

Вальтер Отто



ГРЕЧЕСКИЕ
БОГИ



Walter F. Otto



DIE GÖTTER
GRIECHENLANDS

DAS BILD
DES GÖTTLICHEN
IM SPIEGEL
DES GRIECHISCHEN
GEISTES



Вальтер Отто



ГРЕЧЕСКИЕ БОГИ

КАРТИНА
БОЖЕСТВЕННОГО
В ЗЕРКАЛЕ
ГРЕЧЕСКОГО ДУХА

*Перевод с немецкого
О. С. Ракитянской*



Санкт-Петербург
«Владимир Даль»
2019

УДК 255.8

ББК 86.31

О-87

Серия основана в 1992 году

Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»

В. М. КАМНЕВ, Ю. В. ПЕРОВ (председатель),
К. А. СЕРГЕЕВ, Я. А. СЛИНИН, Ю. Н. СОЛОНИН

*Издано при поддержке
Фонда реализации общественных проектов «Время»*

© Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt am Main,
1987. 10th print run 2010

© Издательство «Владимир Даль», 2019

© Ракитянская О. С., перевод, 2019

© Беляков А. В., Матвейчев О. А., предисловие,
2019

© Палей П., оформление, 2019

© Редакционная коллегия серии «Слово о сущем»
(разработка, оформление), 1992 (год основа-
ния), 2019

ISBN 978-5-93615-212-2

ВАЛЬТЕР ОТТО И ЕГО БОГИ

О друг мой! мы слишком поздно пришли.
И хоть живы бессмертные, но далёко над нами они,
в мире другом.
Бесконечно творят они там, но без внимания к нам,
Живы ли мы — им всё равно; этим щадят они нас.
Ибо отнюдь не всегда смог бы вместить их слабый сосуд,
Лишь временами может нести полноту божества человек.
Сон о богах — вот наша жизнь на земле.

Фридрих Гёльдерлин, «Хлеб и вино»¹

Биография ученого — это в первую очередь его библиография. Независимо от того, насколько его жизнь изобилует внешними событиями, главное в ней — его книги и научные открытия. Жизнь и судьба выдающегося немецкого филолога и религиоведа Вальтера Отто — яркое тому подтверждение.

Вальтер Фридрих Отто родился 22 июня 1874 года в небольшом швабском городке Хехингене, известном как родовое гнездо Гогенцоллернов. Его отец Герман Эрнст был фармацевтом, что позволяло ему иметь пусть и скромный, но достаточно стабильный достаток. Осенью 1882 года семья Отто переехала в Штутгарт, и Вальтер поступил здесь в знаменитую гимназию Эберхарда Людвига, альма-матер Гегеля. Те ее выпускники, что преуспевали в учебе, но происходили из небогатых семей, почти неизбежно оказывались по ее окончании в богословской семинарии при Тюбингенском университете. Семинария предоставляла бесплатный кров и питание для детей протестантских пасторов, за что и снискала у студентов полушутливое прозвание Штифт (приют, богадельня). Именно в ее стенах прошли студенческие годы Фридриха Гёльдерлина, Георга Гегеля и Фридриха Шеллинга.

В 1892 году в Штифте начал обучение и юный Вальтер Отто. Два первых семестра он изучал протестантское богословие, а затем перешел к классической филологии, став учеником известных

¹ Пер. Н. Болдырева.

ученых: Отто Крузиуса, Людвиг Швабе и Вильгельма Шмида. По совету последнего в 1894 году Отто переехал из Тюбингена в Бонн, где овладевал ученостью под руководством тогдашних светил филологической науки Германа Узенера и Франца Бюхелера.

В 1897 году Отто защитил диссертацию о происхождении латинских имен из перфектных причастий (написанную, кстати, на латинском же языке, на нем же и представленную на суд ученой комиссии), после чего полгода преподавал в одной из школ города Бонна. А уже в следующем году переехал в Мюнхен, чтобы участвовать в первом в своей жизни мегапроекте — подготовке монументального словаря латыни *Thesaurus Linguae Latinae*.¹ В рамках проекта с 1905 по 1911 год Отто трудился над составлением латинского ономастикона, что, собственно, и предполагала тема его диссертации.

В это же время, однако, наметилась смена интересов ученого с вопросов языкознания на проблемы истории религий. Знакомство с получившей широкую популярность книгой Георга Виссова «Религия и культ римлян» (1902) побудило его к исследованию проблемы автохтонности богов римского пантеона (особенно его интересовали Юнона, Янус, Фатум, Фортуна, Фидес, Фавн, Гений). В 1905 году Вальтер Отто защитил докторскую диссертацию о богине Юноне, написанную под руководством Крузиуса, и вступил в должность приват-доцента в Мюнхенском университете. Здесь он читал лекции о римской и греческой религиях, дослужился до экстраординарного профессора. Затем Отто получил кафедру в качестве ординарного профессора латинской литературы в университете Базеля.

А в 1914 году — новый переезд, на этот раз — в только что основанный университет во Франкфурте-на-Майне. Именно здесь Отто проработал двадцать лет в качестве профессора классической филологии. На это время пришлось его акме — наиболее плодотворный этап творческой жизни, преподавательской и общественной деятельности. Вокруг Вальтера Отто сложился круг единомышленников, в который входили такие известные ученые своего времени, как филолог-классик Карл Райнхардт, этнолог

¹ Составление полного латинского словаря *Thesaurus Linguae Latinae* (ThLL) ведется с 1894 года на базе Баварской академии наук в Мюнхене; одним из инициаторов проекта был Франц Бюхелер. Словарь будет включать в себя все зафиксированные на письме слова латинского языка от наиболее древних источников до «Этимологий» Исидора Севильского (начало VII века). В настоящее время идет работа над статьями под литерами N и R. Завершение проекта ожидается к 2050 году.

Лео Фробениус, синолог Рихард Вильгельм, философ Курт Ритцлер, литературовед Макс Коммерель (ставший со временем зятем Отто), историк Франц Альтхайм, религиоведы Карл Кох и Карл Кереньи, иранист Герман Ломмель. Отто публиковал их работы в книжной серии «Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike», которую выпускал совместно с Витторио Клостерманом.

Активно участвовал Отто и в работе созданного Фробениусом Института культурно-морфологических исследований (в 1925 году Отто помог перевести его из Мюнхена во Франкфурт), а также в деятельности научного сообщества, организованного императором-изгнанником Вильгельмом Гогенцоллерном в своем нидерландском поместье Дорн при участии все того же Фробениуса. Симпозиумы, регулярно проводимые Дорнским кружком, были посвящены различным аспектам античной философии, мифологии, литературы, религиозного символизма, — экс-кайзер живо интересовался этой проблематикой, сам выступал с докладами и написал несколько книг.

Именно на этот период пришелся выход в свет двух главных работ Вальтера Отто. Книги «Греческие боги. Картина божественного в зеркале греческого духа» (1929) и «Дионис. Миф и культ» (1933) писались фактически в одно время, образуя в своем роде диологию — и читать их лучше вместе (именно в предисловии к «Дионису» Отто детально изложил суть своего специфического научного подхода к изучению религиозных феноменов, впоследствии трактованного критиками как «теологический»; в «Греческих богах» он, однако, остается в ряду вопросов на классических позициях).

В религиозической среде книги Отто были восприняты как вызов всей современной науке. Они не вписывались ни в одну из господствующих тогда методологий изучения древних религий. Отто, собственно, даже отвергал возможность единой «европоцентристской» методологии изучения религиозного опыта различных народов, считая, что недопустимо мерить греческую религию с «иудео-христианских» позиций, предполагающих неотмирность, вездесущность и единство божества. Как сказал однажды по схожему поводу Мартин Хайдеггер, это «все равно что пытаться понять природу и способности рыбы судя по тому, сколько времени она в состоянии прожить на суше».¹ Правда, стоит отметить, что так называемая «неотмирность» и транс-

¹ *Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 193.*

цендентность иудаизма сама есть явление позднее и возникла в иудаизме под влиянием скорее индоевропейских религиозных веяний примерно за тысячу лет до нашей эры, а впоследствии усилилась в эпоху эллинизма и по недоразумению стала считаться фирменным знаком авраамических религий в сравнении с антропоморфным язычеством.

По словам Отто, «вечное должно было являть себя древнему греку в совершенно ином образе, нежели еврею, персу или индусу. И отражение вечного в религии греков должно было соответствовать тому образу поиска, созерцания и почитания его, к какому было призвано это творческое и любознательное человеческое племя».¹ Таким образом, задача состоит в том, чтобы воспринимать греческую религию именно из греческого опыта, не прибегая к внешним критериям и методологиям, или, как выразился бы Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф, «думать по-гречески обо всем греческом». Предмет исследования должен дозвучать над каким бы то ни было методом. Модное в то время направление в немецкой философии — «феноменология» устами Эдмунда Гуссерля и Мартина Хайдеггера провозгласила лозунг: «К самим вещам!», что именно и означало, что к предмету исследования надо подходить не с внешней меркой, а из его собственного «жизненного мира».

Отто в пух и прах разбивал аргументы представителей социологических и антропологических школ, которые рассматривали культ того или иного бога лишь как функцию от определенной потребности, например, в безопасности, здоровье, хорошем урожае, а также фрейдистов, которые трактовали религиозные представления как продукт подавления бессознательных влечений, то есть как производную неких невротических комплексов. Оставаясь заложниками собственной методологии, ни антропологи, ни социологи, не говоря уже о психоаналитиках, так и не могли объяснить, как именно верующий мог быть убежден в реальности объекта своей веры. Эта изначальная убежденность в том, что объект твоего поклонения существует на самом деле, является необходимым условием появления любого культа. Виламовиц формулирует такое фундаментальное утверждение как «Die Gotter sind da!» — «Здесь есть боги!», имея в виду, что «сознание должно убедиться в существовании богов перед тем, как ими займется воображение».²

¹ См. с. 29 наст. изд.

² *Отто В. Ф.* Дионис. Миф и культ. М.: Клуб Касталия, 2016. С. 26.

Отто яростно критикует и биолого-эволюционный подход к изучению религии, который предполагает, что становление богов представляет собой непрерывное развитие от низших, примитивных форм к высшим. То есть вначале существует некая простейшая функция, которая гипостазирована в фигуру божества. В случае с Гермесом, как показывает, например, Виламовиц, — это способность защищать; Гермес первоначально — это бог-протектор, чистая абстракция, и лишь со временем его культ обрастает новыми «подробностями», бог приобретает новые функции, свой продуманный образ и характер, включая крылышки на сандалиях и патологическую вороватость. Но как, недоумевает Вальтер Отто, в таком случае может возникнуть само религиозное чувство, священный трепет от близости божественного? Вот так, из миража, из ничего? Дорога к богам никогда не начинается с абстрактных «сил»! — утверждает он. — Вера в божество может представлять его только как живое существо.¹ Здесь содержится очень ценная мысль: священное начинается с высшего озарения, а потом может только деградировать и обмирщиться до бытовой и прагматичной религии. Если бы эту интенцию своей мысли Отто протянул дальше, то возможно он бы пришел к поиску единого праистока всех греческих и индоевропейских божеств.

Склонность рационалистической традиции в религиоведении выводить любой культ из соображений пользы представляется Вальтеру Отто наивной: «К чему, спрашивается, такие расходы величия со стороны Вселенной, если мы должны верить, что люди, на самом деле столкнувшиеся лицом к лицу с великим, остаются такими же низменными, как если бы они имели дело с патронами, восприимчивыми к „лести, обещаниям и дарам“? Мы должны либо отказаться от утверждения, что человек когда-то осознанно веровал в бога, достойного своего имени, либо признать, что первым проявлением божества, с которым столкнулся человек, должен был быть экстаз, преданность и возвышение».²

Таким образом, греческие боги для Отто — не просто персонажи древних мифов и сказочных историй, и не объекты позитивной науки, подлежащие позитивистскому препарированию. Это именно боги, чье непосредственное присутствие порождало в греках экзальтацию, вдохновение и способность к творчеству. Удивительная архитектура, искусство, поэзия, музыка, танцы,

¹ Там же. С. 27—28.

² Там же. С. 31.

но, в первую очередь, все-таки изощреннейшие религиозные культы — все это родилось как языки, на которых человечество обращалось к Божественному. И, изучая эти формы духовной деятельности, мы имеем дело не с состояниями человека, но с деятельностью самого божества, которое и движет человеком. Боги отбирают у поэта волю и самость, чтобы говорить его устами.

Соответственно, и сама греческая религия не является антропоморфной — она теоморфна, поскольку именно по модели божественного мира формируется мир людей; именно откровения трансцендентного начала моделируют духовную матрицу древнегреческого общества.

Откровения, явления божеств, согласно Отто, — это отнюдь не рядовое явление в мировой истории. Лишь греки, нация визионеров, имела чуткость и открытость к голосу Бытия. При этом лучше всего слышен этот голос именно ранним грекам, свидетелям явления богов во всей своей красе и грандиозной мощи. Глупо судить о сущности греческой религии по сочинениям Нонна Панополитанского, до которого за едва ли не полтора тысячелетия со времен Гомера донеслись лишь скупые отголоски изначальных преданий об олимпийских богах. С биолого-эволюционной точки зрения, фаза развития, допустим, культа Диониса, зафиксированная Нонном, — практически последняя, а значит, наивысшая (в биологии логика проста: амебы, потом рыбы, потом динозавры, орлы и куропатки, рогатые олени, и так до вершины эволюции — человека). Отто, однако, уверен в обратном: история любой религии — это история ее деградации. Величайшая стадия культа божества — момент его Явления. Просуществовав двадцать сотен лет, ко времени Нонна культ Диониса обмирщился, выдохся и превратился в бледную пародию на самое себя, так же как, возможно, сам «Дионис» есть уже гипостазированный суррогат чего-то более исконного и высокого.

Вот почему наибольший интерес Отто направлен на поэмы Гомера — в его гекзаметрах, по мнению немецкого ученого, только и живут настоящие эллинские боги. «Любая религия и мировоззрение, — пишет он, — имеют право на то, чтобы о них судили не по тем областям, где они были опошлены, огрублены и, лишившись своих характерных особенностей, стали неотличимы от прочих, но по ясным и великим чертам своих высших форм. Только в этих формах они становятся сами собой, тем, что отличает их от всех прочих».¹

¹ См. с. 36 наст. изд.

Именно в «Илиаде» и «Одиссее», по мысли Отто, происходит окончательное утверждение олимпийского пантеона, мира новых богов — в противоположность миру суровых хтонических божеств, чье всемогущество отныне сломлено. Ставка на Гомера в этом смысле волонтаристская, ведь можно было уходить и глубже в древность, однако Гомер и его поэмы — это хоть какой-то предмет исследования для человека, получающего зарплату ученого. А попытки «сочинять» догомеровскую исконную религию, не опираясь на артефакты, вызывала бы среди коллег обвинения в лженауке.

Итак, два мира:

Мир первобытных хтонических богов

В этом древнем мире, питаемом тяжелым дыханием земли, владеют безличные темные сущности; его пронизывают магические силы, в том числе сила проклятия.

Основные атрибуты древних богов — привязанность к праматери-Земле, смертность, подчинение естественному порядку, довлеющего над всем и даже над богами.

Мертвые в догомеровской религии неотрывно связаны с миром живых; смерть делает их лишь сильнее.

Мир древних богов — это мир, в котором господствует женское начало. Даже Прометей и Кронос — и те демонстрируют черты женского характера: склонность к хитрости и обману, к краже, неумолимой жестокости, что полностью противоречит возвышенным чертам, свойственным мужской природе.

Хтонический мир — царство материального.

Мир олимпийских богов

Олимпийские боги, напротив, подобны людям, люди же подобны богам.

Олимпийские боги, хотя и участвуют в судьбе людей, но, вознесенные над ними, живут в небесном эфире, не зная ни старости, ни смерти.

В новой религии мертвые сущности чужды всему живому, они полностью отделены от мира людей и влачат полусуществование в виде теней.

Олимпийский круг патриархален, здесь главенствует Зевс, носитель выраженной маскулинности. Мужское здесь со всей очевидностью преобладает над женским.

Мир олимпийских богов — царство духа.

Фундаментальная противоположность двух миров демонстрируется в «Орестее» Эсхила, где демонические Эринии противостоят Аполлону как наиболее характерному представителю олимпийского круга. Аполлон здесь пытается защитить от Эриний, чьими руками в мире вершится неминуемое наказание, материубийцу Ореста, действовавшего по требованию самого бога: отныне боги пытаются установить приоритет своей воли над слепыми законами мести и воздаяния, которым прежде подчинялись даже верховные божества.

Чтобы показать, как устанавливается новый мир олимпийских богов, Отто выбирает из их сонма пятерых наиболее, по его мнению, репрезентативных — Афины, Аполлона, Артемиду, Афродиту, Гермеса. Каждый из них воплощает определенные образы бытия и обстоятельства своего появления перед людьми (именно поэтому Отто не включает в свой список Зевса как бога «универсального», как наивысшее воплощение божественного, в котором сходятся воедино все пути).

Афина, богиня-воительница, чужда «задушевности» и всякому «любовному томлению». Ее воля — не мудрость и не мечта, но — стремительное действие, осуществление, «я свершу!»; она — Вечно Близкая, ее непосредственное присутствие — это вдохновение на победоносное свершение. Афина — богиня целерационального, эффективного действия.

Аполлон — бог света, юности, чистоты и познания. Вместе со своей сестрой-близнецом Артемидой они — самые возвышенные из олимпийцев, аристократы среди богов. Их суть — дистанция, отдаление (Аполлона постоянно нет на месте, он и все зимы проводит где-то у гипербореев; самим своим способом бытийствования светлоликий Феб напоминает людям, насколько широка пропасть между ними и величию вечных богов). Аполлон, Отрешенный, «не сопровождает ни одного героя в качестве верного друга, всегда готового прийти на помощь и спасти. В отличие от Афины, он — не дух непосредственности, умного и деятельного владения моментом. Его избранники — не люди дела».¹

Артемиду, как и Афины, отличает отвращение к любовным связям, но не из-за духа свершений, а по причине девственно строгого и сурового характера. Артемиды, подобно своему брату, — Вечно Далекая, она любит одиночество гор и лесов. «Насколько различен характер этих дистанции и чистоты у Аполлона

¹ См. с. 85—86 наст. изд.

с Артемидой! Как отличаются символы, в которых творческий дух придал форму их образам! Для Аполлона свобода и дистанция означают нечто духовное: волю к ясности и образу; чистота у него подразумевает избавление от сдерживающих и гнетущих сил. Для Артемиды, напротив, это идеал физического наличного бытия (Dasein), так же как и пребывание в чистоте у нее понимается совершенно в девическом смысле. Ее воля направлена не к духовной свободе, а к природе с ее стихийными свежестью, живостью и раскрытием. Другими словами, Аполлон — это символ высшей мужественности, тогда как Артемида — просветленная женщина».¹

Афродита — это страсть, стремление к близости и единению. Это сила притяжения, противоположная, однако, демонической власти того, кто ищет в любви лишь побед и добычи, поскольку являет собой не захват, но чистое дарение и милость.

Действительность, обозначаемая Гермесом, — это мир удачи, внезапного выигрыша, находки. Этот бог необычайно ловок и проворен, и потому-то ему как никому другому подходит роль гонца Зевса: Гермес быстр, как молния, незаметен и всепроникающ, хотя и не располагает, как другие боги, ни сокрушительной мощностью, ни безграничной мудростью. Бог дорог и покровитель путников и торговцев, он и сам все время находится в пути, не принадлежа ни к какой сфере и не имея постоянного обиталища. Его сущность — благосклонное водительство.

В зримом присутствии божеств, которые указывают герою правильный путь, придают ему решимость в его действиях, вершатся у Гомера все большие события. «Эти существа все вместе составляют священное бытие мира. Потому-то поэмы Гомера так исполнены близости и присутствия божеств, как никакая иная нация или эпоха. В мире этих поэм божественное не подчиняет природные события себе как верховной силе: оно являет себя в самих формах природного, как его сущность и бытие».²

В греческом мире попросту нет мест, которые бы не были удостоены божественного присутствия. «И здесь есть боги», — заявил Гераклит чужеземцам, прибывшим издалека, чтобы побеседовать с ним, но со смущением обнаружившим его греющим у банальной печи.³

¹ См. с. 114 наст. изд.

² См. с. 30 наст. изд.

³ О возможных интерпретациях этого фрагмента Гераклита, приведенного в книге Аристотеля «О частях животных» (Part. anim., 645a; 22

Это повсеместное присутствие богов для Отто — отнюдь не поэтическая метафора, но реальное положение вещей. Ученый вообще выступает против рациональной или символической трактовки мифологии. Когда, например, свидетельства о стремительно вырастающем из земли во время элевсинских мистерий и созревающим у всех на глазах пшеничном колосе интерпретируют как заложенную в миф аллегория вечного возвращения урожая и бессмертности рода. Или вообще объясняют странное поведение колоса проделками жрецов. По мнению Отто, в ночь мистерии вершились настоящие чудеса: «В чудесном смысле события сомнений быть не может. Пшеничный колос, всходящий и созревающий сверхъестественно быстро, в такой же степени является частью мистерий Деметры, как настоявшееся за несколько часов вино является частью чествования Диониса».¹

Однако чудо для греков — не то же самое, что для других современных им народов, да и для нас, ныне живущих. Это не некое внешнее вторжение в привычный ход вещей. Его источником не является некая высшая сила, внеположная по отношению к миру, как, например, в Ветхом Завете, где перед народом Моисея расступается море или от звуков труб обрушаются стены Иерихона. «Когда для других совершаются чудесные деяния, в душе грека происходит еще большее чудо: он оказывается в силах увидеть предметы живого опыта так, что они являют ему чтимые черты богов, не лишаясь при этом ни малейшей части своей природной действительности».²

В эпоху Гомера, уверен Отто, сложились важнейшие черты греческой веры. И именно его способ видеть и мыслить лег в основу всей древнегреческой цивилизации, найдя свое продолжение, «несмотря на все временное и личностное разнообразие... в наиболее видных творениях греков, будь то поэзия, изобразительное искусство или наука»,³ а затем и вовсе представ «религиозной идеей европейского духа».⁴

В более широком смысле Греция предстала родиной всей европейской цивилизации — в этом положении Отто солидарен

А 9 ДК), см.: Матвейчев О. А. К вопросу об индоевропейской основе ранней греческой философии // Социально-гуманитарные знания. 2015. № 6. С. 112—126.

¹ Отто В. Ф. Смысл элевсинских мистерий // Кереньи К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери. М.: Рефл-бук, 2000. С. 266.

² См. с. 30 наст. изд.

³ См. с. 38 наст. изд.

⁴ См. с. 34 наст. изд.

со своими великими предшественниками по Тюбингену Гегелем и Гёльдерлином. Греческая культура стала образцом для творцов более поздних эпох. Политические традиции и теории Греции до сих пор лежат в основе мирового идеологического дискурса. На греческой науке базируется вся мировая наука. Греческая философия лежит в основе всей западной метафизики, то есть в основе всего западного мышления; все предельные понятия, в которых мы мыслим, придуманы греками. Потому-то, как писал Гегель, «при упоминании Греции образованный европеец, и в особенности мы, немцы, чувствуем, как будто очутились в родном доме».¹

Но чем дальше мы отодвигаемся от времени греческих богов, тем сложнее разобраться в их сущности, и многомудрые книги ученых из пыльных кабинетов лишь еще больше отдаляют нас от истины. Сущность греческой религии ускользает от тех, кто пытается схватить ее лишь в рациональных категориях; чтобы объяснить ее, необходимо обратиться также и к языку поэзии и символов.

«Нам не дано даже того, чтобы испытывать хотя бы даль греческих богов, признавать ее как событие нашей истории и постигать тех богов как богов, которые некогда были. Вместо этого мы постоянно рискуем, предавшись литературным упражнениям, с помощью книг, докладов и статей внушить себе, убедить себя в том, что мы связаны с ними непосредственно»,² — утверждал Мартин Хайдеггер, оговариваясь, между прочим, что «прекрасная книга Вальтера Отто „Греческие боги“» является в этом ряду редким и приятным исключением.

Ощущение онтологической опустошенности современной цивилизации, когда старые боги ушли, а новые еще не пришли, стало общим лейтмотивом творчества Хайдеггера и Отто, плодотворно сотрудничавших на протяжении многих лет. Их личное знакомство состоялось в 1928 или 1929 году во Франкфурте, где они работали с архивом Макса Шелера по приглашению его вдовы Марии.³ Общение продолжилось и по окончании работы над проектом. В письме Хайдеггеру от 28 января 1931 года

¹ Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Т. 1. СПб.: Наука, 1993. С. 185.

² Хайдеггер М. Парменид. СПб.: Владимир Даль, 2009. С. 266.

³ Помимо Хайдеггера и Отто в рабочую группу по изданию рукописного наследия Шелера входили Адемар Гельб, Пауль Ландсберг, Николай Гартман, Александр Койре, Фредерик Бьютендейк.

Отто с восхищением отзывается о работе «Что такое метафизика» и обещает своему адресату выслать что-нибудь из своих новых работ. Уже на следующий день Хайдеггер отправляет ответ, где признается, что снова и снова перечитывает «Греческих богов», сетуя, однако, что книга эта недостаточно известна молодежи.

Ученые не только с удовольствием друг друга читают, но и ходят друг к другу на лекции, где происходит активный обмен мнениями. Так, прослушав одну из лекций Отто, Хайдеггер поделился с ним своими интерпретациями маски Диониса. Эти соображения Отто включил в окончательный вариант своей монографии о боге-виноградаре, что не без удовольствия отметил и сам Хайдеггер, попутно аттестовав книгу как «прекрасную и ценную».¹ После выхода «Диониса» Отто включил Хайдеггера в список из десяти ученых, которые должны получить бесплатный экземпляр книги. Влияние Хайдеггера будет прослеживаться в творчестве Отто до его самых последних работ.

В 1933 году Отто был приглашен в архив Ницше в Веймаре для работы в комиссии по изданию критического собрания сочинений философа. Делами архива заправляли Элизабет Ферстер-Ницше и два ее двоюродных брата — Рихард и Макс Элеры, не скрывавшие своих намерений приспособить наследие своего великого родственника к нуждам нацистской идеологии. В 1935 году Отто возглавляет Фонд архива Ницше и, чтобы создать научный противовес нацистскому лобби, добивается привлечения к работе в комиссии Карла Шлехты и Мартина Хайдеггера. В письме Ясперсу Хайдеггер признавался, что принял это предложение «крайне неохотно, только ради дела».²

К этому времени, однако, нацистское правительство до известной степени охладевает к Ницше, вспоминая, каково было истинное отношение философа к антисемитизму и пангерманской идее. Работе в комиссии был возвращен научный характер. Вальтер Отто даже покусился было на самое «святое», призвав к демонтажу «Воли к власти», тенденциозно скомпилированной Ферстер-Ницше из рукописных фрагментов своего брата, и публикации этих фрагментов в их первоначальном виде и в хроно-

¹ *Heidegger M. Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 39. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1980. S. 190.*

² *Хайдеггер М. Письмо К. Ясперсу, 16 мая 1936 года // Хайдеггер М., Ясперс К. Переписка 1920—1963. М.: Ad Marginem, 2001. С. 230.*

логическом порядке.¹ Заседания комиссии проводились, как правило, два раза в год и длились по два или три дня, что давало участникам проекта возможность живого общения вне аудитории.

Так продолжалось вплоть до конца 1942 года, когда в связи с наметившимся переломом в ходе войны во время Сталинградской битвы нацистам потребовалось усилить идеологическую работу, и на пост главы редакционной комиссии был назначен чиновник министерства пропаганды Гюнтер Лутц. Это кадровое решение вынудило Хайдеггера выйти из комиссии, Отто же продолжал работу в архиве вплоть до 1945 года.

К этому времени Отто уже долгое время работал в университете Кёнигсберга, куда он был приглашен в 1934 году на место профессора классической филологии Пауля Мааса, отправленного в отставку из-за еврейского происхождения. В этот период Отто публикует вместе с Карлом Райнхардтом и Эрнесто Грасси ежегодники «*Geistige Überlieferung*» («Духовная традиция»), впоследствии запрещенные нацистским правительством за излишний пиетет перед наследием классической Греции.

Ученый активно читает лекции — и не только по греческой религии и литературе, но и по философии Ницше, изучает Сократа (только с 1940 по 1955 год об афинском мудреце он написал в общей сложности 1800 страниц; эти труды до сих пор не опубликованы), Эпикура, Гёте и особенно Гёльдерлина.

В великом немецком поэте Вальтер Отто видит своего единомышленника, убежденного в том, что совершенную форму человеческой цивилизации нужно искать во времена Древней Греции, «ибо оттуда пришел бог и туда нас зовет».² Теперь же, в эпоху, покинутую богами, только поэзия делает для нас возможным событие истины. Гёльдерлину Отто посвятил две книги: «Поэт и древние боги» (1942) и «Образ и бытие: сборник трудов о мифе и его значении для человечества» (1955). Примечательно, что именно в «веймарский период» сотрудничества с Отто Мартин Хайдеггер читает свои знаменитые лекции о Гёльдерлине, где рассуждает о поэзии как словесном учреждении бытия и о поэтах как посредниках между богами и людьми.³

¹ Эта идея будет реализована Карлом Шлехтой лишь в середине 1950-х годов.

² Пер. С. Аверинцева.

