и лань постоянно сопутствуют Артемиде в мифах и нередко — в культе. Любопытны не совсем понятные связи Артемиды с медведями. В Брауроне, у восточного побережья Аттики, находился раскопанный сейчас храм Артемиды Браурунии. С одной стороны, в этот храм посвящались одежды умерших при родах женщин: это связано с функцией Артемиды как родовспомогательницы и не включает в себе каких-либо неожиданностей. Но с этим же храмом был связан странный обычай: афинские девочки в возрасте от пяти до десяти лет поселялись на некоторое время в этом храме, назывались ἄρκτοι, «медведицами», и во время справлявшегося раз в четыре года праздника Брауруний осуществляли, одетые в выкрашенные шафраном одежды, какие-то церемонии в честь Артемиды. С этим обычаем сопоставляют аркадский миф о спутнице Артемиды Каллисто, превращенной ею в

медведицу, и видят здесь следы древнего териоморфного, т. е. «звериного» облика самой Артемиды<sup>31</sup>.

Нет ничего более произвольного, чем это предположение. Артемиды была преемницей владычицы зверей, изображавшейся как антропоморфное божество, которому служат звери, в том числе и медведи. Уже древнейшие изображения этой владычицы зверей проникнуты сознанием превосходства человека над животными. Богиня демонстрирует свою власть над животными специфически человеческим поведением, характерными жестами. В культе такого божества символическое превращение в животное изображает специальную, видимо, приятную этому божеству форму служения ему. Это не имеет ничего общего с почитанием божества в форме животного<sup>32</sup>.

На полуострове Пелопоннес преобладают связи Артемиды с культом деревьев и вообще с культурами плодородия. В Боиях в Лаконии почиталось как Артемиды Сотейра («спасительница» или «хранительница») миртовое дерево. Недалеко от Орхомена в Аркадии, в дупле кедра стояла примитивная деревянная статуя Артемиды, именовавшаяся Κεδρεΐτις, «кедровой». В Кариях, на границе между Лаконией и Аркадией, почиталась Артемиды Καρνῶτις, т. е. «ореховая». С растительностью был связан и знаменитый культ Артемиды Орфии в Спарте: по легенде, ее статуя была не изготовлена скульптором, а найдена в ветвях ивы (или агрокаста?). Место культа Артемиды Орфии само по себе характерно: оно называлось Λιχνῶλον, «заболоченное», потому что заливалось водой во время разливов реки Еврот. На исконную природу культа указывает характер наград, выдававшихся победителям в состязаниях, связанных с этим культом. Награда называлась δρελάνη, «серб», но когда несколько таких железных δρελάνοι были найдены при раскопках, оказалось, что это не серпы, а стилизованные ножи виноградаря или садовника. И здесь вещественный символ надежнее, чем другие свидетельства, указывает нам на первоначальную природу культа.

Свидетельства эти противоречивы. Алкман, спартанский поэт VII в. до н. э., изображает Артемиду изготовливающей сыр из львиного молока (фр. 34 Bergk<sup>4</sup>). И вот сыр оказывается в центре древней церемонии культа Артемиды Орфии: на ее жертвенник клали сыры и между участниками церемонии устраивалось что-то вроде соревнования — одни старались похитить как можно больше сыров, а другие пытались отогнать их бичами. Уже во времена Платона эта церемония рассматривалась в духе ликурговских установлений, как средство воспитания мужества, готовности переносить страдания (Законы 633 b). В позднейшую эпоху, когда Спарта утратила самостоятельность и бессмысленное культивирование спартанских обычаев превратилось в лучшем случае в

<sup>31</sup> См. напр.: Kern O. Die Religion der Griechen. — Bd. I. — S. 14 f.

<sup>32</sup> Ср. Маяковского. — А. 3. — Возможно, А. И. имел в виду стихотворение «Вот так я сделался собакою» (1915), которое, впрочем, к божеству отношения не имеет.

самоцель, а в худшем — в средство привлечения «туристов», побои у жертвенника Орфии предстают перед нами в значительно более мрачном виде. В I в. до н.э. и в первые века империи в Спарте эфебы на празднике Артемиды Орфии соревновались в том, кто вынесет более жестокое бичевание (ἀγὼν καρτερίας), так что дело доходило до смерти юношей под бичами (Цицерон. Туск. II, 34). Нет никаких оснований считать это позднее развитие пережитком человеческих жертвоприношений. Связь с инициациями-посвящениями также не доказана<sup>33</sup>.

В культе Орфии устраивались танцы, причем, как показали находки археологов, танцующие надевали уродливые маски, мужские или женские. Любопытно то, что до прихода дорийцев никакого культа в святилище Орфии не было (это также показали раскопки), так что объяснить сложность культа слиянием его с предшествующей традицией трудно. Скорее всего, спартанцы принесли этот культ уже с какими-то специфическими особенностями, придя в Лаконию.

Во многих местах в честь Артемиды исполнялись разнузданные танцы, в особенности в дорийских колониях Сицилии и Великой Греции. В Сиракузах в честь Артемиды совершалось что-то вроде колядок: ходили по домам, пели у порогов, разбрасывали плоды у порогов, угощали всех встречных вином и пели песни, призывавшие благополучие на посевы, скот и людей, — типичные церемонии аграрного божества.

В Аркадии Артемиде часто были посвящены источники и озера, в других местах — и реки. Очень широко почиталась Артемидеда как помощница при родах. В Беотии Εἰλειθυία, Илифия, превратилась в ее эпитет. Почиталась она и как κουροτρόφος, «вскармливающая детей». Для этого было два опорных пункта: ее функции покровительницы животных (и их детенышей) и родовспомогательницы. В более позднюю эпоху Артемиду стали рассматривать как богиню луны и отождествлять с Гекатой.

Подводя итоги, можно сказать, что в формировании культа Артемиды сыграли роль минойские культы владычицы зверей и священных деревьев. На них наслоились верования и культы индоевропейского происхождения. Виламовиц охарактеризовал эту исконную Артемиду как «die Göttin des Draußen» («богиня внешнего мира»)<sup>34</sup>. Прimitивный человек хорошо знает дикую природу, но она в то же время страшна для него своими горами и ущельями, густыми лесами, влажными болотами и дикими зверями. Он чувствует себя лучше, увереннее в своей хижине за забором: «Дома полезнее быть, оставаться снаружи опасно» (Гесиод. Труды и дни, 365). Вера в Артемиду зиждется на этом чувстве.

Однако существуют и другие существа этого «внешнего» типа, как мужские, так и женские, и, в частности, нимфы. С ними Артемидеда бли-

<sup>33</sup> Как полагал Жанмер. — А. З. — *Jeanmaire H. Couroi et courètes.* — Lille, 1939.

<sup>34</sup> *Wilamowitz-Moellendorff U. von. Glaube der Hellenen.* — Bd. I. — S. 173.

же всего связана, у нее те же области распространения, что и у них, даже шире, потому что Артемиду ведают и реками, а в реках место нимф заняли речные боги. Нимфы, как и Артемиду, помогают при родах. Они не всегда милостивы и могут разгневаться, покарать. Если не считать Диониса, Артемиду — единственное божество, которое систематически появляется, окруженное свитой, в данном случае свитой нимф. Причем нимфы как свита Артемиды не только упоминаются в мифах и у поэтов, но и фигурируют в культах. В некоторых отношениях нимфы напоминают эльфов германских народных верований.

С другой стороны, Артемиду Охотница с ее нимфами напоминает «дикую охотницу» Одина. В начале XIX в. Карл Отфрид Мюллер сформулировал мысль о том, что Артемиду своей фигурой объемлет всех нимф, живущих на лугах, в горах, в источниках и лесах. Еще раньше К. Мичерлих вывел веру в Артемиду из веры в нимф<sup>35</sup>. Это, видимо, справедливо. Религиозное сознание извлекает из массы низших божеств природы личность как объект почитания. Эта божественная личность превращается в предводителя (или предводительницу) массы однородных низших божеств — таковы королева эльфов, Силен и т. п. Если это существо наделяется собственным именем, оно может стать богом. Слабоиндивидуализованные природные божества, часто именуемые по месту почитания и обитания, подчиняются возникшему богу или превращаются в формы его явления, как Артемиду Лимнатис.

Вера в нимф принадлежит к глубочайшему слою религиозных верований, который сравнительно мало затрагивается историческими трансформациями. С этим связано то, что Артемиду — единственное божество древнегреческой религии, имеющее аналог в современных греческих верованиях. Нимфы у греков сейчас все именуется нераидами, и у них есть предводительница (ἡ μεγάλη κύρα, ἡ πρώτη, ἡ μεγάλητερη или еще βασίλισσα τῶν βουνῶν). Про нее рассказывают, что она со свитой нераид носитя по горам или пляшет в лесных долинах. Христианство и европейская образованность оттеснили фигуру Артемиды в низшие слои населения и в элементарные верования. Наличие в образе Артемиды максимально архаичных элементов привело к тому, что следы живой жизни ее образа оказались наиболее прочными.

Однако в древнегреческой религии Артемиду фигурирует как стра Аполлона и дочь Лето-Латоны. Относительно позднее малоазийское происхождение Аполлона, о котором мы еще будем говорить, указывает на его неорганическое соединение с Артемидой. Аполлон родился на Делосе, Артемиду — на Ортигии (Гимн Аполлону Делосскому, 15 слл.). Между тем Латона также как будто имеет восточные корни: ее культы сосредоточены в юго-западной Малой Азии, там распространены и личные имена, включающие ее имя. Нильссон предполагал, что Аполлон был отождествлен с владыкой зверей из-за своего

---

<sup>35</sup> См.: Nilsson M. P. Geschichte. — Bd. I. — S. 499.

лука, поглотил его и так стал братом владычицы зверей, превратившейся в Артемиду<sup>36</sup>.

## § 9. ГЕРМЕС

Гермес — один из последних богов, принадлежащих к древнему слою греческой религии. Остальные божества проникли в греческий пантеон в более позднюю эпоху и оставили определенные следы своего проникновения. Что же касается Гермеса, он упоминается уже в кносских и пилосской табличках линейного письма В, что, однако, не дает никаких данных о его функциях в микенскую эпоху.

Начиная с гомеровских поэм, Гермес хотя и предстает перед нами одним из олимпийских богов, но в характерном положении несамостоятельного, подчиненного божества, исполнителя поручений Зевса, вестника богов, который не действует по собственному почину. В последней книге «Илиады» Зевс посылает его к Приаму, чтобы он провел его в лагерь ахейцев. В «Одиссее» он передает Калипсо распоряжение богов отпустить Одиссея. В самом начале «Одиссеи» рассказывается, как он безуспешно пытался по распоряжению богов предостеречь Эгисфа, замыслившего убить Агамемнона (I, 39 слл.).

Гермес — весьма древнее божество. Об этом говорят, в частности, сохранившиеся у Гомера древние его эпитеты, видимо, плохо понятные уже в гомеровскую эпоху. Гермес очень часто встречается в мифах, изображается на памятниках искусства, но мы находим мало государственных культов Гермеса, которые восходили бы к глубокой древности. Больше всего почитался Гермес в Аркадии: изображения Гермеса, так называемые гермы, были особенно многочисленны именно в этой области. Там же наиболее часто встречаются имена людей, в которые входит имя Гермеса. Легенда помещает место рождения Гермеса в Киллену в Аркадии, причем здесь наши источники не знают разногласий, как это бывает в рассказах о рождении богов. Уже в «Одиссее» Гермес связывается с Килленой, получая эпитет *Κυλλήνιος* (напр., XXIV, 1). Эта связь именно с Аркадией отлично согласуется с большой древностью фигуры Гермеса.

Сравнительная редкость древнегосударственных культов Гермеса находится в явном несоответствии с его популярностью. Но дело здесь в том, что Гермес, особенно в древнейшие времена, был объектом прежде всего сельских, частных, семейных культов. Об этом молчаливо свидетельствуют дошедшие до нас из самых глухих местностей примитивные изображения Гермеса — гермы, хорошо известные прежде всего по процессу гермокопидов в Афинах во время сицилийской экспедиции<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Nilsson M. P. Geschichte. Bd. — I. S. — 500.

<sup>37</sup> Во время подготовки к военной экспедиции на Сицилию (415 г. до н. э.) в Афинах были повреждены лица каменных герм, в чем обвинили Алкивиада и его сторонников (Фукидид VI, 27–29).

В сельских культах Гермес часто выступает рядом с нимфами, фигурирует в качестве предводителя их танцев. В «Одиссее» (XIV, 435) пастух Евмей приносит жертву Гермесу и нимфам. На некоторых любопытных вазах из Аттики Гермес изображается в окружении сатиров.

Имя Гермеса встречается в ряде вариантов: Ἑρμείας, Ἑρμῶων, Ἑρμῶν, Ἑρμαῖος, Ἑρμαῖος и др. Имя это индоевропейского происхождения, и на этот раз этимология помогает нам понять древнейшую природу бога: ἑρμαῖξ, ἑρμαῖον, ἑρμαῖος λόφος означает «куча камней». Такие кучи камней были святынями Гермеса, и имя Гермес (Ἑρμαῖος) означает «относящийся к груде камней». Груды камней как место культа очень широко распространены у различных народов. Очень часто встречается обычай, требующий от прохожего бросить в эту кучу свой камень. Объяснения этой практики мы не знаем, но широкое ее распространение в древней Греции и связь с культом Гермеса является фактом (см.: Cornutus 15, p. 24 Lang; Suid. s. v. ἑρμαῖον. — А. З.). Такого рода груды камней устраивались в Греции прежде всего на могилах, причем уже в домикенскую и микенскую эпохи. Связь почитания Гермеса с могилой, над которой лежали камни, вызывает вопросы.

В середине кучи обычно стоял вертикально продолговатый камень, первоначальная форма гермы, либо уже более или менее аккуратно вытесанная из камня герма. Исконный смысл этого обычая был грекам непонятен, так что, как обычно, возникла этимологическая легенда: Гермес по приказу Зевса убил Арга (или Аргуса) — чудовище, приставленное Герой стеречь Ио. За это Гермес был привлечен к суду, а боги подавали голоса как гелиасты (члены суда) при помощи камешков. Но камешки бросали на него самого, так что в конце концов он оказался стоящим в куче камней. На эти кучи камней складывались жертвоприношения Гермесу, разные съедобные вещи. Их часто подбирали нищие и бродяги, и это как-то не считалось святотатством.

Судя по всему, в древнейшие времена Гермес был богом пастухов и покровителем стад. У Гомера в «Илиаде» (XIV, 490) он особо благоволит к богатому стадами овец троянцу Форбу; дочь этого Форба родила Гермесу Евдора, а саму ее звали Полимела (XVI, 179 слл.), т. е. «богатая овцами». В «Теогонии» Гесиода (444 слл.) Гермес оказывается преумножителем стад коров, коз и овец. В «Гимне Гермесу», который не представляет собой такого фундаментального памятника религиозных верований, каким является «Гимн Деметре», а принадлежит в основном к сфере мифологии, мы находим, тем не менее, ценные сведения:

...возьми ты, сын Майи, и стадо коров криворогих.

На попеченье прими лошадей и выносливых мулов...

Огненноокие львы, белоклыкие вепри, собаки,

Овцы, сколько бы их на земле ни кормились широкой, —

Четвероногие все да пребудут под властью Гермеса!

(567–572. Пер. В. Вересаева)

Но в особенности под покровительством Гермеса находился мелкий скот, и прежде всего овцы. Ряд его обычных эпитетов — *νόμιος*, *ἐπιτήλιος*, *μηλοσσοός* («пастушеский», «защитник овец») — относится именно к этой сфере его деятельности.

Это отражается и в одном из древнейших типов изображений Гермеса, так называемом Гермесе Кривоносе, что означает «несущий барана». Гермес изображается в этом типе статуй с бараном за плечами. У нас есть сведения, что одна из древнейших статуй Гермеса этого типа находилась в беотийском городе Танагре. Как рассказывает Павсаний (IX, 22, 1), в этом городе в праздник Гермеса самый красивый из юношей-эфебов брал на плечи ягненка и обносил его вокруг городской стены (по-видимому, проделать это со взрослым бараном было трудно). Жители города, конечно, думали, что они в этой церемонии воспроизводят какой-то акт помощи Гермеса пастухам или что-то в этом роде. На самом деле зависимость здесь обратная. Круговой обход с животным за спиной представляет собой древнюю церемонию, имеющую целью предотвратить проникновение враждебных сверхъестественных сил внутрь круга. То, что она совершалась с ягненком, указывает, что первоначальная пастушеская церемония была перенесена в иные условия и использована вторично для ритуального обеспечения безопасности всего города, а Гермеса в этом городе стали изображать по образу и подобию человека, совершающего эту церемонию в его праздник, т. е. с бараном за плечами. Нередко изображался Гермес и с бараном, взятым в руку, как это обычно делали пастухи.

Гермес как покровитель скота должен был заботиться о его размножении. С этим связано, видимо, то обстоятельство, что гермы часто были фаллическими. В древние времена, о которых повествуют нам гомеровские поэмы, угон чужого скота был одним из нормальных занятий и источников дохода царька-басилея и его дружины, и здесь гомеровская картина, видимо, недалеко от исторической реальности. Позднее дела такого рода отошли в более низкую сферу деятельности пастухов, и взаимный грабеж, кажется, сконцентрировался на мелком скоте, козах и овцах. Так или иначе, четко представленные в нашей традиции черты Гермеса-вора нельзя оторвать от его древней функции пастушеского бога. В гомеровском «Гимне Гермесу» адресат гимна предстает перед нами как дьявольски ловкий вор, а его воровской подвиг как раз предельно типичен — он угоняет коров Аполлона.

Один из центральных пунктов этого рассказа заключается в том, что Гермес гонит их задом наперед, чтобы следами обмануть преследователей. Перед нами один из типичнейших случаев перенесения истории, возникшей в человеческой сфере и рассказывавшейся о людях, в мир богов<sup>38</sup>. Как обычно, перенос получился не до конца последова-

---

<sup>38</sup> Мотив повернутых следов похищаемых коров см.: *Михайлова Т. А.* «Старина о большом быке» и некоторые параллели в мировом фольклоре (мотив похищения скота) //

тельным: откуда у Аполлона коровы, зачем они ему? Этот же мотив был отнесен к похищению коров у Геракла злодеем Каком, причем искусственность объяснения того, откуда у Геракла коровы (он угнал их у Герiona), здесь очевидна — коровы так же подходят Аполлону и Гераклу, как корове седло. Плутовской анекдот принадлежит к той сфере, где пастухами первоначально были и плут, и одураченный. На бога — покровителя пастухов был перенесен рассказ о ловкаче-пастухе.

В итоге Гермес превратился в божественного вора и покровителя воров. В «Одиссее» рассказывается, что он обучил Автолика, деда Одиссея, воровству и своекорыстному искусному использованию клятв (XIX, 395 слл.). Обычно говорят (даже очень осторожные исследователи), что он обучил его клятвопреступлению, но этого нет в тексте и это невеликая мудрость: не надо быть Гермесом, чтобы научить этому. Когда От и Эфиальт, аналогичная гигантам или Тифону пара чудовищных противников богов, посадили самого бога войны Ареса в медную бочку, Гермес выкрал его у них. Некоторые боги побуждали Гермеса выкрасть тело Гектора у глумившегося над ним Ахилла, но Зевс решил иначе, предоставив поэту дать «Илиаде» этически глубокое завершение. У Гесиода Гермес дарует всяческую лживость Пандоре.

Гермес не только вор и обманщик, но и изобретатель, причем это сочетание встречается в религиозных верованиях очень многих народов. Гермес открыл способ добывать огонь трением, изобрел лиру и свирель.

Груды камней, у которых почитался Гермес, служили путевыми знаками, ориентирами для путников. Тот, кто шел, ориентируясь по этим грудам с изображением Гермеса, чувствовал себя находившимся под его покровительством, так что Гермес сделался покровителем странников и путешественников. Может быть, это же обстоятельство помогло ему превратиться в вестника и гонца богов. Как покровитель странников он защищает их и от разбойников, и от диких зверей, и от привидений, которые могут попасться на дороге. Эти же функции выполняет Гермес и на улицах внутри города. А для того чтобы он возможно успешнее выполнял их, его изображения-гермы ставились повсюду — перед святилищами и перед домами, как мы это лучше всего знаем в отношении Афин из рассказа Фукидида об осквернении герм (VI, 27).

Защищает Гермес и дверь дома. ἔρμαιον первоначально обозначало «приношение Гермесу», которое, однако, мог подобрать и съесть без особенно сильного страха или угрызения совести бедняк, если оно ему попадалось. Затем, однако, ἔρμαιον стали называть вообще счастливую

---

Русская литература. — 1983. — № 3. — С. 242–243. «Старина о большом быке»: «Да как он вор догадлив был, / Быку меховые лапотцы обул, / Наперед он пятами повернул, / Да как так-то быка увел». См. также: *Власова З. И.* К вопросу о традиции в фольклоре («Старина о большом быке» в свете историко-этнографических данных) // Русская литература. — 1982. — № 2. — С. 168–181). — А. 3.

находку, в том числе и большой ценности. Гермес превращается и в покровителя торговли и далеких путешествий.

Вестник богов должен быть красноречив, и Гермес сделался покровителем ораторов. У Гомера Гермес — вестник, т. е. служитель богов, в особенности Зевса. Неудивительно, что он оказывается и покровителем слуг: в «Одиссее» говорится, что Гермес может и слугу научить исполнять свои обязанности так, что ему не будет в этом деле равных. Поэтому празднества перевернутых социальных отношений, во время которых господа и рабы менялись ролями и которые в большинстве городов Греции были связаны с Кроносом (причем, как я пытался обосновать, вторично (см. выше, с. 63)), эти празднества в некоторых случаях были связаны с Гермесом, например в Кидонии на Крите. Родствен с этим типом праздников был и праздник Гермеса на Самосе, во время которого разрешалось воровать, — а это в таких случаях всегда означает «полагаться воровать».

Гермес был исконно связан с культом у кучи камней, но кучи камней в Греции чаще всего насыпались над могилами. Действительная природа этой связи, о которой высказываются различные предположения, мне не ясна. И все же то, что Гермес выступает в качестве проводника душ умерших на тот свет, должно находиться в какой-то взаимосвязи с этой двойственной природой мест его почитания. Неоднократные попытки объявить его связь с миром мертвых первичной, исконной, и вывести остальные его функции как результат вторичного развития (Ейтрем, Кереньи и др.)<sup>39</sup> представляются мне неубедительными. В качестве провожатого душ он носит эпитеты *χθόνιος*, «подземный», и *ψυχολογός*, «препровожающий души в преисподнюю». Так, уже в «Одиссее» он призывает души убитых Одиссеем женихов и ведет их к Океану, к воротам Солнца и затем в царство мертвых (XXIV, 1 слл.). В какой-то форме эта его деятельность должна быть связана с его земными функциями проводника, указывающего дорогу путникам.

Однако его связи с миром усопших значительно глубже. У Эсхила в «Персах» хор призывает тень царя Дария из загробного мира:

Мы же будем, песню запев, просить,  
Чтоб вожатые душ  
В преисподней милость явили.  
Божества священные дольных недр,  
Гяя и Гермес, и над тенями царь,  
Отпустите дух из темных глубин.  
(625–630. Пер. С. Апта)

Эти слова, подразумевающие представление о том, что от Гермеса зависит и возможность выхода души на свет из преисподней, видимо, неслучайны. В «Гимне Деметре», которым мы много занимались, Гермес

---

<sup>39</sup> См.: Nilsson M. P. Geschichte. — Bd. 1. — S. 508 Anm. 8, 509 Anm. 2.

не только передает Аидонею приказание Зевса отпустить Персефону, — там сказано:

На колесницу богиня вступила. И, в милые руки  
Вожжи и бич захвативши, коней устремил из чертогов  
Арго убийца могучий...

(377–379)

Таким образом, Гермес сам везет Кору обратно на землю. Эта функция Гермеса отражена и в культовой практике. Надгробные камни в северной Греции часто посвящались Гермесу Хтонию (Ἑρμῆος Χθονίου). В Аргосе ему приносили жертву на тридцатый день после погребения. В третий день афинских Антестерий, который назывался Χιτροί (Хитры), Гермесу Хтонию, т. е. «подземному», совершались жертвоприношения за души умерших. В календарях многих греческих городов встречается месяц в честь Гермеса, Ἑρμῆος или Ἑρμῆϊον. У нас нет определенных данных о празднествах Гермеса, которые обусловили эти названия месяцев; возможно, что и они были связаны с праздниками в память усопших. Некоторые действия Гермеса сближаются с магическими операциями, бывшими в ходу у греков. Так, в «Гимне Гермесу» мы читаем о том, что, украв коров Аполлона, Гермес незаметно пробирается к себе домой:

Даже собаки молчали. И Зевсов Гермес-благодаеть,  
Съезжившись, в дом сквозь замочную скважину тихо пробрался,  
Ветру осеннему или седому подобный туману.

(145–147)

Далее Аполлон разоблачил его и пытается обезвредить:

Так он промолвил и прутьями ивы скрутил ему крепко  
Руки. Но сами собою на нем распустились узы  
И, перепутавшись, тотчас к ногам его наземь упали.

(409–411)

Его жезл κηρύκειον — кадуцей, принадлежность глашатая, в то же время имеет свойство волшебной палочки. У Гомера он называется ῥάβδος, но так называется и палочка, с помощью которой Кирка, прикоснувшись к спутникам Одиссея, превращает их в свиней (Од. X, 238). Гермес усыпляет ею людей и пробуждает от сна, как, например, в последней песни «Илиады» он усыпляет стражей ахейского лагеря, чтобы провести туда Приама. Усыпляя людей, Гермес также посылает им сновидения. Довольно рано функции Гермеса и его волшебного жезла сильно расширились. Уже в «Гимне Гермесу» Аполлон, примирившись с Гермесом, говорит:

Превосходным

Будешь посредником ты у меня меж людьми и богами,  
Веры достойным моей и почтенным. Поздней тебе дам я  
Посох прекрасный богатства и счастья — трилистный, из золота.  
Будет тебя этот посох повсюду хранить неувредимым,

Все указуя дороги к хорошим словам и деяньям,  
Сколько бы я их не знал по внушению вещему Зевса.  
(527–532)

Гермес становится богом торговли и богатства, красноречия и вообще образования, покровителем школ и палестр, где ставятся его статуи. В поздней античности он сопоставляется с египетским богом Тотом, писцом богов и родоначальником всякой мудрости. В результате рождается синкретический образ Гермеса Трисмегиста, «трижды величайшего», родоначальника магии, алхимии и мистической философии, так что и сейчас мы употребляем слово «герметический» в значении «непроницаемый».

## § 10. АРЕС

Арес (Арей) — это последний из олимпийских богов, которых можно отнести к древнему слою греческой религии. Как я говорил, он почитался в Кноссе и, вероятно, в Пилосе в микенскую эпоху. Функции его в этот период неизвестны. Мы только знаем, что постепенно слившийся с ним Эниалий существовал в то время в качестве самостоятельного важного божества.