³ О взаимовлиянии Хайдеггера и Отто в вопросах трактовки поэзии Гёльдерлина см.: *Stavru A. Eine Begegnung im Zeichen Hölderlins. Walter F. Otto und Martin Heidegger 1927 bis 1937 // Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft. 2002. № 156. S. 309—325.*

В августе 1944 года Кёнигсберг подвергся ожесточенным бомбардировкам британской авиацией, впервые применившей напалмовые бомбы. Всего за два дня весь исторический центр города, включая университет, был превращен в дымящиеся руины. Отто удалось бежать, но все имущество, включая рукописи и великолепную библиотеку, пришлось оставить на месте. Ученый нашел убежище в альпийском замке Эльмау, превращенном в военный санаторий. Вплоть до окончания войны он развлекал местную публику лекциями об античной мифологии и театральными миниатюрами.

После войны Отто вел семинары по греческой литературе в Мюнхене и Гёттингене (1945 и 1946), затем получил должность приглашенного профессора в Тюбингене, а после восстановления филологического факультета в 1955 году стал его эмеритом — почетным профессором.

Здесь, в Тюбингене, городе своей юности, Отто провел свои последние годы. В возрасте 83 лет он все еще читал лекции, вел коллоквиумы и, конечно, писал книги. Только с 1951 по 1958 год Отто выпустил пять научных трудов по античной мифологии и философии, в том числе «Теофанию», ставшую кульминацией развития его идей о сущности греческой религии как переживания живого присутствия божественного. Здесь Отто еще сильнее расходится с христианством, противопоставляя ему неавторитарный характер греческой религии (в ней нет ни Творца, ни догм, ни Церкви, отсутствуют понятия греха и спасения — есть только любовь — «всемогущая любовь, а не воля и послушание»).

Неудивительно, что религиозными кругами Европы «Теофания» была принята в штыки как попытка возродить античный паганизм. Сам ученый называл такую трактовку его творчества абсурдной, хотя, если разобраться, что есть вся его научная жизнь, как не верное служение греческим богам, которых Отто считал богами родного дома, единственными истинными богами в европейской истории?

Вальтер Отто умер в Тюбингене 23 сентября 1958 года во время работы над эссе «Путь богов», похоронен на кладбище в Тюбингенском лесу. После Отто осталось огромное творческое наследие, которое до сих пор изучается и издается, а также целый ряд знаменитых учеников, включая Германа Бенгтсона и блистательного Карла Кереньи.

Вместе с тем для русскоязычного читателя тексты Отто очень долгое время были недоступны. Первой его публикацией на русском языке стала, по всей видимости, лекция «Смысл

элевсинских мистерий», вышедшая в качестве приложения к книге Кереньи «Элевсин: Архетипический образ матери и дочери» в 2000 году. В 2007 году в сборнике «Безумие и его бог» были опубликованы отрывки из «Диониса» в переводе Евгения Головина. Полностью книга вышла лишь в 2016 году в переводе Анастасии Савдеевой.

Известная во всем мире книга «Греческие боги» тоже не сразу нашла дорогу к русскому читателю. Выдержавшая несколько изданий на языке оригинала и переведенная на многие языки мира,¹ долгое время она не интересовала российских издателей. Возможно, из-за сложившейся еще в середине прошлого века репутации Отто как мыслителя старомодного и даже анахроничного.

В самом деле, стиль Отто несколько цветист; так писали, скорее, в XIX веке. Однако, вероятно, предмету его исследования отвечает в большей мере скорее такой стиль, чем сухой аналитический язык представителей более поздних школ. При этом Отто с его доскональным знанием источников, блестящей эрудицией и методической строгостью мышления всегда остается ученым, не сбиваясь на беллетристику даже в пересказе мифов.

Безусловно, со времени издания «Греческих богов» наука шагнула далеко вперед, и многие идеи Отто не прошли проверку временем. Хотя некоторые, напротив, опередили свою эпоху. Так, едва ли прописной истиной для античников было инородство Диониса по отношению к греческой культуре; его культ считали заимствованным либо из Фракии, либо из Фригии. Отто же упорно настаивал на греческом происхождении Диониса еще за несколько десятилетий до того, как Майкл Вентрис и Джон Чедвик нашли в начале 1950-х годов имя этого бога (di-wo-ni-so-jo) на артефактах микенской Греции.

Напротив, идея о необходимости изучать греческую религию в ее пиковой фазе, а именно в том виде, как она была представлена в поэмах Гомера, представляется весьма уязвимой для критики. Какими были поэмы у Гомера, мы просто не знаем, поскольку в нашем распоряжении имеются лишь поздние их редакции, уже не раз «исправленные и дополненные», в том числе

¹ Впервые «Греческие боги» были переведены на итальянский язык (Флоренция, 1941), затем последовали переводы на английский (Лондон, 1954), испанский (Буэнос-Айрес, 1973), французский (Париж, 1981), румынский (Бухарест, 1995), сербо-хорватский (Загреб, 2004), португальский (Сан-Пауло, 2005).

писистратовской комиссией, тщателься, помимо прочего, доказать через авторитет Аэда «естественное право» Афин быть над прочими городами.

Весьма привлекательна для критики предпринятая Вальтером Отто попытка систематизации гомеровских богов на основе различия воплощаемых ими образов бытия, разделения богов на «старых» и «новых» и т. д. В свое время непримиримый оппонент Отто Мартин Нильссон оспаривал саму возможность подобного предприятия. «Построения такого рода таят в себе опасность навязать греческой религии систематичность, свойственную религиям, „credo“ которых изложено в письменной форме, — писал он. — У греков были, конечно, определенные религиозные представления, но они никогда не были оформлены в систему».¹ Это очевидно и на уровне здравого смысла, мы сегодня можем наблюдать крайние различия в религиозных представлениях у высоколобых теологов и у «бабушек», отчего же Отто решил, что у греков было по-другому?

Мнения, схожего с нильссоновским, придерживается и отечественный выдающийся религиовед профессор Александр Зайцев, напоминающий о том, что корпус религиозных представлений — система динамичная, находящаяся в состоянии постоянной трансформации в силу меняющихся условий социальной среды: «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».²

С мнением маститых ученых можно было бы согласиться, если бы не классический случай систематизации греческого пантеона по принципу установления родственных связей между антропоморфными богами.

¹ Нильссон М. Греческая народная религия. СПб.: Алетейя, 1998. С. 7.

² Зайцев А. И. Греческая религия и мифология. СПб.: Филологический факультет СПбГУ; Академия, 2005. С. 44.

Проект этот был осуществлен на исходе греческих «темных веков» и, скорее всего, волюнтаристски. Целью его было создание единого культурного пространства эллинского мира. Важнейшим условием достижения общественного согласия стало внесение единообразия в пеструю картину религиозных верований, существовавших в эллинском мире. В самом деле, если при заключении договора каждый клянется своими богами и ни во что не ставит богов контрагента, то о каком согласии, о каком доверии можно говорить?

Но по какому основанию возможно упорядочение богов, удовлетворившее бы всех эллинов? Распределение богов по сферам их компетенции вряд ли могло бы стать основой общественного консенсуса. В каждом городе развиты свои ремесла, везде — свой уклад жизни, моряки склонны более других богов чтить Посейдона, виноделы — Диониса. Единственный порядок, который знаком и понятен всем, — это система родства. Мать, отец, сын, дочь, брат, сестра — эти понятия универсальны. Даже в самых примитивных обществах, и это убедительно продемонстрировал в свое время французский антрополог Клод Леви-Стросс, система родства является социообразующей матрицей, на ее основе устанавливается социальная иерархия. То же справедливо и для эпохи «темных веков». Если в микенской Греции с ее сложной социальной структурой, согласно табличкам из Пилоса, единственным родственником (сыном) Зевса слыл некий загадочный Дримий, а сам Зевс еще не почитался главным из богов, то в конце «темных веков», характеризующихся разрушением прежних социальных связей и возвратом к родовому строю, Зевс возглавляет пантеон и обрастает кучей родственников. «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».¹

Классификация богов на основе родственных связей была не просто усвоена массами, но и породила (и вот здесь мы уже можем говорить о «творчестве народного духа») в качестве обратной реакции традицию наделения богов человеческими качествами. Если все семьи похожи друг на друга и лишь несчастливы по-своему, то и у богов должно быть то же самое. И в народном эпосе боги начинают скандалить, устанавливать домашнюю

¹ Там же. С. 80.

тиранию, изменять супругам, завидовать соседям и драться сговорками, что мы сплошь и рядом видим у Гомера.

По историческим меркам антропоморфизация богов произошла стремительно, и еще в VI—V веках до нашей эры свежа была память о временах, когда боги выступали в качестве неких трансцендентальных категорий — таких как бытие, время, истина, вражда, необходимость. Отсюда и негодование Ксенофана, Пиндара, Гераклита и ряда других мыслителей, протестовавших против профанации старых богов и снижения трансцендентного до уровня земного. Объектом их критики выступали Гомер и Гесиод, и, надо сказать, незаслуженно. И тот и другой инсталлировали в свои поэмы уже существовавшую к их времени духовную матрицу, получившую в них окончательное оформление.

Совершенно неправдоподобным представляется нам предположение о том, что именно Гомер и Гесиод и были теми культурными героями, что создали эту матрицу. Во-первых, само содержание их поэм (наиболее отчетливо это прослеживается у Гомера) предполагает осведомленную аудиторию, которой уже не нужно вскрывать подоплеку взаимоотношений богов в тех или иных ситуациях — она мгновенно, буквально с полунамека воссоздает картину во всей ее полноте, поскольку крепко удерживает в памяти мифы, изложенные в сказаниях других поэтов. Таким образом, Гомер работает в парадигме, к его времени уже сложившейся и принятой всеми слушателями. А во-вторых, задачи поэзии вообще с трудом совместимы с миссией классификатора, выполняющего известный социальный заказ.

Но, так или иначе, о грандиозной классификационной работе древних идеологов мы можем судить именно по записям поэм Гомера. Здесь прежде разрозненный и запутанный олимпийский пантеон приобрел законченные формы. Теперь легенды о возникновении мира, великих битвах и взаимосвязи между богами и героями могли быть легко усвоены и положены в основу мировоззренческой матрицы. Благодаря этому создавалось единое культурное пространство эллинского мира. Отныне Греция — это то место, где поклоняются греческим богам.¹

Однако «спущенная сверху» систематизация захватила отнюдь не все пласты греческой религии, которая не есть нечто единое и однородное, но скорее напоминает многослойный пирог, где

¹ Подробнее об антропоморфизме греческой религии и процессе систематизации богов см.: *Беляков А., Матвейчев О. Троянский конь западной истории.* СПб.: Питер, 2014.

культы, комплексы верований, божественные иерархии разнятся как между территориями эллинского мира, так и между социальными стратами. Выдающийся шведский филолог Мартин Нильссон указывал на высокомерное пренебрежение со стороны даже таких светил науки, как Ульрих фон Виламовиц-Мёллендорф, к народным формам греческой религии. «Действительно, — писал он, — религия масс находилась не на таком высоком уровне, как религиозные представления высших, образованных слоев, но эти представления едва ли оказали какое-нибудь воздействие на развитие греческой религии. <...> Судьба... религии определяется массами».¹

Однако даже знаменитое исследование Нильссона не восполняет до конца картину греческой религии. Думается, можно говорить о стихийной «низовой» религии, систематизированной «гомеровской» и рафинированной «элитарной». Разница между ними не ограничивалась деталями ритуалов, но являлась концептуальной. Так, у орфиков, веками охранявших свое учение от внешнего мира, боги предстают как некие природные стихии, как персонифицированные отвлеченные понятия (Хронос, Эфир, Хаос, Номос, Тюхе (Случайность) и др.), а не как антропоморфные существа, находящиеся к тому же в отношениях родства.

Олицетворением различных стихий служили и микенские боги, которые выступали в одной-единственной функции — как объекты жертвоприношений (не кровавых!). Четверо участников той «божественной пятерки», которую рассматривает Отто в книге «Греческие боги», служили объектами поклонения еще грекам микенской цивилизации, но происхождение, судя по всему, имеют даже более древнее. Такова Афина (второе имя — Афайя, как ее до сих пор называют на Эгине), само имя которой относят к догреческому и доиндоевропейскому субстрату, а ее образ богини со змеями, распространенный в микенский период, представляет ее как представителя хтонического пантеона.

В кносских и пилосских табличках упоминается и имя Гермеса, также очень древнего бога: его эпитеты непонятны уже грекам гомеровской эпохи. Имя его, однако, явно индоевропейского происхождения.

Известны микенской цивилизации Афродита и Артемида, фигуры которых заимствованы, однако, с Востока.

А вот Аполлон, напротив, бог в олимпийском пантеоне достаточно новый, его культ распространился в греческом мире

¹ Нильссон М. Греческая народная религия. С. 6.

лишь по истечении «темных веков». О его происхождении до сих пор идут дискуссии. Наиболее популярна гипотеза о малоазийском происхождении Сребролукого, ее придерживались Виламовиц, Нильссон, Кречмер. Во всяком случае, имя Аполлона фигурирует в хеттском документе начала XIII века до нашей эры — договоре о дружбе и взаимопомощи между царем Мува-талли и правителем Вилусы Алаксандусом.

Но не менее настойчиво Аполлон связывается исследователями и с Севером ойкумены. Еще в начале 1940-х годов версию о нордическом происхождении этого бога высказал американский религиовед Александр Краппе, проведший очевидные параллели между образом Аполлона и религиозными представлениями жителей Северной Европы. Юрий Откупщиков связывает происхождение аполлонического культа с легендарными гиперборейями.¹ Нередко высказывается версия о «сборном» характере образа Аполлона, «прототипами» которого могли выступить сразу несколько богов — как дорийских и малоазийских, так и гиперборейских.

В любом случае Аполлон выглядел в олимпийском пантеоне «инородцем», тем более что с ним традиционно ассоциировалась негреческие, непонятные и недоступные эллинам мудрость и магические способности чужеземцев.

Мы видим, что даже «божественная пятерка» Отто — образование отнюдь не гомогенное; входящие в нее боги имеют разное происхождение (автохтонное, индоевропейское, малоазийское), в разное время они стали и частью пантеона (разница в «возрасте» между Афиной и Аполлоном может составлять до пятисот лет). Отто же смешивает их, что называется, в одном коктейле.

Что уж говорить о прочих богах греческой религии, география происхождения которых еще шире (многих богов греки заимствовали и на Севере, и в Египте, и в Финикии)? Таким образом, выстраивая свою схему «старых» и «новых» богов, Отто нарушает и топос (не учитывая разницу между территориями греческого мира и социальными группами), и хронос («упаковывая» в одну религию то, что было растянуто на полторы-две тысячи лет).

Сама схема, согласно которой происходит подчинение старых (хтонических) новым (небесным, олимпийским) богам, выглядит

¹ *Откупщиков Ю. В.* Ἀπόλλων (мифолого-этимологический этюд) // *Античный мир: Проблемы истории и культуры.* СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1998. С. 35—42.

с точки зрения современной науки достаточно умозрачительной. Вспомнить хотя бы образ Афины, неизменного члена додекатеона, как «богини со змеями» — налицо амбивалентность ее божественной природы, небесное вполне уживается в ее фигуре с хтоническим. Вряд ли можно говорить о полном доминировании олимпийцев, если даже Аполлон в эсхилловской трагедии не может диктовать свою волю Эриниям.

Таким образом, отвергая схематизм социологического, антропологического, психоаналитического и других подходов к изучению религии, Отто сам оказывается в плену столь же спекулятивной схемы. Его попытка понять греческую культуру из нее самой терпит неудачу. В свое время Фридрих Ницше написал выдающуюся работу, сделавшую его известным, — «Рождение трагедии из духа музыки». Она повлияла не просто на отдельных писателей и философов, она повлияла на всю европейскую культуру XIX—XX веков. Понятно, что схема Ницше, его противопоставление «культы Аполлона» и «культы Диониса» никогда не практиковалась и не тематизировалась в самой Древней Греции. Скорее она говорила что-то современным европейцам о них самих, нежели о древних. Такова же и «схема Отто», все-таки внешняя схема, а не феноменологическое постижение вещей «из них самих», но схема также интересная с точки зрения понимания исторического момента в европейской культуре, когда она возникла.

Поводов для придинок человек, знакомый с современной литературой по античным религиям, может найти в книге Отто немало. И все-таки главного достоинства у нее не отнять: «Греческие боги» и сегодня, как и 90 лет назад, читаются буквально на одном дыхании, как приключенческий роман. Так бывает, когда автор любит и очень хорошо знает то, о чем он пишет.

«В этом мире интересны только религии», — изрек однажды Шарль Бодлер без малейшего намека на иронию, и Вальтер Отто вполне бы мог подписаться под этой фразой.

Анатолий Беляков, Олег Матвейчев

I. ВВЕДЕНИЕ

1

Современному человеку нелегко достичь верного понимания древнегреческой религии. Исполненный восхищения, стоит он перед образами богов великой эпохи и чувствует, что величие этих образов не имело и не будет иметь себе равных. Взирая на них, он может, пожалуй, ощутить некий трепет перед вечным — но то, что он слышит об этих богах и о связи между ними и человеком, не находит отклика в его душе. Ему словно недостает подлинного религиозного отзвука, той мелодии невыразимого душевного подъема и торжественности, знакомой нам по благоговейным чувствам нашего детства. И если мы как следует припомним это ощущение, станет ясно, чего нам не хватает. Эта религия столь естественна, что в ней словно бы вовсе отсутствует понятие священности. Того содрогания души — и мира, — что звучит в словах «Свят, Свят, Свят Господь Саваоф!» или «Sanctus Dominus Deus Sabaoth!», не вызывает своим приближением ни один из греческих богов. Даже той нравственной строгости, которая представляется нам неизменной спутницей любой настоящей религии, не находим мы в этих богах, так же как и во взглядах их почитателей: их нельзя назвать безнравственными, однако они слишком естественны и слишком исполнены радости естества, чтобы считать нравственность высшей ценностью. И должны ли мы, в конце концов, оставаться равнодушными, осознавая, как сильно недостает человеку этой сердечной искренности между ним и его богами? Он любит и чтит их, это неоспоримо. Но где найти ту всецелую преданность души, готовность пожертвовать самым дорогим, даже самим собой, беседу от сердца к сердцу и блаженство единения? Человека от божества всегда отделяет некое расстояние, даже если божество любит человека и выделяет его среди

прочих. Да, эти границы были внушены намеренно. Боги хранят для себя свое наличное бытие (Dasein), от которого человек навсегда отторгнут в силу своей сущности. Почти жестоким выглядит, когда поэт позволяет музам на небесном пиру богов петь на потеху бессмертным об их величии и о заботах и страданиях людей (Гомеров гимн Аполлону, ст. 189 и далее). Несправедливым было бы усмотреть в этом нечто вроде злорадства или самоуверенного равнодушия. Но, без сомнения, такие боги далеки от того, чтобы спасти человека из мира и привлечь его к себе. Чем была бы, однако, для нас религия, не сулящая нам подобного?

Однако не для всех периодов греческой культуры это в равной мере справедливо. Мистерии, в особенности орфизм, во многом приближаются к нашему чувству. Погружаясь же в постклассические века, мы встречаем все больше черт, кажущихся нам знакомыми. Потому-то именно этими кругами и временами в первую очередь интересуются исследователи религии. Нужно, однако, признать, что ощущение отчужденности в самых важных вещах сохраняется и там. Очевиднее же всего это ощущение для того, кто обращает свой взор не в века слабеющей творческой силы, а на гениальную древность, первым и величайшим свидетельством которой являются поэмы Гомера. Это были времена, когда вера в богов еще направлялась живейшей уверенностью; именно здесь представления имеют столь мало общего с тем, что непосредственно трогает современного человека, — настолько, что многие критики прямо отказывают им в религиозном содержании.

Это понятно — и в то же время в высшей мере странно. Мы думаем о Гомере, к которому в первую очередь обращен этот упрек. В его поэмах нас восхищает не только искусство стихосложения, но и богатство, глубина, величие мысли. Кому пришло бы в голову приписывать поэтическому труду, спустя почти три тысячелетия по-прежнему потрясающему душу, поверхностный взгляд на мировые события? Однако о вере поэта в богов говорят в лучшем случае со снисходительной усмешкой или же объявляют ее примитивной — как будто примитивная вера в столь духовно-зрелом мире не была бы величайшим из парадоксов. Так, может быть, стоит поискать причину в предвзятости самих критиков? Поистине достойно удивления, с какой самоуверенностью выносятся приговор тому, что столь славные

поколения мыслили о высших вещах, — выносятся без попытки проверить, позволяет ли вообще занятая критиком позиция заглянуть в иное мировоззрение.

2

Те свойства, которых нам недостает в древнегреческой вере в богов, суть специфические предпочтения христианской религии и родственных ей вер, родина которых — в Азии. Это их меркой до сих пор постоянно мерили религию греческую — по большей части неосознанно, но оттого еще убежденнее. В любом определении религии в высшем смысле этого слова они — и только они — являлись эталоном. Таким образом, в мире греческой веры произвольно искали восточную религиозность, полагая, что ищут религиозность вообще. Поскольку же найти удавалось на удивление мало, особенно в тех веках, когда греческая культура отличалась наибольшей свежестью жизни и веры, неизбежно напрашивался вывод, что подлинно религиозное содержание здесь вовсе отсутствует. При этом уже нельзя было, подобно древним христианам, объявить языческую веру проделками дьявола. А впрочем, древние христиане были в этом отношении куда лучшими знатоками. Потому что они не отзывались об этой вере запросто, как о чем-то ребяческом или поверхностном, но с содроганием признавали в ней позицию, противоположную христианскому подходу. Не расти и зреть, но полностью обновиться должна была душа, приняв христианскую веру. Именно это ощущение вызывала религия позднейших времен. Насколько же мощнее должно оно было быть в сравнении с религией древнегреческой с ее первозданной неподдельностью! Однако когда эта последняя противопоставляется той религии, что до сих пор служила мерилом религиозного вообще, мы осознаем, что наше привычное толкование перестает работать. Где же найти нам новую, лучшую точку зрения?

Где же, если не в самой греческой вере? Религия — это не некое благо-дополнение к прочим богатствам народа, которое может и вовсе отсутствовать или быть унаследовано от других. В религии находит свое выражение то, что человек более всего чтит. Любовь и бытие уходят корнями в общую почву и в духе суть одно. Всему подлинно существующему соответ-

ствуется живая идея его содержания, силы и назначения в качестве божественного. Кроме того, вечное должно было являть себя древнему греку в совершенно ином образе, нежели еврею, персу или индусу. И отражение вечного в религии греков должно было соответствовать тому образу поиска, созерцания и почитания его, к какому было призвано это творческое и любознательное человеческое племя.

3

Тот мирской и природный характер, который ставится в вину религии греков, находим мы и в их изобразительном искусстве. Здесь также наблюдается огромное отличие от искусства восточного. Вместо колоссального перед нами предстает гармоничное, вместо многозначительного и загадочного — то, что мы (опять же посредством греков) научились понимать как создание природы. И в то же время все здесь дышит величием и великолепием, возвышающим нас над бренностью и земной тяжестью фактического. Чудо совершается перед нашим взором: природное становится одним с духовным и вечным, не лишаясь в этом слиянии ничего из своей полноты, теплоты и непосредственности. И разве не должен был дух, в котором пристальное внимание к природному обращалось в созерцание вечного и бесконечного, сделать и религию греков тем, чем она является?

Нет веры, в которой чудо в прямом смысле этого слова — как нарушение природного порядка — играло бы столь же незначительную роль в божественных откровениях, как в вере древнегреческой. Читателю Гомера должно бросаться в глаза, что в повествовании поэта, несмотря на постоянные упоминания богов и их мощи, почти не встречается чудес. Дабы в полной мере оценить необычность этого факта, стоит, например, сопоставить его с Ветхим Заветом. Там Яхве сражается за свой народ, и этот последний, без какого-либо сопротивления со своей стороны, оказывается избавлен от преследующих его египтян. Море расступается, дабы чада Израиля могли пересечь его посуху, но над египтянами волны смыкаются, никому не дав ускользнуть. Или же Бог позволяет своему народу захватить город, стены которого сами собой обрушаются от звуков труб и

криков окруживших город израильтян, так что этим последним остается только вступить в него. А теперь поразмыслим над тем, что у Гомера ничего не совершается без зримого явления образа божества, стоящего за этими событиями. Однако при этой немислимой близости божественного все происходит естественным образом. Мы слышим — и даже видим в живо выписанных образах, — как некое божество в нужный момент нашептывает растерянному герою спасительную мысль; мы слышим, как оно вызывает воодушевление и возгревает мужество, как делает члены героя гибкими и легкими, а его оружию дает уверенность и силу. Но если мы внимательнее рассмотрим эти случаи божественного воздействия, то увидим, что они всегда имеют место в тот знаменательный момент, когда человеческие силы внезапно, слово от электрического импульса, взрываются озарением, решением или действием. Эти-то решающие повороты, которые, как известно всякому внимательному наблюдателю, относятся к обычному для деятельной жизни опыту и представляются грекам божественными откровениями. Однако на присутствие божественного им указывает не одно лишь течение событий с его решающими моментами, но и постоянство. За всеми великими формами и состояниями жизни и бытия греки различают вечный лик того или иного божества. Эти существа все вместе составляют священное бытие мира. Потому-то поэмы Гомера так исполнены близости и присутствия божеств, как никакая иная нация или эпоха. В мире этих поэм божественное не подчиняет природные события себе как верховной силе: оно являет себя в самих формах природного, как его сущность и бытие. Когда для других совершаются чудесные деяния, в душе грека происходит еще большее чудо: он оказывается в силах увидеть предметы живого опыта так, что они являют ему чтимые черты богов, не лишаясь при этом ни малейшей части своей природной действительности.

Мы узнаем в этом направленность духа народа, который, видимо, и научил человечество исследовать природу — в человеке и вокруг человека; а это значит, что народ этот был первым, кто даровал человечеству идею природы — такой, какой мы ее хорошо знаем сегодня.

4

Опыт, история и этнология учат нас, что мир может представлять человеческим душе и сердцу в разнообразных обличьях. Среди прочих возможных форм восприятия или образов мышления особенно выделяются два, требующих особого внимания уже потому, что оба они в той или иной мере присутствуют везде и в любую эпоху, как бы ни разнилась при этом степень их внешней значимости. Один из этих образов мышления можно назвать объективным или рациональным — если понимать последнее выражение не только в смысле рассудочной расчетливости. Предмет такого мышления — природная действительность; оно стремится измерить составляющие этой действительности ширь и вглубь, почтительно изучить ее формы и значения.

Другой образ мышления — магический. Он всегда связан с динамичностью. Сила и действие — его основные категории. Потому-то такое мышление ищет и чтит необычайное. Некоторые первобытные народы [Naturvölker] имеют, как известно, особые слова для чудодейственной силы в самом человеке или в предметах окружающего мира. Это чувство чудесного происходит из особого состояния человеческой души, неопишущим образом сознающей в себе самой некую мощь, которая может производить безграничные, то есть сверхъестественные действия. Поэтому мы с полным правом можем говорить о магическом мышлении. Человеческому сознанию силы противостоят знаменательные явления внешнего мира в качестве событий и проявлений мощи. Естественный опыт познания обычного или нормального, разумеется, присутствует и здесь. Однако страстный интерес к необычайному удовлетворяет лишь очень узкое понимание естественного. Область этого понимания внезапно обрывается там, где на сцену вступает колоссальное. С его приходом открывается сфера безграничных сил и действий, воцаряется зрелище, исполненное ужаса и радости. Величие, предстающее здесь для восхищения и почитания, не имеет видимой конкретики и формы. Оно полновластно противопоставляет себя миру опыта и находит себе подобие лишь в магической мощи человеческой души. С этой точки зрения, у естественного мира вовсе нет никакого постоянного содержания. Сущностные особенности вещей безгранично изменяются; все может стать всем.

Этот образ мышления, как может показаться, в особенности присущ примитивным культурам; но сам по себе он вовсе не примитивен. Он может достигать великолепия, возвышенности. Он коренится так глубоко в человеческой природе, что никакой народ и никакая эпоха не свободны от него в полной мере, хотя различия в его воздействии и значительны. В высших религиях об этом мышлении свидетельствует вера в божество, которое с бесконечной мощью противостоит естественному миру и которое никакому взгляду невозможно охватить. Величайшее раскрытие силы такого божества находим мы в духовной культуре древних индийцев. Здесь таинственное Всемогущее, «истинное из истинных» (Брахман), отождествляется с решимостью внутренней духовной силы человека (Атманом); мир опыта не мог при этом не оказаться лишен звания низшей реальности в пустоте простой видимости (см.: *Oldenberg H. Die Lehre der Upanischaden und die Anfänge des Buddhismus. Göttingen, 1915*).

То, что здесь описано и определено как магическое мышление, было, естественно, не вполне чуждо и грекам. Но, даже бегло сопоставив принципы видения мира, придется признать, что греческое мировосприятие в совершенно определенной степени отклоняется от магического мышления. Оно находится на противоположной стороне, и в нем вышеупомянутое мышление обретает свою величайшую объективацию. Вместо узкого понимания естественного мы находим здесь широчайшее. Да, когда мы сегодня произносим слово «природа» в его высоком, живом смысле, так, как его произносил Гёте, — мы обязаны этим греческому духу. Оттого и само природное, естественное здесь может стоять в славе возвышенного и божественного. Конечно, вмешательство греческих богов сопровождается и необычайными, завораживающими событиями. Но это свидетельствует не о присутствии некоей силы, способной на Безграничное, а об участии некоего бытия, живо проявленного вокруг нас тысячью разных способов как некий великий сущностный образ нашего мира. Первым и высшим является здесь не мощь, осуществляющая действие, а бытие, являющее себя в образе. И священнейшие зрелища проистекают не из колоссального и безгранично мощного, а из глубин естественного опыта.