В позднейшую эпоху, т. е. уже у Гомера, Арес — буйный, свирепый бог войны. При этом, если воительница Афина является защитницей и помощницей на войне, Арес, до известной степени, безразличен к сторонам, ведущим войну, к ее исходу. Он, так сказать, специализируется на самих боевых действиях. Гомер и последующая традиция настойчиво и единогласно приписывают ему фракийское происхождение. Этимология его имени этому не противоречит. У Гомера он приходит с сыном Фобосом (страхом, паникой) из Фракии (Ил. XIII, 298 сл.) и отправляется туда же, когда Гефест освобождает его из своих сетей. Как согласовать эту традицию с фактом почитания его уже в микенской Греции, сказать нелегко. Гомер его все время ругает, и у него вражда с Афиной. В «Илиаде» Арес, раненный Диомедом, кричит как десять тысяч человек (V, 859); упав от удара камня, брошенного Афиной, он покрывает семь плетров, или 217 метров (XXI, 406 сл.). С восприятием Ареса как бога войны в ее наиболее неприятном аспекте согласуется и незначительная для олимпийца роль Ареса в культе, хотя зависимость здесь может быть и прямая, и обратная.

Арею был посвящен холм в Афинах, известный тем, что на нем заседал Ареопаг, но действительно ли название холма происходит от имени Ареса, а не истолковано в этом направлении вторично, не ясно. Этимология имени Ареса была известна уже древним: его имя означает «вредящий», «причиняющий ущерб», с развитием в направлении «каратель», «мститель». Древний топоним от имени с таким значением маловероятен. В Геронтрах мужчины справляли праздник Арея, не допуская к этому женщин, что вполне понятно. Но вот в Аркадии, где вообще мы встречаем много религиозных диковинок, в Тегее женщины одни совершали жертвоприношение Аресу и даже не оставляли мужчинам жертвенного мяса.

## ГЛАВА 2

### Божества позднейшего слоя

#### § 1. АФРОДИТА

Афродита — богиня любви и красоты. По-видимому, Афродита была заимствована с Востока. В микенских текстах она еще не упоминается, но это могло быть и случайностью. Едва ли случайно то, что она изолированно представлена в памятниках микенского искусства. В микенских гробницах были найдены изображения из тонкого листового золота, когда-то пришитые на давно разрушившуюся ткань. Это изображения обнаженной женщины с подчеркнутыми признаками пола. Порхающие вокруг птицы (в них даже можно распознать голубей) убеждают нас в том, что перед нами именно богиня. Восточные корни изображения не вызывают сомнения. Судя по всему, это Афродита или ее предшественница. По-видимому, фигура этой богини как раз проникала в это время в греческий микенский мир в результате весьма оживленных контактов. Эти иконографические связи Афродиты с Востоком сохраняются и в последующие эпохи.

Культы Афродиты особенно многочисленны и разнообразны на острове Кипр, районе особенно оживленных контактов греков с Востоком, еще даже до появления на Кипре финикийцев. Об этом же говорят постоянные прозвища Афродиты *Κύπρις*, «кипрская», и *Κυπρωγένεια*, «рожденная на Кипре». Гомер и Гесиод согласно утверждают, что Кипр является ее родиной.

Имя Афродиты не имеет индоевропейской этимологии. Связь ее с пеной, *ἄφρός*, и рассказ Гесиода о ее рождении из пены являются плодом народной этимологии. Наоборот, предположение о том, что имя Афродиты является грецизацией почитавшейся семитскими народами богини плодородия и любви Ашторет-Астарты-Иштар, отнюдь не может быть отброшено. При заимствованиях, в особенности из языков с очень непохожей фонетикой, действуют совсем не те закономерности, что при внутреннем развитии языка. Исконная связь с Ашторет могла бы объяснить ее совершенно непонятный древний эпитет *οὐρανία*, «небесная», предшествующий мифам об Афродите. Для Ашторет он вполне в духе семитских религиозных представлений (ее связывали с планетой Венера), а греки его не понимали и поставили в связь с рождением Афродиты от оскопленного Кроносом бога Урана. Позднее это прозвище пытались связать с небесной любовью, противопоставляя Афродиту Уранию Афродите Всенарод-

ной (Πάυδημος). Геродот, однако, утверждает прямо, что Афродита Урания — восточного происхождения, а древнейший ее храм находится в Аскалоне в Палестине (I, 135). Вооруженные статуи Афродиты, в особенности ксоан с острова Кифера (Павсаний III, 23, 1), могут быть восточного происхождения. Еще одна восточная богиня, повлиявшая на формирование образа Афродиты, — это малоазийская Великая Мать.

Однако уже во времена Гомера, и тем более в классическую эпоху, Афродита воспринимается греками как греческое, а не как чужеземное божество:

Быстро примчалась на Иду, зверей многоводную мать.  
Прямо к жилищам пошла через гору. Виляя хвостами,  
Серые волки вслед за богиней шли и медведи,  
Огненноокие львы и до серн ненасытные барсы.  
И веселилась душою при взгляде на них Афродита.  
В грудь заронила она им желание страстное. Тотчас  
По двое все разошлись по логом тенистым...  
(Гимн к Афродите, 68–73. Пер. В. Вересаева)

Тут имеет значение уже само появление ее на Иде, одном из позднейших центров почитания Великой Матери. Кроме того, бросается в глаза, что Афродита здесь выступает в функции владычицы зверей, функции, которую от своего догреческого прототипа унаследовала, как мы уже отмечали, и антипод Афродиты — Артемида.

Как рассказывает «Гимн к Афродите» (IV), опирающийся на мифы, использованные уже в «Илиаде», Зевс внушил Афродите любовь к смертному (45 слл.), чтобы она не гордилась сверх меры своей властью над богами и смертными. Это попытка обосновать с точки зрения греческой религии обычное соединение Великой Матери с временным, затмеваемым ею паредром-спутником.

В соответствии с более древней гесиодовской версией (Теогония, 189–206) Афродита родилась из пены после оскотления Урана. У Гомера мы находим другую версию, согласно которой Афродита является дочерью Зевса и Дионы (Ил. V, 370). Более поздний характер этой версии очевиден. Гера сделалась супругой Зевса, видимо, незадолго до того периода, к которому относятся наши тексты линейного письма В. Упоминаемая в пилосском списке приношений Дивия, судя по всему, считалась женой Зевса до того, как это место заняла Гера. Скорее всего, Диона как новая попытка образовать форму женского рода к имени Зевса могла появиться только тогда, когда Дивия была решительно забыта, в то время как почитание Афродиты начало проникать в греческий мир еще в микенский период. Ко временам, близким к заимствованию Афродиты с Востока, относится, вероятно, и появление совершенно необычной в греческой религии архаической версии ее происхождения. Позднее, когда в процессе формирования семейства олимпийцев все боги и богини, которые представлялись молодыми,

превращались в детей Зевса, была сделана попытка превратить в его дочь и Афродиту с использованием искусственной фигуры Дионы, не только не представленной в кульгах, кроме Додоны, но и лишенной собственных мифов. Попытка эта не увенчалась успехом, и архаическая версия Гесиода так и осталась более популярной.

Афродита — богиня красоты и любви; разумеется, сама она прекрасна. По самой природе вещей конкретное представление о том, как именно выглядит Афродита, греки могли создать, только перенося на нее те черты внешности реальных женщин, которые им казались прекрасными, и как-то преувеличивая их. На нее переносятся и приемы, которые применяют женщины, чтобы выглядеть привлекательнее: в «Одиссее», отправляясь в хор харит, Афродита умащается благовониями (XVIII, 193). Но в наших текстах, разумеется, дело изображается обратным образом: красивая женщина сравнивается Гомером с Афродитой (Ил. IX, 389 и др.). Сходство с Афродитой выступает в качестве критерия красоты.

Красота рассматривается как дар Афродиты, в том числе и мужская, например красота Париса (Ил. III, 54, 64). Афродита помогла Парису в свое время похитить Елену, прекраснейшую из женщин. В III книге «Илиады» Афродита ведет ее против воли к едва не погибшему в поединке с Менелаем, но спасенному богиней Парису. Когда Гера хочет привлечь к себе Зевса, она обращается за помощью к Афродите, и та дает ей чудесное средство — волшебный пояс, побеждающий богов и людей.

При упорядочении семейства олимпийских богов Афродита получила в супруги Гефеста. Почему именно его, не совсем ясно. Есть предположение, что это произошло по ассоциации богини красоты с богом — творцом прекрасных изделий. Думаю, что скорее просто по контрасту красоты Афродиты и внешности хромого бога-кузнеца, прокопченного сажей.

Афродите было посвящено много храмов. Ряд черт ее древнего облика ускользает от нас из-за недостатка источников, и только некоторые сохранившиеся культовые прозвища Афродиты, непонятные не только нам, но часто и грекам позднейшей эпохи, показывают, как многого мы не знаем. Таковы прозвища *ἀνδροφόνοϛ*, *ἀνοσία*, *μελαίνιϛ*...

В некоторых местах под покровительство Афродиты был поставлен и брак. В Гермионе девушки и вдовы, выходя замуж, совершали жертвоприношение Афродите. В Навпакте Афродита специально почиталась вдовами, желавшими найти себе мужа.

Афродита — гневное божество, наказавшее за пренебрежение к себе Тиндарея и Ипполита<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Сын Тесея Ипполит презирал любовь, за что Афродита внушила любовь к нему его мачехе Федре. Отвергнутая Ипполитом, Федра оклеветала его в предсмертной записке и покончила с собой. Проклятый отцом, Ипполит погиб, растоптанный собственными ко-

Святилище Афродиты в Афинах называлось ἐν κήποις — «в садах». В Пафосе на Кипре у нее был священный сад. Из этого, присоединяя еще некоторые обстоятельства (ветка в культе), иногда делают вывод о том, что Афродита была исконно и богиней производительных сил природы. Однако данные для этого недостаточны — святилище богини красоты естественно поместить в саду.

## § 2. ГЕФЕСТ

Гефест прежде всего олицетворяет собой огонь. Эта его природа видна особенно отчетливо в рассказе XXI книги «Илиады» об укрощении им реки Скамандра (330 слл.). Уже у Гомера, когда нужно сказать «огонь», иногда говорится «Гефест» (Ἥφαιστος), причем в контексте, приближающемся к бытовому (Ил. II, 426). Мы здесь наблюдаем картину, близкую к прямому обожествлению огня, нередкому у разных народов; характерный пример — ведийский бог Агни.

Родственна, хотя и не тождественна этой стороне образа Гефеста другая сторона: Гефест — необычайно искусный божественный кузнец. В гомеровских поэмах самые искусно изготовленные, драгоценные, изящные предметы являются делом рук Гефеста. К нему обращается Фетида и просит изготовить доспехи для Ахилла, которые затем подробно описываются, особенно щит. Гефест, согласно Гомеру, изготовил эгиду (Ил. XV, 310), панцирь Диомеда (VIII, 195), дворец самого Зевса и т. д.

Очень любопытны упоминания об изготовленных им самодвижущихся треножниках, а также о поддерживающих Гефеста при ходьбе золотых девах, подобных живым, наделенных человеческой речью и умениями (Ил. XVIII, 372 слл., 417 слл.). Перед нами явно мечта о создании роботов, о механической замене человеческого труда, спроецированная на фигуру божественного кузнеца.

Гефест за работой покрыт копотью и потом, как земной кузнец. Отражением земных реальных вещей является, видимо, и его хромота. Надо сказать, что с ней дело обстоит не совсем однозначно, у нее есть своя история. У Гомера он ковыляет на тонких слабых ногах; эта картина несовместима с представлением о том, что у него искусственно повреждена нога (или обе ноги). Впечатление такое, что перед нами гиперболическое отражение реального факта: непропорционально сильно развитых рук и плечевого пояса при сравнительно слабых ногах, что как будто нередко встречается у кузнецов и некоторых других ремесленников.

С этим вариантом слабости ног еще с гомеровских времен конкурирует представление о прямой увечности Гефеста, вызывающей хромоту. Уже на ранних вазовых изображениях у Гефеста изувечена нога, и это представление будет принято позднейшей поэзией. Но и в самой «Илиа-

---

нями. Тиндарей, совершая жертвоприношения богам, забыл Афродиту, в наказание за это она сделала неверными его дочерей Елену и Клитемнестру.

де», в I и XVIII книгах, где говорится о падении Гефеста, заключены предпосылки к этому представлению. В одном случае Гефеста выкинула его мать Гера, не пожелавшая иметь родившегося хромым сыном (XVIII, 395 слл.), в другом — его сбросил на Лемнос сам Зевс за попытку помочь матери во время одной из их ссор (I, 590 слл.). В этих противоречивых версиях видно стремление объяснить хромоту Гефеста его увечьем.

У всех этих представлений существует реальная подоснова: и человек просто со слабыми ногами, и хромым не могли ни сражаться, ни пахать, и вынуждены были избирать занятие типа кузнечного ремесла. Кузнецы часто хромы и в жизни, и в фольклоре многих народов, особенно там, где разделение труда в обществе зашло еще недалеко и для человека с физическим недостатком может оказаться всего одно возможное место в обществе.

В качестве третьего аспекта к образу «хромого кузнеца», естественно, присоединяется колдун, что мы видим и в отношении Гефеста. Кузнец воспринимается как колдун, потому что его искусство, часто окруженное профессиональной тайной, кажется чудесным. Хромец в обществах типа гомеровского может быть вынужден заниматься колдовством, чтобы как-то снискать себе средства к существованию.

Неоднократно высказывавшееся предположение, будто хромота фольклорного или мифологического персонажа указывает, как правило, на его связь с хтоническими божествами, по-моему, не подтверждается.

Культы Гефеста распространены по греческому миру весьма неравномерно. В материковой Греции эти культы весьма редки. Исключение представляют собой Афины, где почитание Гефеста было весьма популярно среди ремесленников. Хорошо сохранившийся храм, который еще с начала прошлого века принято называть Тесеионом, в действительности является храмом Гефеста. У Гефеста был свой жертвенник даже в Эрехтейоне на Акрополе. В его честь справлялся праздник Гефестии, во время которого устраивался бег с зажженными факелами. Гефест почитался и во время Халкей — праздника афинских кузнецов, хотя тут главным адресатом торжества была Афина. Но Афины, повторяю, представляют собой исключение. Гефест плохо представлен в культах материковой Греции. Гораздо больше почитался Гефест в Малой Азии и на островах Эгейского моря. «Илиада» (V, 10) упоминает жреца Гефеста в Трое. Во всем этом районе часто встречаются личные имена, построенные на основе его имени, обычно Гефестион и т. п. Его изображение часто появляется на монетах различных ионийских городов.

Особенно тесно связан Гефест с островом Лемнос. Об этом мы читаем уже у Гомера: в рассказе о том, как Зевс сбросил его с неба, Гефест падает на Лемнос (Ил. I, 590 слл.). В «Одиссее» Демодок поет песню о том, как Гефест поймал в железные сети Ареса и Афродиту. В самом этом рассказе, конечно, нет ничего от подлинных верований. Это фарс из жизни богов, но в конце рассказа Гефест отправляется на Лемнос, который ему приятнее всех других мест (Од. VIII, 283), а это должно отражать общераспространенное представление.

До захвата Лемноса афинянами там существовал город, названный в честь Гефеста, Гефестиада. Невдалеке возвышалась гора Мосихл, знаменитая в древнейшие времена выходами на поверхность подземного горючего газа. Как это обычно бывает в таких случаях, газ этот когда-то загорелся и с тех пор горел непотухающим огнем, вроде того, как это еще недавно было у нас в районе Баку. Огонь, естественно, считался священным, и в древнейшие времена на Лемносе раз в год тушили все огни, а затем зажигали вновь от священного огня из земли. Огонь этот исыск в архаическую эпоху, а в это время как раз распространилось почитание Аполлона, и новый огонь стали привозить по морю с острова Делос, священного острова Аполлона. Таким образом, процедура добывания огня сделалась более сложной, а следовательно, и более торжественной, но сейчас нас интересует более древняя эпоха, когда огни горели у подножья Мосихла на самом Лемносе. Именно у этой горы находился древний храм Гефеста, а внутри горы, по мнению местных жителей, — его кузница.

Греки появились на Лемносе гораздо позже, чем на других островах Эгейского моря, и здесь долгое время сохранялось местное греческое население. Как показывает язык сохранившейся от этого народа надписи, знаменитой Лемносской стелы, жители Лемноса были как-то близки к этрускам. Культ у горы Мосихл явно восходит к этому народу, и божество, которое они там почитали, могло даже называться Гефестом — это имя с точки зрения греческого языка объяснению не поддается. Очень возможно, что греки переняли и имя божества, подвергнув его лишь обычной при заимствованиях поверхностной трансформации.

Горящие источники подземного газа существовали и вблизи ликийского города Фаселиды, на горе, называвшейся Ликийский Олимп, причем здесь огни горели еще в эллинистическую эпоху. Здесь Гефест также являлся главным божеством, и его культ явно был древнее, чем первые греческие поселения в этой области.

Судя по всему, Гефест представляет собой прежде всего божество такого рода подземного огня, всегда производившего сильное впечатление и способного вызывать религиозные эмоции. Образ этого божества легко ассоциировался с деятельностью кузнеца, а само оно сделалось покровителем кузнецов и божественным кузнецом. Таким его изобразил Гомер, чьи поэмы сыграли важную роль в закреплении места Гефеста в греческой религии.

### § 3. Аполлон

Аполлон является чрезвычайно многосторонней фигурой олимпийского пантеона, причем ряд видоизменений произошел в сравнительно позднюю эпоху, так что мы имеем о них прямые свидетельства.

Прежде всего рассмотрим некоторые связи Аполлона с аграрными культурами, культурами растительности. Аполлону был посвящен праздник

Пианопсии, широко распространенный среди ионян, хотя подробности, как это часто бывает, лучше всего известны из Афин. Праздник справлялся 7-го пианопсионна (октябрь–ноябрь), и то, что месяц у афинян назывался по этому празднику, указывает на его значимость. Пианопсии — это буквально праздник «вареных бобов». В этот праздник варили кашу из разных сортов бобовых и подносили ее Аполлону. Здесь очень важно соединение воедино разных сортов, чтобы поднести их все сразу божеству. Это хорошо известный тип жертвоприношения, панспермия (πανσπερμία), с совершенно прозрачной установкой: добиться одновременно хорошего урожая сразу для целого ряда сельскохозяйственных растений. В этот же праздник в Афинах носили так называемую эйресиону — ветвь маслины, увенчанную различными плодами, и пели песню:

Смоквы приносит  
И сдобные булки  
Нам эйресиона,  
Светлого меда в горшочке  
И масло для умощения,  
Добрую чару вина, —  
Напился и спи, опьяненный.  
(Плутарх. Тесей, 22. Пер. Я. Голосовкера)

Культовый был частный, его справляли отдельно в каждом доме и под конец прикрепляли эйресиону каждый перед своим домом. В отличие от Афин, на Самосе в песне эйресионы Аполлон прямо призывался, однако в целом характер его связи с этими типичными обрядами земледельческого культа неясен — не видно никаких признаков специфической роли Аполлона.

Яснее обстоит дело с Гиакинфиями, справлявшимися в честь Аполлона в Спарте, Амиклах и других дорийских городах. О Гиакинфе мы уже говорили — это догреческое божество с типичными чертами умирающего и воскресающего бога растительности (см. выше, с. 55). Из трех дней празднества первый был траурным. Он справлялся в шатрах, ели пищу, видимо, представлявшуюся архаической (например, не ели хлеба и ничего печеного), возлежали на возвышениях из хвороста, накрытых коврами, и не надевали венков. На второй день пировали вовсю (хотя это и воздержная Спарта), ходили друг к другу в гости и пели в честь Аполлона пэан, не исполнявшийся в первый день.

Перед нами типичная картина захвата более поздним и могущественным божеством древнего культа: специфические церемонии древнего культа не ликвидируются, а лишь оттесняются на первый, предварительный день празднества. Само древнее божество лишается самостоятельности и ставится в мифе в подчиненное новому божеству положение. Гиакинф низводится до уровня героя, т. е. сверхъестественного существа, стоящего в греческой религии на более низкой иерархиче-

ской ступени, чем боги. Миф рассказывает, что Гиакинф — прекрасный юноша, возлюбленный Аполлона, которого тот нечаянно убил, когда метал диск, а из крови юноши вырос прекрасный цветок. Таким образом, здесь Аполлон вторично обрел черты растительного божества, подчинив себе культ Гиакинфа.

Другой важный праздник дорийцев в честь Аполлона назывался Карнеи. В нем также как будто прослеживается связь с сельскохозяйственными культами: праздник справлялся во время сбора винограда, а в число церемоний входил бег с гроздьями. Однако и здесь видна вторичность приуроченности этого праздника к Аполлону. Первоначально это был праздник божества Карна, или Карнея, возможно, догреческого, как и Гиакинф, но гораздо менее понятного нам. Оно имело какие-то черты барана. Так или иначе, вегетативные элементы в этом культе могли первоначально не иметь ничего общего с Аполлоном.

Несколько проясняется картина при рассмотрении общеионийского праздника Таргелий, которые справлялись в конце мая, перед жатвой. Название это связано отчасти с хлебом (θάραγλος), отчасти с уже знакомой нам панспермией. Самой важной частью праздничных церемоний в Таргелии было изгнание так называемого фармака. Сведения об этом обряде скудны и противоречивы. В Абдерах нанимали человека для роли фармака, усаживали его на пороге, кормили роскошным обедом, а затем выводили через городские ворота, обводили вокруг городских стен, в то время как в него бросали камнями, а затем выгоняли через границу. В Колофоне фармаку подносили фиги, хлеб и фрукты, а затем выводили на луг и бичевали ветками и водорослями. Византийский автор Цец сообщает, что после этого фармака сжигали, а пепел выбрасывали в море (Chil. V, 726), но его свидетельство вызывает ряд недоумений.

Наши сведения о фармаках в других городах сходны с тем, что мы знаем об Абдерах и Колофоне, но еще более отрывочны и противоречивы. Само название *φάρμακος* представляет собой переделку слова *φάρμακον*, «средство», «зелье», которым можно вылечить, отравить или приворожить человека. У нас есть сведения, что фармака изгоняли в некоторых городах не только во время Таргелий, но и в случае особой необходимости, например чтобы избавить город от эпидемий. Все это характеризует изгнание фармака как очистительную церемонию, сходную с библейским обрядом изгнания через пустыню Азазела — козла отпущения (Левит 16, 8–10). Как показывает время празднования Таргелий, перед жатвой, главной задачей очистительных церемоний было сбережение урожая от грозящих ему опасностей. То, что эти церемонии совершались в праздник, посвященный Аполлону, не должно нас удивлять. У нас есть прямые сведения о том, что он защищал поля от сельскохозяйственных вредителей.

С этой стороны нам известен прежде всего Аполлон Сминфей, или Сминфий, жрецом которого является в «Илиаде» Хрис (I, 39). В последующую эпоху культ Аполлона Сминфея имеет прочные корни в Троя-

де, но встречается и в других городах Малой Азии и на островах Эгейского моря. В некоторых городах мы находим восходящее к этому прозвищу Аполлона имя Смисион. На Родосе, Хиосе и в других местах в календаре был месяц сминфий. Между тем слово  $\sigma\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ , заимствованное из языка одного из древних народов Малой Азии, означает «мышь», и греки это отлично знали<sup>2</sup>. В Александрии Троянской была статуя Аполлона Сминфея, и бог был изображен с мышью в руках. В храме Аполлона в Амаксите разводили мышей разных пород, и они почитались там священными.

Смысл этой связи Аполлона Сминфея с мышами разъясняет этиологическая легенда города Амаксита, приводимая Элианом (О природе животных, XII, 5). По этой легенде, культ Аполлона Сминфея был учрежден по указанию Дельфийского оракула, чтобы освободиться от огромного количества мышей, наводнивших Трояду и уничтожавших все посевы. Таким образом, Аполлон Сминфией спасал от мышей, а потому, естественно, мыслился как их хозяин, как божество, которое может их наслать. Разумеется, этиологические легенды часто дают нам вместо забытых подлинных связей созданные по догадке, искусственные. Но в данном случае мы имеем независимое подтверждение древней связи Сминфея с избавлением от мышей. В I песни «Илиады» (39) именно Аполлон Сминфией насылает чуму на ахейское войско, а мы знаем, что эпидемия чумы среди людей часто предваряется мором среди грызунов. Очевидно, эта связь была уловлена греками уже в гомеровскую эпоху, и Аполлон, насылающий и прекращающий чуму, связывался ими с Аполлоном Сминфеем — хозяином мышей (и черных крыс)<sup>3</sup>.

Этой роли Аполлона мы тем более не имеем права удивляться, если учесть, что имеются надежные данные об Аполлоне, отвращающем саранчу. В ряде городов почитался Аполлон Парнопий, но по-гречески  $\pi\acute{\alpha}\rho\nu\omicron\psi$  — «саранча», и ничем другим, как защитником от саранчи, этот бог быть не мог. Так что, если Павсаний нам сообщает, что афиняне почитали Аполлона Парнопия, избавившего их от саранчи (I, 24, 8), это не является позднейшим домыслом, а восходит к древним верованиям. Такое представление об Аполлоне еще в V в. до н. э. отнюдь не было отгеснено в сферу полузабытых пережитков в «передовых» Афинах — это доказывает тот факт, что статую Аполлона Парнопия изваял сам Фидий и поставлена она была на Акрополе.

На Родосе почитался Аполлон  $\epsilon\rho\upsilon\beta\acute{\iota}\beta\iota\omicron\varsigma$  — защитник хлебов от головни (*robigo*, болезнь хлебных злаков). В целом перед нами вырисовывается такая картина: крестьяне-земледельцы древней Греции ждут от Аполлона помощи в защите посевов, в избавлении от разнообразных сельскохозяйственных вредителей.

---

<sup>2</sup> Hesych. s. v.  $\sigma\acute{\iota}\nu\theta\omicron\varsigma$ . — А. 3.

<sup>3</sup> Микенское *si-mi-tc-u*: *Smintheus*. — А. 3. (см.: Предметно-понятийный словарь греческого языка. — С. 143).

Судя по всему, аналогичными были функции Аполлона и для греческих пастухов. Среди культовых эпитетов Аполлона есть такие, которые относятся к скотоводству, чаще других встречается  $\nu\omicron\mu\iota\omicron\varsigma$ , «пастушеский». Сюда присоединяются мифы, довольно настойчиво, в разных вариантах приписывающие Аполлону пастушескую службу то царю Адмету, то Евмелу, то троянскому царю Лаомедонту. К этому же кругу представлений относится, скорее всего, очень распространенный эпитет Аполлона  $\lambda\upsilon\kappa\epsilon\iota\omicron\varsigma$ . Его давно пытались связать со светом и с солнцем ( $\lambda\epsilon\upsilon\kappa\acute{o}\varsigma$ , лат. lux). Другие исследователи толковали и толкуют это прозвище как «ликиец, ликийский», связывая его с малоазийским происхождением бога<sup>4</sup>.