Это мировосприятие, которое мы называем специфически греческим, было впервые и величайшим образом выражено в ту

эпоху, памятником которой являются Гомеровы поэмы. Его можно сразу же распознать по почти полному отсутствию магического. Желание, которое Гёте вкладывает в уста своего Фауста в конце его жизненного поприща:

О, если бы мне магию забыть,
Заклятий больше не произносить,
О, если бы, с природой наравне,
Быть человеком, человеком мне!¹ —

исполняется лишь внутри греческого духа; именно для этого духа природа, перед которой Фауст желал бы стоять без чуждых посредников, стала идеей.

В гомеровскую эпоху греческий гений, должно быть, впервые осмыслил чтимые образы своей веры; ибо Гомер уверен в этих образах, и в настоящей книге будет показано, что они в своих основных чертах остались такими же, какими были у него. Найти свой мир значит — как для народа, так и для отдельного человека — так же много, как и найти себя самого, достичь претворения в жизнь собственной сущности. Потому-то эпоха, картину мира которой мы узнаем по Гомеру, была гениальной эпохой для греческого народа. А то, какие представления могли связывать с именами гомеровских богов еще более древние поколения, имеет, напротив, очень мало значения. Специфически греческая идея, сделавшая этих богов тем, что они есть, принадлежит вместе со всей своей оригинальностью эпохе, свидетелем которой выступает Гомер.

Часто говорят, что в формировании образов богов выражаются развитие и изменение потребностей человеческого наличного бытия (Dasein). Пусть так; но к этим потребностям относится также и потребность мыслить и взирать. Наиболее значительное событие в жизни народа (независимо от того, можем ли мы проследить его связь с иным, выпавшим на долю народа, или нет) — это прорыв присущей и будто бы изначально принадлежавшей ему мысли, которой он отныне будет отмечен в мировой истории. Это произошло, когда доисторическое мировоззрение сменилось тем, с чем мы впервые знакомимся через Гомера и чего после него больше нигде не встречаем с такой же ясностью и величием. Сколь многим мы также обязаны богатству мысли

¹ Пер. Б. Л. Пастернака.

и чувству такта великого поэта, с которыми он представляет нашему взору картины божественных откровений: естественная идеальность или идеальная естественность, изумляющая и завораживающая нас в этих картинах, и есть основная черта этой новой, в подлинном смысле слова, греческой религии.

5

Древнегреческая религия постигает вещи этого мира с мощнейшим из возможных ощущением действительности и тем не менее — нет, как раз даже вместе с тем! — узнает в этих вещах чудесные очертания божественного. Она не сосредоточивается на заботах, запросах и потаенных блаженствах человеческой души, ее храм — весь мир, из полноты жизни и подвижности которого черпает она свое познание божества. Ей только нужно не оставаться глухой к свидетельствам опыта, ибо лишь во всей полноте богатств ее голоса, как темных, так и светлых, объединяются они в величественные образы божеств.

Мы не позволим отпугнуть себя дерзким суждениям фанатиков и педантов, упрекающих гомеровскую религию в аморальности или первобытной грубости, поскольку ее боги могут быть пристрастны и несогласны между собой, а также время от времени позволяют себе поступки, порицаемые в бюргерском мире. Правда, в подобной критике упражнялись и великие греческие философы. Но она не становится лучше оттого, что в самих греках могло иссякать благочестивое чувство естественного. Для этого чувства подлинно и значимо то, что теоретикам и моралистам кажется неразумным и безнравственным. Но тот, кто хотя бы однажды осознал те великие предметы, что вызывают благоговение этого чувства, никогда больше не дерзнет осуждать то, что оно терпит и признает.

В древнегреческом почитании богов нам открывается одна из величайших религиозных идей человечества — ее можно назвать *религиозной идеей европейского духа*. Она очень отличается от религиозных идей других культур, в особенности тех, которые в нашем религиоведении и религиозной философии обычно считаются эталонными формами религии. При этом она родственна всем подлинным идеям и созданиям греков и зарождается

в одном с ними духе. Так стоит она, вместе с прочими вечными творениями греков, великая и непреходящая, перед взором человечества. Здесь мы можем любоваться, как гениальностью, тем, что в других религиях всегда сковывается и сдерживается: способностью видеть мир в свете божественного — и мир не какой-то страстно желаемый, вытребованный или мистически присутствующий в причудливых экстатических переживаниях, но тот, в который мы были рождены, частью которого являемся, с которым тесно связаны посредством чувств и которому посредством духа обязаны всяческим изобилием и жизненной силой. И разве не свидетельствует об истинности образов, в которых этот мир божественно открывал себя грекам, то, что образы эти живут и сегодня, что мы и сегодня встречаем их, вырвавшись на простор из оков мелочности? Зевс, Аполлон, Афина, Артемида, Дионис, Афродита... Там, где чтимы идеи греческого духа, никогда нельзя забывать, что сам этот дух был больше них, в какой-то мере даже был наивысшим проявлением своих идей; и они пребудут до тех пор, пока европейский дух, обретающий в них свое величайшее воплощение, не уступит окончательно духу Востока или бесцельной рассудочности.

Предварительные замечания

Рождение духа, о котором здесь было сказано несколько предварительных слов, составляет предпосылку Гомеровых поэм, в которых дух этот был не просто впервые, но и наиболее определенно выражен. Поэтому наше изложение строится на свидетельствах Гомера. Если же при этом мы многое берем из иных источников, то это делается с целью дополнить картину гомеровской веры и наглядно разъяснить ее смысл.

Разницу во времени между Илиадой и Одиссеей и тем более различия между отдельными частями эпоса мы вполне можем проигнорировать, так как религиозные взгляды там по существу одни и те же.

Читатель не должен возмущаться определениями вроде «гомеровская эпоха», которые будут нередко использоваться нами из соображений удобства. Они лишь обозначают время, в котором зрел и креп мир засвидетельствованных Гомером представлений. Об области их действия и власти подобные определения

ничего не говорят ни в пространственном, ни в социальном смысле.

Мнение, будто мировые идеи возникают из потребностей многих, а уж потом вырастают до непревзойденных вершин в головах немногих — дурное суеверие нашего времени. Идеи зарождаются в исключительных и духовно мощных группах или индивидах, чтобы потом постепенно спускаться в низы, где они неизбежно беднеют, тускнеют, грубеют и в конечном итоге застывают. Лишь поколение духовно бедной эпохи может полагать, будто религиозные обычаи и взгляды народа никогда не имели никакого иного значения, кроме того, что способен осмыслить и пережить человек заурядный. Чтобы найти их живой источник, необходимо подняться в высшие сферы.

Любая религия и мировоззрение имеют право на то, чтобы о них судили не по тем областям, где они были опошлены, огрублены и, лишившись своих характерных особенностей, стали неотличимы от прочих, но по ясным и великим чертам своих высших форм. Только в этих формах они становятся сами собой, тем, что отличает их от всех прочих.

II. РЕЛИГИЯ И МИФ ДОИСТОРИЧЕСКОЙ ДРЕВНОСТИ

1

В основе поэм Гомера лежит ясное, самодостаточное мировоззрение. О нем свидетельствует почти каждая строка, ибо эти поэмы связывают с ним все то значимое, что они воспевают, и именно через эту связь оно обретает свой отличительный характер. Мы называем это мировоззрение религиозным, как бы сильно оно ни отличалось от религий иных народов и эпох. Ибо божественное для него — основа всего бытия и всех явлений, и эта основа столь ясно сквозит во всех вещах и событиях, что о ней нельзя не упомянуть, даже говоря о самых естественных и привычных предметах. Для этого мировоззрения никакой живой образ не полон без божественного.

Религиозное мировоззрение Гомеровых поэм ясно и самодостаточно. Пусть оно никогда не прибегает к понятийным догматическим формулировкам — но оно живо выражает себя во всем, что происходит, что говорится и мыслится. И хотя мелкие детали могут оставаться в нем неоднозначными — в вещах великих и существенных свидетельства его не противоречат друг другу. Свидетельства эти можно строжайшим образом собрать, рассмотреть и исчислить, и они дадут ясные ответы на вопросы о жизни и смерти, человеке и Боге, свободе и судьбе. основополагающая идея о природе божественного выступает здесь со всей очевидностью. Совершенно четко очерчены и личностные образы отдельных божеств. Каждый из них имеет определенный, ясный в каждой своей черте характер. Поэт может смело положиться на то, что слушатели имеют живое представление о бытии и сущности каждого из божеств. Всякий раз, выводя на сцену то или иное божество, поэт описывает его лишь несколькими штрихами. Штрихи эти подаются с тем мастерством,

которое вот уже несколько тысяч лет восхищает читателей в Гомере, но которого обычно не замечают в его сценах с участием богов. И все же именно эти сцены должны вызывать у человека понимающего особенный восторг своей меткостью. Для нас же скупые штрихи, в которых боги зримо предстают перед нашим взором, суть драгоценнейшие указания на сущность того или иного божества, чей образ во всей полноте возникает перед нами из этих штрихов.

Божественное, с такой ясностью представленное в поэмах Гомера, — многообразно и в то же время всегда одинаково. Все его формы отмечены печатью некоего высшего духа, величайшего смысла. Поэмы не пытаются сообщить нам некие религиозные откровения; они имеют целью лишь показать, слагаться в радости показывания — ведь перед ними лежит все богатство мира, земля и небо, вода и воздух, деревья, звери, люди и боги.

Пронизывающее их мировосприятие дышит тем духом, который мы должны будем назвать специфически греческим. Конечно, нельзя отрицать, что последующие эпохи породили всякого рода взгляды и стремления совершенно иной направленности. Но любой, кто обратит должное внимание на главное определяющее направление греческой гениальности, не усомнится в том, что оно следует по пути, указанному Гомером. Гомеровский способ видеть и мыслить, несмотря на все временное и личностное разнообразие, обретает свое продолжение в наиболее видных творениях греков, будь то поэзия, изобразительное искусство или наука. Он определяет все отличительные черты того, что — в противоположность всему остальному, особенно восточному, человечеству — именуется греческим; он определяет это как нечто естественное и само собой разумеющееся. Мир подобных взглядов и мышления должен был продолжить жить и в тех веках, что наступили по завершении гомеровского эпоса. К сожалению, у нас нет прямых свидетельств протекавшего в те годы духовного процесса; но результат его высится перед нами во всей своей мощи. Не можем мы определить и продолжительность решающих эпох. Каким бы заманчивым ни казалось связать изменения и перестройку мысли с последовательностью культурно-исторических периодов, как, например, микенский и постмикенский, стоит воздержаться от подобных попыток, так как у нас нет никаких необходимых для этого документальных подтверждений. Но если ход исторических событий остается

темным, то осуществившийся духовный процесс ясен и очевиден. Поэмы Гомера показывают нам, что это новое, определяющее для греков мировоззрение созрело и устоялось. Нам достаточно его остатков и отголосков — не в последнюю очередь у самого Гомера, — чтобы из них составить себе представление о том, о чем греки когда-то мыслили и во что верили.

2

Вера древнейших людей привязана к земле и подчинена стихии, так же как и само их наличное бытие (Dasein). Земля, оплодотворение, кровь и смерть — вот те великие реалии, что властвуют над ним. У каждой из них есть свой собственный круг образов и необходимых предметов, и никакая свобода разума не в силах выторговать хоть что-то из их сурового Здесь и Сейчас. Благосклонные и благотворные для тех, кто хранит им верность, страшные для тех, кто — вольно или невольно, неважно — пренебрегает ими, они замыкают жизнь общества и индивидуума в ограде неизменяемых порядков и правил. Они составляют некое многообразие, но принадлежат к одному и тому же царству и не просто родственны друг другу, но все вместе текут и впадают в одну и ту же великую сущность. Мы видим это в тех божествах, в которых эти реалии отображаются: все они принадлежат земле, все участвуют как в жизни, так и в смерти; хотя у них могут быть свои особенности, всех их можно охарактеризовать как божеств земли и смерти.

В этом состоит их разительнейшее отличие от новых богов, которые не принадлежат ни земле, ни стихиям вообще и не имеют ничего общего со смертью. Однако мир древних божеств не был забыт и в позднейшие эпохи и никогда полностью не терял своей силы и священности. Олимпийская религия вытеснила его с главенствующих позиций, но, с теми великолепными свободомысленностью и подлинностью, которые прежде всего отличают ее, позволила оставаться на втором плане. Греческая вера не пережила никакой догматической революции, подобно израильской или персидской, в ходе которой прежнее служение богам превратилось бы в суеверие или кощунство по отношению к всецелому господству новых владык. Даже у Гомера, с его безупречными свидетельствами олимпийской религии, стихия

сохраняет свой древний священный характер, а действующие в ней божественные духи в надлежащее время со всей значимостью вступают в повествование. Это дает нам еще одну возможность получить довольно точное представление о сущности мира древних божеств.

Удивительное зрелище являют нам трагедии Эсхила, где сталкиваются оба эти царства богов — так, как, должно быть, столкнулись они, когда владыки Олимпа впервые возобладали над древними силами. Жалобы и насмешки титана Прометея раздаются над скифскими пустошами, где он, как противник новых царей-богов, прикован к утесу. Титан призывает в свидетели совершенного над ним насилия древние божественные стихии: небесный эфир, ветры, потоки, морские волны, всеобщую мать-Землю и солнечный круг (*Эсхил*, Прометей прикованный, ст. 88 и далее); хор морских дев оплакивает его жребий и, наконец, погружается вместе с ним в пучину. Впрочем, здесь этот контраст выражен односторонне. В «Эвменидах», напротив, происходит настоящее противоборство между двумя царствами богов и их правами. Правда, древние силы и их протест против «новых богов» представлены лишь Эриниями, и лишь в одном случае имеет место их столкновение с олимпийцами. Но этот случай столь значим, а поведение обеих божественных партий столь красноречиво, что пусть мы и не видим многообразия, зато основной характер древней земной, хтонической религии обнаруживает здесь себя с предельной ясностью.

Эвмениды сами называют себя дочерьми Ночи (ст. 321, 416), могущественного древнего божества, которое благоговейно упоминается и в Илиаде. Сестры Ночи — Мойры, «первые меж чтимых», силы, которые, властвуя над рождением, браком и смертью, определяют жизнь и судьбу каждого человека. От них исходят земные блага: здоровье, плодородие, изобилие, мир (ст. 904 и далее). Поэтому афиняне приносили Мойрам жертвы на свадьбах (ст. 835). В их культовых изображениях в Афинах (ср.: *Павсаний*, I, 28, 6) нет ничего, что наводило бы ужас, и большинство имен, которыми их называли в разных местах, выражают не страх, а благоговение: *Semnai*, то есть «чтимыми», именовали их в Афинах, в иных местах — Эвменидами, то есть «благоклонными», или *Potniai*, то есть «владычицами». Таким образом, Мойры родственны прочим божествам земного, хтонического круга, таким как Хариты. Древняя хтоническая Мать,

Деметра, также носит подобное имя в качестве Деметры Эринии, и сама Земля названа ее матерью (*Софокл*, Эдип в Колоне, ст. 40). Стихи Эпименида (фр. 19) недвусмысленно говорят о ее принадлежности к земле и роду древних божеств: Кронос, доолимпийский царь богов, верховный титан, породил ее от Эвони-мы, богини Земли, так же как и Афродиту и Мойр. Однако благодатная сила хтонического божества привязана к великим правилам, стражем которых оно является. Горе тому, кто нарушит их! В мгновение ока ласковые подательницы благ превращаются в духов проклятия, от которых нет спасения, ибо они неумолимы. Эта ревность на страже священных установлений природы, эта мрачная ярость против тех, кто пренебрегает ими, это зловещее упорство, с которым нарушителя влекут к ответу и заставляют его до последней капли крови расплачиваться за содеянное — и неважно, был ли в том сознательный умысел, раскаивается ли нарушитель и вызывает ли о пощаде — этот суровый и грозный нрав первобытной природности выступает в Эриниях с особенной остротой, и от него они получают свое имя: «Гневающиеся».

В трагедии Эсхила Эринии идут по следу ужасного преступления против святости крови: Орест пролил кровь собственной матери. Это в некотором смысле духи пролитой крови, взывающей к небесам. Они пьют кровь убитого (ст. 184) и преследуют виновника, будто затравленную насмерть дичь. Его охватывает безумие. Куда бы он ни пошел, Эринии всюду стоят перед ним и смотрят на него своими ужасными глазами. Он расточил собственную кровь. Теперь Эринии хотят высосать ее у него из живых членов, а затем, как иссохшую тень, утащить его в ночной сумрак ужаса (ст. 264 и далее). Однако Орест совершил свой проступок не ради кощунства. Он должен был отомстить за своего отца, царя Агамемнона, которого эта женщина, мать Ореста, сама постыднейшим образом обманула и убила в день его возвращения домой. И за Орестом стоит некто более великий: бог Аполлон, потребовавший от него мести. Аполлон выступает на его стороне и теперь, на суде под председательством Афины, который должен признать Ореста виновным или освободить его. Истцы здесь — Эринии. Так происходит столкновение между старыми и новыми богами. Божественное хтоническое право древности протестует против нового олимпийского духа.

Два мира сражаются друг против друга. Каждый подробно излагает свое дело, каждый отстаивает свои мотивы. И пока они

так спорят друг с другом, нам открывается их глубинная сущность.

Аполлон, бог-олимпиец, испытывает глубочайшее отвращение к ужасным призракам, лижущим человеческую кровь и справляющим свой страшный праздник в местах мук и злодеяний (ст. 186 и далее). Эринии и кровь суть одно. В своих мыслях и действиях они так же слепы и глухи, как и желания крови. Духовной свободе богов-олимпийцев Эринии, словно в насмешку, противопоставляют свое косное упрямство; ибо мягкость недуховной природы, когда дело доходит до обороны, превращается в каменную твердость. Эринии признают лишь факты. Когда факт установлен, любые слова излишни. Из факта вытекает навечно предписанное упорство Эриний. Их доводы — простейшие из возможных, насмешка над независимостью духа. «Правда ль, что ты мать убил?»¹ (ст. 587) — вопрошают они подсудимого. Все решает его признание. И нет ему никакой пользы от того, что этого страшного деяния требовал Аполлон — Аполлон, все приговоры которого исходят от самого Зевса. Орест отомстил за убийство своего отца Агамемнона. Должно ли считаться справедливым, чтобы мститель за отцеубийство проливал кровь матери? Согласно закону крови, ответ может быть только один — нет! — и Эринии должны стоять за правду. Кровавое дело против кровавого дела, и совершенное Орестом — неизмеримо тяжелее, ибо он пролил родную кровь, тогда как Клитемнестра — лишь убийца супруга, не родственного ей по крови (ст. 605 и далее).

Что значит в этой сфере духовное отличие Аполлона, из уст которого звучат непривычные слова и порядки совсем иного мира, выглядящие в глазах Эриний лишь как гнусный произвол? Дело не в том, говорит Аполлон, что пролита кровь (ст. 625 и далее); ибо тогда деяние Ореста было бы действительно равно деянию Клитемнестры, заслуживавшей за него смерти, — если не еще гнуснее, ибо Орест убил собственную мать. От статуса убитого и нанесенного ему оскорбления зависит характер деяния. Вот благородный владыка, царь божьей милостью, убитый в день своего славного возвращения из военного похода — и кем убитый? Женщиной, постыдно его обманувшей и поразившей его в момент жалкой беспомощности. Эринии же слышат из все-

¹ Цит. по: Эсхил. Орестея. Эвмениды / Пер. В. Иванова // Эсхил. Трагедии. М.: Наука, 1989. С. 180.

го этого лишь то, что отец должен значить больше, чем мать, и что материнская кровь должна остаться неотмщенной. Кто может разрешить этот спор?

Мы с содроганием ощущаем, как два миропорядка противостоят друг другу, и противоречие их неразрешимо. То, что греческая мысль, представленная нам здесь Эсхилом, оставила это противоречие неразрешенным — одна из величайших ее черт. Никто не выносит властного приговора, провозглашая одну сторону правой, а другую — неправой. Сама богиня Афина заявляет, что ей не подобает произносить решающего слова в этой тяжбе (ст. 471). Она назначает судей, которые впредь будут выносить приговоры по кровным делам, а за собой оставляет лишь один голос, который и отдает Оресту, ибо сама держит сторону мужчин и отцов, а смерть женщины, убившей супруга и хозяина дома, не имеет в ее глазах преобладающего значения (ст. 735 и далее). Без камешка-голоса, поданного за него Афиной, Орест погиб бы. Теперь он спасен, но лишь в силу равенства голосов. Богинь-мстительниц Афина в конце концов успокаивает заверением в ожидающих их высоких почестях, и они вместо проклятия произносят свое благословение земле и людям. Эта цепь событий имеет большое значение. Трагедия Эсхила прославляет установление аттического суда крови, заменившего первобытную месть за убийство государственным правом и государственной властью. Однако для греков в этом событии был еще один смысл, затрагивавший и божественную сферу. Прежде чем нечто решится между людьми, должно состояться противоборство между богами. Здесь новые боги-олимпийцы противостоят древним богам; светлый, свободный олимпийский дух встречается с темным, скованным обязательствами, привязанным к земле духом первобытных сил. И олимпийцы оправдывают свою новую власть тем, что примиряются с древними силами. Новая истина не угашает благоговения перед древностью.

Эринии Эсхиловой трагедии являют нам живой образ древних хтонических сил. Весьма показательно то решительное предпочтение, которое Афина выказывает мужчинам. Можно сказать, что здесь противостоят друг другу *мужское* и *женское* восприятие наличного бытия (Dasein). Сами Эринии относятся к женской сфере, как и большинство хтонических божеств. Как подлинно по-женски звучит вопрос, с помощью которого они хотят установить виновника! «Правда ль, что ты мать убил?» «Да»

или «нет» решает все. Не найти более точного и одновременно более пугающего отображения женского рассудка, сконцентрированного на фактах. Мы постигаем здесь всю скованность обязательств, всю суровость и одновременно всю благодать царства древних богов. Преобладание женского начала — одна из важнейших определяющих черт его характера, тогда как в олимпийской божественности торжествует мужской взгляд.

Это материнское царство образов, напряженностей и порядков, святость которых пронизывает все человеческое наличное бытие (Dasein). Центральное положение занимает сама Земля как изначальная богиня с множеством имен. Ее недра — источник всяческой жизни и всяческого изобилия, и в нее они возвращаются. Рождение и смерть одинаково принадлежат ей, замыкая в ней священное кольцо. Столь неистощима ее жизненная сила, столь обильны и благи ее дары, столь святы и нерушимы ее установления. Все бытие и все события должны подчиняться непоколебимому порядку. И вновь перед нами Эринии, чей гнев пробуждается, когда нарушается этот порядок. Там, где совершается нечто против природы, они кричат свое «нет!» Они заставляют молчать Ахиллова коня, которому богиня Гера неожиданно даровала человеческий голос (Илиада, 19, ст. 418). Гераклит (фр. 94) называет их «блюстительницами Правды» и говорит, что из страха перед ними даже «солнце не преступит положенной ему меры».¹

С верой в естественные порядки и их строгость несомненно связан и страх перед тем, что древние называли «завистью» божеств. Это воззрение, перешедшее среди прочих древностей из первобытной религии в классическую — и до сих пор живущее в нас, пусть и в иной форме, — естественно, плохо уживается с верой в божество как духовную личность. То, что подобное воззрение так никогда и не было побеждено до конца, показывает, насколько глубоко вера в вечные порядки коренится в человеческой душе. В примитивных культурах эта вера выражена особенно мощно и обладает прямо-таки решающим значением для мировоззрения. Она обнаруживает себя и в неистребимой боязни того, что определенная степень счастья может вызвать неудовольствие высших сил как излишество.

¹ Пер. А. О. Маковельского. Цит. по: *Маковельский А.* Досократики. Мн.: Харвест, 1999. С. 305.

Это четкое осознание твердых норм и распорядков характерно для религии, представляющей себе божественное не как образ и личность, а скорее как темную власть. В этом мы снова распознаём огромное различие между мирами древних и новых богов. Древняя божественность не просто связана с верой в досточтимность естественных порядков — она, в сущности, едина с этой досточтимостью. В ней отображается порядок как священная воля мира стихий. Этот порядок вовсе не механистичен. Он может быть нарушен. Но надо всем возвышается священная воля, грозная и требующая соблюдения. Человеческая жизнь также целиком вплетена в этот порядок. И здесь, где произвол может совершить столь многое, яснейшим образом открывается его сущность: его мощь может быть вызвана из тьмы проклятиями и заклинаниями.

Так мы внезапно приходим к *магии*. И действительно, она настолько же свойственна той жизненной и мыслительной сфере, которую мы пытаемся здесь описать, насколько чужда сфере гомеровской.

Первобытную магию в наше время трактуют в лучшем случае в рациональном и механическом ключе, как практику, действие которой основывалось исключительно на ее собственной силе. Но подобный подход свидетельствует о полном отсутствии понимания. Всякая подлинная магия имеет предпосылкой, с одной стороны, человеческое сознание и концентрацию мысли, а с другой — наличие строгого, но не механического естественного порядка. Лишь в состоянии особенного возбуждения становится возможным подлинный магический акт. Но это возбуждение наступает, когда душа потрясенно ощущает, что досточтимый закон природы оказался преступлен. Это отличает истинную магию от самоуправства, которое в наше время обычно делают отправной точкой ее толкования. Никогда не следует упускать из виду тот факт, что магия теснейшим образом связана с универсальными для сознания нормами, ограничивающими личностное своеволие. Когда страдалец проклинает насильника, оскорбленный отец или поруганная мать — сына, старший — непочтительного младшего, это не самоуправство. И это именно те случаи, когда, согласно древнему мировоззрению, поднимаются гневные божества.

Сами эти божества у себя дома, под землей, называются «духами проклятья», *Arai* (*Эхил*, Эвмениды, ст. 417). Проклятие на-

сильнику и демоническая месть нарушенного миропорядка в самой основе своей суть одно и то же. Даже бедняк или нищий — лицо досточтимое, и когда его безжалостно отгоняют от стола богача или, тем паче, обращаются с ним жестоко, спесивцу не миновать мести Эриний, встающих на сторону бедняка (Одиссея, 17, ст. 475). С этим же связана и святость гостеприимного застолья, осквернение которой вызывает глубочайшую ярость высших сил (ср.: Одиссея, 21, ст. 28). Как и многое другое из древнего права, эту заботу о гостях-чужестранцах и просящих защиты позднее взял на себя сам Зевс (ср.: Одиссея, 9, ст. 270 и далее), чье знаменитое прозвище «Защитник чужаков» (*Xenios*) отчетливо выражает эту часть его полномочий.

Но еще весомее этого — право крови и родства. Как показывает история Алфеи и Мелеагра, представления о святости этих связей и страх перед карой разгневанных сил сложились в те времена, когда степени родства мыслились существенно иначе, нежели в историческую эпоху. Алфея обрекает на гибель своего единственного сына, потому что он убил на войне ее кровного брата (Илиада, 9, ст. 565 и далее). Заливаясь слезами, она опускается на колени, бьет о землю руками и взывает к подземным богам, умоляя предать сына смерти. «И носящаяся в мраках Эриннис, Фурия немилосердая, воплю вняла из Эреба».¹ Мелеагр убил брата своей матери на войне. Это не было актом личного произвола: точно так же и сам Мелеагр мог быть убит им. Еще менее виновен в современном смысле Эдип, который, сам того не подозревая, посягнул на самую свою мать, взяв ее в жены после того, как неумышленно убил отца. Злодеяние это, как повествует Одиссея (11, ст. 272 и далее), недолго оставалось сокрытым. Мать повесилась, а на Эдипа обрушились безграничные бедствия, которым подвергли его «Эринии матери». Тем естественнее выглядит, когда бездна откликается на проклятия, срывающиеся с губ матери из-за жестокосердия сына. Телемах не осмеливается принудить мать покинуть дом и стать супругой другого; высшие силы наказали бы его, если бы несчастная, уходя, «вызвала страшных Эриний» (Одиссея, 2, ст. 135). Но и отец также призывает «ужасных Эриний» против сына, когда тот вместо должного почтения наносит ему оскорбление: об этом повествует Феникс в Илиаде (9, ст. 454).

¹ Цит. по: Гомер. Илиада / Пер. Н. И. Гнедича. Л.: Наука, 1990. С. 129.

Так в материнских божествах земли мы узнаем хранительниц и представительниц досточтимых порядков, связывающих между собой родителей, детей и братьев с сестрами. Этими порядками освящаются также и различные права детей в силу рождения. Так, в Илиаде Посейдону, который не желает слушать никаких повелений Зевса, напоминают, что Эринии всегда держат сторону старших (15, ст. 204) — и он в мгновение ока выказывает готовность смириться.

Но устами этих хтонических божеств говорит не только дух родовой крови; человеческая кровь вообще, налагающая на каждого обязательства перед ближним, вызывает к ним и не остается без ответа. Обязательства эти не имеют совершенно ничего общего с любовью к людям или бескорыстностью. В основе их — не убеждения или учение, но лишь наглядная связующая сила жизненной необходимости. Объективный порядок, частью которого они являются, касается и первоначального возмущения встревоженной и удрученной человеческой души, чья беда, нарушающая законы природы, изливается в проклятиях и апеллирует к нему.

Потому-то древняя область священного включает в себя и обязанности по отношению к нищим, беззащитным, странникам. Ощущение того, что бессердечность непременно вызовет гнев вечных сил, живо и в Илиаде. Умиравший Гектор облакает это ощущение в слова, и в его устах оно равносильно проклятию. Он заклинал Ахилла всем, что для него свято, не бросать его останки псам, но за драгоценный выкуп передать родителям для достойного погребения. Тщетно. И теперь, испуская дух, он говорит (Илиада, 22, ст. 356 и далее): «В груди у тебя железное сердце. Но трепещи, да не буду тебе я божиим гневом...» И действительно, Аполлон, ссылаясь на последние слова Гектора, грозит безжалостному воину, влачащему тело убитого, гневом богов, ибо «землю немую неистовый муж оскорбляет» (Илиада, 24, ст. 54). Для древнейшего мышления это — ужаснейшее кощунство, ибо Гея, «старшая из богов, вечно обильная Земля», как поет хор в Софокловой «Антигоне» (ст. 337), по сути, то же самое, что Фемида (ср.: *Эхил*, Прометей прикованный, ст. 209), богиня должного и необходимого. Серьезность, с которой древняя хтоническая религия воспринимала нарушения людьми своих обязанностей, ясно прослеживается и в проклятиях, которыми в Афинах разражался жрец из рода Бузигов («Запрягших быка»)

во время священной пахоты — проклятиях, обращенных, среди прочего, против тех, кто не указывал пути странникам.

Божество земли и ужаса, чье имя освящало подобные древние обязательства — не просто Мать живущих. Мертвые также принадлежат ей. Матереубийца, как угрожают Эринии Оресту (*Эсхил*, *Эвмениды*, ст. 267 и далее), не будет иметь покоя и там, внизу. Они перечисляют древние кощунства, за которые виновник понесет кару в Аиде: это грехи против божества, против гостя-друга и против родителей. Божеств прежде всего оскорбляет клятвопреступник; и весьма примечательно, что Илиада, обычно отвергающая всякую возможность радости или страдания для мертвецов, приводит текст торжественной клятвы, призывающей в свидетели, помимо Зевса, солнца, рек и земли, те силы, что «в подземной обители оных карают смертных, которые ложно клянутся» (3, ст. 278). Триптолем, которого Деметра Элевсинская послала к людям с дарами земли, должен был также возвестить им основополагающие обычаи, к числу которых неизменно принадлежит и почитание родителей. Именно Элевсин был, как известно, местом проведения возвышеннейших мистерий Греции, которые Цицерон восхваляет за то, что они научили людей «не только жить с радостью, но и умирать с надеждой на лучшее»¹ (О законах, кн. II, 36).

В хтонической религии мертвец не выбывает из сообщества живущих. Он лишь становится могущественнее и требует к себе большего почтения. Он обитает в матери-Земле — *Demetreios*, то есть «принадлежащим Деметре», «Земле-Матери», с древнейших времен называли мертвецов в Афинах (*Плутарх*, О лике, видимом на диске Луны, 28) — и там достигают его просьбы и возлияния живых, оттуда он шлет им дары. В известные дни, когда Земля разрыхляется и прорастает новой жизнью, все мертвые возвращаются и встречают торжественный прием, пока время их посещения не подходит к концу.

Эта вера имеет предпосылкой захоронение в земле, посредством которого тело возвращается в лоно земли, из которого оно некогда вышло. Об этом обычае культура гомеровской эпохи уже не помнит. Для нее сжигание мертвых — уже нечто само собой разумеющееся. С этим, несомненно, связана разница в мышле-

¹ Цит. по: *Марк Туллий Цицерон. О законах* / Пер. В. О. Горенштейна // *Марк Туллий Цицерон. Диалоги*. М.: Наука; Ладомир, 1994. С. 122.

нии — одно из наиболее характерных отличий новой религии от древней: теперь, хотя мертвые и не прекращают существовать, их бытие не таково, как бытие живых, и связь между этими двумя областями полностью прервана. Больше того: сфера смерти утратила сакральность, боги теперь полностью принадлежат жизни и по самой своей сущности отличаются от всего, что относится к смерти. Олимпийские божества не имеют ничего общего с умершими; об этих божествах даже прямо говорится, что они испытывают отвращение к мрачному царству смерти (Илиада, 20, ст. 65). И хотя у Гомера они не боятся соприкосновения с мертвецом, потому что экзистенция этого последнего полностью принадлежит прошлому — в последующие эпохи, когда проблема смерти уже не воспринималась с такой свободой, боги избегают близости умирающих и мертвых, дабы не оскверниться от них (ср.: *Еврипид*, Алькеста, ст. 22; *Ипполит*, ст. 1437). Так велико расстояние, отделяющее олимпийцев от древних богов. Ибо эти последние, как бы ни отличались друг от друга отдельными чертами, в целом почти все без исключения являются богами подземного мира и смерти.

Во всех них дышит дух Земли, из которой проистекают все блага и все обязанности привязанного к земле наличного бытия, которая сама рождает живое и сама же, когда приходит срок, забирает его обратно к себе. Материнское, женское стоит в этой привязанной к земле религии на первом месте. Мужское также присутствует, но пребывает в подчинении женскому. Это справедливо даже в отношении *Посейдона*, чья власть в доисторические времена, без сомнения, простиралась на весь мир: его имя (см. у Кречмера в: *Glotta*. Band I. 1909) характеризует его как супруга великой богини, образ которой мы рассматривали выше.

У Гомера власть этого бога ограничивается морем. Хотя он, как друг греков, и принимает участие в битвах — достаточно сравнить его с прочими олимпийцами, чтобы убедиться в его крайне ограниченной значимости. В то время как прочие боги вмешиваются в жизнь людей самыми разнообразными способами, участие *Посейдона* мыслится лишь в связи с морем и конями. И все же *Посейдон* — единственный, кто дерзает протестовать против главенства *Зевса* и желает, чтобы тот ограничился небом как своим единственным уделом (Илиада, 15, ст. 195). Должно быть, *Посейдон* когда-то был гораздо могущественнее, чем его рисуется Илиада. Поэмы Гомера неоднократно намекают, не в по-

следнюю очередь посредством отчетливых характеристик, что его изначальное величие принадлежит прошлому. Время от времени Посейдон противопоставляется более молодым богам — и всякий раз оказывается несколько неповоротливым и старомодным в сравнении со светлой и живой одухотворенностью, например, Аполлона (ср.: Илиада, 21, ст. 435 и далее; Одиссея, 8, ст. 344 и далее). Посейдон, согласно воззрениям Илиады (15, ст. 204) — младший брат Зевса. Однако Гесиод, как мы увидим ниже, придерживался более древних взглядов, и у него (Теогония, ст. 453 и далее) Зевс представлен как младший из отпрысков Кронаса.

Об изначальном могуществе Посейдона свидетельствуют и сыновья, которых приписывают ему мифы: это чудовищные, неукротимые силы природы, такие, как Орион, От и Эфиальт, Полифем и многие другие. Но с наибольшей ясностью о том, чем Посейдон некогда был, говорит его имя. Вторая часть этого имени, указывающая на хтоническую богиню, содержит то же самое древнее слово, которым именуется Даматра (Деметра), «Мать Да». От связи Посейдона с этой богиней еще древнейшие мифы выводили происхождение культов Аркадии. Почитавшаяся в Аркадии Деметра Эриния была в образе кобылы оплодотворена Посейдоном в образе жеребца, после чего родила дочь и дикого коня Ариона, о котором также говорится, что его породила сама Земля (Антимах у Павсания, 8, 25, 9). Этому мифу родственен иной, согласно которому Посейдон совокупился с Медузой (*Гесиод*, Теогония, ст. 278). Эта последняя также носит имя богини Земли: «Медуза» означает «повелительница». Здесь древнее хтоническое божество порождает детей неслыханнейшим мифическим образом: Медузу обезглавливает Персей, и тут же на свет появляются Хрисаор, «муж с золотым мечом», и Пегас, конь-молния. То, что богиня Земли и ее супруг совокупаются в образе коней, соответствует древним представлениям, согласно которым конь принадлежит земле и подземному миру. Посейдон считается создателем, отцом или подателем коней и носит по ним прозвище Гиппий, ему приносят в жертву лошадей и проводят в его честь состязания на колесницах. Согласно аркадийскому сказанию, Рея дала Кроносу вместо Посейдона проглотить жеребенка. Сын Посейдона Нелей был воспитан пастухом лошадей. Вслед за Нелеем, «Безжалостным», мы входим в область подземного мира; и немаловажно, что этот мир был

некогда и домом Посейдона. Что же касается деяний, в которых открывается сила супруга Земли, то важнейшее из них — землетрясение, от которого Посейдон получил немало прозвищ. Он — всегда внушающий ужас бог землетрясения. В Илиаде (20, ст. 56 и далее) он колеблет землю так, что содрогаются горы и грозит разверзнуться страшное царство преисподней. Но Посейдон не просто раскалывает землю — он позволяет соленой и пресной воде излиться из нее и потому является богом источников и рек. Наиболее же величественным образом он являет себя на море, волнение которого сродни землетрясению.

Представление о Посейдоне как о владыке моря — единственное, что осталось от всего круга его былой власти у Гомера — несомненно, также относится к его изначальному образу колебателя земли. То, что содержится в положениях веры, следовало совершенно ясно выразить с самых давних пор. Однако нельзя не признать и того, что и у Гомера, и во всеобщих верованиях послегомеровской эпохи от бывшего величия Посейдона остались лишь осколки, пусть и весомые; и это сужение указывает на перемены в мышлении, тем более значительные, что Посейдон некогда был не просто более великим, но и более универсальным богом, а именно, как свидетельствует его имя, — мужской фигурой рядом с женским хтоническим божеством. В этой роли его можно сравнить лишь с Зевсом-громовержцем; тем более что и сам Посейдон некогда метал молнии, а его знаменитый трезубец изначально был не чем иным, как молнией.

Этот Посейдон, как мы только что видели, появляется в мифах в образе жеребца, а его партнерша Деметра — в образе кобылы. Это типично для доисторических представлений о богах, и позднейшие явления богов в образе зверей или звери-спутники богов, принявших человеческий облик, напоминают нам об этом периоде религиозной истории. Сказания о богах полны свидетельств того, что боги некогда предпочитали являться в зверином обличье. Для мышления нового типа это могло означать лишь, что они принимали звериный образ в определенные моменты и с определенными намерениями, и именно так сложились известные и популярные истории о превращениях. Но изначально звериные головы, видимо, были полностью присущи носившим их богам, и потому отдельные боги даже в условиях новой эпохи не смогли отказаться от связи с определенными зверями, ко-

торая обычно выражается в прозвищах, жертвоприношениях и сказаниях.

Современному человеку трудно, если не вообще невозможно, мыслить в парадигме этих причудливых воззрений, и лучше бы ему оставить их в покое, нежели исказить их, навязывая свои собственные мыслительные категории. Пример подобного искажения — когда говорят, что в доисторическую эпоху богов представляли себе как зверей, подобно тому, как в гомеровскую и послегомеровскую эпохи их представляли как людей. В олимпийской религии имеет значение лишь человеческий образ божества. Эта категоричность свидетельствует о коренной перестройке мышления, суть которой мы рассмотрим позже. Для древнейшего же образа мышления характерно отсутствие категоричности. Звериный образ бога ни в коей мере не исключает образа человеческого. На примере современных первобытных народов можно убедиться, как неверно предполагать в древнейшем человеческом мышлении то, что мы называем «простыми» понятиями, тогда как именно примитивное обычно бывает наименее простым. В мире этих мыслей и воззрений можно быть совершенно несомненным человеком или сверхчеловеком в человеческом образе и одновременно зверем, растением или чем-нибудь иным, для нашего мышления совершенно с этим несовместимым; если же научное исследование в качестве своей отправной точки берет конкретные и однозначные воззрения, оно с самого начала утрачивает шанс на понимание. В исторических религиях, всегда сохраняющих нечто от древнего и древнейшего, будь то в культе, сказаниях или народных верованиях, мы также находим эту гибкость воззрений, в сравнении с которой наши представления, выросшие из желания господства над природой, кажутся застывшими и механическими. Божественная река — вот эта конкретная вода, течение которой я вижу, журчание которой слышу и которую могу зачерпнуть рукой; но в то же время она — телец, а кроме того — существо с человеческим обликом, так же как первобытные племенные сообщества состоят из людей, которые одновременно могут быть орлами или еще чем-то подобным. Изобразительное искусство передает эту полноту бытия посредством смешанных форм, а то, что подобное, начиная с известного времени, исключено для великих божеств, — значимое свидетельство переворота в мышлении. И здесь опять можно видеть, что это изменение направленно-

сти мышления отошло от стихии. Многообразное, словно Протей, плавное течение представлений типично для привязанной к земле предметности стихии. Это звучит как противоречие — и в то же время совершенно естественно. Там, где мысль и благоговение привязаны к стихийному бытию, они не могут одновременно обладать свободой и ясной однозначностью духовной формы. Поэтому азиатский образ мышления и восприятия так и остался на той ступени, которую в принципе преодолел дух гомеровского мира. Доисторическое прошлое этого мира, напротив, чем дальше отстоит от настоящего, тем более подчинено стихийному мышлению. Поэтому боги являлись в зверином обличье, а их бытие было теснейшим образом связано с деревьями, растениями, водами, с землей и земными образованиями, с ветром и облаками. Они обитали не на небесах, как олимпийские боги, но на земле и в земле.

3

Как мы уже видели, в доисторической религии царит женское начало. В ее религиозных представлениях это обнаруживается очень ясно. И наивысшие божественные ранги также принадлежат женщинам. Даже Посейдон, чья власть была некогда столь велика и обширна, что напрашивается сравнение с Зевсом, очевидно не равен по положению богине Земли. В качестве ее супруга, о чем свидетельствует его имя, Посейдона призывали и в молитвах — у Гомера подобное именование, как своего рода отголосок первобытности, встречается лишь по отношению к Зевсу в торжественных речах (см., напр.: Илиада, 7, ст. 411; 16, ст. 88). Материнское начало пронизывает этот первобытный мир божеств и присуще ему настолько же, насколько присуще миру Гомера начало отцовское и мужское. В историях о начале времен — об Уране и Гее, Кроносе и Рее, которыми мы также займемся — дети полностью на стороне матери, отец же предстает чужаком, с которым у них нет ничего общего. Совсем не то в царстве Зевса, где именитейшие божества всячески подчеркивают, что они — дети своего отца.

Но не только меньшей весомостью мужского начала в сравнении с женским отличается догомеровская религия от гомеровской. Сами мужские божества выглядят здесь иначе, нежели мы

привыкли их представлять по Гомеру или классическому искусству. Это титаны, о которых рассказывается, что они были свергнуты олимпийскими богами и заключены в преисподней. Здесь предание сохранило память об ожесточенном столкновении, завершившемся победой новых богов. Что же тогда оказалось побеждено? Конечно, не одни лишь имена, но сущности.

О сущности титанов мы знаем достаточно, чтобы осознать их коренное отличие от олимпийцев, которым они вынуждены были уступить. Имя одного из них вызывает перед нашим мысленным взором упомянутую выше трагедию Эсхила во всей ее потрясающей силе — *Прометей*.

Прометей — бог, сын великой богини Земли, чье упрямство не смог сломить новый владыка небес. Он насмехается над новым племенем богов, подвергшим его мукам лишь за то, что он спас людей от гибели. В свидетели совершенной против него несправедливости Прометей призывает первобытные божества стихий: небесный эфир, ветры, бури, море, мать-землю и солнце. Его окружают дочери Океана, и сам древний бог земных токов приходит, дабы выказать ему свое участие. Этого Прометея, уносящего с собой в пропасть огромную тайну, Эсхил мыслил столь великим, что и до сих пор он предстает таким перед духом всего человечества. Несомненно, однако, что в прежние времена Прометей был менее возвышен. Он был, как и Гефест, богом огня и ремесел, которому человеческое наличное бытие (*Dasein*) обязательно многим, если не всем. Но *как* он оказал человеческому племени свои благодеяния? Гесиод дает ему определение «хитроумный» (ἀγκυλομήτης; Теогония, ст. 546; Труды и Дни, ст. 48). У Гомера этим же словом неоднократно именуется и Кронос, верховный титан, и только он; в повествовании Гесиода Кроносу дается то же прозвище (Теогония, ст. 18, 137, 168, 473, 495). Оно, видимо, очень показательное для характеристики обоих. И действительно, в повествующих о них мифах оба титана предстают как существа, чья сила — в хитрости и нападении исподтишка. Потому-то Гомер и не желает упоминать об их великих деяниях, а мы, дабы узнать об этом что-либо, вынуждены полагаться на Гесиода. Певцу, восхищенному мужественностью олимпийцев, не могли прийти по вкусу подобные характеры вкупе с теми причудливыми мифами, в которых они выступают. Столь полезный людям огонь Прометей добыл воровством (*Гесиод*, Теогония, ст. 566; Труды и дни, ст. 50); так отразился в нем широко

распространенный во всем мире миф о похищении огня. Второе его деяние — обман, с помощью которого Прометей заставил богов выбрать себе худшую часть жертвы, оставив лучшую людям (*Гесиод*, Теогония, ст. 535 и далее). Кронос же — разбойник. Во тьме, из засады, бросается он на своего отца Урана, дабы изувечить его. Его злодеяния против жены и детей также описаны как разбойничьи нападения (*Гесиод*, Теогония, ст. 495 и далее). Как зоркий лазутчик, караулил он беременную Рею, когда она собиралась родить Зевса, и лишь с помощью родственников ей удалось скрыться от мужа и тайно произвести на свет своего младшего сына. Теперь уже обманутым оказывается сам Кронос: вместо детей, которых он хочет проглотить, ему дают камень, а затем, с помощью еще одной хитрости (ст. 494), его заставляют отрыгнуть и камень, и всех ранее проглоченных детей.

Читая эти истории, вплоть до установления власти Зевса, чувствуешь себя в ином, можно даже сказать — негреческом мире. Пробуждаются воспоминания о мифологических повествованиях доисторических культур. Главные действующие лица здесь во многом похожи на находчивых героев и подателей культурных благ у первобытных народов. Как там, так и здесь причудливым образом смешано человеческое и божественное. Это духовное родство очень характерно выражено в одной детали, присущей всем подобным рассказам: герой-спаситель бытия, призванный властвовать? — всегда самый младший. Таков Кронос (*Гесиод*, Теогония, ст. 137), таков Зевс (ст. 468); таков и — приведем лишь один пример — Мауи, божественный культурный герой полинезийцев, самый младший ребенок своих родителей. То, что у Гомера Зевс уже не младший, а старший сын Кроноса, уже само по себе указывает на коренной переворот в мышлении.

Впечатление, которое оставляют эти мифы о мужских божествах, вытесненных олимпийцами, кажется, вполне сочетается с тем, что мы знаем об именах и образах этих божеств. Слово «титан», вероятнее всего, означало «царь» (см. аргументы в пользу такого значения: *Kaibel G. Daktyloi Idaioi // Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philologisch-Historische Klasse. Göttingen, 1901*). Следовательно, оно обозначало не какую-то определенную разновидность божеств, но вообще великих, подлинных богов, так же как римское *deus* и греческое *θεός*. С этим вполне совпадает толкование, предложенное Паулем Кречмером (см.: *Glotta. Band XIV, 3/4 h. 1925*).

S. 301 ff.): Кречмер видит в слове «титан» некоего «пеласгического» предшественника греческого (вернее, латинского) слова, обозначающего в именах «Зевс», «Диеспитер» и т. д. (небесных) богов, так же как на италийской земле подобным словом-предшественником было этрусское имя Юпитера — Тания. Возможно также, что Титан — имя, которым звались и объединялись вместе все доолимпийские боги. У фракийцев это слово, похоже, сохранилось в качестве имени для богов (см.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Die Katharmoi des Empedokles. Berlin, 1929*). Существует немало свидетельств в пользу того, что оно приобрело значение чего-то дикого, упрямого или даже злого лишь вследствие противопоставления титанов олимпийцам, которым те уступили не без борьбы.

Стоит упомянуть, что эти титаны неоднократно характеризуются как приапические боги. Кайбель считал это первым и изначальным представлением о них, тогда как в настоящее время высказывается мнение, что это в конечном итоге лишь карикатура. Однако факты свидетельствуют о правоте Кайбеля, заставляя нас считать, что между итифаллическими божествами и образом титанов существовало заметное сходство. Однако зову пола у титанов не стоит придавать то же значение, какое он имел у фаллических существ доисторического времени. Маленькие деревянные божки первобытных культур могут продемонстрировать нам, как должны были выглядеть идолы титанов, чтобы напоминать людям позднейших эпох, нечасто видевшим подобные деревянные изображения, о Приапе и ему подобных. В этих фигурках, совсем простых и непременно маленьких, бросалось в глаза подчеркнутое мужское начало. Поэтому их воспринимали как мужских, очевидно плодовых, но не верховных богов, и они стояли ниже материнских божеств и их наивысшего олицетворения — матери-земли, чьи женственность и материнство далеко превосходили мужских богов величием и достоинством.

4

Лишь в одном случае представление о мужском божестве поднимается до подлинного величия: это супружеская связь между божественным Небом и божественной Землей. Даже Эсхил (фр. 35, 102/44, Данаиды) пишет о любовном томлении «свя-

щенного неба» и страстном брачном желании земли, которая беременеет от дождя. Миф помещает это слияние, как величайшее событие, в начало мира. Изумительно повествует об этом «Теогония» (176), где великий Уран, приносящий ночь, «обнял Гею в любовном желании и распростерся над ней».

Насколько велико было значение этого образа, показывает тот факт, что он продолжает жить во всем известных мифах. И пусть узнать его в этих мифах нелегко, потому что супруги больше не носят говорящих имен «неба» и «земли»: в роли неба выступает Зевс, в роли земли — Даная и другие человеческие женщины. Но при ближайшем рассмотрении становится ясно, что здесь повторяется один и тот же первобытный мотив под разными именами и в разных толкованиях. В этом образе бог неба столь величествен, столь мало уступает в величии богине земли — и все же это не может изменить того факта, что в религиозном мышлении доисторических времен мужское божество стоит после женского. Ведь именно бог неба должен был некогда играть в религии незначительную роль, несмотря на всю жизненность мифов о нем. Так и в религиях первобытных народов, на которые мы уже неоднократно ссылались, мужское божество неба часто пребывает на самом заднем плане.

И в то же время образ бога неба обращает наше внимание на один из важнейших феноменов доисторического духовного мира: древний миф. Необходимо понимать, что ему пришел конец, когда возобладало новое мировоззрение. Интерес этого мировоззрения сосредоточен на четко очерченных, личных образах. Древний же миф — это такое событие, величие и значительность которого поглощает индивидуальности тех, кто действует и страдает в нем. Огромность этого события довлеет в нем настолько, что образы его легко могут показаться позднейшим поколениям, с их сдержанным вкусом, чудовищными, даже гротескными и комичными. Мы уже видели, что гомеровская поэзия обходит выразительнейшие из его детищ благородным молчанием, будто ничего о них не зная, хотя на деле они ей знакомы; и даже такой человек, как Платон, способный — конечно, в новом смысле — мыслить мифически, выказывает по отношению к ним явное отвращение.

Одним из таких мифов, наполненных духом доисторической эпохи, является миф о Кроносе и Уране (*Гесиод*, Теогония, ст. 154 и далее): Уран не позволяет детям, которых собирается

родить ему Гея, увидеть свет, пряча их в ее недрах; Гея страдает и стонет; ее дети приходят в ужас от мысли напасть на отца, и лишь самый младший сын, «хитроумный» Кронос, находит в себе мужество и с острым оружием, которое дала ему мать, набрасывается на отца из засады, когда тот с наступлением ночи, пылая любовным желанием, простирается над всей Землей. Кронос отсекает ему детородный член и бросает его в море.

Несомненно, этот диковинный миф родственен известному полинезийскому преданию об изначальных родителях — Небе и Земле — и одном из их сыновей, насильно их разлучившем (см.: *Grey G. Polynesian Mythology*. 2nd ed. London, 1885. P. 1 ff. Также следы похожего мифа можно найти в других народных культурах, см.: *Lang A. Custom and Myth*. London, 1893. P. 45 ff.; о египетских представлениях см.: *Schäfer H. Ägyptische und heutige Kunst. Zur Stellung der ägyptischen in der Weltkunst // Antike III*. 1927. S. 112 ff.). Уже Бастиан указывал на это родство (см.: *Bastian A. Die heilige sage der Polynesier*. Leipzig, 1881. S. 62 ff.). Не то чтобы между этими мифами была вероятно некая историческая связь. Помимо всего прочего, различия между ними весьма существенны. В начале всех вещей, гласит полинезийское сказание, царила постоянная тьма, потому что Ранги и Папа, то есть Небо и Земля, непрерывно лежали друг на друге; их сыновья посовещались о том, как следует поступить, и, решив силой разлучить родителей, безуспешно пытались сделать это, пока наконец Тане, бог деревьев, не встал между родителями и не поднял Небо высоко над Землей. Впрочем, различия в деталях здесь ничего не решают. Общий смысл и характер воззрений очевидно один и тот же как в Гесиодовом, так и в полинезийском повествованиях, и миф варварского народа, отделенного от Греции столь огромным расстоянием, показывает нам, что рассказ Гесиода о Кроносе и Уране несет на себе печать подлиннейшего мифического мышления. В одной немалозначащей детали полинезийское предание даже почти полностью совпадает с греческим. Уран, не позволяя детям увидеть свет, скрывает их в Земле (Γαίης ἐν κρυβῶνι), тогда как полинезийское предание, согласно переводу Бастиана, завершается словами: «Едва Небо разлучилось с Землей, тотчас стал виден народ, до тех пор скрытый во впадинах на груди своих родителей».

Миф о Кроносе и Рее (*Гесиод*, Теогония, ст. 453 и далее) вновь воспроизводит миф о небе и земле с другими образами

и именами. Как Уран не позволял детям увидеть свет, но, едва только они рождались, прятал их в недрах Земли — так же и Кронос проглатывает своих детей непосредственно после рождения; и снова младший из них, Зевс, приносит избавление. Как не вспомнить в этой связи знаменитый миф о рождении Афины? Он также впервые встречается у Гесиода (Теогония, ст. 886 и далее). Матерью Афины должна была стать Метида, богиня Премудрость; но прежде чем ребенок появился на свет, отец Зевс проглотил его мать. Здесь также отец не позволяет ребенку явиться на свет из чрева матери; здесь он также проглатывает ребенка, как делал это и Кронос, только на этот раз вместе с матерью; здесь отец также делает это, стремясь избежать предсказанной Ураном и Геей судьбы — быть свергнутым с трона сыном от этой супруги (ср.: *Гесиод*, Теогония, ст. 463 и 891). Но здесь появляется и новый мотив: ребенок рождается от самого отца, и весьма причудливым образом — из головы (*Гесиод*, Теогония, ст. 924). Это отсылает нас к рождению Диониса, которого Зевс недоношенным ребенком вынимает из чрева горячей матери и помещает в собственное бедро, а в положенное время рождает.

Очень странно, что в наше время все эти мифы порой считают сравнительно поздними плодами спекуляции или интерпретации. Ведь даже при всей необходимой здесь сдержанности можно с уверенностью сказать, что из всех возможных истолкований это — наименее правдоподобное. И каким бы ни был изначальный смысл подобных историй, их причудливость, невероятность и колоссальность свидетельствуют о том, что их следует считать созданиями подлинного первобытного мифического мышления или даже мировоззрения. Они той же породы, что и первозданные мифы первобытных культур, и производят на нас столь же необычное впечатление, как и эти последние. Причудливое рождение Афины также имеет полинезийские параллели — хотя бы в том, что персонаж полинезийского мифа также рождается из головы. О Тангароа рассказывают, что его мать Папа разрешилась им не привычным способом, а через руку или, по иной версии, «прямо через голову» (см.: *Gill W. W. Myths and Songs from the South Pacific*. London, 1876. P. 10).

Они кажутся нам странными, эти мифы — и точно так же это было уже для людей гомеровской эпохи. Гомер прекрасно знал, что Афина вышла из головы своего отца; ее титул «дщерь всемогущего отца» (ὄβριμολάτρη) достаточно ясно указывает на

это, и как у Эсхила эта богиня, по ее собственному признанию, «дщерь лишь отчая» и не знает матери, так и Гомера она принадлежит лишь отцу. Но Гомер обходит молчанием невероятный миф о ее рождении из головы, и немисливо даже, чтобы он мог заговорить об этом, так же как и о чудовищных мифах об Уране и Кроносе. Мы понимаем: время фантастических мифов давно прошло. Миф новой эпохи, в котором бытие мира и человеческой жизни обретает великие формы, не обладает больше самодержавной властью и баснословностью мифа доисторического. Различие между ними станет нам очевидно в дальнейшем.

Вместе с древним мифом ушла и *магия*, и хотя то и другое в тех или иных формах сохранялось и в позднейшей Греции, основная направленность греческого духа свидетельствует о том, что дух этот раз и навсегда отверг их. Это произошло в тот самый период, величайшим документом которого является поэзия Гомера.

Мировоззрения различных народов можно разделить по признаку того, насколько магическое мышление наполняет их и правит ими. Однако ни один народ в центральной части своего мировоззрения не преодолел магию настолько полно, насколько это сделали греки. В гомеровском мире, как у богов, так и у людей, магия не значит ничего, и даже те редкие случаи, в которых появляется нечто вроде колдовства, прямо свидетельствуют о том, насколько колдовство уже чуждо этому миру. Боги не колдуют, даже если порой совершают нечто способом, напоминающим древнее колдовство. Их власть, как и их сущность, опирается не на магическую *силу*, а на *бытие* природы. «Природа» — вот то великое новое слово, которое зрелый греческий дух противопоставил первобытной магии. Именно отсюда пролегает путь к искусствам и наукам греков. Но в те времена, когда первобытные мифы еще были живы, магия — чей дух исчез вместе с древними мифами — видимо, имела немалое значение. Поэтому в мифических повествованиях чудо, совершенно несвойственное гомеровскому духу, занимает важное место.