Аполлон, скорее всего, действительно происходит из Малой Азии, но эпитет  $\lambda\upsilon\kappa\epsilon\iota\omicron\varsigma$  не может быть объяснен так прямолинейно. Он означает все-таки не «ликийский» — это было бы  $\lambda\upsilon\kappa\iota\omicron\varsigma$ , а «волчий». Даже если это является трансформацией эпитета  $\lambda\upsilon\kappa\iota\omicron\varsigma$ , то она весьма ранняя, и тогда она все-таки раскрывает нам древние представления об этой стороне природы божества: Аполлон — защитник стад от волков, убивающий этого опасного зверя. И Эсхил, и Софокл упоминают Аполлона-волкоубийцу (Эсхил. Семеро против Фив, 145; Софокл. Электра, 6). Сведения о посвящении волков Аполлону или о принесении ему в жертву показывают, как мы уже знаем, что Аполлона представляли как хозяина волков и избавителя от них. Поздними и искусственными являются, однако, свидетельства о том, что сам Аполлон принимал иногда облик волка. Несколько раньше эта идея была перенесена на Лето-Латону: так, уже Аристотель передает рассказ о том, что Лето, в страхе перед Герой, явилась на остров Делос в облике волчицы и в сопровождении волков, чтобы родить там Аполлона (Аристотель. История животных, VI, 35).

С кратко рассмотренными нами функциями Аполлона как защитника посевов от вредителей, а стад — от хищников тесно связана его природа бога-целителя и отвратителя болезней. Аполлон был богом-целителем уже в тот момент, в который мы с ним знакомимся. У него много эпитетов, связанных именно с его функциями бога-врачевателя:  $\acute{\alpha}\kappa\epsilon\iota\omicron\varsigma$ , «целитель»,  $\epsilon\pi\iota\kappa\omicron\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ , «помощник»,  $\lambda\omicron\iota\mu\iota\omicron\varsigma$ , «отвратитель эпидемий», весьма часто  $\omicron\upsilon\lambda\omicron\varsigma$ , «отвратитель всяческой пагубы». В ряде случаев Аполлон прямо именуется в культах  $\iota\alpha\tau\acute{\rho}\omicron\varsigma$ , «врач». Очень интересно, что этот эпитет особенно хорошо представлен в городах Северного Причерноморья, в частности в Ольвии, Пантикапее, Фанагории, Танаисе. Высказывались предположения, что в этом сказалось влияние каких-то местных верований, повлиявших на облик Аполлона в этих городах со смешанным греко-варварским населением. Но в действительности дело скорее в том, что в основной части греческого мира, и в особенности в материковой Греции, культ Аполлона-целителя

---

<sup>4</sup> См.: Nilsson M.P. Geschichte. — Bd. 1. — S. 537 f.

был оттеснен на задний план в ходе распространения в VI–V вв. до н. э. культа специального бога-врачевателя Асклепия.

Сохранение культа Аполлона-врача в колониях Северного Причерноморья является проявлением общего закона консервации самых разнообразных архаизмов в периферийных районах ареала. Ведь аналогичную картину мы имеем совсем на другой окраине греческого мира — в городе Риме. Аполлон был воспринят в Риме в VI–V вв. до н. э. прежде всего как бог-целитель, весталки его с тех пор так и призывали: *Apollo medicus*, *Apollo Paean*. При этом Аполлон, в отличие, скажем, от Зевса, Геры, Гермеса и других греческих богов, не слился в единый синкретический образ с каким-либо римским или вообще италийским божеством, а был заимствован вместе со своим греческим именем. В Риме Асклепию-Эскулапу так и не удалось оттеснить Аполлона с позиций бога-врачевателя, но в центре греческого мира это произошло, можно сказать, на наших глазах.

В древнейшие времена в Пелопоннесе почиталось местное божество-целитель Малеат (*Μαλεάτας*). Следы его самостоятельного существования сохранились в виде двух посвящений, где он упоминается. Уже очень давно, надо полагать, в эпоху, когда культ Аполлона распространялся по Греции, Малеат утратил свою самостоятельность, как и, например, Гиакинф, и его имя превратилось в культовый эпитет Аполлона-врачевателя: Аполлон Малеат широко почитался по всему Пелопоннесу и за его пределами.

На территории Эпидавра, недалеко от храма Асклепия, этого общегреческого центра культа Асклепия, находится гора, называвшаяся Кинортий, а на этой горе — святилище Аполлона Малеата. Но и в самом храме Асклепия в Эпидавре в самых ранних посвячительных надписях упоминается не один Асклепий, а Аполлон и Асклепий. Аполлон упоминается и в священном законе, определявшем процедуру главного жертвоприношения на празднествах Асклепия в Эпидавре. Все это свидетельствует о том, что и в Эпидавре культ Аполлона-целителя, поглотивший древнейшего Малеата, был, в свою очередь, древнее культа Асклепия. В Трикке в Фессалии нельзя было входить в святая святых храма Асклепия, не принеся предварительно жертвы Аполлону, что также указывает на оттеснение первоначального культа Аполлона-целителя. Собственно говоря, и обычная генеалогия, сделавшая Асклепия сыном Аполлона, по-своему отражает эти же отношения.

Очень возможно, что в обретении Аполлоном функций врача какую-то роль сыграло подчинение им Пайавона, засвидетельствованного в микенскую эпоху в качестве первостепенного божества. У Гомера он появляется в форме Пайеон в качестве божественного врача, но на заднем плане по отношению к Аполлону. В гомеровских поэмах именно Аполлон является божественным врачом, а Махаон, Подалирий и их отец Асклепий предстают перед нами всего лишь смертными, искусными во врачевании. В особенности показательны в отношении функций Аполлона то место из XVI песни «Илиады», где раненный в руку Глав обращается к Аполлону за помощью (514 слл.): Аполлон успокоил ему

боль, омыл рану как настоящий врач и вдохнул силы в его душу. Аполлон спасает Энея: хотя лечат его мать и сестра Аполлона, Лето и Артемида, но лечат в храме Аполлона (Ил. V, 445 сл.), как впоследствии люди будут лечиться в храмах Асклепия.

Мы уже знакомы с характерной для богов и других адресатов культа двойственностью: те, кто избавляет от какого-то зла, сами выступают и как его источники. Замечательную картину Аполлона как бога-губителя, насылающего болезнь, и в частности эпидемии, дают стихи из I песни «Илиады». Агамемнон отказывается возвратить жрецу Аполлона Хризу его попавшую в плен дочь Хрисеиду и грубо прогоняет Христа:

- Рек он; и старец трепещет и, слову царя покорясь,  
Идет, безмолвный, по берегу немолчношумящей пучины.  
35 Там, от судов удалившись, старец взмолился печальный  
Фебу царю, лепокудря Леты могущему сыну:  
«Бог сребролукий, внемли мне: о ты, что, хранящий, обходишь  
Хризу, священную Киллу и мощно царишь в Тенедосе,  
Сминфей! Если когда я храм твой священный украсил,  
40 Если когда пред тобой возжигал я тучные бедра  
Коз и тельцов, — услышь и исполни одно мне желанье:  
Слезы мои отомсти аргивянам стрелами твоими».

- Так вопиял он, моляся; и внял Аполлон сребролукий:  
Быстро с Олимпа вершин устремился, пышущий гневом,  
45 Лук за плечами неся и колчан отовсюду закрытый;  
Громко крылатые стрелы, биясь за плечами, звучали  
В шествии гневного бога: он шествовал, ночи подобный.  
Сев наконец пред судами, пернатую быструю мечет;  
Звон поразительный издал серебряный лук стреловержца.  
50 В самом начале на месков напал он и псов празднобродных;  
После настиг и народ, смертоносными прыща стрелами;  
Частые трупов костры непрестанно пылали по стану.  
Девять дней на воинство божие стрелы летали;  
В день же десятый Пелид на собрание созвал ахеян.

(I, 33 – 54)

Ахилл говорит:

- Вдруг и война, и погибельный мор истребляют ахеян.  
Но испытаем, Атрид, и спросим жреца, иль пророка,  
Или гадателя снов (бывают и сны от Зевеса):  
Пусть нам поведают, чем раздражен Аполлон небожитель?  
65 Он за обет несвершенный, за жертву ль стотельчую гневен?  
Или от агнцев и избранных коз благованного тука  
Требует бог, чтоб ахеян избавить от пагубной язвы?

(I, 61 – 67)

Птицегадатель Калхас разъясняет, в чем дело:

Нет, не за должный обет, не за жертву стотельчую гневен  
Феб, но за Хриза жреца: обесчестил его Агамемнон,

- 95 Дщери не выдал ему, и моленье и выкуп отринул.  
Феб за него покарал и бедами еще покарает,  
И от пагубной язвы разящей руки не удержит  
Прежде, доколе к отцу не отпустят, без платы, свободной  
Дщери его черноокой и в Хризу святой не представят  
100 Жертвы столельчей; тогда лишь мы бога на милость преклоним.  
(I, 93–100)

И только после того как ахейцы выполняют волю Аполлона, возвещенную Калхасом, совершают очистительное омовение и выливают λάματα, отмытую скверну, в море, Аполлон по просьбе Хриса прекращает мор.

Представление о том, что Аполлон сеет смерть своими стрелами, встречается нам и в других местах гомеровских поэм. Он вместе с Артемидой убивает из лука детей Ниобы, возгордившейся перед матерью Аполлона и Артемиды Лето тем, что у нее четырнадцать детей, а у Лето только двое (Ил. XXIV, 605). Аполлон умертвил Ота и Эфиальта, исполинов, пытавшихся подняться на небо и вступить в войну с богами (Од. XI, 313 слл.). Убил Аполлон и Еврита, вызывавшего его на состязание в стрельбе из лука (Од. VIII, 226 слл.).

Лук — постоянный атрибут Аполлона, его обычное оружие. Если лук у Артемиды связан с ее природой богини-охотницы, то в отношении лука Аполлона представляются правдоподобными соображения двоякого рода. Мы еще будем говорить о малоазийском происхождении Аполлона, и его лук может быть связан с большей, чем у греков, ролью лука у народа, от которого греки заимствовали Аполлона. Заметим, что в греческих сказаниях о героях лук характерен, прежде всего, для главного героя поколения, предшествовавшего Троянской войне, для архаичного во многих отношениях Геракла.

Вместе с тем из всех видов оружия, которыми люди в древности убивали друг друга, стрела выделяется тем, что ею можно поразить издали, из укрытия, внезапно, чуть ли не незаметно для самого пораженного и находящихся рядом с ним. Представление о смерти от болезни, вызванной какими-то процессами внутри организма, представление, для нас (по крайней мере, для психически уравновешенных из нас) вполне естественное, отсутствует у многих дописьменных народов и, видимо, не сразу оформилось и у греков. В среде, где бытовала и формировалась гомеровская поэзия, отлично понимали, что человек погибает, пораженный копьем, стрелой, камнем или еще чем-то в этом роде. Не понимая причин смерти от болезни, гомеровские греки воспринимали ее по образцу смерти на войне, но только от невидимого божественного противника, действующего невидимым оружием. Стрела здесь оказывается самым подходящим оружием, и представление о том, что болезнь вызывается стрелами сверхъестественного существа, распространено очень широко. Упомяну только индийского бога Рудру, насылающего болезни стрелами из своего лука (ср. русские заговоры).

Итак, Аполлон посылает болезни и исцеляет их. Но, как это обычно бывает в сфере религиозных представлений, восприятие болезни и смерти как результата попадания стрелы никогда не проводится последовательно и никогда не вытесняет иных представлений на этот счет. Одним из древнейших и очень широко распространенных из них является представление о болезни как проявлении, аналогичном обычному загрязнению, чему толчком могут служить всякие кровотечения, нагноения, сыпи, потливость при лихорадке и т. п. Болезнь рассматривается как некое вещество в организме больного и, в частности, на его коже. Греки, которым такое восприятие болезни было свойственно с древнейших времен, говорили в этом случае о  $\mu\acute{\iota}\alpha\sigma\mu\alpha$ , буквально «загрязнении». Так как против обычного физического загрязнения существует только одно эффективное средство — омовение, оно вполне логично было распространено на ту форму нечистоты, которая проявляется в виде болезни. Омывание — одно из основных средств врачевания в примитивной синкретической магико-религиозной медицине. Греки его широко практиковали и вне прямой связи с культом какого-либо божества: у Аристофана в «Осах» сын Бделиклеон считает своего отца Филоклеона помешавшимся и пытается лечить его очистительными омовениями (118 сл.), и такого рода примеров множество.

Насколько элементарно-вещественно воспринимался этот «миазм», показывают усилия, прилагавшиеся к тому, чтобы как-то удалить подалеже использованную воду и не допустить перехода болезни на других людей (проблема, аналогичная современной: куда девать радиоактивные отходы). В том эпизоде «Илиады», который я цитировал выше, скверну удаляют в море, и это было у греков, приморских жителей, обычной практикой (идея загрязнения морей и океанов у них еще не возникала).

Мы уже говорили о том, что с Аполлоном была вторично связана практика очищения города посредством изгнания фармака. Еще прочнее были связаны с Аполлоном очистительные церемонии того типа, которые мы сейчас разбираем. Аполлон становится не только богом, прекращающим насланные им же болезни, но и вообще богом очистительных церемоний, в частности, так сказать, медицинско-очистительных.

Очистительные омовения с самого начала не являлись единственным средством борьбы с болезнью. Наряду с ними с незапамятных времен практикуются заклинания, магические песнопения, часто сопровождаемые ритуальными плясками. Все это обычно связано с представлением о болезни как результате внедрения в тело больного сверхъестественного существа, которое можно изгнать при помощи всех этих средств, хотя в некоторых случаях заклинания явно должны прямо воздействовать на сам организм, помимо всяких демонов. В «Одиссее» (XIX, 457) дед Автолик и его сыновья, братья Антиклеи, останавливают заклинаниями кровь из раны Одиссея, нанесенной клыком кабана. Здесь,

конечно, сама кровь — адресат заклинаний. Но это сейчас не важно. Так или иначе, все эти песнопения и заклинания получают тенденцию к включению в сферу культа Аполлона. Имя поглощенного Аполлоном микенского бога Пайавона-Пайеона превращается в название песнопения, пзан. Это песнопение, исполнявшееся в древнейшие времена, видимо, для избавления от болезни, иногда приближалось к примитивному заклинанию, а иногда уже принимало формы молитвы к божеству с обетами.

Во всяком случае, в «Илиаде» (I, 472–473) пзан Аполлону поют еще ради прекращения мора, а не в благодарность за уже последовавшее избавление. Но в таком песнопении закономерно появляется описание случаев, когда божество оказало помощь, аналогичную сейчас испрашиваемой, а затем и других славных деяний божества. Пзан превращается в хвалебное песнопение Аполлону, а часто и другим божествам, нередко сопровождаемое пляской, в особенности песнопение по случаю победы в сражении.

Деятельность примитивного колдуна-врачевателя, очистителя и заклинателя чаще всего сочетается у одного и того же лица с деятельностью гадателя и прорицателя. Потребность в специалистах такого рода до сих пор, по крайней мере, существовала едва ли не во всех обществах, — ее и у нас не в состоянии удовлетворить полностью ни дипломированные криминалисты из угрозыска, ни ученые-футурологи. Разделение труда в этой сфере происходит довольно поздно. Типична ситуация, когда одно и то же лицо лечит больных, ищет украденные вещи и дает вождю племени совет, благоприятно ли время для задуманной военной экспедиции против соседей. Такое сочетание функций характерно, например, для сибирских шаманов. В этом отношении Греция не представляла каких-либо специфических особенностей: например, традиция об Эпимениде сохранила для нас типичный образ такого очистителя, врачевателя и прорицателя (см.: ДК 3; Фрагменты ранних греческих философов. — С. 73–80).

Различия между разными народами выявляются лишь при более пристальном рассмотрении. В частности, обнаруживается очень важное различие между колдовством и прорицанием в экстатическом, иступленном состоянии, характерным для многих народов, и колдовством и ведовством, которые практикуются разными способами, но без того, чтобы приводить себя в необычное душевное состояние. Здесь чрезвычайно наглядно различие между сибирским шаманом и русской ворожеей.

В античном мире эти различия видны при сопоставлении римской и греческой религий. В Риме гадания играли огромную роль, в частности в государственных делах: гадали по поведению жертвенных животных и виду их внутренностей, по полету хищных птиц, по поведению священных кур. Толковали как предзнаменования все редкие явления в природе, но все это делалось в спокойном состоянии. В Греции дело обстояло иначе и гораздо сложнее. О догомеровской эпохе мы ничего на

этот счет не знаем. У Гомера всякого рода гадания и прорицания вообще занимают очень немного места в жизни, меньше, чем у многих народов, близких по характеру и уровню культуры и, что особенно важно, мало по сравнению с тем, что нам известно о Греции VII–V вв. до н. э. Помимо чисто количественно второстепенной роли этих элементов в религии и вообще в жизни, немаловажна и существенно иная природа прорицаний и предсказаний.

У Гомера явно доминируют прорицания и гадания в обычном состоянии, например по полету птиц: Калхас, который объяснил ахейцам, из-за чего гневается Аполлон, был как раз птицегадателем. В последующую эпоху мы наблюдаем растущую на наших глазах роль оракулов, о которых мы еще будем говорить. Большинство этих оракулов, в том числе и самый влиятельный — Дельфийский, были основаны на вещании в состоянии иступления. Мы должны считаться с тем, что особенности среды, в которой бытовал гомеровский эпос, особенности художественного мировосприятия эпоса могли привести к тому, что наличествовавшие в жизни проявления экстатического прорицания могли не найти адекватного отражения в эпосе, как не нашли в нем должного отражения земледельческая религия Деметры и Керы и целый ряд сторон жизни.

Однако независимые от эпоса данные о росте влияния оракулов в постгомеровскую эпоху указывают на то, что мы имеем дело с действительной эволюцией религиозных представлений, которую многие исследователи рассматривают даже как своеобразный переворот в религии<sup>5</sup>. К этому мы еще вернемся; сейчас обратимся вновь к Аполлону и отметим, что в его ведении находятся как неэкстатические формы прорицания, описываемые у Гомера, так и распространившиеся впоследствии экстатические. Уже птицегадатель Калхас получил свое искусство от Аполлона и открывает ахейцам, за что на них разгневался именно Аполлон. Когда впоследствии из-за обиды, нанесенной Ахиллу, гневается Зевс, никому и в голову не приходит обратиться к Калхасу. Создается впечатление, что Гомер преподносит нам, если так можно выразиться, полуправду.

Гадание по птицам, толкование снов, гадание по внутренностям жертвенных животных и другие виды индуктивной мантики должны были в каком-то виде существовать у греков с древнейших времен, вероятно, еще с праиндоевропейских. Между тем Аполлон в греческой религии был в то время новым богом, а мантика в его ведении носила экстатический характер, — это показывает ее дальнейшее развитие. Видимо, в гомеровские поэмы не могло не проникнуть уже закрепившееся доминирующее положение Аполлона в мантике, но в отношении ее форм мироощущение эпоса сыграло свою роль и привело к некото-

---

<sup>5</sup> *Pollard J. Scers, shrines, and sirens: The Greek religious revolution in the sixth century B. C. — London, 1965.*

рому искажению подлинной картины: Аполлону приписываются такие формы гадания, которые были связаны с ним лишь вторично.

Что же касается органически присущих Аполлону свойств покровителя экстатического прорицания, проявившихся, прежде всего, в принадлежности ему знаменитейших оракулов Греции, в особенности Дельфийского, то здесь гомеровские поэмы очень сдержанны. В частности, Дельфы упоминаются в гомеровских поэмах всего два раза. Один раз в «Илиаде» говорится (IX, 405) об их богатстве и принадлежности Аполлону, но поэт не делает даже намека на то, как накопились эти богатства из приношений просящих оракул. В «Одиссее» (VIII, 80), безусловно, на основе какой-то древней песни троянского цикла кратко упоминается, что Агамемнон обращался в Дельфы и получил предсказание относительно взятия Трои. Но и здесь ничего не говорится о том, как именно давались предсказания в Дельфах.

В послегомеровскую эпоху оракулы предстают перед нами как важнейшая сфера деятельности Аполлона. Самым знаменитым был, конечно, Дельфийский оракул, но и кроме него на материке действовал ряд оракулов Аполлона: в Абах в Фокиде, который запрашивал уже лидийский царь Крез, в Гисиях в Беотии, в Аргосе и т. п. Но особенно много оракулов Аполлона было в малоазийских греческих городах. В районе Колофона находился знаменитый оракул Аполлона Кларосского, особенно популярный в позднейшую эпоху. В Дидимах под Милетом в руках жреческого рода Бранхидов был оракул Аполлона, конкурировавший в архаическую эпоху с Дельфийским. Время непосредственно перед греко-персидскими войнами было, пожалуй, периодом наибольшего процветания оракулов. Такая картина вырисовывается из «Истории» Геродота, много писавшего об оракулах, и из сочинений Плутарха. Особенно важно то, что результаты раскопок в Дельфах, Дидимах и других археологически обследованных оракулах подтверждают это положение.

При этом постепенный упадок оракулов Аполлона в течение V в. до н. э. и последующих веков не представляет собой ничего неожиданного: он связан с общим упадком традиционной греческой религии, с секуляризацией жизни, немного похожей на ту, которую мы сейчас можем наблюдать в западном мире. Интересно другое: явное усиление значения оракулов Аполлона в VII–VI вв. до н. э., отчетливое увеличение его удельного веса в греческом пантеоне. Мы, видимо, можем говорить о том, что в VII–VI вв. до н. э. завершается процесс рецепции Аполлона, процесс, в результате которого он окончательно занимает свое место в политеистической религии греков.

Таким образом, в отношении Аполлона мы в состоянии в какой-то мере непосредственно уловить хотя бы последние этапы становления его культа, чего мы лишены в отношении более древних богов.

Из этимологий имени Аполлон, опирающихся на греческий язык, больше всего сторонников нашло выведение из дор. ἀπέλλα, «загородка»: одни связывают так Аполлона со скотоводством, но эта связь вто-

рична; другие ссылаются на праздник ἀπέλλα<sup>6</sup>, но и его связь с Аполлоном очень слаба.

Имя Аполлона выступает в разных формах в различных диалектах: дор. Ἀπέλλων, кипр. Ἀπειλῶν, фессал. Ἄπλουν. Такое многообразие всегда подозрительно в плане возможности разных вариантов грецизации заимствованного имени. Поэтому среди многочисленных этимологий наибольшего внимания заслуживает предложенное Кречмером в 1936 г. сопоставление Аполлона с богом города Вилуса Ар-ра-li-u-na-as, города, царь которого именовался Alaksandus<sup>7</sup>. Параллель с линией — Троя/Илион, Александр/Парис, Аполлон как защитник троянцев — представляется весьма внушительной.

Есть и другие серьезные доводы в пользу малоазиатского происхождения Аполлона. Виламовиц убедительно показал, что роль Аполлона в «Илиаде» как защитника троянцев не может быть случайной и восходит к восприятию Аполлона как чужого, малоизвестного божества<sup>8</sup>, с которым еще только пытаются установить средствами культа нормальные отношения (камни перед воротами Трои). Аполлон вызывал у греков гомеровских времен страх в большей мере, чем любой другой из богов. Мы только что говорили о том, что греческая традиция сохранила воспоминание о распространении культа Аполлона. Целый ряд важнейших праздников Аполлона, о которых мы говорили, — Таргелии, Карнеи и Гиакинфии в Спарте, а также Дафнефории в Фивах — обнаруживают следы вторичного приурочивания их к Аполлону. Это показывает, как сравнительно поздно распространившийся культ Аполлона подчинял себе празднества, посвященные прежде божествам совсем другой природы.

И все же, несмотря на все эти акты экспансии, число местных праздников Аполлона сравнительно невелико, что также говорит против исконности его культа в Греции. Культ этот распространялся вместе с потребностью в очистительных церемониях и в оракулах, и сама эта потребность, видимо, возникла под влиянием толчков извне.

Мы можем обнаружить в культе Аполлона даже косвенные следы цивилизации Месопотамии. То, что праздники в честь Аполлона справлялись в Греции почти всегда в седьмой день месяца, не имеет параллелей в Греции. В подавляющем большинстве случаев греки справляли свои праздники в день полнолуния, изредка в какие-то другие дни, без какой-либо закономерности. Ряд данных относительно частностей лунно-солнечного календаря греков, указывающих на бесспорное вавилонское влияние, говорит за то, что празднование седьмого дня месяца в культе Аполлона нельзя отрывать от особой религиозной роли

---

<sup>6</sup> Burkert W. Greek religion. — Cambridge (Mass.), 1985. — P. 144; Heubeck A. Noch einmal zum Namen des Apollon // Glotta. — 1987. — Bd. 65. — S. 179–182.

<sup>7</sup> Kretschmer P. Nochmals die Hypachäer und Alaksandus // Glotta. — 1936. — Bd. 24. — S. 250; Güterbock H. G. Troy in Hittite texts? Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite history // Troy and the Trojan war / Ed. by M. T. Mellink. — Bryn Mawr (Pa), 1986. — P. 33–44. — A. 3.

<sup>8</sup> Wilamowitz-Moellendorf U. von. Glaube der Hellenen. — Bd. 1. — S. 318 f.

(амбивалентной) этого дня в Месопотамии, известной уже в Вавилоне времен Хаммурапи. Религиозный и календарно-астрологический аспекты культуры Месопотамии распространялись на запад особенно успешно. Они очень быстро проникли в Малую Азию, где их и встретили греки.

#### § 4. Дельфийский оракул

Рассмотрим несколько подробнее знаменитейший оракул Аполлона в Дельфах, который долгое время был в каком-то смысле религиозным центром Греции.

Дельфы были важным местом культа уже в микенскую эпоху. При раскопках как раз под местом, где находился храм Аполлона, и под большим жертвенником обнаружен целый слой земли с костями животных и пеплом, черепками сосудов микенской эпохи и обычными для этого времени женскими идолами из терракоты. В этих находках нет ничего специфического, всего этого можно было ожидать, если согласиться с тем, что Аполлон появился в Греции в послемикенскую эпоху. Важно, что на этом месте почитали какое-то божество и Аполлон пришел на его место. В наших источниках и в самом деле есть утверждения о том, что Дельфийский оракул принадлежал до Аполлона другим божествам, дававшим там предсказания. Так, в прологе к «Евменидам» Эсхила сама Пифия говорит:

Я первой из богов первопророчицу  
Почту молитвой — Землю. А за нею вслед  
Фемиду. В материнском прорицалище  
Она второй воссела — говорит молва.  
За ней, с ее согласия, не насилием,  
Другая Титанида, Феба, дочь Земли,  
Престол стяжала, чтобы вместе с именем  
В дар внуку принести новорожденному,  
В дар Фебу. Тот, покинув скалы Делоса  
10 И озеро, к аттическому берегу  
Причалил и сюда, к Парнасу, путь держал,  
И провожали в шествии торжественном  
Его сыны Гефеста, проложив тропу  
Чрез дикий дол, через девственные заросли.  
И здешний люд и Дельф, тогдашний царь страны,  
Пришельцу-богу воздавали почести.  
И вещего искусства драгоценный дар  
Дал сыну Зевс, и Локсий-бог, пророк отца,  
Взошел четвертым на престол святилища.

(1–19. Пер. С. Апта)

Полностью эту схему защищать никто не решается. Феба, дочь Земли и мать Латоны — слишком очевидный домысел *ad hoc*, для того чтобы заполнить промежуток между Фемидой и Аполлоном. Однако

методически правильный подход к любому рассказу, распадающемуся на элементы, требует, чтобы в том случае, когда установлено чуждое древней устной традиции происхождение хотя бы одного элемента, были критически проанализированы и все остальные. Между тем многие исследователи грешили против этого правила в отношении разбираемой нами версии истории Дельфийского оракула. Виктор Эренберг готов был принять историческую реальность оракула Фемиды<sup>9</sup>. Многие писавшие об этом, в том числе Эрвин Роде и Альбрехт Дитерих, принимали как достоверную традицию о том, что прорицалище в Дельфах было в древнейшие времена оракулом Геи-Земли<sup>10</sup>.

Между тем Фемида — божество, возникшее вторично в результате антропоморфизации представления о божественном миропорядке, представления, аналогичного древнеиндийскому «рита» (ṛtá) и египетскому «маат». Греческий материал не только не дает никаких сведений о связи Фемиды с мантикой, — их и не должно быть, если учитывать природу этого представления. Фемида оказалась в связи с Дельфийским оракулом как гарант правдивости предсказаний, но эта связь, разумеется, вторична.

Как я уже говорил, разбирая культы Деметры, прорицания Геи-Земли также не соответствуют древним представлениям греков. Немногочисленные свидетельства о прорицании Геи, кроме Дельфов, слишком неопределенны. Разумеется, все эти скептические соображения сами по себе дела не решают. Но у нас есть более надежные прямые указания. Прежде всего, важна архаическая формулировка ὁ θεὸς ἀνέλεν и ἡ Πυθία ἀνέλεν для обозначения дачи ответа. Это ведь совершенно не подходит для вещаний Пифии, это значит «бог выбрал» или «Пифия выбрала». Древность и значение этой формулы выясняются, если извлечь из рассказов поздних авторов (Суда и др.) сообщения о так называемых θραῖά, камешках. Если говорится, что бог или Пифия из них выбирали, это значит, что перед нами традиция о прошлом Дельфийского оракула. Эти камешки, разумеется, жребии. С каждым из них связывался предварительно один из возможных вариантов ответа, и по тому, какой камешек был вынут, судили о воле божества.

У нас есть сведения о том, что в определенных случаях к этому методу прибегали и в эпоху расцвета оракула: в частности, так оракул выбрал, по просьбе Клисфена, десять эпонимов для вновь создаваемых аттических фил из ста предложенных кандидатур. Эта практика почти наверное восходит ко времени, когда божеством, дававшим предсказание в Дельфах, был не Аполлон, но она совершенно несообразна с предположением о Гее-Земле как подательнице оракулов. Клеромантия — один из древнейших типов мантики, которая, видимо, древнее каких-либо развитых религиозных представлений. Она существует по

---

<sup>9</sup> Ehrenberg V. Die Rechtsidee im frühen Griechentum. — Leipzig, 1921.

<sup>10</sup> Rohde E. Psyche. — Bd. 2. — S. 58; Dieterich A. Mutter Erde. — S. 60.

всему земному шару, чаще всего вне всякой связи с почитанием богов или во вторичной, случайной связи с каким угодно божеством, либо, наконец, в культе божеств типа Тихи-Фортуны. Как могла клеромантия присоединиться к вообще столь редкому в Греции культу Земли-Геи? Все это крайне невероятно!

Наоборот, очень легко можно понять, как возникла легенда о том, что Гея прорицала в Дельфах раньше Аполлона. Известно, что наиболее распространенное в древности объяснение способности Пифии к пророчеству не довольствовалось общим положением о даре Аполлона, а включало еще и указание на *modus operandi*: Пифия якобы приходила в пророческий экстаз под влиянием паров, выходящих из земли. На самом деле это не так, но мысль работала именно в таком направлении, и сохранившийся в «Исторической библиотеке» Диодора (XVI, 26) рассказ о возникновении оракула отлично это показывает. Пастух пас коз и заметил, что те из них, которые приближались к расщелине в земле, начинали бешено прыгать и блеять как-то по-особому. Он сам подошел к расщелине и также испытал особое экстатическое состояние, а затем и другие жители окрестностей. Так объясняли возникновение оракула. Вот где не остается места для Аполлона, а Земля оказывается подательницей дара пророчества. Это развитие ошибочной идеи о механизме действия оракула.

Таким образом, оракул в Дельфах не сразу стал оракулом Аполлона, но с каким божеством он был связан до этого, мы не знаем. Во всяком случае, в VII в. до н. э. оракул прочно принадлежит Аполлону. Постепенно складывается практика запрашивать совет Дельфийского оракула по всем важнейшим вопросам. Без консультаций с Дельфами не принято было создавать колонии. Мнение Пифии запрашивали относительно предполагаемых изменений государственного устройства и введения новых законов. Спартанцы выясняли у оракула, обоснованы ли появившиеся сомнения в законности рождения одного из спартанских царей. Даже лидийский царь Крез обратился к оракулу с вопросом, начинать ли ему войну против персидского царя Кира, а правительства греческих городов-государств задавали такие вопросы регулярно.

От государств не отставали и частные лица, имевшие на то средства. При этом задавались вопросы из всех сфер жизни, вплоть до вопросов, не имеющих прямого практического значения, вроде вопроса Херифонта, кто является мудрейшим из эллинов, на который Пифия якобы ответила, что таковым является Сократ, сын Софрониска, афинянин (Ксенофонт. Апология, 14). По не очень правдоподобному рассказу Геродота (VI, 86), нашелся даже человек, собиравшийся присвоить чужие деньги и пытавшийся получить у оракула одобрение такого способа действий. Даже если этому рассказу не верить, сути дела это не меняет: сама возможность его появления характерна для безграничного диапазона вопросов, по которым обращались к оракулу.

Первым ударом по престижу Дельфийского оракула была поддержка им тенденций к капитуляции перед персами во время греко-персид-

ских войн, тенденций, и без того широко распространенных в Греции. Когда сопротивление персам, вопреки предсказаниям оракула, оказалось успешным, этого уже никогда не забывали.

Как функционировал оракул? Считалось, что посылаемый Аполлоном дар прорицания нисходит на Пифию, когда она после совершения положенных очищений усаживалась на треножник во внутреннем помещении храма Аполлона, так называемом ἄδυτον. Жрецы-предсказатели (προφῆται) редактировали ответы на вопросы и передавали их тем, кто запрашивал. Относительно того, какие искусственные средства применялись, чтобы вызвать у Пифии экстатическое состояние, мы ничего не знаем. Самую распространенную в древности версию о подземных парах категорически отвергают французские геологи, тщательнейшим образом обследовавшие грунт вместе с археологами, которые уже чуть ли не сто лет ведут работы в Дельфах. Ни питье воды из источника Кассотиды, ни жевание лавровых листьев (эти два объяснения дает в разных местах Лукиан) не могли оказать соответствующего воздействия. (Вариант с лавровым листом всякий может проверить сам.)

Надо сказать, что все картины болезненного иступления, в которое впадает Пифия, содержатся в поздних источниках и часто обнаруживают следы влияния на них того, как описывались прорицания сивилл или Кассандры. На ряде изображений классической эпохи Пифия представлена в более или менее спокойном состоянии. Платон в «Федре» говорит о «неистовстве», μανία, Пифии (207 b 1), но он тут же приписывает μανία поэтам и влюбленным. Здесь еще очень показательны, как Геродот рассказывает о двух случаях, когда была заподозрена недобросовестность в функционировании оракула (V, 66; VI, 66.). Оба раза обвинения были выдвинуты против Пифии, а вовсе не против жрецов-прорицателей, как это было бы естественно, если бы Пифия вещала в состоянии, приближающемся к бессознательному. Таким образом, по крайней мере, в V–IV вв. до н. э. и ранее представление о вдохновении Пифии под влиянием Аполлона не исключало сохранения ею нормального человеческого сознания во время пророчества.

К сожалению, мы очень плохо знаем, как именно совершалось это пророчество. Я уже говорил выше, что для определенных случаев несомненно сохранялась древняя практика выбора Пифией одного из предлагаемых ей вариантов ответа. Однако предположения Амандри<sup>11</sup>, что это было единственным способом действий Пифии, по крайней мере, в классическую эпоху, не могут быть приняты. Ряд сохранившихся ответов оракула, как правило, в гекзаметрической форме, не вызывает сомнения в подлинности, но никак не укладывается в жесткую схему выбранного Пифией варианта: для этого они сплошь и рядом слишком содержательны. Видимо, Пифия в ряде случаев действительно вещала на

---

<sup>11</sup> *Amandry P.* La mantique apollinienne à Delphes: essai sur la fonctionnement de l'oracle. — Paris, 1950.

треножнике, а прорицатели редактировали ее ответы и облекали их в гекзаметрическую форму.

Оракул действовал не непрерывно, не ежедневно. В древнейшие времена ответы давались раз в год, в день рождения бога 7-го бисия по дельфийскому календарю, т. е. 7-го антестериона по афинскому (в конце февраля). Только позднее оракул стал функционировать ежемесячно, кроме трех зимних месяцев перед 7-м бисия, которые были посвящены в Дельфах не Аполлону, а Дионису. Считалось, что Аполлон в это время отсутствовал и впервые появлялся 7-го бисия.

Перед нами, таким образом, очень широко распространенное представление о так называемой божественной эпифании: божество не просто присутствует во время культовой церемонии, оно *является* на нее. Это явление воспринимается как центральный пункт празднества, а вступительную часть праздника заполняют различные действия, направленные на то, чтобы обеспечить своевременную явку божества. Таковы, в частности, обычные в таких случаях инвокации, призывные гимны. Эта общая для различных культов практика была особенно характерна для почитания Аполлона. Именно на его прибытии в места его культа делался особый акцент.

Явно вторичными по отношению к этой культовой практике являются мифы, отвечающие на естественно возникающий при антропоморфном представлении о богах вопрос: если бог является, то откуда? Где он был? На это давались, естественно, противоречащие друг другу ответы. На Делосе, например, существовала версия, что Аполлон на зиму удаляется в Ликию, с которой у него и в самом деле были давние связи. Однако наибольшую популярность приобрел миф о зимнем пребывании Аполлона у гипербореев — мифического северного народа, праведного и блаженного (греки вообще рисовали себе самые отдаленные народы либо в идеальном свете, либо уж совершенно звероподобными).

Особое значение эпифании Аполлона отражается в той роли, которую играют в мифах и культах его, так сказать, первоначальные появления в двух главных центрах его культа: рождение на острове Делосе и первый приход в Дельфы и победа над змеем Пифоном. Именно этим событиям посвящены гомеровские гимны Аполлону Делосскому и Аполлону Пифийскому. В «Гимне Аполлону Пифийскому» подробно описывается его путешествие с Олимпа в Дельфы и на корабле вокруг Пелопоннеса в Крису, явно отражающее реальную практику систематических священных посольств греческих городов к местам культа Аполлона (здесь может сохраняться и какое-то воспоминание о распространении культа Аполлона). Интересен эпизод с умерщвлением змея-Пифона в святилище в Дельфах:

Близко оттуда — прекрасно струистый родник, где владыкой,  
Зевсовым сыном, дракон умерщвлен из могучего лука, —  
Дикое чудище, жирный, огромный, который немало  
Людам беды причинил на земле, — причинил и самим им,  
И легконогим овечьим стадам, — бедоносец кровавый.

(122–126)

- День роковой наступал для того, кто с драконом встречался.  
 Но поразил наконец-то стрелой его многомошной
- 180 Царь Аполлон-дальновержец. Терзаемый болью жестокой,  
 Тяжко хрипя и вздыхая, по черной земле он катался.  
 Шум поднялся несказанный, безмерный. А он, извиваясь,  
 По лесу ползал туда и сюда. Наконец кроважанный  
 Дух испустил он. И, ставши над ним, Аполлон похвалялся:
- 185 «Здесь ты теперь исгнивай, на земле, вскармляющей смертных!  
 Больше, живя, ты не будешь свирепую пагубой людям!  
 Мирно вкушая плоды многодарной земли, постоянно  
 Станут они приносить мне отборные здесь гекатомбы.  
 Ныне от гибели злой не спасти тебя ни Тифозю,
- 190 Ни злоимянной Химере. На этом же месте сгниешь ты  
 Силою черной Земли и лучистого Гипериона».  
 Так он хвалился. Глаза же драконовы мглою покрылись.
- (178–192. Пер. В. Вересаева)

Здесь Аполлон, во всяком случае, не выступает как бог – упорядочитель космоса<sup>12</sup>.

## § 5. Дионис

Фигура Диониса вызывает больше всего споров. Античная традиция приписывает Дионису чаще всего фракийское происхождение, хотя нет недостатка и в утверждениях, что культ Диониса пришел из Малой Азии (Фригии или Лидии). Подавляющее большинство исследователей принимали в той или иной форме античную традицию. Сейчас вопрос осложнился тем, что имя Диониса (Di-won-i-so) было обнаружено на двух табличках из Пилоса, так что мы едва ли можем сомневаться в почитании греками Диониса уже в микенскую эпоху.

Как всегда, мы ничего не знаем о его функциях в Пилосе. Попытки связать его с вином, опирающиеся на одно слово на обороте одной из табличек, чрезвычайно ненадежны, как и все попытки отыскать в микенских текстах Силена, Ариадну и Пенфея. Мы даже не знаем, каков был статус Диониса в пилосском пантеоне, так как он не упоминается в том календаре жертвоприношений, который хоть как-то указывает на удельный вес различных божеств.

Поэтому мы должны начать рассмотрение фигуры Диониса с послемикенских данных, прежде всего, — с гомеровских. Гомер явно не желает уделять Дионису много места: как и Деметра, Дионис не принадлежит к тем слоям греческой религии, которые находились в центре внимания аудитории, для которой сочиняли аэды. Упоминания о Дионисе в гомеровских поэмах всегда случайны, но таковы, что из них видно: его фигура была отлично известна слушателям Гомера.

<sup>12</sup> Я опускаю традицию об Аполлоне Мусагете, Пифийские игры и т. п. — А. З.

В «Илиаде» (XIV, 325) среди богинь и смертных женщин, покоривших его сердце, Зевс называет Семелу и говорит, что она родила Диониса, который охарактеризован как «радость смертным», — это может означать лишь уже установившуюся связь Диониса с вином. В «Одиссее» (XXIV, 74) говорится о золотой амфоре работы Гефеста, которую Дионис подарил Фетиде. Очевидно, эта амфора была связана с Дионисом как с богом вина. Наконец, несколько подробнее говорит Гомер о Дионисе в связи с печальной судьбой царя Ликурга, сына Дрианта, решившегося бороться с ним (Ил. VI, 130–140). Речь здесь идет о нападении Ликурга на кормилиц безумствующего Диониса, о том, как он гонял их стрелалом, так что они побросали свои тирсы. Смысл этого эпизода проясняется при сопоставлении с более поздними картинами распространения оргиастического культа Диониса (Вакха) и попыток пресечения этого культа. Самый известный из таких памятников — «Вакханки» Еврипида.

Отношение автора «Илиады» к этому эпизоду, несомненно, двойственное: Ликург превышает пределы дозволенного, выступая против божества, за это становится ненавистным всем богам и погибает. Но сочувствие Гомера никак не на стороне вакханок, а сам Дионис изображен трусом, который испугался смертного, прыгнул от страха в море и нашел убежище у Фетиды. Учитывая позднейшие свидетельства, слова Гомера нужно интерпретировать как отражение недовольства, которое вызывало распространение оргиастического культа. Враждебное отношение к Дионису заметно и в Νέκυια, путешествии Одиссея в царство мертвых. Там говорится, что Артемида умертвила Ариадну по указанию Диониса (Од. XI, 321–325). Господствующая традиция, наоборот, говорит о том, что Дионис сделал Ариадну своей супругой; версия «Одиссеи» является, скорее всего, отзвуком враждебной полемики.

Упоминание Гомером Ликурга интересно еще и с другой стороны. Во всей последующей традиции, в частности у Эсхила, Ликург — царь эднов во Фракии. Такова, очевидно, прочная традиция, и Гомер, не приписывая Ликургу другого местопребывания, косвенно поддерживает эту версию. Но версия о борьбе фракийского царя с Дионисом равносильна в данном случае утверждению о том, что Дионис появился во Фракии до того, как стал почитаться в Греции. Таким образом, корни представления о фракийском Дионисе восходят уже к гомеровской эпохе.

Греческие и римские источники позднейшей эпохи настойчиво говорят о том, что фракийцы почитают Диониса (или Вакха). Это, конечно, нужно понимать в том смысле, что фракийцы почитали какое-то божество, в культе которого, а может быть и в мифах о нем, греки находили нечто общее с Дионисом. Греки были вообще очень склонны находить у других народов своих богов, опираясь на какое-то сходство, часто лишь поверхностное (*interpretatio graeca*). Однако в данном случае сопоставления греков, видимо, имели более серьезные основания. Уже важная роль женщин в оргиастических культах фракийского Диониса

говорит в какой-то степени об их близости с греческими. О том же свидетельствует вегетативный характер некоторых культов фракийского Диониса и роль плюща в его культе. Мы знаем даже имя одного фракийского (и фригийского) бога, очень популярного в позднейшую эпоху и в чем-то родственного Дионису. Это Сабазий (Сабасий), но они не тождественны (это греки заметили), и в эпоху синкретизма Сабазия отождествляли не только с Дионисом, но и с Зевсом.

Во Фракии и в Македонии в греческих надписях мы встречаем имена, образованные от имени Диониса, чаще, чем в Греции, и только там встречаются имена на основе имени Семелы — матери Диониса по греческим мифам. В этих местах она почиталась как богиня; ее имя, видимо, родственно слав. «земля», что указывает и на ее функции.

Греки с ранних времен соприкасались с фракийцами. Кроме контактов на севере следует учитывать и традицию (хотя и полумифическую) о вторжении фракийцев в Грецию, на юг, вплоть до Беотии и Фокиды. С этим неплохо согласуется то, что Фивы и Орхомен в Беотии были в числе важнейших центров культа Диониса. По мифам, Семела — фиванская царевна, дочь Кадма, а Парнас, горный кряж на границе Фокиды и Беотии, — место первых вакхических неистовств (фиванский царь Пенфей — борец с ними). Эта локализация оттесняет на задний план борьбу Ликурга с Дионисом.

Наши источники, в основном поэтические, особенно «Вакханки» Еврипида, так описывают исступленные культовые церемонии в честь Диониса:

- Но вот, средь стана спящего вскочив,  
690 Агава-мать их зычным криком будит:  
Мычанье стад слышала она.  
И, легкий сон сгоняя с вежд, вскочили  
Те на ноги — все чудо как скромны:  
Старухи, и молодки, и девицы...  
Все кудри распускают по плечам;  
А у кого небрида развязалась,  
Те подтянуть спешат и пестрой лани  
Святой покров змеею подпоясать.  
И змеи их не жалили, а только  
Беспечно щеки языком лизали.  
Те на руки волчонка брали, те  
700 От лани сосунка к грудям набухшим  
Прикладывали — знать, детей они  
Новорожденных бросили. Венками  
Они плюща, иль дуба, или тиса  
Цветущего украсили потом.  
Тирс берет одна и ударяет  
Им о скалу — оттуда чистый ключ  
Воды струится. В землю тирс воткнула

Другая — бог вина источник дал.  
А кто хотел напиться белой влаги,  
Той стоило лишь землю поскоблить  
710 Концами пальцев, — молоко лилося.  
С плюща ж на тирсах капал сладкий мед.

И далее:

... Там стада  
У нас паслись; так с голыми руками  
На них менады бросились: корову  
Мычашую с набрякшим выем эти  
Волочат; те рвут нетелей; там бок  
740 Растерзанный; там пара ног передних  
На землю брошена и свесилось с ветвей  
Сосновых мясо и сочится кровью.  
Свирепые быки, что в гневе раньше  
Пускали в ход рога, — теперь лежат,  
Поверженные тьмою рук девичьих.  
Быстрее кожу с мяса там сдирали,  
Чем очи царские ты б мог сомкнуть...  
Но вот снялись вакханки: легче птиц  
Бегут в поля на берега Асопа,  
750 Что свой дают фиванцам тучный колос,  
В Эрифры, в Гисии, под Киферон, —  
Они несут повсюду разрушенье:  
Я видел, как они, детей похитив,  
Их на плечах несли, не подвязавши,  
И на землю не падали малютки.  
Все, что хотели, на руки они  
Могли поднять; ни меди, ни железа  
Им тяжесть не противилась; на кудрях  
У них огонь горел — и их не жег.  
Крестьяне, видя, что их скарб вакханки  
Разносят беспощадно, — попытались  
760 Оружие поднять. И вот-то диво:  
Их дротик хоть бы раз вакханку ранил.  
Вакханка тирс поднимет, — и бегут  
Мужчины, сколько раненых осталось!  
Менадам тут не смертный помогал.

(Пер. И. Анненского)

Менад изображают одетыми в небриды, шкуры молодого оленя (Эсхил — мычашими, как коровы). Но и сам бог представлялся в оленьей или козьей шкуре либо в виде быка. Если искать отдаленные корни этого исступления, лежащие в древнейшей религии фракийцев, то они должны восходить к обожевлению животного и к вере, будто, отведав мяса животного, надевая его шкуру, можно уподобиться божеству. Такие верования известны у многих охотничьих народов, часто

они связаны с тотемистическими представлениями. Состояние экстаза, стремление выйти за рамки обыденной жизни известны нам по празднику Кроний (см. выше, с. 67)<sup>13</sup>.

Нигде идея уподобления участников культа божеству не проникает в греческую религию так отчетливо, как в культе Диониса. Соответственно, ни в одном греческом культе не практиковалось настолько систематически переодевание и надевание масок. С этим связано и то, что в сфере культа Диониса родились аттическая трагедия и комедия, о чем подробнее — в лекциях по греческой литературе.

Документальных свидетельств от эпохи, когда оргиастический культ Диониса распространялся по Греции, у нас нет. Об этих временах мы можем судить только по отражениям в литературе и в памятниках искусства. Когда такие свидетельства появляются, мы находим в них упорядоченные, принятые государством женские культы, сохраняющие, однако, немало первоначальных черт (ср. вакханалии в Риме). Таков праздник Фиады (Φυιάδες) на Парнасе, который справляли раз в два года зимой афинские и дельфийские женщины. Культ считался вполне respectable; предводительницами фиад (вакханок) были женщины, занимавшие самое высокое общественное положение; что именно сохранилось в культе от первоначальной необузданности, сказать очень нелегко. Самое показательное свидетельство, как часто бывает, косвенное: Плутарх сообщает нам, что женщины возвращались с этих празднеств с обморожениями (Plut. De primo frig. 953 D).

Аналогичные культы засвидетельствованы и в других городах Греции. Так, в Спарте женщины-почитательницы Диониса именовались δῦσσαινοαι. Из Аркадии есть сведения и об оргиастических культах Диониса, участниками которого были мужчины. В Кинефе они хватали быка из стада и носили его на руках вокруг храма. Оргии в честь Диониса справлялись в V в. до н. э. ольвийскими греками. У ионян Дионису был посвящен месяц лений (от λῆναι, «вакханки», а не от ληνός < λαρός, «давильня винограда»).

Идущий, видимо, из Фракии аспект культа Диониса, связанный с иступлением женщин и омофагией (поеданием сырого мяса), отнюдь не исчерпывает сложной фигуры греческого Диониса и его культа. Другой важный источник дионисийской религии предстает перед нами в следах представления о Дионисе как о божественном младенце. Мы уже несколько раз говорили о догреческом почитании божественного младенца, рождаемого Землей и отдаваемого ею на воспитание низшим божествам, которые олицетворяют различные силы природы (см. выше, с. 55). Этот младенец, рождающийся вместе с пробуждением природы, умирающий и снова рождающийся вместе с растительностью, судя по всему, был адресатом земледельческих культов.

---

<sup>13</sup> Ср. минойские экстатические танцы, с. 53. — А. З.

В греческих мифах о Дионисе мы находим отчетливые следы этих представлений. Уже в гомеровском рассказе о Дионисе и Ликурге (Ил. VI, 130–140) в качестве менад фигурируют кормилицы Диониса: это означает, что в источниках, к которым восходит гомеровская версия эпизода, Дионис изображался младенцем, а его ближайшее окружение составляли его кормилицы, а не мать. В мифах, засвидетельствованных в более поздних источниках, прямо говорится, что Семела, мать Диониса, погибла от зевсовых перунов, и Зевсу пришлось спасать младенца и донашивать его в своем бедре. Знаменитая статуя Праксителя «Гермес с младенцем Дионисом» отражает этот же круг представлений, мало свойственных греческой религии.

У нас есть основания полагать, что греки могли воспринять эти представления не только во II тыс. до н. э., при заселении Греции, от ее прежних жителей, но и позднее, через живших в Малой Азии лидийцев и фригийцев. Культ божественного младенца засвидетельствован во Фригии и в Лидии, и сами греки усматривали в нем (видимо, не напрасно) черты сходства с почитанием младенца Диониса. Эпифания Диониса в Афинах с выездом на телеге в виде корабля является, вероятно, воспоминанием о морском пути распространения культа Диониса.

Имя Вахх засвидетельствовано в лидийских надписях, что, разумеется, вовсе не значит, что оно лидийское. Греки, очевидно, восприняли это имя из Малой Азии, в то время как имя Дионис, засвидетельствованное уже в линейном письме В, связывает этого бога с Зевсом: di-wo-nu-so || di-wo (gen. sing.). Какой именно характер носила эта связь, сказать трудно. Кречмер в свое время пытался объяснить Διόνυσος / Διόνυσος / Διόνυσος как Διὸς νῦσος, «сын Зевса»<sup>14</sup>, но в таком случае можно было бы ожидать в микенскую эпоху раздельное написание, в два слова, а это не так.

Вторая половина имени di-wo-nu-so не находит удовлетворительно объяснения, а это должно наводить на подозрение, что и первая половина, di-wo-, лишь вторично приспособлена к имени Зевса, и перед нами имя негреческого происхождения. Так или иначе, бесспорно то, что сосуществование индоевропеизированного, по крайней мере внешне, более древнего имени Дионис с имеющим совсем не индоевропейский вид более поздним Βάκχος, Вахх, указывает на этапы формирования образа Диониса.

Как мы только что установили, в образе Диониса важную роль играют черты догреческого божества растительности. В то время как празднества вакханок совершались, как правило, зимой, весной греки справляли в честь Диониса праздники, связанные с сельскохозяйственными культами. Среди ионян и у афинян важным праздником в честь Диониса

---

<sup>14</sup> Kretschmer P. Semele und Dionysos // Aus der Anomia: Archaeologische Beiträge C. Robert zur Erinnerung an Berlin dargebracht. — Berlin, 1890. — S. 17–29.

были Антестерии, т. е. праздник цветения. В соответствии с характером этого праздника, имевшего целью обеспечить плодородие, одной из его главных культовых церемоний в Афинах был священный брак супруги архонта-басилевса (преемника древних царей) с богом Дионисом. Он справлялся в резиденции архонта-басилевса, которая называлась Βουκολεῖον («Буколий»), после чего супруга архонта-басилевса совершала считавшиеся тайными церемонии в храме Диониса ἐν λίμναις («в заброшенном месте»).