Образец подлинного чудесного героя первобытных мифов — *Персей*, чья мать Даная зачала его в земных глубинах от золотого дождя бога неба и который ребенком был выловлен из моря в ящике, а позже пережил удивительнейшие приключения. Чтобы добраться до страшных Горгон на западном конце мира, по ту сторону Океана, Персей сначала посетил «Старух» и заста-

вил их указать ему путь к нимфам, от которых получил крылатые сандалии, шапку-невидимку и мешок; затем он полетел на край мира и срубил Медузе голову, отчего из ее туловища вышли Хрисаор, «муж с золотым мечом», и Пегас, конь-молния, которых Медуза зачала от Посейдона.

Как отличен этот мир мифических героев от мира гомеровских богов и людей; как отличен этот герой от того же Геракла или героев Гомера! Приключения и чудеса здесь — все, личность же полностью растворяется в них. Все события — чудесны, сказочны, неслыханно необычны! Когда голова Медузы разлучается с телом, а из тела выходят муж и конь, чувствуется, что здесь в причудливых образах совершается нечто колоссальное, имеющее мировое значение, — но кто может истолковать подобные образы? Герой осуществляет невероятное с помощью хитрости и чародейства. У Граий он похищает самое дорогое и вынуждает их указать ему путь к нимфам, а из их рук получает волшебные вещи — крылатые сандалии и шапку-невидимку, лишь с помощью которых достигает своей цели по ту сторону Океана, на дальнем Западе, и переживает свои приключения. Это отсылает нас к «хитроумному» Кроносу и тому великому деянию, которое он совершил с помощью изогнутого меча, того самого оружия, которое миф вкладывал и в руку Персея.

Персей — не бог. Но он стоит очень близко к богам и, возможно, когда-то был одним из них. Родство с Гермесом бросается в глаза. И родство это касается тех самых черт в образе Гермеса, которые, как мы увидим далее, относятся к древнейшим верованиям. Так нам становится ясно, чем первобытные представления о богах отличаются от гомеровских и вообще зрелых греческих.

Удивительнейшие события в мире и поразительнейшие, чудеснейшие способности высших существ — это образы и мысли, некогда наполнявшие дух. Однако новый дух смотрит на наличное бытие (*Dasein*) другими глазами. Для него наибольшее значение имеют не события и способности, но *бытие*. Божества становятся образами действительности, в которых многообразное бытие природы обретает свое совершенное, вечное выражение. Тем самым древний миф оказывается отброшен, магия преодолена, а боги окончательно отделяются от стихии.

III. ОБРАЗЫ ОЛИМПИЙСКИХ БОГОВ

Предварительные замечания

Строй богов, которым мы собираемся уделить особое внимание, должен был бы начинаться с *Гермеса*, если бы мы намеревались непосредственно увязать эту главу с предыдущей; ведь Гермес несомненно стоит ближе всех прочих к высшим божествам, а наше исследование доисторической мысли в конечном итоге само собой привело к нему. Но именно в силу этой связи Гермес — наименее значимое явление в сонме новых богов, и потому его образ, поставь мы его во главе, мог бы стать причиной ложных представлений о нем. Первыми поэтому должны стоять *Афина* и *Аполлон*. К Аполлону непосредственно примыкает *Артемид*. Завершать же этот ряд будут *Афродита* и *Гермес*.

Из основной идеи настоящей книги ясно, почему отдельно и подробно здесь представлены образы лишь тех божеств, что были значимы в гомеровской религии. Впрочем, даже из числа гомеровских богов мы обратим внимание лишь на наиболее великих и представительных. О прочих, занимавших не столь важное место в живом благочестии или вовсе не удостоенных внимания Гомера, речь пойдет в свое время в следующих исследованиях.

Зевса, этого величайшего из богов, наивысшего воплощения божественного, в этом ряду нет, потому что в нем сходятся воедино все пути, и ни при какой постановке вопроса его невозможно обойти вниманием.

Афина

1

Почитание Афины, судя по всему, восходит к доисторическим временам. На это указывает само ее имя, которое ни по своей слоговой основе, ни по форме не принадлежит греческому языку.

Образ вооруженной богини, с головы до ног облаченной в доспехи, неоднократно встречается в микенских изображениях. На одном фрагменте расписной штукатурки из Микен эта богиня изображена в середине, почти полностью скрытой за огромным щитом, а слева и справа от нее — две женщины, поклоняющиеся ей (см.: *Rodenwaldt G. Zu den Grabstelen von Pagasae // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. Band XXXVII, 1/2 h. 1912; Nilsson M. P. Die Anfänge der Göttin Athene. Kopenhagen, 1921; Wilamowitz-Moellendorff U., von. Athena // Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Halbband 2. 1921. S. 950 ff.*). В этом образе опознавали микенскую Афины, и вряд ли можно спорить с тем, что подобное толкование звучит правдоподобно. Но как мало узнаем мы из этого о предыстории нашей богини! Увы, критское и микенское изобразительное искусство слишком немо для нас. Мы видим богиню, вооруженную щитом, готовую к сражению и обороне. Но только ли так ее мыслили тогда, когда вера эта была живой? Должны ли мы именовать ее Щитоносией, Девой битвы? На этот вопрос мы не получаем ответа. Гомеровской Афине, во всяком случае, подобное определение не подходит, при всей любви этой богини к битвам и при всей ее боевой мощи: она богиня битв, но в гораздо большей степени — заклятый враг того дикого духа, что всем своим существом растворяется в упении хаосом битвы. Мы склонны в первую очередь вспоминать о так называемом паллади и множестве знаменитых изображений вооруженной Афины, хотя мы также знаем, что в Афинах, получивших самое свое имя от этой богини, в главном храме Акрополя находилась чтимая деревянная статуя ее, совершенно иного типа (см.: *Frickenhans A. Das Athenabild des alten Tempels in Athen // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. 1908. Band XXXIII. S. 19 ff.; Buschor E. Burglöwen Berlin // Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Athenische Abteilung. 1922. Band XXXVII. S. 96 ff.*). Древние сказания о героях, в которых Афина принимает столь деятельное участие, рисуют нам ее как богиню свершений, но свершения эти не только лишь военные. Она вдохновляет Геракла и помогает ему в его подвигах — но сколько среди этих подвигов таких, где мы могли бы назвать его божественную покровительницу Девой битвы? Она содействует Ахиллесу, Диомеду и другим своим фаворитам на поле брани — но с не меньшим

успехом помогает Ясону построить корабль, а Беллерофонту — взнуздать жеребца. Одиссея она поддерживает в самых разных трудных ситуациях. Никакая часть этой деятельности не может быть без натяжки отнесена к некоей более молодой форме культа Афины. Сделав это, мы разорвем единство гомеровского и послегомеровского образа Афины, даже не попытавшись понять это единство. И напротив, понять его будет легко, если мы сами не закроем себе обзора, упрямо желая видеть результат случайностей там, где внутренний смысл указывает на некое целое.

2

Богиня выказывает себя в своем поведении и поступках.

В повествованиях о своем рождении она предстает перед нами как Неодолимая воительница. «Сам Зевс, — говорится в Гесиодовой Теогонии (ст. 924 и далее), — родил из главы си-неокою Тритогенею, неодолимую, страшную, в битвы ведущую рати... милы ей войны и грохот сражений». Величием дышит то, что говорит о ней Пиндар (Олимпийские песни, 7, ст. 34 и далее) применительно к острову Родос: «Великий властитель богов пролил на город золотые снега, когда умением Гефеста о медном топоре из отчего темени вырвалась Афина с бескрайним криком, и дрогнули перед нею Небо и мать Земля».¹ Гомеров гимн 28 рисует поистине грандиозную картину ее существа и первого появления среди богов:

Славную петь начинаю богиню, Палладу-Афину,
С хитро искусным умом, светлоокою, с сердцем немягким,
Деву достойную, градов защитницу, полную мощи...
Родил ее сам многомудрый Кронион.
Из головы он священной родил ее, в полных доспехах,
Золотом ярко сверкавших. При виде ее изумленье
Всех охватило бессмертных. Пред Зевсом эгидоержавным
Прыгнула быстро на землю она из главы его вечной,
Острым копьём потрясая. Под тяжким прыжком Светлоокой
Заколебался великий Олимп, застонали ужасно
Окрест лежащие земли, широкое дрогнуло море
И закипело волнами багровыми; хлынули воды

¹ Цит. по: Пиндар. Олимпийские песни // Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. М.: Наука, 1980. С. 33.

На берега. Задержал Гиперионов сын лучезарный
 Надолго быстрых коней, и стоял он, доколе доспехов
 Богоподобных своих не сложила с бессмертного тела
 Дева Паллада Афина. И радость объяла Кронида.

Деяния Афины в мире людей и ее явления в это мире воспеты поэтами и художниками. Прежде всего это истории воинов, чье мужество воспламеняет богиня. Еще до начала битвы они ощущают ее вдохновляющее присутствие и жаждут оказаться достойными ее доблести. Во второй главе Илиады (ст. 446 и далее) богиня, потрясая своей страшной эгидой, несетя сквозь толпы, созванные для сражения; эти толпы только что с восторгом приветствовали мысль о возвращении домой — теперь эта мысль совершенно забыта; дух богини заставляет все сердца содрогаться от дикой жажды битвы. В четвертой главе Илиады (ст. 515) она носится в гуще битвы и появляется всюду, где греки начинают ослабевать. Аттическая фаланга во время войны с персами почувствовала ее близость:

Хоть от наших взоров небо было скрыто тучей стрел,
 К ночи мы врагов прогнали; помогли боги нам:
 Ведь над войском пролетела пред сражением сова¹

(Аристофан, Осы, ст. 1086.

Полет совы, по-видимому, предвещал победу
 в битве при Саламине).

Поэт видит, как Афина, одетая багряным облаком, нисходит с небес, чтобы возбудить дух воинов (Илиада, 17, ст. 547 и далее). Особенно знаменательно участие богини в избиении женихов в Одиссее. Одиссей выпустил стрелы в женихов и теперь, вместе с сыном и двумя друзьями, стоит вооруженный на пороге. Тут, прежде чем начнется решающий бой, Афина неожиданно появляется рядом с Одиссеем в обличье Ментора и побуждает его вступить в сражение. Едва дав увидеть себя и услышать, она тут же снова исчезает — один лишь поэт видит ее, упорхнувшую в образе ласточки (гл. 21, ст. 239) — и, неприметная, садится на потолочную балку. Тут же с обеих сторон летят копья, и женихи падают один за другим. Когда же битва подходит к концу, богиня высоко вздымает свою эгиду, и женихи, объятые трепетом, разбегаются по залу, и каждый из них находит свой жребий. Во всех этих описаниях Афина действует одним лишь

¹ Пер. В. Н. Ярхо.

своим присутствием, сама не вступая в битву. Так же изображают ее и знаменитые тимпаны храма Афайи на Эгине, где богиня в полном вооружении, но в спокойной позе появляется среди воинов. На щите Ахилла она была изображена рядом с Аресом, ростом выше людей, во главе выступающего на битву войска (Илиада, 18, ст. 516 и далее). Один из ее эпитетов у Гомера (Αυελείη) описывает ее как «приносящую добычу». Позже она именовалась «разрушительницей городов» (περσέλολις). Однако троянские женщины также призывают ее как «защитницу града» (ἐρυσίπτολις, Илиада, 6, ст. 305; ср.: Гомеров гимн 11), и во многих других городах она почиталась покровительница города (πολιάς, πολιοῦχος), особенно в Афинах, которые даже названы были в честь нее. Эту обороняющую и оберегающую Афины нам, похоже, следует видеть уже в образе микенской богини-щитоносицы, о которой шла речь в самом начале.

Но не только над войсками и городами властвует Афина; еще более характерная ее черта — союз с могущественными личностями. Она — божественная сестра, друг, спутница героев в их свершениях; ее небесное присутствие всегда воодушевляет, озаряет и вдохновляет их в нужный момент. Древние песни знали немало мужей, которых она дарила своей дружбой. К могучему *Тидею*, павшему при Фивах, она была столь расположена, что даже испросила для него у высших богов бессмертие. Сын Тидея, *Диомед*, чьи великие деяния перечисляются в пятой книге Илиады, унаследовал эту дружбу. А кому не известна любовь Афины к Одиссею! Когда Одиссей с Диомедом отправились ночью на опасное приключение, Афина возбудила в них уверенность, послав им знамение — птицу, и Одиссей взмолился:

Глас мой услышь, громовержцем рожденная! Ты, о богиня,
Мне соприсущна во всяком труде: от тебя не скрываю
Дум я моих; но теперь благосклонною будь мне, Афина!
Дай нам к ахейским судам возвратиться покрытыми славой,
Сделав великое дело, на долгое горе троянам!

За ним взмолился и Диомед:

Ныне услышь и меня...
Спутницей будь мне, какую была ты герою Тидею...
Отец мой... деяния, страшные слуху,
Сделал с тобой: благосклонная ты предстояла Тидею.
Так ты и мне помоги и меня сохрани, о богиня!

И богиня помогает им застичь врагов во время сна, а в нужный момент призывает вернуться обратно, чтобы герои могли прийти в свой лагерь целыми и невредимыми (Илиада, 10, ст. 240 и далее). Диомеду в день его торжества она явилась во плоти и дала ему мужество выступить против самого Ареса, этого ненавистного ей неистового воина. Столкнув возничего Сфенела, Афина сама вместо него запрыгнула на колесницу Диомеда, так что затрещали оси, и силой своей сделала так, что копье героя глубоко вонзилось в тело бога.

Вражда между Афиной и Аресом, вспышки которой неоднократно описаны в Илиаде, может рассказать нам нечто о сущности этой богини. В знаменитой битве богов из 21 книги, где, собственно, до настоящих сражений дело не доходит, Афина почти без усилий швыряет бога войны на землю (Илиада, 21, ст. 390 и далее). Причиной этой ненависти названо то, что Арес принял сторону троянцев. Но мы ясно ощущаем, что причины здесь лежат глубже, а именно в противоположности их натур. Арес показан как демон кровожадного бешенства, чья уверенность в победе — не более чем бахвальство перед рассудительной силой Афины. «Безумным» и «буйным» называют его боги (Илиада, 5, ст. 761, 831); он «чужд справедливости всякой» (5, ст. 761) и беспринципно готов переметнуться то к одному, то к другому (5, ст. 831, 889). Самому Зевсу он — «ненавистнейший меж олимпийских богов» (5, ст. 890), так как постоянно думает лишь о «вражде, да раздорах, да битве» (5, ст. 891). Это дух битвы и кровопролития, от ужасной фигуры которого светлый образ Афины чудно отделен и, в понимании поэта, должен оставаться отделенным. Она больше, чем просто воительница. Наиболее значительно это проявляется в ее преисполненной любви заботе о *Геракле*, чьи деяния поистине свидетельствуют не только лишь о жажде битв и способности сразиться с любым неприятелем. Те величественные черты, что облагораживают подвиги Геракла и в позднейшие времена превращают их в образец героических походов — это проявление духа Афины. Как в поэзии, так и в изобразительном искусстве мы видим Афины рядом с Гераклом; она сопровождает его в путешествиях, помогает ему совершать сверхчеловеческие подвиги и, наконец, возводит его на небо (ср.: *Павсаний*, 3, 18, 11 и др.). Скульптуры и роспись на вазах представляют нам этот союз богини с великим свершителем значительнейшим и прекраснейшим образом. Она всегда по-

является справа от Геракла, как верная союзница и помощница могучего героя, обладавшего чудовищным упорством и своими славными свершениями проложившего себе путь в сонм богов. Пожалуй, никогда близость божественного в момент труднейшего испытания сил не представляла перед человеческим взором столь трогательно, как представил ее создатель метопы Атласа в храме Зевса в Олимпии. Небесный свод всей своей тяжестью давит на плечи героя, грозя раздавить его; но незаметно позади него является светлый, благородный лик Афины, которая, держась с той неопикуемой возвышенностью, что отличает греческие божества, слегка касается тяжелой ноши — и Геракл, не видя ее, ощущает богатырскую силу и осуществляет невозможное. На других рельефах этого храма герой показан во время или после свершения сверхчеловеческих подвигов, и присутствие богини, которая царственным жестом направляет его или принимает жертву, не оставляет сомнений, что здесь совершилось деяние в высоком смысле этого слова.

Не буйная драчливость, но рассудительность и достоинство нравятся Афине в мужах. Это видно в ее заботе о расвирепевшем *Ахиллесе* (Илиада, 1, 194 и далее). Разозленный оскорбительными словами Агамемнона, могучий воин уже возложил руку на меч, но на мгновение задумался, убить ли ему оскорбителя или же обуздать себя; в этот момент он чувствует прикосновение сзади, поворачивает голову и встречается с горящим взором богини. Она предрекает герою, что, если он сейчас сохранит спокойствие, оскорбитель впоследствии втроем заплатит ему за обиду. И Ахиллес вкладывает меч обратно в ножны. Разум возобладал. Никто, кроме Ахиллеса, не видел богиню. Здесь уместным будет также вспомнить историю кончины *Тидея*, о которой повествовали ныне утраченные стихи (ср.: *Вакхилид*, фр. 41; *Аполлодор*, 3, 6, 8, 3; *Стаций*, Фиваида, 8, 758 и далее). Этому герою Афина также была верной спутницей (ср., напр.: Илиада, 4, 390; 10, 285 и далее), а в конце его жизненного пути хотела сделать его бессмертным. С питьем, дарующим вечную жизнь, приблизилась она к смертельно раненному Тидею. Но он как раз только что расколол череп убитого противника и в каннибальском неистовстве пожирал его мозг. В ужасе богиня отвернулась, и ее протезе, которому она уготовала было величайший дар, стал добычей общей для всех смерти, ибо сам себя оскорбил. Заблуждением было бы думать, будто Афина Илиа-

ды еще не знала этого внимания к моральным аспектам. То, что сделал Тидей, было немислимо ни для кого из друзей Афины в Илиаде. Богиня, которая в нужный момент призывает Ахиллеса хранить благоразумие и достоинство — не кто иная, как та, что с содроганием отворачивает свой лик от расчеловечившегося в смертный миг Тидея. И она не просто вдохновительница — она само решение, самый выбор в пользу разумного, а не просто страстного. Ахиллес прежде начал размышлять, убить ли ему или обуздать себя. «В миг, как, подобными думами разум и душу волнуя, страшный свой меч из ножен извлекал он» (Илиада, 1, 193), его тут же коснулась Афина. Переживание ее прихода — это победа осмысления. И это характеризует ее лучше, чем любые пространные описания ее сущности. Другого своего протеже, *Одиссея*, Афина также посещает в виде победоносной мысли в момент наивысшего напряжения, когда не только энергии, но и весь его ум необходим для того, чтобы спастись из безвыходной ситуации. Предложение вернуться домой, которым Агамемнон хотел лишь испытать массы, было воспринято с диким воодушевлением, и вскоре толкнуло бы всех на корабли. Тогда Афина пришла к Одиссею, погруженному в мучительные размышления, и побудила его сдержать мечущуюся толпу упреками и хитроумными речами. Как Ахиллесу во время раздумий, наброситься ли ему на Агамемнона или сдержаться, она тут же заглянула в глаза и побудила избрать наиболее разумное и достойное, так и Одиссею богиня явилась, когда он стоял, опечаленный и озабоченный, и высказала мысль, которую какой-нибудь рассказчик-психолог пропустил бы через его голову и сердце. Поэт не рассказывает об уходе богини, он говорит лишь о хорошо рассчитанных, энергичных действиях, к которым переходит Одиссей непосредственно после ее слов. Когда же он встал перед вновь собранной толпой как главный оратор, Афина возникла перед ним в образе глашатая и потребовала тишины (ст. 279).

Так или иначе, Афина всегда рядом с Одиссеем как его советчица и помощница — что особенно очевидно в повествованиях Одиссеи. Среди прочих героев Гомера Одиссей — «многоумный» (πολύμητις). Это слово в Илиаде служит его — и только его — стереотипной характеристикой. Это напоминает хвалебные эпитеты бога, которому принадлежат наивысшие «разум» и «совет» (μητις) — Зевса, единственного среди прочих богов, именуемого «промыслителем» или «всемудрым» (μητιέτα, μητιό-

εις). Да, об Одиссее не просто говорят, что разумом и рассуждением он выше всех прочих людей (Одиссея, 23, ст. 124); нередко его сравнивают в этом с самим Зевсом (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος; Илиада, 2, ст. 169, 407, 636; 10, ст. 137). Одно из таких сравнений — в только что процитированном нами отрывке: «Там обрела Одиссея, советами равного Зевсу» (Илиада, 2, ст. 167), и означает это, что Одиссей приравнивается в своих «советах» (μῆτις) к Зевсу в тот момент, когда его отягощенное заботами сердце принимает спасительный совет от Афины. Это дуновение ее духа пробуждает в нем его знаменитые ум и находчивость. Да и сама Афина в одном из прекраснейших Гомеровых гимнов (28, ст. 2), так же как и Одиссей в обеих эпических поэмах, именуется «хитроискусной умом», «многоумной» (πολύμητις), причем уже в самом начале, еще до того, как поэт начинает восхвалять ее свойства как воительницы (ср. также: Илиада, 5, ст. 260; Одиссея, 16, ст. 282, где она именуется «мудрой советницей», πολύβουλος; Симий, 65, ἀγνὰ πολύβουλε Παλλάς). В Одиссее (13, ст. 297) она сама говорит Одиссеею о том, что отличает их обоих и, таким образом, тесно связывает друг с другом:

И в речах и на деле

Всех превосходишь ты смертных; а я между всеми богами

Хитростью (μῆτις) славлюсь и острым умом.

Также и в Гесиодовой «Теогонии» (896) об Афине говорится, что она «равна силой и мудрым советом отцу Громовержцу». Это совершенство «ума» и «совета» (μῆτις) — существенная черта гомеровского образа Афины. «В мыслях имея» (μητιόωσα) возвращение Одиссея домой, она отправляется к спящей Навсикае, которая должна стать ее орудием (Одиссея, 6, ст. 14). «Новая мысль тут пришла совоокой Афине богине» (ἐνθ' αὐτ' ἄλλ' ἐνόησε θεά, γλαυκῶπις Ἀθήνη; Одиссея, 6, ст. 112 и далее) — эта стереотипная фраза используется всякий раз, когда в решительный момент она придумывает нечто, служащее ее планам. С этим острым взором, с этой неизменной находчивостью она поддерживает героев: строит с Ясоном и Данаем первый большой корабль (ср.: *Аполлодор*, 1, 9, 16; 2, 1, 4), а с Эпеем — деревянного коня, несущего гибель Трое (Одиссея, 8, ст. 493 и далее), помогает Беллерофонту завладеть Пегасом, подарив ему золотую уздечку (*Пиндар*, Олимпийские песни, 13, ст. 65 и далее). Эта разумная идея — укротить жеребца — полностью со-

ответствует духу Афины, и ей нередко поклонялись как владычице коней, именуя в Коринфе Халинитидой (*Павсаний*, 2, 4, 1), а в иных местах — Гиппией. Все это и многое другое, подобное этому, имеет в виду древняя поэзия, восхваляя «ум» и «совет» богини. Эпитет «многоумный», «многоумная» (πολύμητις), которым в обеих эпических поэмах характеризуется любимец Афины Одиссей, в Гомеровых гимнах — сама Афина, в Илиаде также один раз (21, ст. 355) применяется к искусному богу огня Гефесту; а в одном из стихов Одиссеи (4, ст. 227) «многоумным» именуется действие целебного снадобья, утишающего боль.

3

Всю значимость и древность представлений о том, что «ум» и «совет» обретают откровение в Афине, показывает знаменитый миф о ее зачатии и рождении.

Афину не рождала мать. Она знает одного лишь отца и лишь ему принадлежит. Для Гомера, воспевающего богов, эта тесная и односторонняя принадлежность — одна из постоянных предпосылок. У Эсхила богиня открыто говорит о том, что не имеет матери и связана исключительно с отцом (Эвмениды, ст. 736). Как дочь, произошедшая от одного лишь отца, она должна быть точным подобием того, что особенно отличает Зевса: «ума» и «совета». Гомеров гимн 28, с самого начала восхваляющего ее как «многоумную» (πολύμητις), в последующих строках говорит, что «родил ее сам многомудрый (μητίετα) Кронион. Из головы он священной родил ее...».¹ Сам Гомер не раскрывает того, как следует мыслить происхождение богини, и мы понимаем его молчание. Но он многозначительно именует Афину «дочьерью могучего отца» (Ὀβριόπλάτρη), и в этом слове мы слышим отголосок удивительного мифа о ней, впервые рассказанного нам Гесиодом.

Дочь вышла из головы своего отца — чудовищная картина, монументально отображенная на восточном фронте афинского Парфенона. Но мало того, что богиня произошла непосредственно от отца, да еще и из его головы: еще более поразитель-

¹ Цит. по: Гомеров гимн XXVIII. К Афине / Пер. В. В. Вересаева // Эллинские поэты. М.: Худлит, 1963. С. 131.

ный миф повествует о некоей богине Метиде, изначально бывшей ее матерью. С этой владычицей разума и совета Зевс зачал Афины, но еще до ее рождения проглотил ее беременную мать, дабы всегда иметь ее, как советчицу, в недрах собственного естества. Когда же пришло время, он сам произвел дочь на свет через собственную макушку. Так повествует об этом Гесиодова «Теогония» (ст. 886 и далее). Этот двойной миф был в наши дни странным образом истолкован как сравнительно позднее измышление, а та его часть, что повествует о Метиде — даже как нелепая богословская вставка (см. у Вилламовица в: *Informes de la Sesión de la Academia Berlinese* 54. 1921. S. 95 ff.). Макушка бога, утверждает это толкование, в древнейшем мифе должны были быть вершиной горы богов, из которой и явилась юная богиня, так же, как обычно богини выходят из земли. И лишь позднее это событие было перенесено на макушку бога, мыслимого в человеческом облике. Но ведь та более просвещенная эпоха, которой приписывают это преобразование изначального повествования, не могла создать подобного образа, вроде рождения из макушки бога. Его чудовищность полностью соответствует первобытным представлениям, и мифология примитивных народов предлагает нам аналогичный пример (см. с. 59 наст. изд.). О том, сколь чуждым этот образ казался духу нового времени, можно судить по отстраненности Гомера; поэт знает о нем, но замалчивает так же, как и дикие мифы о Кроносе, оскотлившем своего отца и проглатывающем собственных детей. Тем менее мы можем сомневаться в древности и подлинности образа. Если бы даже рассказ о рождении Афины из головы действительно был вторичным, нам пришлось бы заключить, что какой-либо иной древнейший миф оказался перенесен на Афины. И разве не естественнее будет принять его в том качестве, в каком представляет его традиция — как подлинный миф о рождении Афины? Тем более что он как нельзя более соответствует сущности этой мужественной и разумной богини. То же можно сказать и о предыстории этого мифа, а именно — о том, что у Афины все же когда-то была мать, богиня Метиде, которую Зевс проглотил во время беременности. Эту историю толкуют как измышление позднейшего богословия и оспаривают принадлежность ее изложения Гесиоду, в тексте которого она, при ближайшем рассмотрении, будто бы оказывается позднейшей вставкой. Но ведь этот текст, в котором перечисляются супруги и дети Зевса,

в том виде, в каком он дошел до нас — в стихах 886—929 — несмотря на все, что бы о нем ни говорилось, представляет собой осмысленное целое, ни одну часть из которого нельзя убрать без искажающих натяжек. Нет нужды обсуждать здесь детали; ибо вопрос, вызывающий главное возмущение, — о введении Метиды как матери Афины — может легко быть разъяснен. Отсюда вывод, что эта идея стала возможной лишь после того, как воинственная дева превратилась в «богиню мудрости».

Правда, позже сущность Афины объясняли как «ум и мысль» (νοῦς καὶ δίανοια; см.: Платон, Кратил, 407b и далее). Но ее древняя связь с Метидой указывает на нечто совершенно иное. Слово μῆτις всегда означает *практическое* понимание и измышление, которое и в жизни того, кто хочет сражаться и побеждать, более значимо, нежели физическая сила. Перед началом состязаний (Илиада, 23, ст. 311 и далее) старый Нестор указывает своему сыну на неопределимую важность искусства, глубокого знания своего дела (μῆτις), говоря:

Плотник тебя превосходит искусством (μῆτις) своим, а не силой;
Кормщик таким же искусством (μῆτις) по бурному черному понту
Легкий правит корабль, игралище буйного ветра:
Так и возница искусством (μῆτις) одним побеждает возницу.

Это «искусство» и отличает Афины, проводя различие между ней и просто некой «Девой-щитонощицей».

И потому, если миф называет это искусство, умение ее божественной матерью и связывает это материнство с происхождением от отца посредством первобытных образов поглощения и рождения из головы, у нас есть все основания считать такой миф подлинным и древним.

4

Пришло время глубже проникнуть в сущность Афины. Здесь нам, вместе с бытием божества, открывается нечто о духе и идеале греков. Да и в чем могут подобные предметы предстать перед нами яснее, если не в божественных проявлениях?