Сочетание в Дионисе функции божества плодородия с традицией экстатического культа естественным образом привело к своеобразной специализации земледельческих функций Диониса, к превращению его в божество вина и винограда. Это произошло, видимо, уже к гомеровским временам, причем чем дальше, тем больше эта функция Диониса выступает на передний план. Виноградарство в Греции, разумеется, древнее культа Диониса, и оно не могло обходиться без религиозных церемоний и божественных покровителей, так что Дионис должен был вторгнуться в чужую сферу. Однако от этого не осталось отчетливых следов, и Дионис предстает в мифах как божество, впервые научившее людей возделыванию винограда и приготовлению вина.

Наиболее распространенной была версия о том, что Дионис принес виноградную лозу прежде всего в Аттику, откуда она затем распространилась повсеместно. Это новшество Диониса не прошло гладко: явившись к эпониму центра виноградарства, афинскому царю Икарию, Дионис потребовал от него, чтобы тот занялся распространением виноградарства и виноделия. Но стоило только Икарию дать отведать вина соседям-крестьянам, как те, опьянев, решили, что они отравлены, и убили Икария, а его дочь Эригона повесилась с горя. Перед нами вновь отражение сопротивления, которое встретил, распространяясь, культ Диониса.

С виноделием был связан весенний праздник Антестерий, который я уже упоминал. Первый его день, 11-го антестериона, в Афинах назывался Пифойгии, т. е. праздник открытия бочек (пифосов) с молодым вином, которое отведывали в этот день. Следующий день Антестерий назывался Хои, т. е. праздник чашек. В этот день пили не как обычно, черпая кружками из общего кратера, где вино смешивалось с водой, а каждый из своей чашки. Пили, соревнуясь друг с другом в количестве выпитого, а дети двухлетнего возраста впервые получали в этот день вино вместе с небольшой миской в подарок. После захода солнца афиняне шли с вином в храм Диониса ἐν λίμναις, смешивали его там с водой для бога и тут же сами отведывали. Церемония эта изображена на ряде ваз. Руководила священнодействием супруга архонта-басилевса, считавшаяся в то же время супругой Диониса.

В ряде местностей, на островах Наксосе, Теосе, Андросе, показывали источники, в которых в определенные праздничные дни вместо воды появлялось вино. В Элиде показывали котлы, наполнявшиеся вином в течение ночи в запечатанном помещении. При раскопках в Коринфе бы-

ли найдены остатки механических приспособлений, очень похожих на описываемые механиком Героном Александрийским и служивших для имитации такого рода чудес. На Парнасе и на Евбее, как утверждали, Дионис заставлял виноград созревать в течение одного дня.

Как божеству плодородия Дионису устраивались в праздники городских и сельских Дионисий фаллические процессии наподобие изображаемой Аристофаном в «Ахарнях» (241–279). Совсем другой характер носили церемонии уже упоминавшихся Антестерий, так называемые Хитры, справлявшиеся в Афинах 13-го антестериона. Это был праздник в честь душ усопших, которым варилась в жертву панспермия в горшочках. В этот день совершались жертвоприношения Гермесу Психопомпу, но в наши поздние источники, под влиянием церемоний двух первых дней Антестерий, попало упоминание о жертвоприношении Дионису и в третий день, в Хитры.

Опираясь на позднейшую роль Диониса в различных мистических культах, Э. Роде, а затем и Джейн Гаррисон пытались реинтерпретировать всю роль Диониса в Антестериях и стали толковать его как владыку подземного мира<sup>15</sup>. Эта интерпретация, однако, разрушается как карточный домик при внимательном анализе традиции, восходящей к Феопомпу<sup>16</sup>. Дионис лишь впоследствии был связан с царством мертвых.

---

<sup>15</sup> Rohde E. Psyche. — Bd. 1. — S. 237; — Bd. 2. — S. 12 Anm. 2; Harrison J. E. Prolegomena. — P. 42 f.

<sup>16</sup> См.: Nilsson M. P. Geschichte. — Bd. 1. — S. 594 Anm. 7.

## ПРИЛОЖЕНИЯ

## РИТУАЛЬНОЕ УМЕРЩВЛЕНИЕ ЦАРЕЙ\*

<План доклада>

- 1) История вопроса.
- 2) Греко-римские материалы ничего не подтверждают.
- 3) Общесоциологическая невероятность широкого распространения такого обычая; для его длительного существования необходима повальная одержимость общества магическими представлениями. Подобная одержимость отнюдь не обычна для примитивных обществ и часто ведет к застою.
- 4) Легенды об убийстве царей как параллельный вариант к легендам о гибели героев и возможные психологические механизмы возникновения таких рассказов.

\* \* \*

В 1890 году вышло в свет первое издание книги Джеймса Джорджа Фрэзера «Золотая ветвь»<sup>1</sup>, книги, как стало вскоре ясно, не только открывшей новую страницу в этнографии, фольклористике, религиоведении и ряде смежных дисциплин, но и оказавшей заметное влияние буквально на всю духовную жизнь XX века. Здесь нет необходимости говорить о том месте, которое занимает в этой книге гипотеза о существовании широко распространенного обычая ритуального умерщвления царей, выполнявших одновременно магико-религиозные функции, по достижении ими возраста, когда силы их начинают клониться к упадку. В предисловии к третьей части «Золотой ветви», озаглавленной «Умиравший бог», Фрэзер высказывает предположение, что «практика умерщвления божественных царей (divine kings) была всеобщей на определенном этапе эволюции общества и религии»<sup>2</sup>.

Отправным пунктом построений Фрэзера явился культ Дианы Арийской. Жрецом этой богини должен был быть беглый раб, убивший своего жреца-предшественника, такого же беглого раба в прошлом.

---

\* Доклад, прочитанный в ноябре 1974 г. в этнографической комиссии Географического общества. Впервые опубликован в сборнике «Избранные статьи» (432–445). Текст в угловых скобках, а также примечания и ссылки на литературу, кроме особо отмеченных, добавлены нами. — *Прим. ред.*

<sup>1</sup> *Frazer J. G. The golden bough: a study in magic and religion.* — Vol. 1–2. — London, 1890 (3rd ed. — Vol. 1–12. — London, 1911–1918). Рус. пер.: *Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь.* — М., 1998.

<sup>2</sup> *Frazer J. G. The dying god // The golden bough.* — Vol. 3. — London, 1912. — P. V. — A. 3.

Легко понять, что беглый раб в древней Италии (до и после римского завоевания), которому поимка угрожала распятием на кресте, мог соблазниться перспективой попытать сомнительного счастья в поединке с жрецом Дианы Арицийской с тем, чтобы в случае победы сохранить себе жизнь хоть на какое-то время, обезопасив себя от любых преследователей, кроме новых претендентов на его незавидное положение. Понятно, однако, что уклониться от поединков с такими претендентами он не мог: ведь единственной альтернативой было бегство и скитания, на этот раз еще более трудные, ибо его теперь вокруг знали в лицо. Едва ли также не принимались и специальные меры, чтобы устеречь очередного жреца, хотя в наших скудных источниках мы об этом ничего не находим.

Я предлагаю сейчас, отвлекаясь от более сложных вопросов об универсальности обычной и связи его с определенным этапом развития общества, остановиться на том, действительно ли ряд народов в разных частях земного шара систематически умерщвлял своих царей (или вождей), руководствуясь суеверным страхом перед тем вредным влиянием, которое может оказать возрастной упадок сил царя на благоденствие племени.

Как известно, построения Фрэзера, наряду с восторженными поклонниками и серьезными продолжателями, нашли сразу же и решительных критиков, начиная с Эндрю Лэнга<sup>3</sup>. Полемика вокруг идей Фрэзера, и в частности вокруг вопроса об умерщвлении царей, продолжается до сегодняшнего дня. Среди наиболее энергичных защитников назову Теодора Гастера<sup>4</sup> и С. Хаймена<sup>5</sup>, среди противников — Г. Роуза, Дж. Фонтенроуза и Дж. Керка<sup>6</sup>. На посвященном в первую очередь вопросу о ритуальном характере царской власти VIII конгрессе по истории религии в 1955 г. противоборствующие стороны не находили общего языка<sup>7</sup>. Симпатизирующий во многом идеям Фрэзера психоаналитик Девре совсем недавно с раздражением писал как раз по поводу ритуального умерщвления царей, что теории Фрэзера сейчас не в моде<sup>8</sup>. В нашей стране, во всяком случае, очевиден перевес *сторонников* его построений. Однако решать для себя вопрос путем подсчитывания и взвешивания авторитетов, разумеется, наивно.

---

<sup>3</sup> Lang A. Magic and religion. — London, 1901. — A.3.

<sup>4</sup> Gaster T. G. 1) Thespis: ritual, myth, and drama in the ancient Near East. — New York, 1950; 2) Frazer J. G. The new golden bough. A new abridgement of the classic work / Ed. with notes and foreword by T. G. Gaster. — New York, 1959.

<sup>5</sup> Hyman S. E. 1) The armed vision. — New York, 1948; 2) The tangled bank. — New York, 1962.

<sup>6</sup> Rose H. J. The evidence for divine king in Greece // The sacred kingship. VIII international congress for the history of religions. Roma, 1955 / Studies in the history of religion. — Vol. 4. — Leiden, 1959. — P. 371–378; Fontenrose J. The ritual theory of myth. — Berkeley, 1966; Kirk G. S. The nature of Greek myths. — New York, 1975.

<sup>7</sup> The sacred kingship. VIII international congress for the history of religions. — Roma, 1955.

<sup>8</sup> Devereux G. The self-blinding of Oidipous in Sophokles' Oidipous Tyrannos // JHS. — 1973. — Vol. 93. — P. 47.

С другой стороны, ни один исследователь не может взяться за критический пересмотр всего материала, собранного Фрэзером и его последователями и оппонентами: для этого нужно быть одновременно и африканистом и специалистом по древней Эфиопии, египтологом, ассириологом и знатоком этнографии и истории Индии, филологом-классиком, германистом и т. д.

Между тем такой пересмотр необходим, ибо без этого мы рискуем навсегда остаться в положении бесконечного противоборства не могущих ничего доказать соперничающих школ. Я покажу на одном только второстепенном примере (который ценен нам тем, что это пример из русской истории), что материал Фрэзера отнюдь не безупречен. Мы еще вернемся к тому, что Фрэзеру нужно показать, насколько страх смерти специфичен для новоевропейской культуры, насколько слабее действует он на представителей других культур. Так вот, в качестве одного из доводов он на двух страницах говорит о самосожжениях русских раскольников, бежавших, как он говорит, от козней Антихриста и надеявшихся немедленно попасть в рай<sup>9</sup>. При этом он проходит мимо тех жестоких преследований, которым раскольники подвергались и которые, как правило, и провоцировали акты самосожжения: люди ставались с жизнью ради рая, как правило, тогда, когда эта жизнь становилась невыносимой.

Материал, взятый из греческих и римских источников, у Фрэзера, как и можно было ожидать, свободен от таких грубых ошибок. Тем не менее натянутые или отнюдь не бесспорные интерпретации, предпочитаемые из-за того, что они подходят к общей концепции, встречаются, как сейчас модно говорить, на всевозможных уровнях: начиная от выбора различных возможных оттенков значений слов и кончая оценкой характера целых установлений, например проверки полномочий спартанских царей по небесным знакам раз в восемь лет. Использование греко-римского материала некоторыми последователями Фрэзера, например лордом Рагланом или Хайменом, просто безграмотно<sup>10</sup>.

Я, естественно, не могу судить о том, как обстоит дело в других областях, но показательны такого рода эпизоды в полемике: Дидс усматривает на одной группе месопотамских цилиндров-печатей, датированной им около 3000 г. до н. э., изображение ритуального умерщвления царя<sup>11</sup>, а Генри Франкфорт датирует эти печати аккадской эпохой и видит на них изображение бога Шамаша, убивающего какого-то своего врага<sup>12</sup>. Фрэзер считал, что обычай умерщвления царя у шиллуков (с верховья Белого Нила) сохранил как нигде в другом месте первоначаль-

---

<sup>9</sup> *Frazer J. G. Op. cit. — Vol. 3. — P. 43 f.*

<sup>10</sup> *Raglan F. R. S. 1) The hero: A study in tradition, myth, and drama. — New York, 1937; 2) The origin of religion. — London, 1949; S. E. Hyman. Op. cit.*

<sup>11</sup> *Deedes C. N. The labyrinth // The labyrinth; further studies in the relation between myth and ritual in the ancient world / Ed. by S. H. Hooke. — London, 1935. — P. 23.*

<sup>12</sup> *Frankfort H. Cylinder seals. — London, 1939. — P. 100.*

ные черты магической операции и сохранялся до конца XIX в.<sup>13</sup> Однако проживший среди шиллуков много лет Эванс-Притчард, авторитетный полевой этнограф и теоретик, признает, взвесив как весь материал, имевшийся у Фрэзера, так и новый, что мы имеем дело с легендой<sup>14</sup>. Кому верить?

Практически неизбежно, что отношение исследователя к таким масштабным построениям, как фрэзеровские, в очень большой степени зависит от того, насколько они подтверждаются фактами из его собственной области научных занятий. Для меня, естественно, особенно интересно, насколько убедительны попытки Фрэзера и его последователей найти следы ритуального умерщвления царя в греко-римском мире. Материал этот неоднократно критически пересматривался; назову лишь недавние работы Роуза, Марлоу и Фонтенроуза для Греции<sup>15</sup>, Конвея<sup>16</sup> и того же Фонтенроуза для Рима. Я могу целиком солидаризироваться с их отрицательными выводами: никаких следов реально практиковавшегося умерщвления царей мы не находим. Попытаться пересказывать здесь всю их аргументацию было бы бессмысленно, я приведу только кое-какие собственные соображения.

Когда речь идет о какой-то труднодоказуемой теории, всегда очень интересно, в какой мере с ней согласуются новые факты, попавшие в распоряжение исследователей после того, как теория была создана. В этом отношении Греция представляет собой очень благоприятную почву: дешифровка крито-микенских текстов дала в наши руки письменные источники почти на пятьсот лет древнее тех, что были известны раньше. Приоткрылась завеса над греческими государствами конца II тыс. до н. э. Фрэзер, Раглан и другие находили в архаической и классической Греции множество пережитков — следов сакрального характера царской власти и если не прямо убийства царей, то ограничения срока их правления. Если перед нами в самом деле пережитки, мы вправе ожидать, что в микенскую эпоху была живой действительностью хотя бы часть того, что гипотетически реконструировалось на их основе. Например, диалект крито-микенских надписей линейного письма В блестяще подтвердил ряд реконструкций лингвистов. Как же обстоит дело с реконструкциями Фрэзера?

Надо сказать, что в силу характера наших документов мы не можем рассчитывать найти свидетельства об ограниченном сроке царской власти или об убийстве царей. Но ведь в разбираемой нами системе взглядов умерщвление или отстранение царей обусловлено их магическими, сверхъестественными свойствами, приближающими их к божеству.

---

<sup>13</sup> *Frazer J. G. Op. cit. — Vol. 3. — P. 17 f.*

<sup>14</sup> *Evans-Pritchard E. E. The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. — Cambridge, 1948.*

<sup>15</sup> *Rose H. G. Op. cit.; Marlow A. N. Myth and ritual in early Greece // BRL. — 1960–1961. — Vol. 43. — P. 373–402; Fontenrose J. Op. cit.*

<sup>16</sup> *Conway R. S. Ancient Italy and modern religion. — Cambridge, 1933.*

И вот этого как раз в микенскую эпоху, как выясняется, не было. Я ограничусь только ссылкой на один удивительно <...><sup>17</sup>

<Культура микенских государств оказывается более секуляризованной, чем, скажем, культура архаических Афин. Гипотетическая эпоха полного господства магии над жизнью людей и здесь ускользнула из наших рук и отодвинулась в более далекое прошлое, в эпоху минойского Крита. Остается лишь предполагать, что владыки догреческого Крита чем-то напоминали фрэзеровских царей-жрецов.

Я решаюсь вмешаться в споры, основанные на интерпретации конкретных свидетельств, еще только в одном случае, который касается умерщвления царей жрецами в эфиопском государстве Мерое. Я берусь за это потому, что *единственные* источники, говорящие об этой практике, — греческие: историк-компилятор Диодор Сицилийский и географ Страбон (эпоха Августа). Мы к этому рассказу вернемся позже, а сейчас отметим следующее: оба сообщения восходят к одному письменному источнику (это видно из близости в самих выражениях), очевидно, сочинению какого-то грека о Египте и соседних странах. Эти сочинения до нас не дошли, хотя мы знаем о некоторых из них (Гекатей Абдерский, Апион и т. д.). Какое именно использовано здесь, сказать трудно, но для нас важно, что автор пишет на основе устной традиции и о событиях, современником которых он не был.

Вот доказательство: Диодор (III, 6) и Страбон (XVII, 2, 3) говорят, собственно, не об умерщвлении царей, а о том, как одним из них этот обычай был уничтожен. Диодор называет царя Эргаменом и заявляет, что это было при правлении Птолемея II Филадельфа, т. е. между 285 и 246 гг. до н. э. Во времена, когда писалась «Золотая ветвь», пойти дальше было невозможно. Но затем начались обширные публикации местных источников, в частности демотических граффити на стенах храмов нижней Нубии. Оказалось, что за явно грецизированной формой имени Эргамен кроется имя Аркамани (Arqamani), который был современником не Птолемея II, а Птолемея IV Филопатора (221–204 гг. до н. э.)<sup>18</sup>. Имена искажаются всегда, когда записываются устные рассказы о событиях какого-то другого периода. Грубые нарушения хронологии возникают тогда, когда момент письменной фиксации удален во времени от фигурирующих в устной традиции событий. Таким образом, Диодор и Страбон передают нам рассказ, записанный во II или в I в. до н. э. и бытовавший в устной традиции достаточно долго для того, чтобы в нем могли возникнуть типичные искажения.

---

<sup>17</sup> В рукописи отсутствует одна страница. Помета автора: «Взял лист». Судя по подготовительным материалам к этому докладу, А. И. анализировал здесь данные микенских табличек, с одной стороны, о выделении участков царям, а с другой — о приношениях богам (Зевсу, Посейдону, Гермесу) и делал вывод: «Никаких следов смешения. Микенские гробницы — роскошные, но нет признаков совершенной исключительности. Погребение царицы близко по роскошности».

<sup>18</sup> Huss W. Untersuchungen zur Aussenpolitik Ptolemaios' IV. — München, 1976. — S. 179 ff.

Других попыток критики интересующих нас источников я предпринимать не стану, а перейду к некоторым не претендующим на особую оригинальность общим замечаниям. Реконструкция первоначального вида общественных установлений по пережиткам является ценнейшим методом исследования в том случае, когда обнаруженное явление действительно является пережитком. Фрэзер и его школа используют в качестве важнейшего довода в пользу ритуального умерщвления царей существовавшую у очень многих народов практику периодического восстановления полномочий царя посредством особой религиозно-магической церемонии, в ходе которой часто символически изображалось временное отстранение царя от власти или даже его смерть. Я не буду подробно останавливаться на том, что такие церемонии имеют свой самостоятельный смысл. Перед нами одна из типичнейших форм маги-ко-религиозной практики: попытка воспрепятствовать утрате жизненных сил, подвергая себя периодическим лишениям. Сюда относятся и пост, и воздержание, и многое другое, причем все это никак не является пережитком чего-то качественно иного.

Еще более сильное возражение против фрэзеровской интерпретации этих церемоний выдвинул его последователь лорд Раглан. Ведь церемонии, в которых изображаются смерть и возрождение, совершаются у очень многих народов, причем чаще всего над юношами во время так называемых инициаций. Нельзя же считать их пережитком эпохи, когда каждого юношу действительно убивали. Точно так же встречающееся иногда умерщвление марионеточного царя-заместителя вовсе не должно быть непременно пережитком, а отлично объясняется подробно исследованными самим Фрэзером родственными обычаями умерщвления или изгнания «козла отпущения».

В свете вышеизложенного наличие хотя бы у нескольких народов в какую-либо эпоху систематического умерщвления царей для предотвращения упадка их сил не представляется доказанным имеющимися свидетельствами. При этом обычным руководящим правилом для нас должно быть следующее: чем более правдоподобна гипотеза с точки зрения каких-то более общих принципов, многократно проверенных на широком материале, тем менее строгих доказательств для этой <не>противоречащей установленному гипотезы мы должны требовать. И наоборот: чем парадоксальнее какая-то реконструкция, тем строже мы должны проверять факты и рассуждения, на которых она зиждется.

Так и в нашем случае. Попробуем поставить вопрос: в какой мере реконструируемая Фрэзером практика соответствует известным нам закономерностям поведения людей в обществах различного типа? Стремление продлить себе жизнь свойственно в нормальных ситуациях по крайней мере высшим животным, присуще оно и людям при любом устройстве общества, какие нам до сих пор известны. Во всех тех достаточно многочисленных и разнообразных случаях, когда люди добровольно избирают смерть или не оказывают противодействия при попытке лишить их жизни, всегда должны быть налицо какие-то очень

сильные факторы, воздействующие на жертву, причем воздействие это, разумеется, должно быть прежде всего эмоциональным.

Если индийские женщины до недавнего времени добровольно бросались в костер, чтобы не остаться вдовами, то ключевым фактором было здесь, разумеется, невыносимое положение, которое родственники и все окружающие создавали для тех, кто не выполнял обычая.

Уже Фрэзер ясно видел возникающую здесь трудность для своей теории. Но преодолеть ее он пытался совершенно неудовлетворительным образом: ссылаясь на то, что за хронологическими и географическими пределами новой Европы жажда жизни вовсе не так сильна, как это представляется естественным его европейским читателям. Трудно оценить степень справедливости этого положения в целом. Материал, приводимый Фрэзером, разнороден по степени убедительности и подлежит проверке специалистами по соответствующим народам. Один грубейший промах очевиден для нас всех, я его уже упоминал, — самоожжения раскольников.

Главное, однако, заключается во внутренней противоречивости самого положения о том, что умерщвлению царей способствовало равнодушие людей к собственной жизни и смерти. Если в каком-то племени такое равнодушие имело место, оно должно было охватывать не одного царя, а всех людей, и откуда тогда взяться самому обычаю умерщвлять царей? Если все более или менее равнодушны к жизни и смерти, то откуда берется инициатива таких крайних мер, как убийство царя? Ведь его могут предпринимать только люди, активно озабоченные собственным благополучием, питающие постоянные опасения, как бы из-за несоответствия царя каким-то требованиям на них не обрушилось какое-то несчастье.

О ритуальном убийстве царей у нас надежных источников нет, но человеческие жертвоприношения вообще — вещь достаточно хорошо известная для того, чтобы утверждать: побудительным мотивом здесь всегда является забота о своем благополучии, по большей части сильно эмоционально окрашенная (ацтеки, Карфаген). В состоянии всеобщего страха к человеческим жертвоприношениям возвращаются и там, где они уже было вышли из употребления<sup>19</sup>. Ритуальное умерщвление царей также могло происходить только под влиянием мощных стимулов, способных преодолеть неизбежное сопротивление заинтересованного лица.

Для того чтобы постулируемый Фрэзером и его последователями царь-жрец действительно был вынужден подчиняться своей судьбе, необходимо соблюдение одного важного условия. Необходимо, чтобы в данном обществе страх перед нарушением традиционных норм, диктуемых религиозно-магическими соображениями, был в полном смыс-

---

<sup>19</sup> Перед битвой при Саламине народ заставил Фемистокла принести в жертву трех пленных персов (Плутарх. Фемистокл, 13).

ле слова всепроникающим, чтобы он мог заставить если не всех членов общества, то хотя бы подавляющее большинство действовать вопреки их прямым личным интересам, не присоединяясь к сулящим всевозможные выгоды для их участников «еретическим» попыткам царя <спастись>.

Обычай ритуального умерщвления царей мог бы держаться только в обществах, где иррациональный компонент в человеческом поведении резко преобладает над привычными всем нам, условно говоря, рациональными мотивами — и эгоистическими, и альтруистическими. Полагать, что царей-жрецов умерщвляло в течение длительного времени большинство народов земного шара, может только тот, кто считает, что такое полное подчинение религиозно-магическим запретам было в течение целой эпохи уделом если не всего человечества, то большей его части. Фрэзер именно так и представлял себе дело.

Однако эта уверенность основывалась и сейчас еще основывается не на объективном изучении материала, а больше всего на неправомерной экстраполяции общеизвестных фактов секуляризации Европы в XVII–XX вв. и целого ряда обществ, попадавших в сферу воздействия европейской цивилизации. Картина эволюции от религиозного мрака средневековья к триумфу эмпиризма и утилитаризма была, так сказать, продолжена в прошлое и распространена на все человечество, приводя к представлению о том, что в истории человечества можно проследить единую линию от абсолютного всеислия религии и магии в направлении постепенного ослабления их власти над людьми. Между тем представление об абсолютном универсальном господстве религии в жизни людей в достаточно отдаленную эпоху никак не вытекает из того, что мы на самом деле знаем.

Уже в обществах с письменной традицией мы нередко обнаруживаем длительные периоды нарастания роли магических представлений. Так, история древнеегипетской медицины — это история того, как эмпирические приемы отступают перед явными суевериями. В Двуречье также приходится говорить об усилении роли магии в жизни общества, особенно ко времени Нововавилонского царства. При этом ни в Египте, ни в Вавилонии нельзя говорить об общем культурном упадке, какой имел место в раннесредневековой Европе.

Исследования роли магии и религии в жизни различных племен показывают, что она подвержена большим колебаниям даже среди близко родственных, рядом живущих, сходных по культуре племен. Так, племена индейцев юрок и карок в Калифорнии резко выделялись среди своих родственников и соседей форменной одержимостью разного рода страхами перед нарушением магических запретов<sup>20</sup>. Предположению в духе только еще зарождавшейся этнологии XIX в. о том, что эти племена сохранили в виде реликта такую роль магии, которая в более

---

<sup>20</sup> *Kroeber A. L. Anthropology. — 2nd ed. — New York, 1948. — P. 309.*

древнюю эпоху была свойственна и другим индейцам, противоречит уже само место жительства этих племен. Оно никак не подходит под категорию периферийных, в широком смысле этого слова, ареалов, для которых характерно сохранение всякого рода реликтов.

Однако еще более показательным то, что и изобилие, и обременительность магических запретов, регулировавших жизнь этих племен, до того ее усложняли, что она оказывалась вообще возможной только в тех исключительно благоприятных природных условиях, в которых они жили (мягкий климат, обилие лосося, отсутствие врагов). Если бы им приходилось соблюдать такое число запретов в более трудных условиях, они бы попросту вымерли, не имея возможности обеспечить себя пищей. Ясно, что индейские племена могли заселить Америку только при условии, что религиозные и магические представления не поглощали у них такую львиную долю сил и ресурсов, как это было впоследствии у юроков и кароков. Перед нами яркий случай сравнительно позднего разрастания интенсивности магических страхов выше того предела, который, вообще говоря, ставится для людей объективными условиями борьбы с природой и друг с другом, предела, который никогда под угрозой гибели не могло переходить человечество в его основной массе.

В свете этих соображений мне представляется, что обычай систематического умерщвления царей мог бы возникнуть и сколько-нибудь долго держаться только у народов, у которых в силу каких-то особых условий примитивные формы религии в особенно сильной степени влияли на поведение людей. Думаю, что эти общие социально-психологические соображения, которые ничего не говорят нам о том, мог ли умерщвлять своих царей хотя бы какой-то народ, все же делают маловероятным широкое распространение такой практики.

Но откуда же все-таки взялись довольно многочисленные рассказы о ритуальном умерщвлении царей? Имеем ли мы право считать их все легендарными, как это делает Эванс-Притчард в отношении умерщвления царей у шиллуков? Решению этого вопроса могло бы способствовать систематическое изучение этих рассказов с точки зрения их построения и тенденции. Любопытнейшей особенностью имеющих в нашем распоряжении рассказов о ритуальном умерщвлении царей является то, что более подробные из них, содержащие больше конкретных деталей, повествуют не просто о таком факте, а о том, как *исчез* имевший место в прошлом обычай ритуального умерщвления. Диодор Сицилийский именно в таком плане и рассказывает об умерщвлении эфиопских царей в Мерое:

Из всех обычаев их самые необычные те, которые касаются смерти царей. В Мерое жрецы, осуществляющие культ богов, обладают неограниченной властью, ведь они, когда того пожелают, направляют к царю вестника и приказывают ему умереть. Они объявляют, что такова воля богов и что смертные люди не должны пренебрегать повелениями бессмертных. В дополнение к приказу они приводят и

иные резоны, которые всегда воспринимаются с доверием простым умом, воспитанным в древних традициях, от которых он освободиться не способен, равно как и найти возражения против таких произвольных распоряжений (III, 6).

Таким образом, продолжает Диодор, в предшествующие века цари подчинялись жрецам не силою оружия, но под влиянием суеверного страха. Однако во время правления Птолемея II царь Эргамен, взращенный в греческой школе и получивший философское образование, первый осмелился не убояться этих предрассудков. Приняв решение, достойное царя, он со своими солдатами проник в святилище, где находилась главная святыня эфиопов, и перебил всех жрецов. Упразднив этот обычай, он управлял делами по своему желанию.

О царях кафрского государства Софала португалец дос Сантош рассказывает около 1700 г.:

Прежде было обычаем для царей кончать жизнь самоубийством, приняв яд, если их постигала какая-либо серьезная болезнь или если у них обнаруживался какой-то физический дефект: импотенция, заразная болезнь, потеря переднего зуба <...> Но царь Китеве, правивший в то время, когда я был в тех местах, будучи грозен и предусмотрителен, не стал в этом следовать примеру своих предшественников. А именно, когда он потерял один из своих передних зубов, он велел провозгласить по всему царству, что все должны знать, что он потерял зуб, и, когда они встретят его без зуба, должны его узнавать, и что если его предшественники убивали себя из-за таких вещей, то они были очень глупы, и он так не поступит; наоборот, он будет весьма сожалеть, когда придет ему время умереть естественной смертью, так как его жизнь необходима для того, чтобы сохранить его государство и защищать его от врагов; и он рекомендовал своим наследникам следовать его примеру<sup>21</sup>.

В государстве Еуе (Дагомея), когда у населения создавалось мнение о том, что царь управляет плохо, причем часто это впечатление искусственно вызывалось интригами недовольных царем приближенных, к царю посылали депутацию с подарком, яйцами попугая. Она заявляла царю, что бремя правления, должно быть, утомило его, и народ считает, что сейчас время ему отдохнуть от забот и позволить себе немного поспать. Царь благодарил подданных за внимание к его благополучию, удалялся в свои покои как будто бы для сна и там давал указание женщинам задушить его. Это выполнялось немедленно, и его сын спокойно восходил на престол... Но примерно в 1774 г. царь, которого его министры пытались устранить обычным способом, категорически отказался принять поднесенные ему яйца попугая, заявляя, что он не собирается спать, но, наоборот, полон решимости бодрство-

---

<sup>21</sup> *Frazer J. G. Op. cit. — Vol. 3. — P. 37 f.*

вать на благо своим подданным. Удивленные министры, негодуя на его упорство, подняли бунт, но потерпели поражение, и король устроил большое побоище. Таким образом, благодаря своему мужеству, он освободился от тирании советников и установил прецедент для своих преемников<sup>22</sup>.

По сути дела, аналогичный характер носит и относящийся ко времени около 1900 г. рассказ Зелигмана об умерщвлении царя у племени шиллуков<sup>23</sup>. Когда у царя появлялись признаки дряхлости, старейшины давали понять ему об ожидающем его умерщвлении, накрывая его во время полусонного сна белой тканью. Решение быстро приводилось в исполнение. Для этого специально строилась хижина; царя вводили туда и укладывали так, что его голова лежала на коленях достигшей брачного возраста девушки; дверь хижины заделывалась, и пара оставлялась без пищи, воды и огня умирать от голода или удушья. Таков был древний обычай, но он был отменен примерно пять поколений тому назад из-за чрезмерных страданий одного из царей, погибших таким образом. Он пережил девушку на несколько дней и так мучился от запаха разлагающегося тела, что кричал людям, которые, как он мог слышать, проходили мимо, чтобы они никогда больше не заставляли царя умирать в таких долгих изощренных мучениях. Через некоторое время крики утихли и сменились молчанием — смерть освободила его от страданий. С тех пор шиллуки приняли более быстрый и более гуманный способ умерщвления царей. Но каков в точности был способ умерщвления в более поздние времена, Зелигману оказалось очень трудно установить.

Итак, едва ли можно сомневаться в том, что интересующие нас рассказы приближаются к известному типу так называемых этиологических легенд. Каково значение этого обстоятельства, мне самому совершенно непонятно.

Среди разновидностей фольклора существует обширная категория <памятников>, движущей пружиной которых является мечта человека об исполнении его самых сильных желаний. Сюда относятся легенды о «золотом веке» и о перевернутых социальных отношениях, легенды о чудесном спасении обреченного на гибель героя-младенца, который вырастает в тиши среди зверей или простых людей, но в надлежащее время одолевает своих преследователей и воцаряется. Значительная часть так называемых бытовых сказок, посвященных головокружительным успехам ловкого героя, относится сюда же. Как бы ни были сложны корни сказки волшебной, она не могла бы существовать, если бы <не> привлекала слушателей и возможностью психологической идентификации самого себя с преодолевающим невероятные препятствия и достигающим вершины человеческого счастья героем.

---

<sup>22</sup> *Frazer J. G.* Op. cit. — Vol. 3 — P. 40 f.

<sup>23</sup> *Seligman C. G.* Egypt and Negro Africa; a study in divine kingship. — London, 1934.

На этом текст обрывается. Завершающие соображения о психологических механизмах возникновения таких рассказов, очевидно, были сделаны А. И. в устной форме. Ср. выше 4-й пункт плана доклада: «Легенды об убийстве царей как параллельный вариант к легендам о гибели героев и возможные психологические механизмы возникновения таких рассказов».

В подготовительных материалах к курсу «Миф об Эдипе» (читался в 1970-х гг. на историческом факультете) есть несколько пассажей, относящихся к теме этого доклада.

«Легенда об убиении царя — результат проекции парадигматического жизненного пути героя? Если вообще нужны исторические корни, то не лучшим ли кандидатом является необычное, потрясающее? Неужели в зародыше фольклора и литературы лежит натуралистическое повествование? <...>

И в сказке, и в мифе об Эдипе, и в истории с убиением Персеем деда Акрисия главное — это убийство царя с унаследованием власти. <...> Современная литература низкого пошиба о карьере через женитьбу (замужество) опирается на реальность, но берет и использует исключительные случаи. Историческая подоплека <здесь> минимальна (отдельные случаи), между тем в фольклоре унаследование царства через женитьбу на дочери (или жене) царя с умерщвлением царя (или без него) — вещь обычная. Нельзя ограничиться объяснением, <что это лишь> амплификация редких случаев. <...> Показав отсутствие общей исторической причины, мы наталкиваемся на необходимость объяснения общих черт в целой группе фольклорных памятников разных народов»<sup>24</sup>.

---

<sup>24</sup> Отметим параллельный сюжет, развитый А. И. в докладе «Поэмы Гомера как исторический источник»: «В результате отбора и трансформации материала возникают параллельно в эпосе многих народов аналогичные типические ситуации. Одна из важнейших: в центре повествования — герой; ему противостоит царь, верховный владыка. Герой часто родственник царя. Герой сильнее всех, в том числе и царя, как воин. Царь нуждается в герое, рисуется далеко не в идеальном свете. Отношения его с героем часто подвержены различным осложнениям, что ставит под угрозу благополучие государства и общего дела» (Избранные статьи. — С. 183).

## Миф: религия и поэтический вымысел\*

До каких пор будем мы рассуждать о мифе, не согласившись прежде, какое содержание вкладываем мы в это понятие? Мне кажется, уже давно пора убедиться в том, что к такому согласию в определении мифа невозможно прийти на основе общей теории возникновения и функционирования мифов: невозможно потому, что невозможна сама такая теория, а невозможна она потому, что под общей рубрикой «миф» сосуществуют принципиально разнородные образования<sup>1</sup>.

Неоднократно предпринимались попытки выделить определенную категорию мифов, приписав ей свойства мифа в собственном смысле слова, мифа в его важнейшей и исконной функции. Самая интересная из таких попыток — выделение в эту фундаментальную категорию Мирчей Элиаде группы мифов о возникновении миропорядка, рецитации и драматическому воспроизведению которых приписывается жизненно важная функция поддержания этого миропорядка. Перед нами действительно очень важная категория мифов, но та фундаментальная роль в жизни коллектива, которую отметил Элиаде, встречается нечасто и может быть только плодом вторичного, сравнительно недавнего развития. Эти мифы несовместимы с религией древних собирателей и охотников с неизбежным преобладанием там культовых действий *ad hoc*, всякий раз применительно к возникающим ситуациям: ведь быт собирателей и охотников, насыщенный спонтанными первичными религиозными переживаниями, вскрытыми Рудольфом Отто<sup>2</sup>, порождал не мифы о вечном возвращении, характерные для земледельцев, а мифические рассказы о критических ситуациях и о попытках выйти из них, например рассказы о встречах с хозяином (или хозяйкой) животных.

Теория, связывающая возникновение мифов непременно с ритуалами, не подтверждается фактами<sup>3</sup>.

---

\* Статья впервые опубликована в материалах конференции «Жизнь мира в античности» (М., 1988. — С. 78–86) вместе с выступлением А. И. в дискуссии. — *Прим. ред.*

<sup>1</sup> См., напр.: *Kirk G. S. On defining myths // Exegesis and argument: Studies in Greek philosophy presented to G. Vlastos. — Assen, 1973. — P. 61–69. Ср.: Токарев С. А. Что такое мифология? // Вопросы истории религии и атеизма. — Вып. X. — М., 1962. В нарочито парадоксальной форме сопоставлены различные определения мифа В. Зигмундом в предисловии к сб.: *Antiker Mythos in unseren Märcen / Hrsg. von W. Siegmund. — Kassel, 1984. — S. 5–6.**

<sup>2</sup> *Otto R. Das Heilige. — München, 1936.*

<sup>3</sup> *Fontenrose J. The ritual theory of myths. — Berkeley, 1966; Stanner E. On aboriginal religion. — Melbourne, 1966; Мелетинский Е. М. Миф и сказка // Фольклор и этнография. — Л., 1970. — С. 139–148 (см.: с. 142–143).*

«Мифы-хартии» (charter myths) Б. Малиновского, цель которых — обосновать вполне реальные притязания племени ссылками на мифические события и прецеденты, очень интересны с точки зрения функции и крайне разнородны по внутренней структуре: афиняне использовали для обоснования своего превосходства над другими греческими племенами миф об автохтонии, о происхождении из земли Эрехтея и Эрихтония, восходящий, по-видимому, к очень древним верованиям земледельцев<sup>4</sup>. Римляне использовали в той же функции заимствованный из греческого эпоса рассказ о переселении Энея в Италию. Характерный миф о «роковом ребенке» обосновывал и права династии Персеидов, и утрату Эдипом с его потомками власти над Фивами.

Что касается мифов в понимании Леви-Строса, это чистый фантом. Книга Макариусов бестактна по форме и беспомощна в своей положительной программе, но содержит обширный материал, отлично показывающий произвольность построений Леви-Строса<sup>5</sup>.

Миф многообразен и многофункционален.

Если мы не хотим искусственно исключить из числа мифов повествования, которые рассматривались как мифы всеми со времен Геродота, мы должны рассматривать как миф любое повествование, бытующее и трансформирующееся в устной или письменной традиции, содержащее элементы сверхъестественного, и притом такое повествование, что в него верит хотя бы часть людей, воспринимающих и воспроизводящих его. При этом ни в коем случае не может быть принято возражение, обычно выдвигаемое в таких случаях: во многих культурах не существует четкого разграничения между естественным и сверхъестественным. На самом деле научный подход к истории культуры не совместим с анализом каждой культуры только в ее собственных категориях, и причинно-следственные исторические объяснения, к которым мы должны всегда стремиться, требуют использования вместе со всеми достижениями науки и умения отличать естественное от сверхъестественного. Дав определение, перейдем к движущим силам, вызывающим мифы к жизни.

Миф, этот двуликий Янус, является продуктом деятельности человеческой фантазии, воображения<sup>6</sup>, направляемого и контролируемого, с одной стороны, религиозными верованиями, а с другой — импульсами к художественному творчеству, по-видимому, даже еще более древни-

---

<sup>4</sup> См. статью: Зайцев А. И. Свидетельство «Илиады» о рожденном из Земли царя Эрехтея // Избранные статьи. — С. 422–431. — Прим. ред.

<sup>5</sup> Makarius R. et L. Structuralism ou ethnologie: Pour une critique radicale de l'anthropologie de Lévi-Strauss. — Paris, 1973. В более корректной форме объективная оценка теории Леви-Строса дается в ст.: Бутинов Н. А. Леви-Строс — этнограф и философ // Леви-Строс К. Структурная антропология. — М., 1983.

<sup>6</sup> Вейман Р. История литературы и мифология. Очерки по методологии и истории литературы / Пер. с нем. — М., 1975. — С. 262 сл.

ми, чем религия<sup>7</sup>, так как они восходят к потребности в игре, унаследованной человеком от его предков.

Мы не должны делать ответственным за создание мифов индивидуумами или коллективами какой-то особый тип мифического или мифологического мышления. Построения такого рода чаще всего начинаются и заканчиваются тем, что «мифологическое мышление — это такое мышление, которое продуцирует мифы»; эта формула относится к пресловутому типу утверждений вроде: опий усыпляет потому, что в нем заключена усыпительная сила (*vis dormitiva*). Более серьезная попытка сформулировать законы этого мышления была сделана Л. Леви-Брюлем (он характеризовал его как прелогическое). Попытка эта закончилась тем, что ее автор сам в конце жизни отказался от гипотезы о радикально отличном мышлении в так называемых «низших обществах» (т. е. в дописьменных культурах). Мифы и вообще фольклор не являются подходящим материалом для изучения мышления их носителей.

Мышление — процесс, который изучает психология, и мы не имеем права вкладывать в это слово не то значение, в котором его употребляют психологи. Между тем психологи употребляют термин «мышление» в строго определенном значении: мышление есть процесс переработки наличной информации для получения новой, не данной непосредственно<sup>8</sup>, в то время как миф, хотя и может выполнять жизненно важные регулятивные функции, не несет в себе дополнительной информации о мире. Здесь невозможны никакие компромиссы: либо Зевс сживал на Олимпе или на Иде (и тогда почему бы ему не появиться там и сейчас), либо мифы не являются продуктом мышления.

Нисколько не проясняет дела и неопределенное представление о мифологическом сознании<sup>9</sup>.

В мифы никогда не верят с той последовательностью, с какой принимают к сведению и руководству реально воспринимаемые факты жизни<sup>10</sup>. Утверждения мифов могут приниматься как нечто входящее в центр интересов личности и племени; любые возражения могут вызывать эмоционально окрашенный отпор и даже насильственное пресечение посягательств на святыню, но последовательное проведение в жизнь

---

<sup>7</sup> Во всяком случае, абсолютно произвольными являются широко распространенные представления, будто миф древнее сказки. См.: *Веселовский А.* Историческая поэтика. — Л., 1940. — С. 501–502; *Malinowski Br.* Myth in primitive psychology. — New York, 1926; *Boas Fr.* Race, language and culture. — New York, 1966. — P. 405.

<sup>8</sup> *Брунер Дж.* Психология познания (За пределами непосредственной информации). — М., 1977. — С. 211 сл.

<sup>9</sup> См., напр.: *Угринович Д. М.* Сущность первобытной мифологии и тенденции ее эволюции // Вопросы философии. — 1980. — № 9. — С. 135–147.

<sup>10</sup> *Marett R. R.* The threshold of religion. — London, 1912; *Malinowski B.* Argonauts of the Western Pacific. — London, 1922. — P. 339; *Huizinga J.* Homo ludens: Versuch einer Bestimmung des Spielelementes der Kultur. — Amsterdam, 1939 (глава I); *Fränkel H.* Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. — 2. Aufl. — München, 1962. — S. 108.

выводов, скажем, из тотемических мифов, никогда не имеет место и немедленно дезорганизовало бы всю жизнь племени<sup>11</sup>.

Мифологические представления о загробной жизни как продолжении земной побуждали нередко при погребальных обрядах к колоссальным затратам средств, как было в Микенах, и даже человеческих жизней, но, казалось бы, естественная с точки зрения этих же мифических представлений сделка — дача взаймы с отдачей на том свете — почти не встречается. Пресловутая интеграция личности представителя дописьменной традиционной культуры, носителя мифического мировоззрения — сама миф в обыденном значении этого слова.

Мифология никогда не могла по самой своей природе монополизировать мировосприятие человека, хотя идеи такого рода высказывались неоднократно<sup>12</sup>.

История всей человеческой культуры знаменовалась до сего дня непрерывным изменением соотношения мифологических и рационально-эмпирических компонентов в сознании индивидуумов, в культуре народов: мифология то занимала господствующее положение, никогда не будучи в состоянии добиться монополии, то отступала на задний план. Так, бронзовый век в Европе как будто был ознаменован далеко идущей секуляризацией мировосприятия. Период на рубеже нашей эры был для всего Средиземноморья несомненным поворотным пунктом в направлении десекуляризации. Эти процессы имели место и у народов на более низкой ступени культуры. А. Крёбер отмечал сравнительно недавнюю экспансию роли религии и мифологии у некоторых североамериканских индейских племен в условиях легкого удовлетворения скромных материальных потребностей и наличия множества свободного времени. Анимистические представления обнаруживаются на периферии мироощущения у многих американских студентов<sup>13</sup>, а в руках гаитянского диктатора Дювалье искусственно поддерживаемые примитивные мифологические представления оказались эффективным орудием политики.

Нет ничего более ошибочного, чем представление о постепенном и неуклонном упадке роли мифологии в сознании. Какие сложные соотношения возникали в различных исторических условиях, отлично иллюстрирует совершенно парадоксальный пример: Маргарет Мид обнаружила реалистическое восприятие мира у детей на острове Манус у берегов Новой Гвинеи, в то время как взрослым были свойственны анимистические верования<sup>14</sup>.

---

<sup>11</sup> Fischer J. H. The sociopsychological analysis of folktales // Cur. Anthr. — 1963. — Vol. 4. — P. 235–295 (см.: с. 244); Baaren T. P. van. Menschen wie wir. Religion und Kult der schriftlosen Völker. — Güterslach, 1964.

<sup>12</sup> См., напр.: Wundt W. Völkerpsychologie. — 4. Aufl. — Bd. I. — Stuttgart, 1891. — S. 37–39.

<sup>13</sup> Dennis W. Animistic thinking among college and university students // Scientific Monthly. — 1953. — Vol. 76. — P. 247–249.

<sup>14</sup> Mead M. An investigation of the thought of primitive children with special reference to animism // J. of Royal Anthr. Inst. — 1932. — Vol. 62. — P. 173–190.

Мифологические представления, господствующие в обществе, далеко не всегда разделяются всеми его сочленами даже на самом низком уровне развития — это признавал и Леви-Брюль, отлично понимавший, как трудно это согласуется с его теориями. Как отмечал Пол Радин<sup>15</sup>, такого рода рационалисты дописьменной эпохи отнюдь не всегда оказываются отщепенцами; наоборот, они нередко так же оказывались на своем месте в индейском племени, как Гектор с его «знаменьем лучшее всех — за отечество храбро сражаться»<sup>16</sup> в гомеровском эпосе.

В Древней Греции религия никогда не занимала доминирующего положения в жизни, сравнимого с ролью религии в древнейшем Риме, в Древнем Египте, в средневековой Европе или в ранних исламских государствах. В определении норм поведения человека доминировали ориентация на оценку окружающих, как это ярко проявляется в гомеровском обществе, или утилитаристский расчет, стоящий на первом плане в «Трудах и днях» Гесиода и, судя по всему, господствовавший в сознании афинян V–IV вв. до н. э. На божеский закон рассчитывают утратившие почву под ногами люди, которым больше не на кого надеяться. Греческая поэзия, начиная еще с догомеровского эпоса, рисовала богов словно нарочно именно такими, какими не могут быть сверхъестественные гаранты нравственного порядка в мире<sup>17</sup>.

Миф лишен самостоятельной силы воздействия на коллектив, в котором он бытует: роль его зависит, прежде всего, от функции религиозных верований в данном коллективе и от степени его спаянности с этими верованиями; во-вторых, роль мифа существенно зависит от жанровой природы фольклорного или литературного памятника, в котором представлен соответствующий мифический сюжет, от степени художественного совершенства этого памятника.

Мифология никогда не бывает непротиворечивой и систематичной, во всяком случае, до тех пор, пока еще идет процесс мифотворчества и пока его порождения выполняют в обществе свои первоначальные функции. Систематизация мифов начинается тогда, когда в них перестают верить, и занимаются этим обычно специалисты своего дела: в Греции это были сначала логографы, а затем мифографы. Пока мифы живы, всегда найдутся люди, которые окажутся способными создать и ввести в обиход новую, выгодную им версию: победители во внешних или внутренних конфликтах окажутся здесь на первом месте — так с возвышением Афин разрастались подвиги Тесея, а победы Александра Македонского вызвали к жизни повествование о его чудесном рождении. Живой миф притягивает к себе и лучшие поэтические силы, и каждый

---

<sup>15</sup> Radin P. Primitive man as philosopher. — New York, 1927 (см. особ.: с. 18 сл., с. 229 сл.). Ср. также: Dégh L., Vaszonyi A. Legend and belief // Folklore genres / Ed. by D. Ben-Amos. — Austin, 1976. — P. 93–123.

<sup>16</sup> «Илиада» XII, 237.

<sup>17</sup> Таковы же и скандинавские боги Старшей Эдды. См.: Стеблин-Каменский М. И. 1) Миф. — Л., 1976; 2) Древнескандинавская литература. — М., 1979. — С. 49 сл.

творческий вклад нарушал устанавливавшееся было равновесие. Мифы не были стабильны даже у аборигенов Австралии. Одно из серьезных возражений против построений Дюмезиля заключается в том, что он постулирует для праиндоевропейцев такую систематическую мифологию, которой не знают другие дописьменные народы: какие у нас есть основания приписывать праиндоевропейцам какую-то исключительность в этом отношении?

Для нормального функционирования общества необходимы систематическое участие подавляющего большинства его сочленов в трудовых процессах и определенная степень интенсивности труда; подчинение авторитету старших по возрасту или общественному положению и в то же время готовность отказать в подчинении, если произвол власть имущих приблизится к абсурдному пределу; известный минимум правдивости в личных отношениях; ограничения на пути стяжательства за счет сочленов общества; упорядоченность брачных отношений.

Религии, которые пытаются взять на себя защиту и поддержание всего этого комплекса норм, выступают на первый план только в I тыс. до н. э.

Для дописьменных обществ и первых государств наиболее типичным является такое положение вещей, когда из всего этого жизненно важного комплекса религиозно-мифологическую санкцию получают брачные обычаи, а остальные моменты регулирования жизни подкрепляются чистой традицией, иногда с добавлением бледного этимологического мифа (скажем, о том, как кончился «золотой век» и возникла необходимость трудиться).

Эта особая роль мифологии в обосновании именно брачных норм абсолютно естественна: именно они, в отличие от всех прочих норм поведения, настолько трудно поддаются рациональному истолкованию, что мы, несмотря даже на привлечение эпохальных достижений генетики, не в состоянии как следует объяснить универсальный (исключения здесь лишь подтверждают правило) запрет инцеста у всех народов.

Тот, кто пытается рассматривать мифологию как универсальную идеологию дописьменных и раннегосударственных обществ, вынужден будет вслед за Леви-Стросом объявить брачные нормы истоком всей культуры и фундаментом общественного устройства.

В действительности пронизанная насквозь земными отношениями идеология «Трудов и дней» Гесиода, прибегающая к богам или персонально к Зевсу только там, где человеческих сил явно недостаточно, не нуждающаяся в ссылках на религию даже для оправдания господствовавшей в Греции формы брачных отношений, возникла не внезапно на пустом месте: она представляет собой тип идеологии, нередкий в дописьменных обществах и встречавшийся, вероятно, еще за много тысячелетий до Гесиода.

У нас нет оснований считать, что мифологические системы, подобные древнекитайской, которая выполняла функцию всестороннего регулирования поведения индивида и общества и которую М. Мосс склонен

был считать типичным представителем древнейшего мифологического мировосприятия<sup>18</sup>, действительно являются универсально первичными, реликтами древнего прошлого всего человечества: глубокая культурная дифференциация внутри человечества началась уже в верхнем палеолите.

В чем же тогда значение греческой мифологии, которая также не может претендовать на роль универсального типа мифологии? Ответ напрашивается теперь сам собой: свободная от функции регулятора поведения людей греческая мифология сделалась благодарнейшим полем приложения поэтической фантазии греков.

Именно поэтому сила и значение ее зиждется на совершенстве художественной формы, которую она обрела в греческой поэзии, и прежде всего в греческом эпосе, определившем все последующее развитие греческой литературы: религиозный компонент в ней явно на втором плане. Формула Геродота: «Гесиод и Гомер... впервые... установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы» (II, 53), кажется, ближе к истине<sup>19</sup>, чем броские построения сменяющих друг друга школ — от астральной до структуралистской. Эта формула Геродота помогает нам понять и то, как вся европейская литература вышла из греческой мифологии.

## Дискуссия

8 октября. Утреннее заседание

Целый ряд вопросов, которые были затронуты в содержательном докладе Вяч. Вс. Иванова<sup>20</sup>, будут предметом моего собственного доклада на третий день наших заседаний. Я поэтому коснусь только двух пунктов, которые находятся несколько на периферии. В центре доклада Вяч. Вс. Иванова была, как и в большинстве его всем нам хорошо известных работ, идея континуитета, преемственности и заимствований мифологических представлений. Разумеется, это плодотворный путь. Но мы давно хорошо знаем, что в истории и не связанного с религией фольклора, и той его части, которая связана с ней и которую следует называть мифологией, и там и здесь сталкиваются два процесса. Дело здесь не в двух школах, не в двух направлениях, а в двух реально существующих процессах формирования определенных представлений, в том числе мифологических; с одной стороны, бесспорно доказано самозарождение параллельных представлений в самых различных рай-

---

<sup>18</sup> *Durkheim E., Mauss M. Primitive classification.* — Chicago, 1963; *Granet M. La religion des Chinois.* — Paris, 1959.