Отвага, воля к победе и неустранимость — вот то, что Афина являет мужам, чего она хочет от них и на что их вдохновляет. Но все это — ничто без рассудительности и озаряющей ясности

ума. Более того, эти последние — то, в чем деяние берет свое начало; ими прежде всего исполнено существо богини победы. И этот ее свет сияет не одному лишь воину на поле брани; где бы в жизни ни замышлялось, ни свершалось и ни отстаивалось великое и героическое — всюду присутствует она. Какова же должна быть широта духа у воинственного народа, если он видел это совершенство всюду, где светлый, разумный взгляд указывал путь деяниям, и не мог избрать для поклонения, как богине своей воинской славы, простую деву-щитоносицу! Она — сияние ясного, сильного взора, к которому свершение стремится, подобно крылатой Nike, слетающей с венком из рук богини к победителю. Она — Вечно Близкая, чьи сверкающие глаза встречают героя в нужный момент, призывая его на разумнейшие, мужественнейшие дела.

Здесь наша мысль обращается к Аполлону, Гермесу и Артемиде, и мы не можем не сравнивать их с Афиной.

Если Аполлон — бог отдаления, а потому — бог чистоты и познания, то Афина — богиня близости присутствия. В этом она схожа с Гермесом. Как и этот последний, она направляет своих любимцев, а иногда, как и он, сопровождает этих героев. И в то же время эти направляющие наставления всеобъемлюще различны. Божественное присутствие и руководство у Гермеса — это чудесная удача внезапного выигрыша, находки, поимки и безответственного наслаждения. Напротив, у Афины божественное присутствие и руководство — это озарение и вдохновение на победоносное овладение и свершение. Гермесу принадлежит таинственное, сумеречное, призрачное; Афине же — ясное как день. Ей чуждо все мечтательное, все тоскующее и томное. Она не знает нежного упоения любви. «Все существа на небесах и на земле, — говорится в Гомеровом гимне к Афродите, — служат богине любви, но на Афине ее власть кончается». Гомер и Гесиод именуют ее Палладой, «девушкой» (ср.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Athena. S. 993*), в Афинах она носит знаменитое имя «Девы» (Парфенос). Это отвращение к любовной связи и браку сближает ее с Артемидой. Но и здесь наибольшая ценность сходства заключается в том, что оно выявляет существенные различия. Афины отвращает от любви не девственно строгий, сдержанный и суровый характер, как Артемиду, но дух свершений. Это часть ее сущности — объединяться с мужчинами, всегда иметь их в мыслях, всегда быть рядом с ними, чтобы

открываться им в такие моменты бытия, которые отделены от эротического не неприступностью, но строгой ясностью готовности к свершениям. Сколь различны эта богиня близости присутствия и тот дух отдаления, который мы, как и в Аполлоне, обнаруживаем и в его сестре Артемиде! Благосклонность и союз Афины подобны той дружбе, которую мужчины питают к мужчинам. Жизнь многих героев — тому свидетельство. Яснее всего в поэзии нам явлена ее любовь к Одиссею, а в изобразительном искусстве — к Гераклу. Она во всем принимает участие, советуя, помогая, вдохновляя и радуясь удачам. Подкупает живое описание Гомером ее встречи с Одиссеем на вновь обретенной, но еще не узнанной им родине — то, как она дает ему узнать себя, ласково усмехаясь и совсем не сердясь на то, что он не желает поверить даже ей, богине, но именно в этот момент заверяя его, как тесно и навсегда они связаны друг с другом в силу их ясного духа (Одиссея, 13, ст. 287 и далее). И при всем том в богине нет ни намека женственной склонности, ни следа женского служения мужчине. Афина — женщина, но так, как если бы она была мужчиной. Она лишена даже того женского чувства, то связывает дочь с матерью. Собственно, у нее никогда и не было матери. Она — «дочь могучего отца» (Ὀβρῑοπάτρη). Отсюда следует — Илиада есть древнейшее свидетельство тому — что богиня навсегда и полностью принадлежит отцу. У Эсхила она ясно высказывает свои мужские убеждения. «Мне не было родимой, нет мне матери, — говорит Афина в «Эвменидах» (ст. 736 и далее), — мужское все любезно, только брак мне чужд; я мужественна сердцем, дочь я отчая». И все же она — женского пола. Что это должно означать?

С одной стороны, существует мнение, что нет никаких оснований искать в этом что-то особенное. Афина, должно быть, была богиней еще до того, как ее почитатели ощутили в себе столь сильные воинственные наклонности, что им потребовалась богиня битв, — и после этого она не могла не приобрести как воинские, так и мужские свойства (см. у Нильссона). Другое мнение пытается проникнуть глубже: Афина — женщина, потому что те гордые герои, которые следуют ее наставлениям, не подчинились бы столь же легко другому мужчине, будь он даже богом (см. у Виламовица). Однако подлинные образы богов не берут начала в самоволии и капризах. Лишь внутренний смысл той сферы, в которой они открывают себя, может определять их

характер, как и их пол. Круг деятельности Афины, простирающийся далеко за пределы бранного поля и включающий в себя всю область осмысленных свершений, должен сам содержать в себе указание на ее женскую сущность.

Здесь также уместно сравнение. В Аполлоне мы видим совершенно мужественного мужчину. Возвышенная отстраненность, преобладание познания, творческий эталон — это и все с этим связанное, включая музыку в широчайшем смысле этого слова, в конечном итоге остается чуждым женщине в мужчине. И все это — Аполлон. Но совершенство живого присутствия, ясные и победоносные поступки, не служащие некой далекой, бесконечной идее, но овладевающие моментом, — это тот триумф, который издавна восхищал женщину в мужчине, на который она вдохновляет его, возвышенному стремлению к которому он может у нее научиться. Божественная ясность обдуманного деяния, готовность к сильнейшему и непреклоннейшему, неослабная воля к победе — это, как бы парадоксально ни звучало, дар женщины мужчине, который от природы чужд моменту и стремится в бесконечность. Теперь становится понятной женственность божественного существа, которое тем не менее полностью стоит на стороне мужчины. Она означает победу благородства прекрасного над грубостью и варварством, нисколько не примешивая, однако, к этому уступчивости и мягкости. Женщина, при всем ее обаянии, сильнее и тверже мужчины в следовании своей воле. И это тоже выражено в Афине. Современный человек, особенно уроженец Севера, вынужден долго привыкать к сияющей ясности ее образа. С пугающей твердостью ее свет вторгается в наш туманный день. Она незнакома с тем, что мы называем задушевым. Ее воля — не мудрость и не мечта, не самоотверженность и не наслаждение. Осуществление, непосредственное присутствие, «я свершу!» — вот Афина.

5

Тем же, чем для отдельных великих, является эта богиня и для множества обычных людей, нуждающихся в ясности и силе, дабы овладеть каким-либо делом. Гомеров гимн к Афродите, после упоминания воинственных наклонностей Афины, говорит, что это у нее плотники научились делать колесницы. В Илиаде

мы читаем, что плотник, умелой рукой равняющий корабельные бревна, — любимец Афины (5, ст. 61), и что это под ее руководством он достиг такого мастерства (15, ст. 412). Искусный литейщик, умеющий делать прекрасные вещи из золота и серебра (Одиссея, 6, ст. 233), — также ученик Афины, а кузнеца, ладящего плуг, Гесиод называет ее служителем (Труды и дни, ст. 430). Гончары также могли претендовать на ее покровительство. «Приди к нам, Афина, прости свою руку над печью!» — восклицают они в известной Гомерово́й эпиграмме (14, ст. 2; ср. также изображения на вазах в: Monumenti antichi 28, 1922, S. 101 ff.).

Отсюда вытекает и то, что дух богини, столь решительно признающей свою причастность миру мужчин, властвует также над ремеслами женских покоев и тем самым становится наставником женщин и девушек, не изменяя своей натуре. Афина сама зримо является Одиссеею «в образе стройной, прекрасной жены, искусной в прекрасных работах» (Одиссея, 13, ст. 288; 16, ст. 157). Высшая похвала молодой женщине в устах Ахиллеса (Илиада, 9, ст. 389) — сказать, что она спорит с Афродитой в красоте, а с Афиной — в мастерстве. Юных девушек Афина обучает искусному рукоделию (Одиссея, 20, ст. 72; *Гомер*, Гимн к Афродите, ст. 14 и далее; *Гесиод*, Труды и дни, ст. 63 и далее). Это она наделила Пенелопу таким удивительным мастерством, таким разумом и смекалкой, каких не было ни у одной другой греческой женщины (Одиссея, 2, 116 и далее). Афина собственными руками тклет себе одежды (Илиада, 5, 735), и роскошное платье, которое надевает Гера, чтобы очаровать Зевса, также соткано ее руками (Илиада, 14, ст. 178 и далее). Она одевает и Пандору (*Гесиод*, Теогония, ст. 573; Труды и дни, ст. 72).

Последователи Анаксагора, толковавшие гомеровских богов как аллегии, видели в Афине олицетворение рукодельного искусства (τέχνη), а в одном орфическом стихотворении говорится, что, потеряв руки, нельзя более иметь дело с «многоумной» (πολύμητις) Афиной (ср.: Die Fragmente der Vorsokratiker // Griechisch und Deutsch von H. Diels, hrsg. von W. Kranz. Band I. Berlin, 1903. S. 326). Во всех ремеслах, ради которых Афины почитали как «Эргану» и связывали ее с Гефестом, господствуют те самые ум и совет, что составляют одно из проявлений ее сущности. Даже если то или иное мастерство имело более молодое происхождение или относительно поздно оказывалось отнесено

к компетенции Афины, богине не было нужды изменять свою сущность, чтобы принять под свое покровительство нового протеже. Хотя, конечно, там, где она вдохновляла не великого человека, а умелого ремесленника, откровение ее приближения неизбежно теряло в величии, мощи и блеске.

6

Как и любое другое подлинное божество, Афины невозможно понять через отдельные, особенно бросающиеся в глаза деяния. Широту могучего ума, делающего ее гением победоносности, нельзя ограничить областью бранного поля. Только *ясноглазый разум*, в любой момент распознающий наиболее критичное и осуществляющий наиболее целесообразное, полностью удовлетворяет этому идеалу разносторонностью своей деятельности.

Эпос нередко дает своим богам постоянные эпитеты, которые характеризуют их сущность наряду с внешностью. Так, Гера, как известно, именуется «волоокой» (βοῦλις). Этот эпитет возводят к ее священному животному, в чьем образе она, похоже, некогда изображалась, — и это, несомненно, правильно. Но что может означать тот факт, что богиню связывали именно с этим животным? Этот вопрос возникает каждый раз применительно ко всем богам и их звериным или растительным атрибутам, в образе которых они некогда являлись. Потребность исследователя религии в объяснении часто ограничивается здесь поверхностным или случайным соотнесением. Однако следовало бы поразмыслить о том, как далеко мы отстоим от бытия и мироощущения эпохи мифов и как мала во многих случаях вероятность того, что мы когда-нибудь сможем разгадать смысл этой взаимосвязи. Впрочем, иногда и мы через животных и растения можем составить себе впечатление, весьма похожее на образы богов. Что может быть естественнее, чем павлин в качестве птицы Геры? Правда, эта связь принадлежит относительно позднему времени. Но разве не справедливым будет сказать то же самое о корове, по достоинству оценив царственную невозмутимость и красоту этого животного, воплощающего материнство? И ведь именно то, что наиболее эффектно выражает эти невозмутимость и мощь — глаза, взор, — служит в эпосе характеристикой Геры.

Таким же образом и сова ($\gamma\lambda\alpha\upsilon\kappa\acute{\upsilon}\xi$) воспринимается как птица Афины, как откровение ее присутствия. Каким бы древним ни было это явление, важно то, что эпос с помощью выражения, очевидно давно ставшего стереотипным, подчеркивает в богине именно то, что наиболее сильно выражено в сове: сверкающие глаза. Ее называют «Главкопис», то есть светлоокой. Слово $\gamma\lambda\alpha\upsilon\kappa\acute{\upsilon}\varsigma$, которым описывается ее взор, служит в древнем языке эпитетом моря (ср.: Илиада, 16, ст. 34; *Гесиод*, Теогония, ст. 440) и встречается также в именах древнего морского бога Главка и nereиды Главки; этим же словом описывается и взор луны (ср.: *Эмпедокл*, фр. 42d; *Еврипид*, фр. 1009), а позже также звезды, заря и эфир. Должно быть, оно означало также сверкающий блеск, что подтверждается употреблением этого слова в качестве эпитета маслины с ее блестящими листьями (ср.: *Софокл*, Эдип в Колоне, ст. 701 и далее). Если же речь идет о характере взгляда, то слово это, хотя и может быть приложимо к сверкающим глазам льва, изготовившегося к нападению (ср.: Илиада, 20, ст. 172), или глазам дракона (ср.: *Пиндар*, Пифийские песни, 4, ст. 249; Олимпийские песни, 6, ст. 45; 8, ст. 37), но в целом не может подразумевать ничего пугающего или вызывающего ужас. Афина могла смотреть и грозно, и в этих случаях иногда (ср.: *Софокл*, Аякс, ст. 450; Фрагменты 760) именуется не «Главкопис», а «Горгопис». Эпитет «Главкопис» не мыслился таким образом, свидетельство чему — превозношение красоты глаз Афины (ср.: *Каллимах*, Гимны, 5, 17; *Феокрыт*, 20, 25; *Проперций*, 2, 28, 12), наряду с блеском моря и звезд. Когда же с такой Афиной ассоциируется животное, за свои большие, зоркие, светящиеся глаза именуемое «главкс», так же как сама Афина именуется «Главкопис», вряд ли можно сомневаться, что именно этот удивительный взгляд стал причиной веры в то, что дух богини присутствует в этом животном. Сова — хорошо вооруженное животное, бросающееся на добычу. Но эти черты есть и у многих других животных. То же, что отличает сову и особенно привлекает в ней внимание — это выражение пронизательности на ее лице и ясные, пронизывающие глаза, за которые она и получила свое имя. Ее считали «мудрейшей» из птиц (ср.: *Дион Хризостом*, Речь 12, 1 и далее). У Афины также всегда подчеркивались глаза. Как «Оксидеркес», «Остроглядыщей», ей было посвящено святилище в Коринфе, якобы возведенное Диомедом в благодарность за то, что афина даровала пронизательность его

взору (*Павсаний*, II, 24, 2); в Спарте ее почитали как «Оптилитис» или «Офталмитис», Глазную (*Плутарх*, Ликург, 11; *Павсаний*, III, 18, 2), так как она спасла Ликургу то ли один, то ли оба глаза. Как изящно Софокл в знаменитой песне хора «Эдипа в Колоне» связывает Афины Главкопис с всевидящим Зевсом, говоря, что блестящую (γλαυκός) маслину хранят «сну непокорный и день и ночь Зевса-Мория лик и взор ясноокой Афины»¹ (ст. 706).

Когда мы представляем себе сущность богини — этот дух яснейшего бдения, молниеносно схватывающий то, чего требует момент, с неомрачаемой ясностью находящий выход, с величайшей находчивостью и готовностью встречающий самые трудные задачи, — можно ли выдумать лучший опознавательный знак и символ этой сущности, чем ясный, сияющий взор? Этот прекрасный образ нельзя истолковать превратнее, нежели увидев в нем пережиток доисторического страха перед богами и демонами. И не стоит ли нам наконец перестать отдавать предпочтение толкованиям, исходящим из угрюмого и громоздкого, там, где ближе всего стоит одухотворенное? Ведь отнюдь не пугающий взор «властно озарил», по описанию Гомера (*Илиада*, I, ст. 200), разгневанного Ахиллеса, когда он внезапно узрел лик Афины, призвавшей его к рассудительности и самообладанию.

7

Подлинная Афина — существо не буйное и не задумчиво-спокойное. От обоих этих складов характера она весьма далека. Ее воинственность — не драчливость, ее ясный дух — не холодный рассудок. Она представляет мир действия, но не необдуманного и грубого, а рассудительного, в своей четкой осознанности вернее всего ведущего к победе.

Да, лишь в победе ее мир обретает полноту. В городе, названном в ее честь, Афины именовали Никой, а знаменитая статуя Афины Парфенос работы Фидия держала в правой руке изображение богини победы. Ника, «дарительница сладких даров, что на золотом Олимпе, стоя при Зевсе над смертными и

¹ Цит. по: *Софокл. Эдип в Колоне* / Пер. Ф. Ф. Зелинского // Софокл. Драмы. М.: Наука, 1990. С. 87.

бессмертными, решает исход их доблестей»¹ (*Вакхилид*, 11), повинуется мановению длани Афины. В Гесиодовом «Щите Геракла» Афина сама перед началом битвы вскакивает на колесницу Геракла, «в дланях бессмертных своих держа и победу, и славу»² (ст. 339).

Потому она и близка всем кругам великих мужей. Но человек должен помнить, что величие и триумф суть откровения божественного. Кто отвергает помощь богини, полагаясь лишь на собственную силу, будет повержен в прах все той же божественной мощью (ср.: *Софокл*, Аякс, ст. 758 и далее).

Вера в Афины берет начало не в какой-то отдельной нужде, отдельной потребности человеческой жизни. Она — смысл и реальность некоего целого, совершенного в себе самом мира — ясного, сурового, полного славы, мужского мира планов и свершений, радость которого — в борьбе. Этот мир включает в себя также и женское начало. Но женщина принадлежит Афине не как возлюбленная или мать, не как танцовщица или амазонка, а как житейски мудрое и искусное в творчестве существо. Наконец, чтобы полностью понять внутренний смысл образа этой богини, мы должны выяснить, чем она *не является*.

В различные эпохи в тех или иных культовых местах Афины связывали с самыми разными занятиями и нуждами. Так, в Афинах она считалась покровительницей врачебного искусства, земледелия и даже брака и воспитания детей. Но все это несущественно и не стоит дальнейшего внимания. Наконец, Афина стала покровительницей искусства и наук. Этот поздний образ Афины свидетельствует о великолепии и духовном лидерстве ее города, Афин. Но от древнего образа богини он уже очень далек. Ибо ясный дух подлинной Афины не имеет ничего общего с чистым познанием и прочими делами Муз. Ей чужды хладнокровная отстраненность, независимый взор изучающего размышления и проистекающее из них стремление к высшим формам. Она лишена музыки в собственном и широчайшем смысле этого слова. Об Афине говорят, что она изобрела флейту, — но говорят

¹ Цит. по: *Вакхилид*. Песнь 11, пифийская <«Претиды»>, Алексидаму Метапоптскому / Пер. М. Л. Гаспарова // Пиндар, Вакхилид. Оды. Фрагменты. С. 250.

² Цит. по: *Гесиод*. Щит Геракла / Пер. О. П. Цыбенко // Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э. М.: Ладомир, 1999. С. 77.

также, что она тут же отбросила ее в сторону. И, напротив, изобретение военной трубы совершенно согласно с ее сущностью.

У Афины нет многого из того, что отличает других божеств, в особенности Аполлона. Но всего этого она лишена точно так же, как любой цельный образ неизбежно лишен того, чего не допускает его внутренний смысл. Ибо Афина — это смелая прямота, спасительное присутствие духа, стремительное действие. Она — *Вечно Близкая*.

Аполлон и Артемида

Аполлон

Описание Аполлона требует самого высокого стиля, вознесения над всем человеческим.

Иоганн Иоахим Винкельман

1

Аполлон — самый значительный греческий бог после Зевса. Это несомненно уже у Гомера.

Немыслимо, чтобы такой бог мог действовать, ничем не провяля своего превосходства. И действительно, его явления во многих случаях поистине грандиозны. Его голос звучит величественно, подобно грому, когда он призывает буйного Диомеда остановиться (Илиада, 5, ст. 440). Его столкновения с могучими и надменными стали символом брэнности всех земных сущностей, даже самых великих, перед лицом божества. До тех пор, пока в человечестве сохраняется чувство божественного, нельзя будет без содрогания читать о том, как Аполлон вышел навстречу Патроклу и в гуще толпы заставил его разбиться (Илиада, 16, ст. 788 и далее). Это дает нам почувствовать, что Аполлон — тот, перед кем блистательнейший из героев, Ахиллес, будет повержен в прах. «Могущественнейшим из богов» называет его говорящий жеребец Ксанф, предрекая свою с господином общую судьбу (Илиада, 19, ст. 413).

Величие этого гомеровского Аполлона облагорожено высотой духа. Поэтому художники послегомеровских веков соревнов-

вались в том, кто изобразит этого бога наиболее возвышенным, победоносным и вместе с тем светлым. Невозможно забыть, один раз увидев, Аполлона из храма Зевса в Олимпии. Художник запечатлел в нем миг величественного великолепия: посреди беспорядочнейшей сумятицы внезапно является бог и, простирая длань, повелевает водворить покой. Лик его светится величием, большие глаза отдают веления одним лишь своим взором превосходства, тогда как на могучих, благородных устах играет тихий, даже меланхоличный отблеск высшего знания. Невозможно прекраснее изобразить явление бога в глуши и суматохе этого мира. Другие изображения Аполлона также обозначают его через величие осанки и жестов, через властный взгляд, через озаряющее и освобождающее воздействие его прихода. В чертах его лица мужественная сила и ясность сочетаются с сиянием возвышенного. Он — юность в самом свежем ее цветении и чистоте. Поэзия восхваляет его струящиеся волосы, которые уже в самых древних лирических стихах именуется золотыми. Изобразительное искусство всегда представляет его безбородым и не сидящим, а стоящим или шагающим.

Образ его во многом схож с образом Артемиды, в которой проявляется все то же самое, лишь преобразенное в женские формы. С древних времен эти двое столь тесно связаны друг с другом, что мы хотим сначала охватить взором их обоих вместе.

2

Миф называет Аполлона и Артемиду братом и сестрой. Мы не знаем, как произошло это объединение. Но их исторические образы столь схожи, как могут походить друг на друга лишь брат и сестра. И чем больше мы вникаем в их сущность, тем значительнее становится это сходство. То, что представлялось различием, оказывается вдруг необходимой особенностью противоположного пола, и, наконец, нам открывается единое божественное бытие в двойном проявлении, сходства и противоположности которого удивительнейшим и вдохновеннейшим образом составляют целый мир.

Аполлон и Артемида — самые возвышенные из греческих богов. Об этом говорит их облик, каким его видели поэзия и изобразительное искусство. Об особом положении их в небесных

кругах свидетельствует и присущий им эпитет чистоты и святости. Согласно Плутарху и другим, «Феб» означает «чистый», «священный» — и в этом они, вне всякого сомнения, правы. Так же понимали это имя Эсхил и другие поэты, употребляя это слово для описания солнечных лучей и воды. Уже Гомеру это имя было столь привычно, что поэт мог называть бога не только Фебом Аполлоном, но и просто Фебом. Артемида же — единственная из всех небесных богов, кого Гомер почтительно именует ἄρνῆ, что также означает «чистая, святая». Этот же эпитет Эсхил и Пиндар применяют к Аполлону. В обоих божествах есть нечто таинственное, неприступное, отстраняющее. Оба лучники, они стреляют в цель издалека, скрытно, и тот, в кого они попали, угасает безболезненно, с улыбкой жизни на устах. Артемида — Вечно Далекая. Она любит одиночество гор и лесов, играет с дикими зверями. Тот, кто предан ей, плетет ей венок «в заповедном лугу... [куда] не смеет гнать коз пастух, и не касался серп там нежных трав. Там только пчел весною кружится рой среди девственной травы. Его росой поит сама Стыдливость»¹ (*Еврипид*, *Ипполит*, ст. 78 и далее). Все ее наличное бытие (Dasein) — непринужденность, ясная, как звезды, освобожденность. Существу же Аполлона присуща отрешенность. В Дельфах, Делосе и других городах, где отправлялся его культ, верили, что Аполлон часть года пребывает в таинственной дали. С наступлением зимы он уходит, чтобы вернуться с весной, приветствуемый благочестивым пением. На Делосе считали, что он проводит зимние месяцы в Ликийи (ср.: *Сервий*, Комментарии к Энеиде Вергилия, 4, 143). Дельфийский миф считает местом его пребывания легендарную страну гипербореев, о которых и делосцы издавна много размышляли. «Ни вплавь, ни впешь никто не вымерил дивного пути к сходу гипербореев» (*Пиндар*, *Пифийские песни*, 10, ст. 29). Там обитает святой народ, не знающий болезней и старости, чуждый трудам и войнам. Аполлон радуется их торжественным жертвоприношениям: повсюду звучат хоры дев, раздаются звуки лиры и свисты флейт, и блестящий лавр украшает волосы благодушно пирующих (*Пиндар*, *Пифийские песни*, 10, ст. 31 и далее). Однажды Афина привела туда Персея, когда тот убил Горгону (*Пиндар*, *Пифийские песни*, 10, ст. 45).

¹ Цит. по: *Еврипид*. *Ипполит* / Пер. И. Анненского // *Еврипид*. Трагедии. Т. 1. М.: Наука; Ладомир, 1999. С. 171.

Помимо него, лишь избранныкам Аполлона доводилось узреть легендарную страну. Пророк и чудотворец Абарис пришел отсюда как посланец Аполлона, пронеся стрелу бога через все земли (*Геродот*, 4, 36. Согласно представлениям, засвидетельствованным позже, но, скорее всего, представляющим собой исходник, Абарис не нес стрелу, а пролетел на ней через различные земли. Ср.: *Fränkel H. De Simia Rhodio. Göttingen, 1915. S. 35*). Аристей из Проконнеса в своей поэме сам рассказывал (*Геродот*, 4, 13), что, «одержимый Фебом», пришел в страну исседонов, и что за исседонами обитают одноглазые аримаспы, за теми — стерегущие золото грифы и, наконец, гипербореи. Больше всего о гипербореях, согласно Геродоту (2, 33 и далее), можно было узнать на Делосе, где рассказывали о священных посольствах и дарах из этого удивительного далека. В эпосе Гомера гипербореи не упоминаются, впервые же, согласно Геродоту (4, 32), упомянули о них Гесиод и эпос «Эпигонов». Впрочем, то, что представления об этой блаженной стране имеют доисторические корни, не нуждается в пространном доказательстве. Там находится «Феба изначальный сад», как говорит Софокл в одной из утерянных ныне трагедий (Фрагменты, 870/578). Туда он удалялся каждый год, оттуда возвращался во время всеобщего цветения вместе со своими лебедями. Это описывал Алкей в одном из гимнов к Аполлону, к несчастью, утерянном ныне, о содержании которого мы знаем благодаря Гимерию (Речи, 14, 10): когда родился Аполлон, Зевс подарил ему колесницу, запряженную лебедями, на которой он, однако, направился не в Дельфы, а к гипербореям; жители Дельф призывали его пением, но Аполлон целый год оставался у гипербореев. Когда же пришло время, он позволил своим лебедям направиться к Дельфам. Стояло лето, для Аполлона пели соловьи, ласточки и цикады; серебристо журчал Кастальский источник, и Кефисс катил сверкающие волны. Так говорил Алкей. С тех самых пор бог постоянно возвращался в теплое время года, принося с собой песни и пророчества.

Это пребывание в отдалении исключительно много говорит о натуре Аполлона. Если мы сравним его с Афиной, перед нами немедленно предстанет огромное сущностное различие между ними. Насколько она — Вечно Близкая, настолько он — Отрешенный. Аполлон не сопровождает ни одного героя в качестве верного друга, всегда готового прийти на помощь и спасти.

В отличие от Афины, он — не дух непосредственности, умного и деятельного владения моментом. Его избранные — не люди дела.

3

Так кто же этот бог, чьи глаза приветствуют нас издалека и чье явление облечено столь чарующим великолепием?

По некоторым серьезно обоснованным предположениям, родину Аполлона следует искать не в Греции, а в Малой Азии (см.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Apollon // Hermes. 1903. Band 38; Wilamowitz-Moellendorff U., von. Greek historical writing and Apollo: Two Lectures Delivered Before the University of Oxford, June 3 and 4, 1908. Oxford, 1908*; это мнение оспаривает Бете в «*Αντίφωνον*», тогда как Нильссон присоединяется к этому предположению в: *History of Greek religion. Oxford, 1925. P. 132*). Он, по-видимому, происходит из Ликии, откуда родом и его мать Лето.

С этим предположением, весьма привлекательным самим по себе, связаны очень смелые утверждения. Как азиатский бог, Аполлон у Гомера держит сторону троянцев. Его наиболее древняя сущность, как она представлена уже во вступлении к Илиаде, — страшный, несущий смерть бог. Действительно, между этим пугающим образом и богом дельфийских пророчеств — такое огромное расстояние, какое могло возникнуть лишь в результате решительной религиозной реформы.

Однако более тщательное исследование творений Гомера показывает, что его Аполлон — не кто иной, как тот же самый бог, в которого позже верили в Дельфах. Своеобразная идея бога, носящая имя Аполлона и ставшая в Греции столь значительной духовной силой, возникла, видимо, задолго до создания гомеровского эпоса и принадлежит к числу откровений, составляющих внутреннее содержание олимпийской — то есть в собственном смысле греческой — религии. Но каков именно был образ Аполлона до этой эпохи — у нас нет ни указаний, ни свидетельств. Не вызывает сомнений, что лук и игра на струнах были присущи ему уже в доисторические времена; относительно прорицаний это также более чем вероятно. Нужно, однако, остерегаться иллюзии, будто через простой набор фактов можно раскрыть живое содержание доисторического божества и то значение, кото-

рое оно имело для своих почитателей. Поэтому мы не станем более возвращаться к этому вопросу и направим свое внимание лишь на те верования, что впервые со всея ясностью выступают у Гомера.