<sup>19</sup> *Buffière P. Les mythes d'Homere et la pensée grecque.* — Paris, 1956. — P. 11.

<sup>20</sup> *Иванов Вяч. Вс. Античное переосмысление архаических мифов // Жизнь мифа в античности.* — Ч. 1. — М., 1988. — С. 9–26. — *Прим. ред.*

онах земного шара, в самых различных культурах; с другой стороны, широко представлен и процесс диффузии.

И вот в докладе Вяч. Вс. Иванова этот второй процесс, по сути дела, принят как ведущий, как чуть ли не единственная данность. А между тем здесь в каждом конкретном случае требуется анализ. Когда мы встречаемся даже с поразительно сходными мифологическими мотивами, это ведь никак не свидетельствует об их преемственности. Доказательным является самый лучший вариант — сохранение имен собственных; одинаковая географическая приуроченность — очень хороший вариант; и в крайнем случае сцепление не связанных между собой мотивов, таких, где несколько независимых мотивов подряд едва ли могли самостоятельно объединиться между собой.

Когда дело касается греческой мифологии, ее праиндоевропейских и ближневосточных корней, — мне кажется, что многие исследователи, в том числе и Вяч. Вс. Иванов, не всегда прибегают к объективной проверке на возможность параллельного схождения под влиянием сходных условий и т. п. В частности, в целом ряде случаев, о которых говорил и сейчас Вяч. Вс. Иванов, меня не убеждает гипотеза ближневосточного заимствования ни в рассказе о Пандоре (интерпретацию Пандоры как носительницы всех даров — безоговорочно принимаю, но дальше нужны доказательства), ни в мифе о смене веков (представление о восточном происхождении этого мифа сейчас очень распространено в литературе, но у меня вызывает сомнения). Я для того, чтобы не оказаться в роли голого скептика, признаюсь, что есть один родственный миф, по-видимому, действительно, ближневосточный — это греческий Тифон и его хеттско-хурритское соответствие Иллуянка. Но почему? Здесь я сдаюсь и скептицизм свой должен оставить: в греческих источниках есть территориальное приурочение — гора Касий, место, к которому миф приурочен и в передневосточных текстах.

Во всех остальных случаях я призывал бы к осторожности, в частности, когда дело касается числа семь. Надо сказать, что число семь возникает совершенно естественно в представлениях разных народов: как только начинают наблюдать луну, обнаруживается период в 27, 28 или 29 дней, и затем все это делится на четыре, и это естественно: получается 7. А что касается значения — какое оно? — зловещее или, наоборот, счастливое, то тут где угодно бывает что угодно. Вы, например, ссылались на одно частное положение в книге Ольги Михайловны Фрейденберг — относительно семантики семи ворот Фив. Но О. М. Фрейденберг была готова практически почти все свести к смерти и представлениям о подземном мире, в частности, находясь (об этом сейчас не принято говорить) под подавляющим влиянием марровского четырехэлементного анализа. Этеокл идет на сражение с братом, в котором должен погибнуть. Здесь смерть будет вне зависимости от того, семь ворот или сто ворот, — я думаю, это искусственная интерпретация. В Греции число семь то счастливое, то несчастливое, во всяком случае, оно отмечено, — вот единственное, что можно сказать.

Вяч. Вс. Иванов не присоединился эксплицитно, но изложил сейчас кратко построения американского психолога Джейнза<sup>21</sup>. Я отнесся бы к ним крайне скептически. Гипотеза Джейнза не учитывает удивительный континуитет культуры Двуречья и культуры Египта от III тыс. до н. э. до эллинистической эпохи. Туземная культура доживает до эллинистической эпохи, доживает искусство, как мы можем убедиться воочию, переписываются те же тексты. Представить себе, что в ходе такого развития произошла коренная ломка психологии, — это очень странно. Если под влиянием культурного развития разрушилась двухкамерность мозга, почему она не сохранилась у неолитических племен на периферии Египта? По гипотезе Джейнза, ее могли бы уловить еще в начале XX в. европейские психологи.

Надо сказать, что такой психологии, какую он приписывает гомеровским грекам или жителям Шумера и Аккада, — такой психологии мы не видим, не наблюдаем нигде, никогда, и, по-видимому, нормальное функционирование общества невозможно, когда все непрерывно галлюцинируют. Мы знаем традиционные общества, где галлюцинации — это институт канонизированный; это значит, что кое-кто или большинство иногда, в исключительные моменты, галлюцинирует, это нужно и это полезно. Все, что больше, очевидно, привело бы к тому, что хлеб, который древним доставался труднее, чем нам, вообще перестал бы родиться.

Против построений Джейнза я бы с решительным скептицизмом хотел здесь высказаться, но, чтобы не быть целиком только негативным, я очень солидаризируюсь с замечаниями Вяч. Вс. Иванова в адрес теории Дюмезиля, и притом по коренному пункту: трехчастное деление общества не подтверждается археологическими данными об энеолитических культурах, могущих быть праиндоевропейскими, оно должно было бы проявиться в погребениях, где мы видим большой размах имущественной дифференциации — от безынвентарных до очень богатых погребений, но там одномерная градация, и места для четко сформировавшихся трех сословий там нет. Так что с этим скептическим отношением к Дюмезилю я вполне солидаризируюсь.

#### 8 октября. Дневное заседание

Двойственная природа греческих героев несомненна<sup>22</sup>. Однако я бы хотел высказать соображения, уточняющие характер этой двойственной природы. Все сверхъестественные существа, конечно, имеют что-то общее в любой религии, в любой мифологии. Но сами греки героев от богов очень четко отличают. Это общее место в рассуждениях греков, что чело-

---

<sup>21</sup> *Jaynes J. The origin of consciousness in the breakdown of the bicameral mind. — Boston, 1976.*

<sup>22</sup> По поводу доклада Е. А. Савостиной «Миф и культ героя» см.: Жизнь мифа в античности. — Ч. 1. — С. 98–115. — *Прим. ред.*

век и бог непримиримо противоположны, а герои — это все-таки умершие люди. Они умерли, а греческие боги, как известно, не умирают. Собственно говоря, в греческой мифологии мы знаем только один пример существа, промежуточного между героем и божеством, — это Геракл. Трансформация эта поздняя, и особая судьба Геракла только сильнее подчеркивает коренную противоположность богов и героев. И культ у тех и других разный, и жертвенные животные разные, и время жертвоприношений разное.

В действительности двойственность фигуры греческого героя заключается в том, что, с одной стороны, есть культ героев, культ в первую очередь умерших предков или, во всяком случае, культ мертвых, сильных мертвых людей, которые где-то там продолжают земное существование. А с другой стороны, греческие герои — это герои в ином смысле: это герои героического эпоса. И вот, в то время как наличие культа умерших как культа второстепенных богов — это обычное явление в религиях разных народов, с другой стороны, наличие эпических героев там, где есть эпос, обычно, и они могут быть очень популярны. Но вот такое сочетание в единых образах, в единых личностях эпических героев и адресатов заупокойного культа — это то необычное, что мы наблюдаем в греческой мифологии. Вот это-то позволяло каждому греку, ставя надгробный памятник, совершая какие-то церемонии в адрес своего отца и деда, — позволяло ему легко их героизировать и идеализировать, и героизировать, не ориентируясь на их сверхъестественную силу (исцеляться, скажем, он шел к герою-врачу). А своего отца он представлял себе и изображал, по возможности, как какое-то подобие героя эпоса, продукт поэтического творчества. Следовательно, в образе героя столкнулись греческая религия и древнейшая греческая поэзия, дав совершенно своеобразный сплав.

Два слова еще по двум докладам. Гасан Чингизович, я не решаюсь оспаривать интерпретацию вазы Франсуа<sup>23</sup>, она выглядит правдоподобной, но, чтобы сделать ее убедительной, надо показать, что все другие, предложенные ранее, хуже. Я не исключаю, что это можно сделать, для этого нужно углубиться в материал. С чем я никак не могу согласиться — это с попыткой возрождения аллегорической интерпретации гомеровского описания щита Ахилла; здесь много было сделано самими греками: и стоиками, и неоплатониками, и интерпретаторами, которые не принадлежали к каким-то школам. Это в книге Бюффьера все сведено и очень хорошо показано, как эти интерпретации противоречат одна другой<sup>24</sup>. Мы же с позиций сегодняшнего дня должны поставить себе вопрос: а вообще в гомеровском эпосе есть хоть один доказательный пример того, что в нем вообще есть такие скрытые значения? Я не знаю таких примеров. Я убежден, что все, что Гомер хочет объяснить своим слу-

---

<sup>23</sup> Доклад Г. Ч. Гусейнова «“Ваза Франсуа” и некоторые проблемы античной мифологии» // Жизнь мифа в античности. — Ч. I. — С. 116–125. — *Прим. ред.*

<sup>24</sup> Buffière P. Op. cit.

шателям, он говорит достаточно ясно, четко, недвусмысленно, кроме тех случаев, когда он намекает на какие-то хорошо известные, в виде эпических поэм, мифы. Только там дается намек, который каждый хорошо понимал. С моей точки зрения, требует обоснования сама возможность столь сложной интерпретации того, что нам преподносит Гомер.

По поводу того, что говорила Е. Г. Рабинович, мне трудно коснуться самого существа дела<sup>25</sup>. Но вот одна деталь, которая меня живо задела. Я хочу спросить, неужели Вы так на сто процентов уверены, что Дион Хрисостом не запомнил, с кем он в Ольвии беседовал? Он, может быть, приукрасил этих людей, но изобразил их под подлинными именами. Совершенно безразличные топографические детали Ольвии тем не менее исторически достоверны. По-моему, Вам надо попытаться опровергнуть совершенно естественную версию, что, обойдя весь тогдашний мир, этот человек потом не прочь был похвастаться тем, что он видел, с кем встречался. Почему бы и имена не повторить подлинные? Имена там хорошие, вполне греческие, какие и должны были быть в Ольвии. Это, конечно, мелочь, но забавная мелочь, потому что наша Ольвия нас специфически интересуется. Вот мои замечания.

10 октября. Утреннее заседание

Ко мне поступили два вопроса. Первый: разъясните, пожалуйста, что Вы понимаете под словосочетанием «сверхъестественное в мифе»? И второй вопрос: что такое «сверхъестественное» и что такое «естественное»? Естественные явления — это те, которые подчинены законам природы, которые нам сейчас в основном известны, а древним они были в основной части неизвестны. То, что не подчинено этим законам, — это сверхъестественное; то, что по этим законам не должно происходить, — это сверхъестественное. Тут есть еще дополнение к этому вопросу: существует ли разница между сверхъестественным и фантастическим? Греческое *φάντασμα* — это продукт воображения. Я бы сказал так, что продукт чистого неконтролируемого воображения может, тем не менее, не заключать в себе ничего сверхъестественного. Рассказы барона Мюнхгаузена заведомо фантастичны, но некоторые не заключают в себе ничего сверхъестественного. Возможно в так называемой научной фантастике повествование о совершенно невероятном ходе жизни на каких-то планетах, где, однако, законы природы не нарушаются, но техника такая, что для нас кажется все возможным. Такова фантастика, которая хочет обойтись без сверхъестественного. Для вопроса о мифе это имеет уже второстепенное значение.

А вот дальше подан вопрос: «всегда ли оппозиция естественного и сверхъестественного разводит в разные стороны одни и те же вещи?».

---

<sup>25</sup> Доклад Е. Г. Рабинович «Имя в риторике» см.: Жизнь мифа в античности. — Ч. 1. — С. 253–255. — *Прим. ред.*

Термином «оппозиция» я нигде, кроме фонетики, не пользуюсь, потому что считаю, что это злоупотребление этим термином. Я говорю: противопоставление. А что значит: разводит или не разводит? Я как-то вопроса не понимаю. Конечно, то, что естественно, то не сверхъестественно, и наоборот. В истории культуры представления о естественном и сверхъестественном играют совершенно различную роль. Представления о сверхъестественном — они в сфере религии. Когда люди занимаются тем, что естественно, то на этом зиждется жизнь у всех народов, а религиозные верования наслаиваются на это. Я говорю, может быть, кощунственно и грубо обо всех этих вещах. Сократ пользовался примерами кожевников и кормчих, говоря о высоких вещах, и я следую его примеру.

10 октября. Дневное заседание

Маленькое замечание Е. Г. Рабинович<sup>26</sup>. Тут полемики всерьез не будет. Мы, классики, рады были бы оперировать одним собственным материалом, но это не получается. Это все-таки принципиальный вопрос: изучение фрагментарно, скудно засвидетельствованных культур приходится осуществлять, опираясь на аналогичные, насколько они существуют, культуры, где наш материал не фрагментарен. Ничего тут не сделаешь. Патриарх нашей отечественной классической филологии Иван Иванович Толстой, наверное, не по злокозненности последнюю, вторую половину своей научной жизни посвятил тому направлению, которое связано с использованием фольклора для разъяснения античности.

Дальше мне придется взять более острополюемический тон, потому что в этом есть необходимость. Надо сказать, что доклады на этом «круглом столе» были разные: были конкретные доклады и два доклада в сущности теоретических; доклад Вяч. Вс. Иванова был где-то посередине между конкретным и общетеоретическим. Совершенно очевидно, что требовать подробных мотивировок от общетеоретического доклада — несправедливо. С таким ожиданием нельзя подходить, такого рода доклады неизбежно должны быть в известной мере декларативными. Декларативным был, естественно, и мой доклад, это было изложение позиции, которую я могу, естественно, в случае надобности подкрепить. Когда в таком теоретическом докладе не упоминаются какие-то очень известные имена, то это, как правило, не означает, что докладчик считает их построения либо иррелевантными, либо ошибочными. Перечислять всех авторитетных авторов не имеет в данном случае смысла.

Затрону сейчас некоторые принципиальные вопросы, вызвавшие дискуссию. Целый ряд выступавших совершенно определенным образом стоял на позициях культурного релятивизма, в соответствии с которыми изучение каждой из далеких от нас культур нужно вести только

---

<sup>26</sup> По поводу выступления Е. Г. Рабинович см.: Жизнь мифа в античности. — Ч. 2. — С. 414. — *Прим. ред.*

при помощи категорий этой самой культуры. К сожалению, такой подход закрывает для нас возможности причинно-следственного объяснения формирования, взаимодействия и гибели этих древних культур. Потому что причинно-следственные объяснения возможны только с позиций наших научных категорий, с выходом за категории, скажем, древнегреческого сознания. А причинно-следственные объяснения являются, как я убежден, нашей высшей целью.

Прозвучали здесь упреки в попытках игнорировать достижения современной психологии по вопросам о мышлении. Отвечу для примера по одному пункту<sup>27</sup>. Дмитрий Сергеевич, Вы в число сторонников принципиально различных систем мышления зачислили А. Р. Лурию. Как же так! У него на эту тему есть одна книга, в которой он показывает, как за несколько десятилетий в Средней Азии существенно повысилась способность к абстрактному мышлению благодаря успехам школьного образования, культуры. Да его книга — это манифест в пользу того, как культурное развитие меняет функции одной единой общей системы мышления, меняет акценты, меняет пропорции, как улучшается способность к абстрактному мышлению! Это один конкретный мелкий вопрос, который можно было быстро разъяснить. Еще могу сказать: мифы вовсе не обязательно общезначимы. Иногда жрец является их носителем, иногда кто-то еще. Тут не надо обобщать.

Сейчас я приближаюсь к концу моего выступления. Евгений Семенович<sup>28</sup>, и я, и те, кто в таком духе выступал, не просто стоим вне той только еще складывающейся парадигмы, о которой Вы говорили. Я лично и в своей преподавательской, и в научной работе ставлю своей целью борьбу с этой складывающейся парадигмой отказа от причинно-следственных объяснений, отказа от примата традиционных причинно-следственных объяснений в пользу построений синхронистических, структуралистского типа. Я принимаю в данном случае позицию борьбы, а не самовыключения. Сторонникам мифологического мышления я задаю вопрос: какова же роль воображения? Если все это мышление, то чем занято воображение? Научному сознанию здесь противопоставлялось мифологическое. Но научному сознанию в первую очередь обыденное противостоит, а затем уже мифологическое.

Мне кажется, что эта дискуссия, которая скорее всего никого не переубедила, все-таки была небесполезной. Если что-нибудь подобное на эту или смежную тему будет организовано, я думаю, это пойдет снова на пользу. Однако, учитывая дискуссионность такого вопроса, ставить один основной доклад, я полагаю, было бы нецелесообразно. Может быть, два или три доклада на одну и ту же тему?

---

<sup>27</sup> По поводу выступления Д. С. Раевского см.: Жизнь мифа в античности. — Ч. 2. — С. 403 сл. — *Прим. ред.*

<sup>28</sup> По поводу доклада Е. С. Штейнера «О роли иконописческой знаковой деятельности в сложении мифологических образов» см.: Там же. — Ч. 1. — С. 266–277. — *Прим. ред.*

## ЗЛОВРЕДНЫЕ ГЕРОИ\*

Невольно воспринимая религиозные представления древних народов сквозь призму более близких нам мировых этических религий — христианства, ислама, буддизма, — мы ожидаем встретить и в древнегреческой религии в качестве адресатов религиозного почитания благодетельные существа, способные вызвать нашу симпатию. И если знакомство хотя бы с образами богов у Гомера предохраняет нас от иллюзий в отношении нравственного облика антропоморфных богов древнегреческой олимпийской религии, то нам, кажется, еще труднее примириться с шокирующими нас чертами в поведении древнегреческих героев. Видимо, поэтому до сих пор появляются попытки объяснить зловредный характер той или иной категории героев какими-то специфическими причинами — несмотря на то, что этически нейтральная природа греческих героев, обладающих необычной способностью уже после своей смерти вмешиваться в дела людей, а вовсе не непременно благодетельным характером такого вмешательства, хорошо известна исследователям и отмечена в руководствах по истории греческой религии<sup>1</sup>. Так, в частности, французский исследователь Франсуа Боренже попытался объяснить скандальные черты в облике группы героев-олимпийщиков в духе теорий Ж. Дюмезиля, а именно — переносом на фигуру атлета черт амбивалентности предшественника индоевропейской функции воина<sup>2</sup>.

Факты, которыми оперирует Боренже, в общем, известны<sup>3</sup>, и у пяти из семи героев, выделяемых им, этическая амбивалентность вполне отчетлива.

Павсаний рассказывает, что ахейцы не воздали должных почестей своему согражданину — олимпийщику 756 г. до н. э. Ойботу. Тот в гневе проклял своих сограждан, так что никто из них больше не мог победить

---

\* Статья впервые опубликована в сборнике «Избранные статьи» (с. 462–466). В ее основе лежит доклад «Страх перед героями в древнегреческих верованиях», прочитанный 19 апреля 1988 г. на конференции «Герой в античной культуре» в Эрмитаже. — *Прим. ред.*

<sup>1</sup> Rohde E. Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. — 3. Aufl. — Bd. I. — Tübingen, 1903. — S. 176–182; Nilsson M. P. Geschichte der griechischen Religion. — 3. Aufl. — Bd. I. — München, 1967. — S. 189–191; Fontenrose J. The hero as athlete // California Studies in Classical Archeology. — 1968. — Vol. 1. — P. 73–104 (см.: с. 86, 90); Burkert W. Greek religion. — Cambridge (Mass.), 1985. — P. 207 f.

<sup>2</sup> Bohringer Fr. Cultes d'athlètes en Grèce classique: propos politiques, discours mythiques // REA. — 1979. — T. 81. — P. 5–18.

<sup>3</sup> Fontenrose J. Op. cit.

на Олимпийских играх. Ахейцы обратились в Дельфы: им было велено почитать Ойбота как героя, чтобы только снять с себя его проклятие (Paus. VI, 3, 8; VII, 17, 6).

Победителю Олимпийских игр в пентатлоне Евтиклу из Локров Эпизефирских сограждане воздвигли жертвенник еще при его жизни и совершали ежемесячные жертвоприношения. Однажды они послали его в посольство, но, заподозрив в том, что он дал себя подкупить, бросили его в тюрьму и стали оскорблять статую. Разразилась эпидемия, которая заставила их снова почитать Евтикла (Callim. fr. 84 – 85 Pfeiffer; Euseb. Praep. evang. V, 34).

Знаменитый кулачный боец Клеомед в ярости вывернул столб, на котором держалась крыша школы. Крыша обрушилась, погибло 60 мальчиков. Его хотели побить камнями, он спрятался в сундук. Когда сундук раскрыли, никого не нашли. Дельфийский оракул предписал почитать его как последнего героя (Plut. Rom. 28; Paus. VI, 9, 3 sqq.).

О кулачном бойце Диогнете с острова Крит сообщается, что он убил в Олимпии своего противника, носившего имя Геракл, и был дисквалифицирован судьями, но сограждане почитали его как героя (Ptol. Herhaest. ap. Phot. Bibl., p. 151 B).

Выдающийся атлет Теоген (или Теаген) с острова Фасоса еще в девятилетнем возрасте унес с агоры домой статую одного из богов, за что едва не был убит согражданами. Плутарх сообщает и о его агрессивном поведении в зрелом возрасте (Praec. reip. ger. 811 D–E). Когда после его смерти один из его врагов стал бичевать по ногам его статую, воздвигнутую на его родине, статуя упала на обидчика и убила его. Фасосцы в наказание выкинули статую в море, но, пораженные бесплодием земли, вынуждены были вернуть ее на место и почитать Теогена как бога (Paus. VI, 11, 2 sqq.; Dio Chrys. XXXI, 95 sq.). Культ Теогена подтверждается и находками на Фасосе<sup>4</sup>.

Однако к двум из семи олимпийских победителей, ставших в V в. до н. э. адресатами культа и выделяемых Боренже в специальную группу, вообще невозможно предъявить какие-либо претензии.

Евтим из Локров Эпизефирских, трижды победитель в кулачном бою на Олимпийских играх, не только не совершил ничего предосудительного, но избавил город Темесу от действительно зловредного демона под именем "Ἦρωξ, бывшего некогда моряком на корабле Одиссея и побитого камнями как насильник (Paus. VI б. 3 – 11; Plin. H. N. VII, 152; Ael. V. N. VIII, 18)<sup>5</sup>. Попытка Боренже как-то отождествить Евтима с его противником (см. с. 16)<sup>6</sup> принадлежит к числу тех, к сожалению,

---

<sup>4</sup> Pouilloux J. Recherches sur l'histoire et les cultes de Thasos, I. — Paris, 1954. — P. 62–105.

<sup>5</sup> Ср.: Notizie degli scavi di antichità. — 1946. — P. 146–147; Bérard J. La colonisation grecque de l'Italie méridionale dans l'antiquité. — Paris, 1957. — P. 24; Gallavotti C. Iscrizioni di Olimpia nel sesto libro di Pausania // ВРЕС. — 1979. — Fasc. 27. — P. 3–29 (см.: с. 10–12).

<sup>6</sup> Fontenrose J. Op. cit. — P. 80 ff.

широко практикуемых приемов интерпретации мифов и культов, при помощи которых легко доказать все, что угодно.

Также и мегарский олимпиец Орсипп<sup>7</sup> никак не является амбивалентной фигурой. Сообщение о том, что у него упал пояс во время бега<sup>8</sup>, вовсе не выставляет его в смешном свете, так как он победил в этом состязании, и вообще все сообщение носит характер этиологической легенды, имеющей целью объяснить, почему греки состязаются обнаженными, причем сам этот обычай греки рассматривали однозначно положительно. Параллельная версия о том, что он будто бы упал, запутавшись ногами в соскользнувшем поясе, и либо умер тут же, либо во всяком случае потерпел поражение (Schol. in Il. XXIII, 683)<sup>9</sup>, не мотивирует воздаваемые ему по указанию Дельфийского оракула почести, а игнорирует их и не может характеризовать Орсиппа как героя.

В то же время предосудительные поступки и прямые преступления приписывались греческими мифами отнюдь не только героизированным атлетам, но и самым различным категориям героев. Посмотрим, как ведут себя наиболее популярные герои Греции.

Геракл убил жену и детей (Eur. Hercl.), и хотя Еврипид и другие позднейшие источники настаивают на том, что истинной виновницей этого была наславшая на него безумие Гера, в древнейшие времена господствовал принцип объективного вменения, так что вина за убийство должна была все равно лежать на Геракле. Кроме того, Геракл убил обучавшего его музыке Лина (Apollod. II, 4, 9), убил Еврита и увел его дочь Иолу, хотя был женат на Деянире (Soph. Trach.), хотел убить Теламона, с которым только что взял Трою (Apollod. II, 6, 4), и т. д.<sup>10</sup>

Афинский герой Тесей из-за забывчивости стал причиной гибели своего отца Эгея (Plut. Thes. 22), похитил юную Елену (Plut. Thes. 31 – 33), отправился вместе с Пирифоем в царство Аида, чтобы помочь ему похитить себе в жены Персефону ([Apollod.] Epit. 1, 23), был изгнан из Афин и погиб на о. Скиросе, сброшенный в море со скалы тамошним царем Ликомедом (Plut. Thes. 35).

Эдип, совершивший, хотя и в неведении, самые страшные преступления, какие могли себе представить греки, сделался после своей смерти героем — хранителем афинской земли (Soph. Oed. Col.).

Афиняне, по-видимому, боялись встретиться ночью с призраком Ореста (Ag. Ach. 1160; Av. 712; 1490). Суеверные люди приписывали свои ночные страхи не только Гекате, но и героям (Hippocr. De morbo sacro 4).

В «Синефебах» Менандра говорилось даже (fr. 394 Körte):

Ведь герои готовы скорее причинять зло, чем помогать... они могут вызывать апоплексию, а помощью не владеют.

---

<sup>7</sup> Bohringer. Op. cit. — P. 13–14.

<sup>8</sup> Hyde W. W. Orsippus // RI. — 1942. Bd. — 18. — Sp. 1420–1422.

<sup>9</sup> Fontenrose J. Op. cit. — P. 92–93.

<sup>10</sup> Ibid. — P. 86.

Героизировались и исторические личности, действия которых могли скорее вызвать враждебность. Царь Саламина на Кипре Онесил возглавил восстание киприотов против персов и осаждал Аमतунт, не желавший присоединиться к восставшим. Когда восстание потерпело поражение и Онесил был убит, жители Аमतунта отрубили его голову и повесили над городскими воротами, но когда в его черепе появились пчелы, они запросили оракул и по указанию оракула похоронили череп, а Онесилу стали приносить жертвы как герою (Hdt. V, 104, 105; 113–115).

Кротонец Филипп, сын Бутакида, был олимпийским победителем и считался самым красивым из греков его времени, и жители Эгесты и Сицилии почитали его как героя, хотя он погиб в сражении против них (Hdt. V, 46–47).

Жители Кития на Кипре почитали как героя Кимона, который умер, осаждая их город (Plut. Cim. 19). Героические почести воздавались даже предводителю беглых рабов на Хиосе Дримаку (Athen. VI, 265 C sqq.)<sup>11</sup>.

Словарь Гесихия, суммируя представления греков о героях, ставит на первое место этически нейтральную мощь: ἦρως, δυναθός, ισχυρός, γενναίος, σεμνός, а представляющаяся наиболее правдоподобной этимология слова ἦρως говорит за то, что такое представление было исконным<sup>12</sup>.

Таким образом, зловердные герои-олимпионики не являются чем-то исключительным или парадоксальным.

---

<sup>11</sup> Nilsson M. P. Op. cit. — S. 189–191.

<sup>12</sup> Казанский Н. Н. К этимологии теонима Гера // Палеобалканистика и античность. — М., 1989. — С. 54–58 (см.: с. 56 сл.); Adams D. Q. "ἦρως and ἦρᾶ. Men and heroes in Greek and Indo-European // Glotta. — 1987. — Bd. 65. — S. 171–178.

## Библиография\*

- Аверинцев С. С.* Аналитическая психология К. Г. Юнга и закономерности творческой фантазии // Вопросы литературы. — 1970. — № 3. — С. 113–143.
- Андреев Ю. В.* Мужские союзы в дорийских городах-государствах (Спарта и Крит). — СПб., 2004.
- Андреев Ю. В.* Мужские союзы в структуре дорийского полиса // Проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества / Отв. ред. Э. Д. Фролов. — М., 1984. — С. 4–20.
- Аполлодор.* Мифологическая библиотека / Пер. и комм. В. Г. Боруховича. — Л., 1972.
- Афанасьев А. Н.* Поэтические воззрения славян на природу. — Т. 1–3. — М., 1865–1869.
- Бассин В. Ф., Рожнов В. Е.* О современном подходе к проблеме неосознаваемой психической деятельности (бессознательного) // Вопросы философии. — 1975. — № 10. — С. 94–108.
- Буслаев Ф. И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. — Т. 1. — СПб., 1861.
- Буслаев Ф. И.* Народная поэзия: Исторические очерки. — СПб., 1887.
- Власова З. И.* К вопросу о традиции в фольклоре («Старина о большом быке» в свете историко-этнографических данных) // Русская литература. — 1982. — № 2. — С. 168–181.
- Вундт В.* Миф и религия. — СПб., 1913.
- Гомеровы гимны / Пер. Е. Рабинович. — М., 1995.
- Доддс Э.* Греки и иррациональное. — М., 2000.
- Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. — М., 1976.
- Дюмезиль Ж.* Верховные боги индоевропейцев. — М., 1986.
- Зайцев А. И.* Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв. до н. э. — 2-е изд., испр. и доп. / Под ред. Л. Я. Жмудя. — СПб., 2001.
- Зайцев А. И.* Избранные статьи / Под ред. Н. А. Алмазовой, Л. Я. Жмудя. — СПб., 2003.
- Златковская Т. Д.* Следы древних индоевропейских верований в этнографии современных народов балкано-карпатского региона // «Античная балканистика 2». Предварительные материалы / Редкол.: Л. А. Гиндин и др. — М., 1975. — С. 11–12.

---

\* Список литературы содержит все работы, упоминаемые в примечаниях к курсу лекций. Он не является библиографией по истории греческой религии и тем более — рекомендованной автором библиографией. Во многих случаях А. И. ссылался на книгу или статью лишь для того, чтобы отвергнуть ее главный тезис. — *Прим. ред.*

- Казанский Н. Н. К этимологии теонима *Гера* // Палеобалканистика и античность / Под ред. В. П. Нерознака. — М., 1989. — С. 54–58.
- Кун Н. Легенды и мифы Древней Греции. — М., 1975.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. — М., 1983.
- Леви-Строс К. Первобытное мышление. — М., 1993.
- Леви-Строс К. Мифологии. — Т. 1: Сырое и приготовленное. — М., 2000.
- Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. — М., 1976.
- Мифологический словарь / Под ред. Е. М. Мелетинского. — М., 1992.
- Мифы народов мира: Энциклопедия: В 2 т. / Под ред. С. А. Токарева. — М., 1991.
- Михайлова Т. А. «Старина о большом быке» и некоторые параллели в мировом фольклоре (мотив похищения скота) // Русская литература. — 1983. — № 3. — С. 242–243.
- Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период / Сост. В. П. Казанскене, Н. Н. Казанский. — Л., 1986.
- Спенсер Г. Основания социологии. — СПб., 1876–1877. — Т. 1–2.
- Стеблин-Каменский М. И. Миф. — М., 1977.
- Тайлор Э. Б. Первобытная культура. — М., 1989.
- Тувльviste П. Культурно-историческое развитие вербального мышления. — Таллин, 1988.
- Фрагменты ранних греческих философов / Подг. А. В. Лебедев. — Ч. 1. — М., 1989.
- Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. — М., 1992.
- Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. — 2-е изд. — М., 1998.
- Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь. — М., 1998.
- Хрестоматия Древнего Востока / Под ред. В. В. Струве. — М., 1966.
- Шеллинг Г. Введение в философию мифологии. — М., 1989.
- Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Архетип и повторяемость. — СПб., 1998.
- Элиаде М. Шаманизм: Архаическая техника экстаза. — М., 2000.
- Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. / Отв. ред. М. Л. Гаспаров. — М., 1999.
- Юнг К. Г. Архетип и символ. — М., 1991.
- Юнг К. Г. Божественный ребенок. — М., 1997.
- Adams D. Q. "Ἥρως and Ἥρᾶ. Of men and heroes in Greek and Indo-European // Glotta. — 1987. — Bd. 65. — S. 171–178.
- Ahrens H. L. Über den Namen des Poseidon // Philologus. — 1866. — Bd. 23. — S. 1 ff.
- Amandry P. La mantique apollinienne à Delphes: essai sur la fonctionnement de l'oracle. — Paris, 1950.
- Burkert W. Greek religion. — Cambridge (Mass.), 1985.
- Cook A. B. Zeus. — Vol. 1–3. — London, 1914–1940.
- Cornford F. M. Greek religious thought. — Cambridge, 1925.
- Creuzer G. F. Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. — 2. Aufl. — Bd. 1–2. — Leipzig, 1820–1823.
- Dieterich A. Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion. — Leipzig, 1905.

- Dodds E.* The Greeks and the irrational. — Berkeley, 1951.
- Ehrenberg V.* Die Rechtsidee im frühen Griechentum. — Leipzig, 1921.
- Evans-Pritchard E. E.* Theories of primitive religion. — Oxford, 1966.
- Forrer E.* Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hattireiche // Mélanges F. Cumont. — Bruxelles, 1936. — S. 687 ff.
- Frazer J. G.* The golden bough: A study in magic and religion. — 3rd ed. — Vol. 1–12. — London, 1911–1918.
- Friis Johansen K.* The Iliad in the early Greek art. — Copenhagen, 1967.
- Gonda J.* Triads in the Veda. — Amsterdam, 1976.
- Güterbock H. G.* Troy in Hittite texts? Wilusa, Ahhiyawa, and Hittite history // Troy and the Trojan war / Ed. by M. T. Mellink. — Bryn Mawr (Pa), 1986. — P. 33–44.
- Harrison J. E.* Prolegomena to the study of Greek religion. — Cambridge, 1903.
- Harrison J. E.* Themis: A study of the social origin of Greek religion. — Cambridge, 1912.
- Heubeck A.* Noch einmal zum Namen des Apollon // Glotta. — 1987. — Bd. 65. — S. 179–182.
- Jahn O.* Archäologische Aufsätze. — Greifswald, 1845.
- Jeanmaire H.* Courroi et courètes. — Lille, 1939.
- Jung C. G.* Approaching the unconscious: Man and his symbols. — New York, 1968.
- Jung C. G., Kerényi K.* Introduction to a science of mythology. — Rev. ed. — Princeton, 1969.
- Kern O.* Die Religion der Griechen. — Bd. 1–3. — Berlin, 1926–1938.
- Kirk G. S.* The nature of Greek myths. — New York, 1975.
- Kornemann E.* Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur. — Heidelberg, 1927.
- Kretschmer P.* Semele und Dionysos // Aus der Anomia. Archaeologische Beiträge C. Robert zur Erinnerung an Berlin dargebracht. — Berlin, 1890. — S. 17–29.
- Kretschmer P.* Nochmals die Hypachäer und Alaksandus // Glotta. — 1936. — Bd. 24.
- Kuhn A.* Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks. — Berlin, 1859.
- Lang A.* Myth, ritual and religion. — London, 1887. — Vol. 1–2.
- Leeuw G. van der.* Phänomenologie der Religion. — Tübingen, 1933 (Англ. пер.: Religion in essence and manifestation: a study in phaenomenology. — New York, 1956).
- Levy-Strauss C.* Les structures élémentaires de la parenté. — Paris, 1949.
- Lobeck Ch. A.* Aglaophamus, sive de theologiae mysticae graecorum causis. — Königsberg, 1829. — Bd. 1–2.
- Malinowsky Br.* Myth in primitive psychology. — New York, 1926.
- Malinowsky Br.* A scientific theory of culture. — New York, 1960.
- Malten L.* Das Pferd im Totenglauben // Archäologisches Jahrbuch. — 1914. — Bd. 29.
- Mannhardt W.* Wald- und Feldkulte. — Bd. 1–2. — Berlin, 1875–1877.

- Mannhardt W.* Mythologische Forschungen. — Strasburg, 1884.
- Marett R. R.* The threshold of religion. — London, 1900.
- Murray G. G. A.* Five stages of Greek religion. — Oxford, 1925.
- Müller F. M.* Essays on comparative mythology. — Oxford, 1856.
- Müller F. M.* An introduction to the science of religion. — London, 1873.
- Müller K. O.* Die Dorier. — Göttingen, 1824.
- Müller K. O.* Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. — Göttingen, 1825.
- Nilsson M. P.* Geschichte der griechischen Religion. — 3. Aufl. — Bd. 1–2. — München, 1967.
- Otto R.* Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. — Breslau, 1917. (Англ. пер.: The idea of Holy. — Oxford, 1923.)
- Otto W. F.* Die Götter Griechenlands. — Bonn, 1929.
- Pettazzoni R.* Essays on the history of religions. — Leiden, 1954.
- Pollard J.* Seers, shrines, and sirens: The Greek religious revolution in the sixth century B. C. — London, 1965.
- Radcliff-Brown A. R.* Historical and functional interpretation of culture. — Cambridge, 1929.
- Radcliff-Brown A. R.* Structure and function in primitive society. — Cambridge, 1952.
- Robert C.* Die Iliupersis des Polygnot. — Halle, 1893.
- Robert C.* Oidipus: Geschichte eines poetischen Stoffs im griechischen Altertum. — Berlin, 1915. — Bd. 1–2.
- Rohde E.* Psyche: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. — 5. Aufl. — Bd. 1–2. — Tübingen, 1910.
- Schachermeyr Fr.* Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens. — Bern, 1950.
- Schmidt W.* Der Ursprung der Gottesidee. — Bd. 1–12. — Münster, 1926–1955.
- Schulze W.* Quaestiones epicae. — Gütersloh, 1892.
- Sperber D.* Le structuralisme en anthropologie. II, Les mythes // Qu'est-ce que le structuralisme? — Paris, 1968. — P. 192–208.
- Sydow C. W.* Selected papers on folklore. — Copenhagen, 1948.
- Thieme P.* Studien zur indogermanischen Wortkunde und Religionsgeschichte. — Berlin, 1952.
- Usener H.* Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung. — Bonn, 1896.
- Usener H.* Keraunos // Kleine Schriften. — Bd. 4. — Berlin, 1913.
- Wackernagel J.* Vermischte Beiträge zur griechischen Sprachkunde. — Basel, 1897.
- Welcker F. G.* Griechische Götterlehre. — Bd. 1–3. — Göttingen, 1857–1863.
- Wilamowitz-Moellendorff U. von.* Der Glaube der Hellenen. — 2. Aufl. — Bd. 1–2. — Berlin, 1955.
- Wundt W.* Völkerpsychologie. — Bd. 2: Mythos und Religion. — Leipzig, 1909.

## СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

BRL – Bristol Library Review  
CSCA – California Studies in Classical Antiquity  
Cur. Anthr. – Current Anthropology  
JHS – Journal of Hellenic Studies  
J. of Royal Anthr. Inst. – Journal of the Royal Anthropological Institute  
RE – Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft  
REA – Revue des études anciennes

## УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

### АНТИЧНЫЕ АВТОРЫ И МИФОЛОГИЧЕСКИЕ ПЕРСОНАЖИ

- Августин 19  
Автолик 129, 146  
Агамемнон 47, 90, 126, 144, 149  
Агни 136  
Адмет 142  
Азazel 140  
Аид 22, 55, 58, 63, 70, 100–102, 106,  
108, 110, 112, 113, 115, 118, 119  
Аидоней 18, 108, 110, 131  
Акусилай 16  
Алалкомена 92  
Алкивиад 126  
Алкман 123  
Алкмена 89  
Амон-Ра 83  
Анаксагор 18  
Аполлодор 69, 70, 75, 77, 94  
Аполлон 23, 36, 47, 48, 54–58, 85,  
87, 93, 104, 106, 121, 125, 128, 129,  
131, 138–156  
Аргус 89, 127  
Арес 15, 56, 58, 75, 85, 91, 102, 129,  
132, 137  
Ариадна 54, 55, 115, 121, 156, 157  
Арион, конь 99  
Аристид, Элий 92  
Аристотель 76, 79, 118, 142  
Аристофан 86, 108, 116, 117, 119,  
146, 163  
Арнобий 19  
Артемиды 54, 56, 57, 80, 85, 86, 93,  
120–126, 134, 144, 145, 157  
Асклепий 29, 36, 143, 144  
Астерий 115  
Афамант 75  
Афина 18, 30, 55–58, 66, 80, 85, 87,  
88, 90–96, 99, 100, 102, 116, 120,  
132, 137  
Афродита 48, 58, 93, 133–137  
Ахилл 10, 47, 89, 118, 129, 136, 144,  
148  
Аякс, сын Ойлея 97  
Аякс, сын Теламона 47  
Беллерофонт 17  
Борей 89  
Бриарей 61, 65, 66  
Бритомартис 54, 55, 120  
Вакх 58, 117, 157, 161

- Вакхилид 48  
 Великая Мать 134  
 Геба 85  
 Геката 124  
 Гекатей 49  
 Гектор 47, 129  
 Гелиос 75, 105, 110  
 Гелла 75  
 Гелланик 16  
 Гера 30, 56, 57, 63, 66, 75, 80,  
 83–90, 93–95, 121, 127, 134, 135,  
 137, 142, 143  
 Геракл 13, 16, 18, 49, 89, 90, 93, 101,  
 120, 129, 145  
 Гермес 48, 58, 68, 69, 75, 80, 85, 89,  
 102, 112, 113, 126–132, 143, 161,  
 163  
 Геродиан 97  
 Геродот 14, 18, 46, 49, 74–76, 79, 91,  
 134, 149, 153, 154  
 Герон Александрийский 163  
 Гесиод 16, 18, 46–48, 60–63, 65–  
 68, 70, 73, 79, 82, 86, 94, 95, 107,  
 113, 124, 127, 129, 133, 135  
 Гестия 93  
 Гефест 58, 85, 88, 93–96, 132, 135–  
 138, 151, 157  
 Гей 47, 60–65, 69, 96, 103–105, 107,  
 130, 152, 153  
 Гиакинф 55, 139, 140, 143  
 Гиес 65  
 Гилл 49  
 Главк 143  
 Гомер 16–18, 23, 30, 42, 46, 53,  
 55, 58, 59, 66, 70, 73, 79–81, 83,  
 84, 86, 87, 91, 93, 95, 97, 98,  
 100–102, 104, 107, 108, 118, 121,  
 126, 127, 130–138, 143, 148, 156,  
 157  
 Горгона 93  
 Дамарх 77  
 Даная 89  
 Дарет 50  
 Дарий 130  
 Демарат 79  
 Деметра 22, 48, 58, 63, 79, 80, 93,  
 96, 99, 101, 103, 107–114, 116–  
 121, 127, 131, 148, 152, 156  
 Демодок 137  
 Демофонт 111  
 Деянира 111  
 Диагор 17  
 Диаус Пита 72, 80  
 Дивия 56, 57, 134  
 Диктина 54, 120  
 Диктис 50  
 Диоген из Синопы 119  
 Диодор Сицилийский 98, 153  
 Диомед 90, 91, 93, 132, 136  
 Дион Хризостом 19  
 Диона 57, 134, 135  
 Дионис 18, 56, 58, 73, 85, 100, 117,  
 125, 155–158, 160–163  
 Диоскуры 80, 120  
 Дримий 56, 80  
 Евбулей, 108  
 Евгемер 18, 19  
 Евмей 127  
 Евмел 142  
 Евмолп 113, 117  
 Еврипид 16, 17, 48, 89, 107, 157,  
 158  
 Еврисфей 89, 101  
 Еврит 145  
 Евсевий 19  
 Елена 81, 115, 135  
 Зевс 13, 14, 18, 19, 23, 24, 26, 39, 47,  
 55–57, 61, 63–66, 68–70, 72–90,  
 92–95, 97, 99–101, 107, 108, 110,  
 112, 113, 121, 126, 127, 129–132,  
 134–137, 143, 148, 151, 157, 158,  
 161  
 Иакх 117

- Иапет 66  
 Иасион 101, 107  
 Икарий 162  
 Илифия 54, 58, 86, 124  
 Индра 24  
 Ино 75, 76  
 Ио 88, 127  
 Ипполит 99, 115, 135  
 Исократ 120  
 Ифимедия 55  
 Иштар 133
- Кадм 105, 158  
 Как 129  
 Калипсо 126  
 Каллий 120  
 Каллимах 49  
 Каллисто 122  
 Калхас 144, 145, 148  
 Карней 140  
 Кассандра 154  
 Квинт Смирнский 49  
 Келей 110, 111  
 Кербер 18, 89, 101, 102  
 Кибела 54  
 Кипсел 51  
 Кир 153  
 Кирка 75, 131  
 Климент Александрийский 19, 115, 118  
 Клисфен 152  
 Колуф 49  
 Кора 108, 113–117, 120, 131, 148  
 Котт 65  
 Крез 149, 153  
 Критий 17  
 Кришна 63  
 Кронос 62–68, 70, 88, 97, 99, 100, 107, 130, 133  
 Ксенофан 17  
 Ксенофонт 80, 98, 120, 153
- Лаомедонт 142  
 Латона 54, 85, 121, 125, 142, 144, 145, 151
- Лесх 91  
 Ликаон 77  
 Ликург 157, 158, 161  
 Лукиан 19, 49, 154
- Майа 85, 127  
 Малееат 143  
 Мать-Земля 24, 103–106, 116  
 Махаон 143  
 Медея 13  
 Мелеагр 101  
 Менелай 81, 135  
 Менесфей 49  
 Метида 95  
 Минос 54, 75, 76  
 Минотавр 49, 85  
 Мойра 65  
 Мусей 49
- Навсикая 81  
 Нерон 117  
 Нефела 75, 76  
 Ниоба 121, 145  
 Нонн Панополитанский 49
- Одиссей 16, 79, 90, 91, 93, 100, 101, 118, 126, 129–131, 137, 157  
 Ойней 122  
 Орион 121  
 От 105, 129, 145
- Павсаний 49, 51, 73, 76, 77, 98, 99, 100, 109, 128, 134, 141  
 Пайавон 56, 58, 101, 143, 147  
 Пандора 95, 129  
 Парис 81, 115, 135, 150  
 Пелей 16  
 Пенфей 156, 158  
 Персей 39, 89, 93  
 Персефона 18, 22, 58, 99, 101, 102, 108, 110, 112–114, 131  
 Пиндар 17, 48, 67, 74, 117, 119  
 Писистрат 93  
 Пифон 64, 87, 155

- Плагон 17, 28, 76, 123, 154  
Плутарх 49, 50, 78, 149, 160  
Плутон 100, 101, 113, 114  
Плутос 100, 101, 107, 113  
Подалирий 143  
Полифем 42, 100  
Порфирий 18  
Посейдон 18, 55, 56, 58, 66, 70, 80,  
96–100, 103, 121  
Приам 126, 131  
Продик 120  
Прометей 25, 89, 94  
Протагор 17  
Пселл 115  
Птолемей Хенн 50
- Рем 39  
Рея 63, 64, 99  
Ромул 39  
Рудра 145
- Сабазий 158  
Сатурн 77  
Светоний 117  
Секст Эмпирик 107  
Семела 73, 85, 157, 158, 161  
Силен 125, 156  
Синис 80  
Ситопотния 56  
Скамандрий 121  
Сократ 153  
Солон 105  
Софокл 16, 48, 96, 117, 119, 142  
Стесихор 48, 50  
Страбон 98, 101  
Сфенел 89
- Таргар 60, 66, 69, 88  
Телемах 90  
Тертуллиан 115  
Тесей 49, 54, 80, 115, 135  
Тешуб 68, 73  
Тидей 90  
Тиндарей 135
- Титаны 63, 65, 66, 69, 88  
Тифон 69, 70, 87, 88, 94, 129, 156  
Тиха 153  
Тор 25  
Тот 132  
Триптолем 113, 119, 120
- Уран 47, 60–65, 68, 70, 94, 133,  
134
- Фалес 98  
Феба 151  
Федра 135  
Фемида 104, 151, 152  
Фемистокл 78  
Феопомп 163  
Феофраст 76  
Ферекид Афинский 16  
Фетида 89, 136, 157  
Фидий 91, 141  
Филохор 18  
Фобос 132  
Форб 127  
Фрикс 75  
Фукидид 126, 129
- Хаммурапи 151  
Хаос 60–63  
Харон 102  
Херефонт 153  
Химера 70, 156  
Хирон 42  
Хрис 140, 144, 145
- Цец 140  
Циу 26, 72  
Цицерон 124
- Чернобог 63
- Эак, 74  
Эгисф 126  
Эдип 15, 41, 42, 48, 61  
Элиан 141

Эмпедокл 18  
Эней 144  
Эниалий 56, 58, 132  
Эномай 79  
Эпей 95  
Эр из Памфилии 28  
Эрехтей 55, 90, 99, 105  
Эригона 162  
Эрос 60  
Эскулап 36, 143  
Эсхил 16, 23, 48, 104, 106, 130, 142,  
151, 157, 159  
Эфиальт 105, 129, 145  
Ээт 75  
Юнона 86  
Юпитер 24, 26, 72, 80  
Ясон 13, 90

### СОВРЕМЕННЫЕ АВТОРЫ

Амандри П. 154  
Андреев Ю. В. 36  
Аренс Г. 97  
Афанасьев А. Н. 24  
Бахофен И. 24, 26, 103  
Борухович В. Г. 16  
Буслаев Ф. И. 24  
Вакернагель Я. 102  
Ван дер Леув Г. 34  
Велькер Ф. Г. 23  
Виламовиц-Мёллендорф У. фон 45,  
56, 95, 96, 103, 124, 150  
Вундт В. 34, 37  
Гаррисон Д. 32, 104, 109, 163  
Гейббель Х. Ф. 38  
Гонда Я. 44  
Гримм Я. 21, 22  
Дитерих А. 103, 105, 106, 116, 117,  
152  
Дюмезиль Ж. 43, 44  
Ейтрем С. 130  
Жанмер А. 124  
Кереньи К. 39, 130  
Кёрк Д. 42  
Керн О. 103  
Кёрте А. 116  
Корнеманн Э. 104  
Корнфорд Ф. М. 32  
Крейцер Г. Ф. 21, 22, 42, 116  
Кречмер П. 150, 161  
Кук А. Б. 32, 72  
Кун А. 24–26  
Кун Н. 13  
Леви-Строс К. 40–42  
Лобек Х. А. 22  
Лэнг Э. 30  
Майер Э. 78  
Малиновский Б. 36  
Мальтен Л. 102  
Мангардт В. 26, 29, 33  
Маретт Р. 33  
Марр Н. Я. 42  
Мелетинский Е. М. 11, 40  
Мичерлих К. 125  
Мюллер К. О. 23, 125  
Мюллер Ф. М. 24–26  
Мюррей Д. 32  
Николаев Н. И. 18  
Нильссон М. П. 45, 97, 125  
Отто В. 103  
Отто Р. 34–35

- Петациони Р. 34  
Пикар Ш. 116
- Роберт К. 51  
Роде Э. 28, 29, 101, 152, 163  
Рэдклиф-Браун А. Р. 36
- Савиньи Ф. К. фон 20  
Сидов К. В. фон 14  
Сисмонди Ж. 20  
Спенсер Г. 27–29, 32  
Стеблин-Каменский М. И. 11
- Тайлор Э. Б. 27, 28, 32  
Тахо-Годи А. А. 18  
Тиме П. 103
- Узенер Г. 33, 34, 61, 72, 97
- Фик А. 97
- Фрейд З. 38, 39  
Фрейденберг О. М. 42  
Фрийс Йохансен К. 51  
Фрэзер Д. Д. 30–32, 68
- Шатобриан Ф. О. де 20  
Шахермайр Ф. 56, 96  
Шеллинг Ф. В. 21, 41  
Шмидт В. 34  
Шульце В. 102
- Эванс-Притчард Э. 36  
Элиаде М. 42, 43  
Энгельс Ф. 24  
Эренберг В. 152
- Юнг К. 39, 40
- Ян О. 96

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Л. Я. Жмудь. Предисловие</i> .....	3
<b>ЧАСТЬ I. Греческая религия и мифология</b>	
Введение .....	10
Глава 1. История изучения греческой религии и мифологии .....	15
§ 1. От античности до конца XVIII в. ....	15
§ 2. XIX в. ....	19
§ 3. XX в. ....	33
Глава 2. Источники .....	46
Глава 3. История греческой религии и мифологии .....	52
§ 1. Минойская религия .....	52
§ 2. Религия греков микенской эпохи .....	55
Глава 4. Представления греков о начале мира .....	60
<b>ЧАСТЬ II. Греческие боги и их культы</b>	
Глава 1. Божества древнейшего слоя .....	72
§ 1. Зевс .....	72
§ 2. Гера .....	83
§ 3. Афина .....	90
§ 4. Посейдон .....	96
§ 5. Аид .....	100
§ 6. Деметра и Персефона .....	103
§ 7. Элевсинские мистерии .....	115
§ 8. Артемида .....	120
§ 9. Гермес .....	126
§ 10. Арес .....	132
Глава 2. Божества позднейшего слоя .....	133
§ 1. Афродита .....	133
§ 2. Гефест .....	136
§ 3. Аполлон .....	138
§ 4. Дельфийский оракул .....	151
§ 5. Дионис .....	156
<b>ПРИЛОЖЕНИЯ</b>	
Ритуальное умерщвление царей .....	166
Миф: религия и поэтический вымысел .....	178
Зловредные герои .....	191
Библиография .....	195
Список сокращений .....	199
Указатель имен .....	199



КЛАССИЧЕСКАЯ  
УЧЕБНАЯ  
КНИГА

CLASSICUS

А.И. Зайцев

# ГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ И МИФОЛОГИЯ



В основу книги Александра Иосифовича Зайцева «Греческая религия и мифология» положен курс лекций по истории греческой религии и мифологии. Доступность изложения сочетается с оригинальным научным подходом. В книге рассматриваются история изучения греческой религии и мифологии, современное состояние этой области, развитие греческой религии от пранидоевропейских времен до периода архаики, фигуры основных богов греческого пантеона, Элевсинские мистерии, Дельфийский оракул, характерные черты греческой мифологии.

ISBN 5-7695-1681-X



9 785769 516818