Если читать Гомера с предвзятым мнением, будто религия тех времен не могла обладать ничем, кроме ясно указанного по-этом, — тогда, конечно, можно счесть, что Аполлон лишь задним числом стал богом чистоты, а его строгая ясность, возвышенный дух, его властная воля к благоразумию, мере, порядку, короче говоря, все, что мы сегодня определяем как свойственное Аполлону, было еще незнакомо Гомеру. Однако Гомер не вдается в разъяснения. Он позволяет богам держаться, действовать и говорить привычным для него и его слушателей образом. Как и в отношении прочих богов, поэт довольствуется лишь несколькими штрихами, чтобы очертить образ Аполлона. И если мы отнесемся к этим штрихам с должным вниманием, то увидим в них гениальную обрисовку характера, хорошо знакомого каждому слушателю; из этих зачастую лишь бегло очерченных образов можно узнать больше, чем из множества изречений о силе и взглядах богов.

В знаменитой битве богов из 21 книги Илиады двое богов отказываются принимать участие в сражении, каждый по своим, присущим именно ему мотивам, стоять над схваткой. Гермес, рыжий плут, дух удачи и удобного случая, не желает связываться с великой Лето и не имеет ничего против, если та станет хвалиться между богами, что победила его. Совсем не таков Аполлон! Посейдон страстными речами вызывает его на поединок. Но какая гордость звучит в его спокойном ответе:

Не почел бы и сам ты меня здравоумным,
Если б противу тебя ополчался я ради сих смертных,
Бедных созданий, которые, листьям древесным подобно,
То появляются пышные, пищей земною питаюсь,
То погибают, лишаясь дыхания

(Илиада, 21, ст. 461 и далее).

Когда же его сестра Артемиды с чисто женским раздражением обзывает его трусом, Аполлон молча отходит в сторону. Разве это — не бог Пиндара, возвышенный провозвестник благоразумия, самопознания, меры и разумного порядка? «Что есть человек? — вопрошает Пиндар в Аполлоновом духе (Пифийские пес-

ни, 8, ст. 95). — Сон тени; но когда от Зевса нисходит озарение, то в людях светел свет и сладостен век». Ни в чем ином то самообладание, идеал которого послегомеровский Аполлон предлагает людям, не выражено столь ясно, как в понятии «софросине», «здравоумие», которым начинается его речь у Гомера (Илиада, 21, ст. 461). «Познай самого себя!» — призывает Аполлон посетителя его храма в Дельфах. Это означает (ср.: Платон, Хармид, 164d): осознай, что есть человек и какая широка пропасть лежит между ним и величию вечных богов; подумай о границах человеческой природы! Разве можно сомневаться, что это — тот же самый Аполлон, что выступает в приведенной выше сцене у Гомера? И не только в ней одной. Поэт запечатлел характер бога. В 5 книге Илиады Диомед низвергает Энея, ранит богиню Афродиту, которая, желая защитить сына, обвила того руками, и вновь бросается на свою жертву, хотя и знает, что Энею покровительствует сам Аполлон. И тогда гремит голос бога:

Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами,
Гордый Тидид! никогда меж собою не будет подобно
Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!

(Илиада, 5, ст. 440 и далее).

В последней же книге Илиады Аполлон восстает со всем пафосом устанавливающего границы рассудка и возвышенного разума, дабы положить конец бесчеловечности Ахиллеса, вот уже двенадцатый день глумящегося над трупом Гектора. Перед лицом богов Аполлон обвиняет его в злодействе и жестокосердии; Ахиллесу недостает уважения к вечным установлениям природы и чувства меры, подобающего благородному мужу даже после горчайшей утраты.

Разве что нашу он месть на себя, и могучий, воздвигнет:
Землю, землю немую неистовый муж оскорбляет!

(Илиада, 24, ст. 40 и далее).

Боги признают правоту Аполлона.

Таков гомеровский Аполлон. Откровения духовного величия — также часть его сущности, а не позднейшее добавление к его образу. То же самое справедливо относительно отдельных черт, позднее ставших для него характерными. Аполлон, возвещавший в Дельфах волю верховного бога небес, в Илиаде также стоит к этому последнему ближе, чем какое-либо иное

божество. Лишь предвзятому мнению может представляться, будто Аполлон как страж чистоты и владыка очищения — характерная особенность более молодых верований. Правда, Гомер обычно гордо игнорирует всю эту сферу — но при этом привычно обозначает бога как Феба, то есть чистого. И только когда мы сумеем постигнуть, что могут означать чистота и очищение в Аполлоновом смысле, нашему пониманию станет доступна подлинная сущность его духовного величия. С легкостью становится очевидным, что этой духовности принадлежит Аполлонова музыка, знание верного и предстоящего, установление высших порядков. И все это свойственно гомеровскому Аполлону. Мы уже догадываемся, что эти свойства и достоинства суть излучения одного и того же основополагающего качества, многообразные проявления единого божественного бытия, которому греки еще до Гомера поклонялись как Аполлону. Однако необходимо исследовать их по отдельности, если мы хотим приблизиться к смыслу целого и единого.

4

Начнем с чистоты.

Одно из наиболее возвышенных занятий послегомеровского Аполлона — его попечение об очищениях и искуплениях. В поэзии Гомера об этом ничего не говорится. Но из этого вовсе не следует, что Аполлон принял на себя эту роль лишь позднее. В мире Гомера боязнь осквернения практически отсутствовала, поэтому и не было нужды искать от него защиты у Аполлона. Однако нетрудно догадаться, что эта сила была частью его подлинной и древней сущности. Целительское искусство, согласно древним представлениям, как известно, включает в себя также способность противостоять опасности нечистоты. Аполлон же был наиболее выдающимся из богов-целителей; он был таким богом издревле. Таким узнали его италики и Рим. Очищающее есть исцеляющее, исцеляющее есть очищающее. В качестве «Агиея», как его именуют согласно древним воззрениям (ср. также *Θυραϊός* и другие прозвища), он очищает пути от всяческого зла и его каменная колонна стоит перед домами как символ безопасности. Как бы ни была чужда Гомеру мысль ожидать от него очищения и искупления, тем не менее гомеровский образ

Аполлона содержит в себе ценное указание на то, как следует понимать Аполлоново очищение.

Связь идеи очищения с богом, олицетворяющим духовное величие, поначалу кажется нам странной, так как современное религиоведение приучило нас понимать древние ритуалы лишь в сугубо материалистическом ключе. От этого предубеждения мы должны отказаться со всей решительностью, так как оно лишь заставляет нас переносить наш собственный образ мышления на более близкое к своим истокам человечество, чьи странности мы пытаемся истолковать.

Аполлон очищает виновного от грозящего тому осквернения. Убийца, замаранный страшной кровью убитого, благодаря его вмешательству освобождается от проклятия и вновь становится чистым. В этом и сходных случаях нечистота происходит от физического соприкосновения и материального осквернения. И точно так же, посредством телесных манипуляций, ритуал возвращает оскверненного в состояние чистоты. Из подобных мер, примечательно схожих у всех древних народов, делается вывод, что религия некогда понимала под нечистотой лишь некое материальное состояние, а именно — нагруженность некоей опасной материей, которую можно устранить физическими путями. Однако естественное, еще не теоретическое мышление не знает вещественности, которая бы представляла собой исключительно материю. Ко всему телесному это мышление питает такое уважение, какое мы почти утратили, и потому нам так тяжело даже приблизительно проникнуть в смысл его образа действий. Это мышление не отделяет телесное от того, что мы называем духовным или душевным, но всегда видит одно в другом. И поскольку, согласно таким воззрениям, соприкосновения и осквернения не только материальны, то и воздействие их охватывает всего человека и не просто угрожает его физической природе, но может также повредить и разрушить его дух. Убийца в результате реально — а не в мыслях лишь — осуществленного деяния приходит к страшной коллизии. Его внешнему наличному бытию (Dasein) грозит ужасная опасность, но еще страшнее — проклятие, лежащее на его внутренней сущности. Это убеждение, берущее начало в живом познании, не становится менее серьезным и глубоким от того, что причина зла понимается в материальном ключе, а избавляются от этого зла физическими методами. Тем более что необходимость очищения касалась не только кровавых

деяний; она распространялась на любое соприкосновение с пугающим, как, например, со смертью от естественных причин. В этом случае уже нельзя говорить о моральной вине, и на этом основании считается возможным утверждать, что сущность искупления в целом, в его специфическом смысле, касалась лишь внешнего, а не внутреннего человека. Но это суждение показывает лишь, как сильно мы недооцениваем наивное мышление. Нам должно быть по крайней мере непосредственно очевидно, что та коллизия, к которой приходит оказавшийся в нечистоте, должна совершенно по-разному восприниматься в зависимости от того, явилась ли ее причиной пассивная встреча или же акт насилия, — даже если древние источники, как и следовало ожидать, молчат об этом. Если во втором случае оскверненный был деятельной стороной, то и воздействие на него самого должно быть совершенно иным, нежели в случае простой встречи. Конечно, это первобытное восприятие принципиально расходится с нашим рассудочным образом мышления в одном очень важном моменте. Для последствий деяния не имеет значения, произошло ли оно умышленно или без умысла, было вызвано необходимостью или прихотью. Так, согласно древним верованиям, человек абсолютно обязан пострадать за то, чего он не желал. Кто может сказать, что это неправда? Кто может себе позволить назвать это несправедливым?

Нетрудно догадаться, как велика опасность для сущности очищения со всеми его правилами и практиками впасть в мелочность и суеверность. Однако не стоит недооценивать его глубокую значимость. Оно указывает на те сферы, представителями которых выступают демонические силы наподобие Эриний. Мы уже познакомились с их царством, с теми первозданными обязательствами и неминуемой ответственностью, на страже которых они стоят (см. с. 40 и далее наст. изд.). Мрачность и суровость этого древнего мира теперь противостоит кругу олимпийских богов. Речь не идет о том, чтобы вовсе уничтожить этот мир — мир, который пребывает вечно, ибо вечно питает его тяжелое дыхание земли. Но его всемогущество сломлено новым божественным светом. Здесь можно вспомнить «Орестею» Эсхила, о которой говорилось в главе II. Бог, который в этом произведении осмеливается не только очистить матереубийцу, но и защищать его деяние, совершенное по требованию самого бога, от ужасающего вопля о мести за пролитую кровь, во имя некоей

высшей правды, — это Аполлон. Он заботится об очищении — то есть признает эту мрачную реальность, но может указать верное избавление от налагаемого ей проклятия. Жизнь должна быть освобождена от страшных препятствий, от демонических коллизий, над которыми даже безупречнейшая воля человека не имеет никакой власти. Поэтому Аполлон и советует оказавшимся в беде, что делать и как поступать, когда необходимы примирение и восстановление чести. Ему самому однажды пришлось, как рассказывают, очищаться от крови дельфийского змея.

Окружение Гомера, по сути, уже ничего не желало слышать о демонических угрозах. Но гомеровский Аполлон открывает некий высший образ очищения, тот же самый, что он столь выразительно возвестил в Дельфах наряду с предписаниями по искуплению, и это должно бы предостеречь нас от сугубо внешне-го истолкования сущности Аполлонова очищения. Прояснение своей внутренней сущности должно уберечь человека от опасностей, которых он может избежать. Больше того: бог задает идеал внешнего и внутреннего поведения, который, вне всякой зависимости от последствий, может считаться чистотой в высшем смысле.

Не с обычной приветственной формулой обращается дельфийский Аполлон к тем, кто вступает в его святилище, но с призывом: «Познай самого себя!» (ср.: *Платон*, Хармид, 164d). Эти и другие речения, как приношение своего духа, начертаны в Дельфах семеро мудрецов (ср.: *Платон*, Протагор, 343b). Их жизненная мудрость, изложенная в таких фразах, как «Лучше всего — мера» (μέτρον ἄριστον), совершенно согласна с духом дельфийского бога, с которым связывает их предание. Один из этих мудрецов, великий Солон, сравнив Креза в его царском великолепии с одним простым афинским гражданином, объяснил, что последний счастливее, потому что прожил беззаботную жизнь в окружении детей и внуков и победоносно завершил ее героическим деянием во благо родины, удостоившись торжественного государственного погребения; царю же, считавшему себя счастливейшим из людей, мудрец преподал важнейший урок — не быть излишне самоуверенным перед лицом высших сил и во всех земных делах иметь в виду их завершение (*Геродот*, кн. I, 30 и далее). Такого же рода были изречения Дельфийского оракула (ср.: *Herzog R. Das delfische Orakel als ethischer Preisrichter // Horneffer E. Der junge Platon. Band I. Giessen, 1922.*

S. 149), которые, согласно Плинию, были «как будто бы посланы богом для обуздания человеческого тщеславия»¹ (Естественная история, кн. VII, 151). Великому царю Гигесу, пожелавшему узнать, кто счастливее всех, оракул назвал скромного крестьянина из Аркадии, который никогда не покидал крошечного участка земли, кормившего его (*Валерий Максим*, 7, 1, 2 и др.). Богачу, приносившему богу дорогостоящие жертвы и вопросившему, чьи жертвы ему угоднее, был указан бедный крестьянин, высыпавший на алтарь из своего мешка горсть зерен (*Порфирий*, О воздержании, кн. II, 16). Но наиболее знаменательный пример — то, что бог в ответ на вопрос о мудрейшем из людей назвал Сократа. И сам Сократ истолковал это речение в том смысле, что он должен всецело посвятить свою жизнь поискам познания и исследованию самого себя и своих собратьев-людей, и что эти поиски — такое служение божеству, какому нельзя изменить в угоду какой бы то ни было земной власти, даже под угрозой смерти; страх смерти был не в силах его поколебать, ибо никто не знает, несчастье ли смерть или счастье; и в том-то и состояло его преимущество перед другими, что он не думал, будто знает то, чего не знает; зато он знал, что творить беззаконие и не слушаться того, кто выше тебя — нехорошо и постыдно (см.: *Платон*, Апология Сократа, 21 и далее, 28 и далее).

5

Этот бог, ведущий к познанию, является также и учредителем порядков, придающих правильные формы человеческому общежитию. На его авторитете государства основывают свои законодательные учреждения. Он указывает колонистам путь к их новой родине. Он — покровитель юношей, вступающих в возраст мужчины, председатель мужской возрастной группы, предводитель благородных мужских упражнений тела. На важнейшем из его праздников выступают, прежде всего, юноши и мальчики. Ему юноша, становящийся мужчиной, посвящает свои длинные волосы. Он, владыка гимнасиев и палестр, сам некогда

¹ Цит. по: *Гай Плиний Цецилий Секунд*. Естественная история / Пер. А. Н. Маркина // Вестник Удмуртского университета. Сер. «История и филология». 2013. Вып. 3. С. 166.

любил юного Гиацинта, которого, по несчастью, случайно убил диском при соревновании. На знаменитых спартанских гимнопедиях в трех различных хорах выступали певцы, представлявшие соответствующие возрастные группы, а высокостепенные Карнеи отличались правилами и порядком, напоминая военную дисциплину. Теперь мы понимаем, почему Пиндар при основании нового города призывает к Аполлону, прося его населить город достойными мужчинами (Пифийские песни, 1, ст. 40). Все это должны мы иметь в виду, думая также и о гомеровском Аполлоне. Как утверждает творец «Одиссеи», это милость Аполлона позволила Телемаху вырасти столь мужественным юношей (19, ст. 86 и схолии; ср.: *Koch H. Apollon und Apollines. Stuttgart, 1930. S. 12 ff.*); также и Гесиод говорит об Аполлоне, что он растит из мальчиков мужчин (Теогония, ст. 347).

Познание надлежащего — часть знания о сути и связи вещей. Аполлон открывает также сокрытое и предстоящее. Согласно «Одиссее», уже Агамемнон, прежде чем выступить против Трои, вопрошал Аполлона в Дельфах (8, ст. 79); сокровища его дельфийского святилища известны и «Илиаде» (9, ст. 404). «Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру. Людям начну прорицать я решенья неложные Зевса!» — таковы были, согласно Гомерову гимну (К Аполлону Делосскому, ст. 131 и далее), первые слова новорожденного Аполлона. Ему обязаны своим даром великие провидцы. Об этом в самом начале «Илиады» ясно говорит Калхас (1, ст. 72, 86). Особенно прославились женщины, такие как Кассандра и Сивиллы, которыми, иногда с пугающей мощью, овладевал дух этого бога. Но мы не будем задерживаться на отдельных явлениях, так же как и на многочисленных, отчасти широко прославившихся обиталищах оракулов, существовавших наряду с дельфийским. Мы также не станем задаваться вопросом, какая из форм прорицаний изначально принадлежала культуре Аполлона. Сокровенное знание, какова бы ни была процедура его передачи, всегда связано с особенной возвышенностью духа. А это напоминает нам о поэзии и музыке.

Разве не следует ставить Аполлонову музыку в центр его многообразных достоинств? Разве не следует считать ее источником, из которого эти достоинства происходят?

Другие боги также находят радость в музыке, но у Аполлона вся его природа, по-видимому, музыкальна.

В «Илиаде» он на пиршестве богов играет на лире (1, ст. 603 и далее), и поэт знает, что некогда Аполлон делал то же самое на свадебном пиру Фетиды и Пелея (24, ст. 63). О том, что Аполлон также сам пел — как его позже представляли в изобразительном искусстве, — Гомер нигде не говорит; у него поют только музы. Однако Аполлон вдохновляет певцов, и если их песни удачны, то их, должно быть, обучали музы или сам Аполлон (ср.: Одиссея, 8, 488). «От Муз и метателя стрел, Аполлона-владыки, все на земле и певцы происходят, и лирники-мужи», — говорит Гесиод (Теогония, ст. 94). В гимне Аполлону Пифийскому великолепно описано, как при входе вступлении Аполлона на Олимп всех богов охватывает упоение музыкой:

Сменными хорами песнь начинают прекрасные Музы,
 Божьи дары воспевают бессмертные голосом чудным
 И терпеливую стойкость, с какою под властью бессмертных
 Люди живут, — неумелые, с разумом скудным, не в силах
 Средства от смерти найти и защиты от старости грустной.
 Пышноволосяе девы Хариты, веселые Оры,
 Зевсова дочь Афродита, Гармония, юная Геба,
 За руки взявшись, водить хоровод начинают веселый.
 Не безобразная с ними танцует, не малая с виду,
 Ростом великая, видом дивящая всех Артемида,
 Стрелолюбивая дева, родная сестра Аполлона.
 С ними же здесь веселятся и Арес могучий, и зоркий
 Аргоубийца. А Феб-Аполлон на кифаре играет,
 Дивно, высоко шагая. Вокруг него блещет сиянье,
 Быстрые ноги мелькают, и пышные вьются одежды!¹

(Гомеров гимн к Аполлону Пифийскому, ст. 5 и далее).

При его появлении «поют соловьи, ласточки и цикады», как говорится в гимне Алкея. Каллимах чувствует приближение бога: лавр трепещет, а в небесах поет лебедь (Гимн Аполлону, ст. 1 и далее). Даже у Клаудиана находим мы восторженное описание того, как просыпается голос лесов и пещер, когда входит Аполлон (*De sexto consulatu Honorii Augusti*, 32).

В аполлоновой музыке обретает звучание дух всего живого. Восхищенно внимают ей друзья ясного мира чистых форм, которым правит возвышенная мысль Зевса; но всем необузданным,

¹ Цит. по: Гомеров гимн II. К Аполлону Пифийскому / Пер. В. В. Вересаева // Эллинистские поэты. С. 45—46.

чудовищным сущностям эта музыка чужда и отвратительна. Так воспевает Пиндар небесную мощь Аполлоновой музыки (Пифийские песни, 1, ст. 1 и далее):

Золотая лира,
 Единоправная доля
 Аполлона и синекудрых Муз!
 Тебе вторит пляска, начало блеска;
 Знаку твоему покорны певцы,
 Когда, вострепнувшись, поведешь ты замах к начинанию хора;
 Ты угашаешь
 Молниеносное жало вечного огня,
 И орел на скипетре Зевса
 Дремлет, обессилив два быстрые крыла,
 Орел, царь птиц:
 На хищную голову его
 Пролила ты темную тучу,
 Сладкое смежение век,
 И во сне
 Он вздымает зыбкую спину,
 Сковываемый захватом твоим.
 Сам насильственный Арес,
 Отлагая жесткое острие копья,
 Умягчает сердце
 Забытьем,
 Ибо стрелы твои
 Отуманивают и души богов
 От умения сына Латоны
 И глубоколонных Муз.
 А кого не полюбит Зевс,
 Тот безумствует пред голосом Пиерид...

Соразмерность и красота составляют суть и действие этой музыки. Она укрощает все дикое. Даже хищные звери оказываются зачарованны ей (*Еврипид*, Алькеста, ст. 579 и далее). Даже камни следуют за звуками струн и сами складываются в стены (ср.: *Аполлоний Родосский*, 1, 740). Стада процветают, когда их стережет Аполлон (ср.: *Каллимах*, Гимн Аполлону, 2, ст. 47 и далее). Музицируя, он пас стада царя Адмета (ср.: *Еврипид*, Алькеста, 569 и далее; *Илиада*, 2, ст. 766), а по троянскому сказанию — стерег быков Лаомедона (*Илиада*, 21, ст. 448). Самому наличному бытию человека Аполлонова музыка придает форму. Посредством музыки Аполлон становится первым и важнейшим

воспитателем людей, как с удивительной проницательностью изложил это Платон в «Законах»: «Боги из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили взамен передышки от этих трудов божественные празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса... Любое юное существо не может, так сказать, сохранять спокойствия ни в теле, ни в голосе, но всегда стремится двигаться и издавать звуки, так что молодые люди то прыгают и скачут, находя удовольствие, например, в плясках и играх, то кричат на все голоса. У остальных живых существ нет ощущения нестройности или стройности в движениях, носящей название гармонии и ритма. Те же самые боги, о которых мы сказали, что они дарованы нам как участники наших хороводов, дали нам чувство гармонии и ритма, сопряженное с удовольствием. При помощи этого чувства они движут нами и предводительствуют нашими хороводами, когда мы объединяемся в песнях и плясках».¹ Лучшее, по мнению Плутарха (Кориолан, 1), что люди получают от Муз, состоит в том, что музы совершенствуют человеческую природу, приучают ее к разумной умеренности и отвращению к излишествам. Эта истинно греческая мысль внушила и Горацию его подлинно великую молитву к музам (Carmina, 3, 4).

6

Qui citharam nervis et nervis temperat arcum
(Лука струной и струной управляет кифары).

Овидий. «Метаморфозы», 10

И вот, наконец, мы подошли к атрибуту Аполлона, не менее известному и значимому, чем кифара, который, однако, несмотря на частые упоминания вместе с этой последней, на первый взгляд не имеет с ней вовсе ничего общего: к луку.

«Пусть подадут мне изогнутый лук и любезную лиру!» — восклицает новорожденный бог в Гомеровом гимне к Аполлону Делосскому (ст. 131), а в самом начале гимна описывается величественная картина, когда Аполлон с натянутым луком вступает

¹ Цит. по: Платон. Законы / Пер. А. Н. Егунова. М.: Мысль, 1999. 653d—654a.

в палаты Зевса, и боги, трепеща, вскакивают со своих седалищ. Многочисленные эпитеты, как у Гомера, так и у более поздних авторов, характеризуют Аполлона как великого метателя стрел. Во вступлении «Илиады» он посылает свои гибельные стрелы в стан греков и убивает множество животных и людей. Тот, кто знает толк в стрельбе из лука, обязан своим искусством Аполлону и взывает к нему перед выстрелом (ср.: Илиада, 2, ст. 827; 4, ст. 101, 119; 15, ст. 441; 23, ст. 872; Одиссея, 21, ст. 267, 338). Праздник Аполлона — кстати, единственный праздник в честь богов, четко упомянутый в «Илиаде» — это тот самый день, когда Одиссей возвращается домой, демонстрирует свое мастерство в стрельбе и убивает женихов, совершая то и другое при поддержке Аполлона (Одиссея, 21, ст. 338; 22, ст. 7). Великий стрелок Еврит поплатился жизнью за то, что вызвал Аполлона на состязание в стрельбе (Одиссея, 8, ст. 226). Из лука Аполлон убил дельфийского змея (Гомеров гимн к Аполлону Пифийско-му). Лук поверг Ахиллеса в прах под стенами Трои.

Но самое удивительное здесь то, что стрелы Аполлона также навевают чудесный сон. Невидимые, летят они, неся людям тихую смерть, наступающую внезапно, так что наружность человека остается свежей, как у спящего (ср.: Илиада, 24, ст. 757). Оттого и выстрелы бога именуются «тихими», «легкими». Об одном счастливом острове в «Одиссее» рассказывается (15, ст. 409 и далее), что там нет ненавистных людям болезней; когда люди старятся, Аполлон и Артемида оканчивают их жизнь своими тихими стрелами. Ибо одним лишь мужчинам посылает Аполлон эту прекрасную смерть; женщин находит стрела Артемиды.

Из таких картин, как описание гневного Аполлона в начале «Илиады», где он приносит людям великий мор, выступая с Олимпа на свое страшное дело «ночи подобный» (1, ст. 147), можно было бы сделать вывод, что изначально он был богом смерти. Но как такой образ, как Аполлон, мог бы развиться из образа бога смерти? Картины мифов указывают нам совершенно иное направление. Следовательно, бог, перед которым повергаются в прах даже сильнейшие, когда приходит их час, — это вовсе не бог смерти. И он определенно не является таковым, когда уничтожает опасных великанов и чудовищ, таких, как Алоады (ср.: Одиссея, 11, ст. 318) или дельфийский змей. В начале «Илиады» Аполлон выступает как карающий, и его мрачный взгляд

сравнивается с ночью, так же, как и взгляд Гектора, когда он врывается в стан греков (Илиада, 12, ст. 463) или Геракла, который даже в Аиде натягивает свой лук (Одиссея, 11, ст. 606). Но когда он пускает свои «тихие» стрелы в других, в отношении которых он не выступает как мститель, то это вовсе не похоже на действия бога смерти. Скорее эти события, исполненные сладкой печали, берущие начало в таинственной сокровенности и несущие в себе отблески некоей сказочной страны, напоминают о далеком боге, который приходит к людям из страны отрешенного света, чтобы затем вновь удалиться туда. И так мы возвращаемся к отправной точке наших рассуждений.

Разве лук — не символ отдаленности? Стрела из укрытия вылетает на простор и мчится к своей цели. А лира? Случайность ли это, что Аполлон любит ее так же, как лук, или в их связи кроется более глубокий смысл?

Мы часто ощущаем родство между этими двумя инструментами. Родство это не ограничивается внешней формой, в силу которой лук и лира стали для Гераклита символом единства расхождений (фр. 51). На оба инструмента натянуты кишки животных. Касание тетивы лука, чтобы послать стрелу, без колебаний описывается тем же словом (φάλλω), что и прикосновение к струнам музыкального инструмента. И оба они издают звук. «Лук заскрипел, тетива загудела» (Илиада, 4, ст. 125), когда Пандар выпустил стрелу в Менелая. «Гудящей» называет Пиндар (Истмийские песни, 6, ст. 34 и далее) тетиву Гераклова лука. Но самую живую картину рисует знаменитая сцена из «Одиссеи» (21, ст. 410 и далее). Когда Одиссей, после тщетных попыток женихов, натянул мощный лук, «как человек, искусный в игре на форминге и в пеньи, может на новый колок струну натянуть без усилья», он тронул тетиву рукой — и «звон прекрасный струна издала, словно ласточка в небе». Возможно, в будущем будет доказано, что лук и лира фактически имеют общее происхождение. Этнологии хорошо известен так называемый музыкальный лук, и утверждают также, что в древности лук для стрельбы использовался и для извлечения музыкальных звуков. Об этом говорит Фирдоуси, рассказывая, как древние персы шли в бой. Для нашего же понимания образа Аполлона имеет наибольшее значение тот факт, что сами греки ощущали сущностное сходство между тем, что порождает лук, и тем, что порождает лира. Оба они испускают нечто, стремящееся к цели, — метко разящую стре-

лу или метко разящую песнь. Для Пиндара истинный певец — стрелок, а его песня — стрела, не знающая промаха. К Пифону, цели своей песни, он направляет «сладкую» стрелу (Олимпийские песни, 9, ст. 11) — и мы немедленно вспоминаем другую стрелу, несущую смерть, которую Гомер называет «горькой». «Сердце мое, — поет певец олимпийских праздников, — нацель же свой лук без промаха; в кого мы уметим, спустив прославляющие стрелы с тетивы милосердного духа?» (Олимпийские песни, 2, ст. 88). Он видит, как музы натягивают «лук» пения и восхваляет их, прилагая к ним то же слово, что с древних времен служит почтительным эпитетом Аполлона: «издалека разящие» (Олимпийские песни, 9, ст. 5).

Всем известна склонность греков представлять познание надлежащего в образе искусного стрелка из лука. Поверхностная сторона этого сравнения нам понятна. Однако нам чуждо сопоставление музыки и пения с искусством стрельбы, ибо в этом случае мы думаем не о надлежащем и познании. И это — точка, в которой сущность Аполлоновой музыки должна открыться нам.

Песнь самого бодрствующего из богов не исторгается мечтательно из опьяненной души, но летит прямо к ясно намеченной цели — к истине, и меткость ее — свидетельство его божественности. В Аполлоновой музыке обретает звучание божественное познание. Во всем она замечает и находит образ. Хаотичное должно обрести форму, порывистое — прийти к соразмерности такта, противящееся — сочетаться в гармонии. Эта музыка — великая воспитательница, источник и символ всяческого порядка в мире и человеческой жизни. Аполлон-музыкант — тот же, что и Аполлон — учредитель порядков, знаток надлежащего, необходимого и предстоящего. В этой меткости бога еще Гёльдерлин узнавал лучника, скорбно восклицая в «Хлебе и вине» об исчезнувшем Дельфийском оракуле:

Где же меткие, где звучат твои изреченья?
Дельфы дремлют, так где глас нам услышать судьбы?¹

¹ Пер. Н. Самойловой. Цит. по: Гёльдерлин И. Х. Ф. Стихотворения. 3-е изд., доп. М.: Летний сад, 2013.

7

Что же могла означать в высшем смысле эта отдаленность, о которой мы вспоминали с самого начала и которую столь выразительно символизирует лук?

Аполлон — самый греческий из всех богов. Когда греческий дух впервые выразил себя в олимпийской религии, наиболее явно он раскрылся в Аполлоне. Хотя дионисийский энтузиазм (в исконном значении этого слова) некогда был значительной силой, все же нет никакого сомнения, что призыванием греков было преодоление этой и всякой иной чрезмерности и что его великие представители со всей решительностью признавали свою причастность Аполлонову духу. Дионисийская сущность требует упоения, близости; Аполлонова, напротив, требует ясности и образа, а также *дистанции*. Это слово внешне выражает нечто отрицательное, но за этим отрицательным стоит в высшей степени положительное: позиция познающего.

Аполлон отвергает слишком близкое, отвергает пристрастие к предметам, размытый взгляд, а также и душевное слияние, мистическое опьянение и его экстатические грезы. Он требует не души, но духа. А это значит — свободы от близости с ее тяготением, смутностью и связанностью, возвышенного отстранения, широко открытого взора.

Своим идеалом дистанции Аполлон не только противопоставляет себя дионисийскому избытку чувств. Еще значимее для нас, что он тем самым вступает в острейшее противостояние с тем, что позже удостоится высочайшего почитания в христианстве.

Сам Аполлон никогда не подчеркивал собственную индивидуальность и не претендовал в дельфийских изречениях на особые восхваления и почести в свой адрес — и точно так же он не желает ничего знать о вечной ценности человеческой личности и индивидуальной души. Смысл его откровения — в том, что оно указывает человеку не на достоинство его собственной сущности и глубины его индивидуальной души, а на то, что выше личности, на непреложное, на вечные формы. То, что мы привыкли называть реальностью, конкретное наличное бытие (*Dasein*) с его самовосприятием, исчезает, как дым; Я с его самоощущением, будь это наслаждение или боль, гордость или смирение, растворяется, как волна. Но вечно пребывает образ,

что «меж богов сияет божеством».¹ Особенное и уникальное Я с его «здесь и сейчас» — лишь материя, в которой проявляются непреходящие формы. Если Христос смиряется в убеждении, что лишь так можно стать достойным божественной любви и божественной близости, то Аполлон требует иного смирения. Между вечным и земными явлениями, к которым принадлежит и человек как индивидуум, пролегает пропасть. Индивидуальная сущность не господствует там, в царстве бесконечности. То, что Пиндар в духе Аполлона внушает своим слушателям, — это не мистическое учение о блаженном или мучительном потустороннем мире, но то, что отличает богов и людей друг от друга. Хотя у тех и других единая праматерь — но человек преходящ и ничтожен, и лишь небесное пребывает во веки веков (*Пиндар, Немейские песни*, 6, ст. 1 и далее). Как тень, проходит человеческая жизнь, сияя лишь тогда, когда луч свыше озарит ее (*Пиндар, Пифийские песни*, 8, ст. 95 и далее). Поэтому человек не должен дерзать равняться с богами, но должен сознавать свои границы и помнить о том, что земля станет ему покровом (*Пиндар, Истмийские песни*, 5, ст. 14 и далее; *Немейские песни*, 11, ст. 15 и далее). Венец жизни, который может стяжать и смертный, — это память о его добродетелях. Не его личность, но нечто большее — дух его достоинств и свершений преодолевает смерть и дышит в песнях, вечно юный, из рода в род. Ибо лишь образ принадлежит царству непреходящего.

В Аполлоне нас приветствует дух зоркого познания, с неподражаемой свободой противостоящий наличному бытию и миру, — истинно греческий дух, которому было дано породить не только многочисленные искусства, но в конце концов и науку. Он оказался способен увидеть мир и наличное бытие как образ, взором, совершенно свободным от вожделения и тоски по избавлению. В этом образе упраздняется все стихийное, минутное и индивидуальное, что есть в мире, но бытие мира признается и утверждается. Чтобы найти его, требуется дистанция, на которую не способно никакое преклонение перед миром.

¹ Цит. по: *Шиллер Ф. Идеал и жизнь* / Пер. В. Левика // Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. М.: Гослитиздат, 1955. С. 189.

8

Образ «издалека разящего» Аполлона — откровение одной-единственной идеи. Содержание ее не принадлежит сфере простых житейских потребностей, и столь популярные сравнения с примитивными формами верований в данном случае совершенно бесполезны. Здесь возвышает свой голос духовная сила. И сила эта настолько значительна, что способна придать образ всему человечеству. Она возвещает присутствие божественного не в чудесах некоей сверхъестественной силы, не в суровости абсолютной справедливости, не в попечении бесконечной любви, но в торжествующем сиянии ясности, в разумном господстве порядка и соразмерности. Ясность и образ суть объективное, которому относительно субъекта соответствуют дистанция и свобода. В такой позиции Аполлон выступает перед миром людей. В этом мире обретает выражение его ясная, необремененная, всепроникающая, подобно свету, божественность.

Мы хорошо понимаем, что Аполлона, чье возвышенное бытие не имело основой ни какую-либо стихию, ни природные процессы, уже с достаточно ранних времен могли связывать с солнцем. Уже в одной из утерянных трагедий Эсхила, в «Бассаридах», говорилось, что Орфей чтил Гелиоса как величайшего из богов и дал ему имя Аполлон. Этот же поэт в «Прометее» (22) описал лучи солнца словом φοῖβος, которое знакомо нам в качестве эпитета Аполлона, причем самого известного — Феб. Так вырисовывается перед нами величественная картина: Аполлон звучанием своей лиры поддерживает гармоничное движение вселенной (см.: Орфический гимн 34, ст. 16 и далее), плектром же ему служит солнечный свет (ср.: *Скифин*, фр. 14; также *Neustadt E. Der Zeushymnos des Kleantes // Hermes. 1931. Band 66. S. 389*).

Артемида

Невозможно отрицать тот факт, что сущность Аполлона носит специфически мужской характер. Духовная свобода и дистанция — это достоинства мужчины. Но и сомнения в себе самом — это тоже вполне по-мужски. Кто освобождается от довлеющей власти природы, тот лишается и ее материнской защиты,

и лишь мощный дух его бога может помочь ему выстоять и пребывать в свете.

Тут навстречу нам выступает Артемида со свободой иного рода — женской. Отражением этой божественной женственности является *природа* — не великая священная Мать, порождающая, вскармливающая и в конце концов принимающая обратно в свои недра все живое, но совершенно иная, можно сказать, девическая, свободная природа, с ее великолепием и дикостью, с ее невинной чистотой и пугающей странностью; природа материнская и нежно-заботливая — но подлинно по-девически, и, как всякая настоящая девушка, одновременно неприступная, строгая и жестокая.

1

В девственной природе для человека нашей цивилизации есть нечто бесконечно трогательное и радостное. Этот художник рассудка, измученный слугитель целесообразности, обретает здесь мир и здоровый воздух и безо всякой робости вступает в тихие горы и доли вместе с прекраснейшим полом. Едва заметное ощущение странного, налет пугающего не портят ему всерьез удовольствия. Тем более что он уверенно владеет своими знаниями и техническим искусством и самую дикую местность может с легкостью сделать удобной, комфортной и полезной. Но как бы широко ни наступал гордый победитель, тайна не откроется ему, загадка не будет разгадана, она лишь ускользает от него, незаметно для него самого, и всегда вновь возникает там, где его нет: это — величественное единство нетронутой природы, которое он способен лишь разорвать и разрушить, но никогда — постичь и восстановить.

Это — кишение стихий, зверей и растений, неисчислимая жизнь, которая распускается, цветет, благоухает, набухает, прыгает, скачет, порхает, парит и поет; бесконечность симпатий и размолвок, спариваний и соперничеств, покоя и лихорадочного движения — и все это сроднено, переплетено, все направляется одним и тем же жизненным духом, чье высшее присутствие молчаливый посетитель ощущает, содрогаясь от его неопишущести. Здесь человечество, чью религию мы постигаем в догадках и чувствах, обрело свое божество. Священнейшее для

этого человечества заключалось не в пугающем величии безгрешного судии совести, но в чистоте нетронутой стихии. Оно чувствовало, что человеку, это странному существу, рассматривающему, ставящему под сомнение и порицающему самое себя, из-за множества нужд и стремлений давно утратившему мир, надлежит испытывать робость, проникая в ту девственно чистую область, где действует и властвует божественное. Оно слышало дыхание божественного в туманном великолепии горных пастбищ, в реках, морях и объемлющей их усмешливой ясности. И в моменты озарения перед ним внезапно возникал образ — образ бога или богини, иногда человекоподобный, иногда ближе к чудовищному — звероподобный. Уединенные уголки природы имели разнообразных гениев, от ужасающе диких до робких духов прелестного девичества. Но величайший из них — тот, что относится к сфере возвышенного. Он обитает в ясной выси горных вершин, в золотистом сиянии горных лугов, в мерцающем блеске ледяных кристаллов и снежинок, в безмолвном восторге лесов и полей, когда лунный свет озаряет их и сверкающими каплями стекает с древесной листвы. Там все прозрачно и легко. Сама земля теряет свою тяжесть, а кровь забывает о своих темных страстях. Нечто витает над землей, словно кружатся в пляске белоснежные ноги или мчится в воздухе охота. Это — божественный дух возвышенной природы, великая сияющая владычица, царица, вызывающая восторг, но не способная любить, плясунья и охотница, сажающая себе на колени медвежат и мчащаяся наперегонки с оленями, несущая смерть, натягивая золотой лук, странная и непредсказуемая, как дикая природа, и одновременно, как и та, исполненная очарования, и свежести чувств, и сверкающей красоты. *Вот Артемида!*

Как бы ни были разнообразны формы ее проявлений, в этой идее они обретают единство и более не противоречат друг другу.

2

Связи Артемиды с негреческой Малой Азией, откуда, по-видимому, происходит ее имя (ср.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Hellenistische Dichtung in der Zeit des Kallimachos. Band II. Berlin, 1924. S. 50*), неясны. Несомненно, однако, что она уже с очень

давних времен была своей на греческой земле, и что ее образ, каким мы впервые встречаем его у Гомера, совершенно и подлинно греческий.

Ей также свойственно исчезать в дали. Аргивяне регулярно праздновали ее уход и возвращение. Как и Аполлона, ее связывали с гиперборейями (ср.: *Пиндар*, Олимпийские песни, 3; и делосские предания); в мифах упоминаются и другие далекие легендарные края, такие как Ортигия, которую называют местом ее рождения (Гимн к Аполлону Делосскому, 16) и в честь которой были названы различные места, особенно одна местность в Эфесе (ср.: *Kern O. Die Religion der Griechen. Berlin, 1926. Band I. S. 103*). Ортигия названа так по перепелке (ортикс), принадлежащей Артемиде птице, чьи стаи каждую весну возвращаются на греческие берега и острова. Перелетная птица — аллегорический символ богини отдаления.

Ее царство — вечно далекие дикие дебри. И то, что она девушка, — тоже часть ее отрешенности. Этому не противоречит ее способность вести себя по-матерински, ибо заботливое материнство прекрасно сочетается с неприступностью девичества. В подлинных мифах Артемиду мыслится лишь как девушка. Другие божественные девы, похожие на Артемиду подруги ее игр, могут пасть перед натиском любви; но сама Артемиде возвышеннее их всех. У Еврипида она сама признается в непреодолимой ненависти к богине любви (Ипполит, ст. 1301), а Гомеров гимн к Афродите признает, что сила этого божества не властна над Артемидой (4, ст. 17). Дерзнувшему приблизиться к ней настигает ее стрела. «Девой», «девушкой» именуют ее повсюду с гомеровских времен. У Гомера она носит почтительный эпитет ἀννή (ср.: *Одиссея*, 5, ст. 123; 18, ст. 202; 20, ст. 71) — слово, в котором слились значения священного и чистого и которое главным образом используется по отношению к стихиям девственной природы. Помимо Артемиды, Гомер прилагает этот титул лишь к Персефоне, великой царице мертвых.

Повсюду в свободной, дикой природе, в лесах, лугах и горах есть у Артемиды излюбленные места, где она со своими прелестными спутницами-нимфами пляшет и охотится. «Любит она только луки, — говорится о ней в Гомеровом гимне к Афродите (ст. 18), — охоту в горах за зверями, звяканье лир, хороводы, далеко звучащие клики». Незабываема картина, которую рисует Гомер:

Как стрелоносная, ловлей в горах веселясь, Артемида
 Мчится по длинным хребтам Ериманфа-горы иль Тайгета,
 Радуюсь сердцем на вепрей лесных и на быстрых оленей;
 Там же и нимфы полей, прекрасные дочери Зевса,
 Следом за нею несутся. И сердцем Лето веселится:
 Выше всех ее дочь головой и лицом всех прекрасней, —
 Сразу узнать ее можно, хотя и другие прекрасны

(Одиссея, 6, ст. 102 и далее).

Во многих ее эпитетах упоминаются горные вершины: «бурных гор владычицей»¹ называет ее Эсхил (Фрагменты, 342; ср. также: *Аристофан*, Фесмофории, ст. 114 и далее). Любит она и чистые воды; теплые источники по ее благословению пенятся целебной силой. Артемидой осияны нетронутые цветущие луга; там собирают цветы богомольцы, чтобы сплести ей венок — «в заповедном лугу... [куда] не смеет гнать коз пастух, и не касался серп там нежных трав. Там только пчел весною кружится рой среди девственной травы. Его росой поит сама Стыдливость» (см. выше. Также на одной краснофигурной вазе Артемида представлена как Айдос, Стыдливость; см.: *Kretschmer P. Die griechischen Vaseninschriften ihrer Sprache nach untersucht. Gütersloh, 1894. S. 197*). На блестящих росой лугах водит она хороводы со своими девами (ср.: Илиада, 16, ст. 182; Гомеров гимн 4, ст. 118; *Каллимах*, Гимн 3). Во многих культах Артемиде воздавали почести танцами. Из посвященного ей хоровода, который водили в ее святилище в Спарте, Тесей некогда похитил Елену (*Плутарх*, Тесей, 31). Несравненна красота ее высокого стана (Гомеров гимн к Аполлону Пифийскому, ст. 20). Об Артемиде невольно вспоминает Одиссей, когда перед ним, величественная и благородная, является дочь царя феаков (Одиссея, 6, ст. 151). Девам, к которым Артемида благоволит, она дарит стройность стана (Одиссея, 20, ст. 71). Ее называют «прекрасной», «прекраснейшей» и чтят ее под этим прозвищем (ср.: Памф у Павсания, 8, 35, 8; Сапфо у Павсания, 1, 29, 2; *Эсхил*, Агамемнон, ст. 140; *Еврипид*, Ипполит, ст. 66 и далее).

Пляски и красота Артемиды принадлежат очарованию и великолепию свободной природы — и сама Артемида теснейшим образом связана со всем, что населяет эту природу, со зверьми

¹ Пер. М. Л. Гаспарова. Цит. по: *Эсхил. Фрагменты // Эсхил. Трагедии. С. 303.*

и деревьями. Она — «владычица диких зверей» (Илиада, 21, ст. 470; *Анакреонт*, 1), и то, что она по-матерински заботится о зверях и одновременно, как веселая бегунья и лучница, охотится на них — также совершенно в духе природы. Ваза Франсуа, созданная в Афинах примерно за полстолетия до рождения Эсхила и Пиндара, в одном месте изображает Артемиду держащей за шиворот льва, будто котенка, в другом — одной рукой хватающей пантеру, а другой — оленя за горло. Ни один поэт не дает такого волнующего описания ее заботы о диких зверях, как Эсхил в «Агамемноне» (ст. 133 и далее): орлы убили и выпотрошили беременную зайчиху, и священной Артемиде жаль несчастного зверька, ведь она «жалеет всех чад лесных, детенышей, мать в слепоте сосущих; милует робкого зверя вместе с выводком львицы лютой».¹ Лев, должно быть, был некогда особенно любезен ей. На ларце Кипсела, приблизительно ровеснике вазы Франсуа, Артемиды была, как и на вазе, изображена крылатой, в восточной манере, и в правой руке держала пантеру, а в левой — льва (*Павсаний*, 5, 19, 5). Перед ее храмом в Фивах стоял каменный лев (*Павсаний*, 9, 17, 2). Также и во время торжественной процессии в Сиракузах, о которой говорит Феокрит (*Идиллии*, 2, 67), сильнее всего дивила присутствующих львица. После льва любимцем Артемиды был медведь. Аркадская Каллисто, ее спутница и подобие, вынуждена была принять облик медведицы; в аттическом культе этот зверь также имел большое значение. Олень — постоянный атрибут Артемиды в изобразительном искусстве. «Оленей гоняющей» именуется она уже в Гомеровых гимнах (27, ст. 2), и множество других ее эпитетов также образовано от оленя. Ее лань играет определенную роль в сказаниях о Геракле и Ифигении. Тайгета, ее подруга, носящая то же имя, что и горы в Аркадии, на которых так любит охотиться Артемиды, была превращена в лань; а в сказании об Алоадах этот облик принимает сама богиня. Вблизи Колофона был один островок, посвященный Артемиде, куда, по поверью, приплывали беременные оленихи, чтобы родить (*Страбон*, 14, 643). Статуя Артемиды в храме Деспойны в Акакии Аркадском была облачена в шкуру лани (*Павсаний*, 8, 37, 4). Также и многие другие животные, а именно — кабан, волк, бык и конь

¹ Пер. В. Иванова. Цит. по: *Эсхил. Орестея. Агамемнон // Эсхил. Трагедии*. С. 80.

(у Гомера она управляет конем с помощью «золотых бразд», см.: Илиада, 6, ст. 205) часто упоминаются в связи с ней. В ее священной роще на Тимаве в стране генетов дикие звери, по поверьям, становились ручными, олени и волки мирно жили вместе и позволяли людям ласкать себя; если дичь находила себе убежище в этой роще, ее более не преследовали (*Страбон*, 5, 215). В Патрах Ахейских праздник Артемиды (ср.: *Павсаний*, 7, 18, 11) открывался блестящей процессией, которую замыкала девушка-жрица Аремиды на колеснице, запряженной ланями; на следующий день на алтарь богини, превращенный в огромный костер, бросали живых диких свиней, оленей, косуль, волчат и медвежат и даже взрослых зверей этих пород; если дикий зверь пытался вырваться из пламени, его загоняли назад, и никогда не бывало так, чтобы кто-нибудь при этом пострадал. Культовое изображение Артемиды представляло ее как охотницу.

Артемидо-охотница, чей образ мы находим в изобразительном искусстве, носит множество эпитетов, часть из которых — очень древние. Гомер называет ее «носящей лук» (Илиада, 21, ст. 483), а чаще — «пускающей стрелы» (Илиада, 5, ст. 53 и далее, *ιοχέαιρα*). Неоднократно она именуется «шумной» (*κελαδείνῃ*) (Илиада, 16, ст. 183; 20, ст. 70 и далее), что подразумевает шум от ее охоты. «Любит она только луки, охоту в горах за зверями» (Гомеров гимн 4, К Афродите, ст. 18). Как и Аполлон, она именуется «издалека разящей» (Гомеров гимн 9, ст. 6). Ее вдохновению и поддержке обязан охотник своей удачей. Так, Гомер называет Скамандрия «славным стрельцом, обученным самой Артемидой всех зверей поражать, и холмов и дубравы питомцев» (Илиада, 5, ст. 51). И удачливый охотник посвящает ей головы добытых зверей, вешая их на деревьях (ср.: *Диодор Сицилийский*, 4, 22).

Странная дикость ее существа и его жуткое очарование особенно сильно проявляются ночью, когда таинственно мерцают блуждающие огни, а поля и леса околдованы лунным сиянием. В этот час Артемидо выходит на охоту, потрясая «лучистым факелом с гор Ликийских» (*Софокл*, *Царь Эдип*, ст. 206). Ее прямо называют «богиней, бродящей по ночам» (*Антонин Либерал*, 15). «Артемидо, охотница на оленей, с факелами в обеих руках», — говорит о ней *Софокл* (*Трахинянки*, 214). В Авлиде стояли две ее каменные статуи, одна с факелом в руке, другая с луком и стрелами (*Павсаний*, 9, 19, 6). В храме Деспойны в Акакесии

Аркадском ее статуя была одета в шкуру лани, за спиной у нее висел колчан, а в руке был факел; у ног ее лежала охотничья собака (*Павсаний*, 8, 37, 2). На вазах пятого века изображение Артемиды с факелами в обеих руках вполне обычно. Отсюда ее часто встречающийся эпитет «светоносная» (φωσφόρος). Из этой же области — ее древняя связь с ночными светилами, отражающими ее прелесть, романтику и отчужденность. Когда Эсхил (фр. 170) говорит о ее «звездном взоре», он имеет в виду свет луны, богиней которой Артемида столь часто выступает в более поздние времена. Становится понятным, что она может быть проводницей на дальних дорогах, по которым ее представляли бродящей со свитой из духов. В этом она сходна с Гермесом. Другие эпитеты описывают ее как «указующую путь». В сказаниях об основании городов она показывает поселенцам дорогу к месту, где они должны выстроить новый город. Перед основателями лаконского города Бойев выскочил заяц, скрывшийся в миртовом кусте; куст с тех пор почитался священным, а Артемиду чтили как «Спасительницу» (*Павсаний*, 3, 22, 12). Эта богиня дали и отдаления — благая хранительница странников.

3

Царица диких дебрей входит и в человеческую жизнь, принося с собой свои странности и ужасы — но и свои блага.

Мы встречаем множество упоминаний о человеческих жертвоприношениях в культах Артемиды (ср., напр.: *Павсаний*, 7, 19, 4). Ей должна была быть принесена в жертву Ифигения, как прекраснейший дар года (ср.: *Еврипид*, Ифигения в Тавриде, ст. 21). В Мелите, западном пригороде Афин, храм Артемиды Аристубулы («Лучшей Советницы») стоял на месте, куда и в позднейшие времена еще бросали тела казненных и выносили петли, послужившие орудием самоубийства (*Плутарх*, Фемистокл, 22). Также и на Родосе Аристубуле поклонялись за пределами городских ворот, а на праздник Кроноса ей приносили в жертву приговоренного к смерти преступника, убивая его перед ее статуей (*Порфирий*, О воздержании, 2, 54; ср.: *Usener G. Götternamen. Bonn, 1896. S. 51*). Рассказывали, что она вызывает безумие и сама же, как тихая богиня, исцеляет его. Наводящая ужас охотница, в имени которой грекам недвусмысленно слышалось слово

«убийца», являла себя и в убийстве. Артемиде Агротере («Охотнице») приносили жертвы спартанцы на поле брани. В Афинах ей регулярно приносились торжественные государственные жертвы в честь победы при Марафоне; ее храм находился в пригороде Агры у Илиса, где она, по преданию, впервые поохотилась (*Павсаний*, 1, 19, 6). Потому ее представляли и как воительницу (ср.: *Павсаний*, 4, 13, 1 и далее), и амазонки порой сходны с ней. Артемиде Эвклее были посвящены святилища на рыночной площади Афин, а также локрийских и беотийских городов.

Страшная богиня вторгается и в жилища людей. Ее стрелы называют «тихими», потому что они, как и стрелы Аполлона, несут настигнутому ими немедленную безболезненную кончину, похожую на сон (*Одиссея*, 5, ст. 124; 11, ст. 172 и далее, ст. 199; 15, ст. 411; 18, ст. 202). И потому любая несчастливица желает себе этой мгновенной, ласковой смерти от рук богини (ср.: *Одиссея*, 18, ст. 202; 20, ст. 61 и далее). Несчастливица — потому что Артемиды уносит женщин, так же как ее брат — мужчин (ср., помимо уже упомянутых мест, также: *Илиада*, 6, ст. 428; 19, ст. 59; *Одиссея*, 11, ст. 324; 15, ст. 478). И в то же время ее приход означает для женского пола тяжкое испытание, ибо горечь и опасность трудного для женщины часа исходят от той, кто, подобно многим духам других народов, таинственно прокрадывается из дебрей в женские покои. «Над смертными женами львицей Зевс поставил ее, волю дав убивать, какую захочет» (*Илиада*, 21, 483). Она вызывает родильную горячку, от которой так скоро угасают женщины. Но она же может и помочь роженице, и потому та, страдая, взывает к Артемиде. «Помощница в схватках, сама не страдает от схваток», — говорится о ней в Орфическом гимне 36, ст. 4. А в гимне Каллимаха «К Артемиде» (3, ст. 20 и далее) она сама говорит о себе: «Жить на высях я буду, людей города навещая только по зову рожающих жен, что в пронзительных муках станут ко мне вопиять».¹ Как Артемиды Илифия, она прямо отождествлялась с богиней родовых схваток, которая уже в представлениях гомеровской эпохи (*Илиада*, 11, ст. 269; *Феокрит*, 27, 28) одновременно защищала рожениц и вызывала родильные боли своими стрелами.

¹ Цит. по: *Каллимах. К Артемиде* / Пер. С. С. Аверинцева // *Александрйская поэзия*. М.: Худлит, 1972. С. 107.

К Артемиде, деве небесной,
Стрелы носящей, я,
В родах хранящей, я
Громко взывала, —

поет хор женщин в Еврипидовом «Ипполите» (ст. 166). В одной из эпиграмм эллинистического поэта Федима (1, Дары роженицы) Артемиду благодарят за счастливое разрешение от бремени за то, что «над нею, страдающей в родах, ты руки простерла, лук отложив, госпожа, и укрепляя ее».¹ «Издали разящая, пусть на помощь роженицам Артемида приходит!» — восклицает хор в «Просительницах» Эсхила (ст. 676). Когда она гневается на людей, «роженницы будут, стрелой сражены, умирать, а ежели горькой смерти избегнут, так явят на свет, что жить недостойно» (*Каллимах*, Гимн к Артемиде, ст. 127). Как богиня родов, она носит такие прозвища, как Лехо, Лохия. Принадлежавшей ей Ифигении, чья могила находилась в храме Артемиды в Бравроне, посвящали одежду женщин, умерших в родах (ср.: *Еврипид*, Ифигения в Тавриде, ст. 1462 и далее). Так много значит Артемида в жизни женщины, что ее называют «владычицей жен» (*Сапфо*, Палатинская Антология, 6, 269), «мощно властвующей над женами» (Сколии, 4). Афинские женщины клянутся «владычицей Артемидой» (*Софокл*, Электра, ст. 626; ср.: *Аристофан*, Лисистрата, ст. 435, 922; Женщины в народном собрании, ст. 84). Молодых девушек в Бравроне Аттическом посвящают служению ей, женщины справляют ее праздник, и во многих других культах девушки пляшут в ее честь.

И, наконец, власть Артемиды простирается на ту область жизни, к которой относится священнейшая из женских забот. Богиня, в чьих руках находится судьба роженицы, также дарит своей благосклонностью новорожденных и подрастающих детей. Ведь она заботится и о детенышах диких зверей. В приведенной выше эпиграмме Федима (Дары роженицы, Палатинская Антология, 6, 271), благодарение Артемиде за благополучные роды завершается просьбой, чтобы богиня позаботилась о радостном взрослении малыша. Она учит уходу за маленькими детьми и их воспитанию, почему ее и называют Куротрофос («Чадокормицей») (ср.: *Диодор Сицилийский*, 5, 73). Нам известны и другие

¹ Цит. по: *Федим*. Дары роженицы / Пер. Ю. Шульц // Греческая эпиграмма. СПб.: Наука, 1993. С. 175.

ее имена со сходным значением. У Гомера она вместе с другими божествами заботится об осиротевших дочерях Пандарея и дарит им стройность стана, без которой девушка не может быть по-настоящему красива (Одиссея, 20, ст. 71). В Лаконии в честь богини совершался «праздник кормилиц» (Тифенидии), во время которого кормилицы приносили мальчиков к Артемиде. В Афинах на Апатуриях ей посвящали пряди детских волос. В Элиде святилище Артемиды находилось возле гимнасия, и богиня носила там характерное прозвище «Друга юношей» (φίλομειράξ; *Павсаний*, 6, 23, 8). Эфебы, главным образом в Афинах, устраивали в ее честь праздничное шествие с оружием. В одной из эпиграмм Кринагора молодой человек посвящает свою впервые отросшую бороду Зевсу Телейосу (всесильному) и Артемиде, «что помогает рожать»,¹ и поэт молит этих божеств дать юноше дожить до старости (Дар юного Евклида, Палатинская Антология, 6, 242).

Артемиде, как и ее брат Аполлон, заботится также и о подростках и находится в особых отношениях к тем, кто вступает в возраст зрелости. Здесь стоит вспомнить о суровых испытаниях, которым подвергались в ее культе спартанские мальчики. Это, конечно, не было заменой прежних человеческих жертв. Однако богиня диких дебрей недвусмысленно обнаруживает здесь свою пугающую жестокость. Каллимах знает (Гимн 3, ст. 122), что стрелы ее страшного лука достигнут город, где творили злодеяния над гражданами и чужаками; города же справедливых мужей, как говорится уже в Гомеровом гимне к Афродите (4, ст. 20), Артемиде любит.

4

Итак, плясунья звездных лугов, горная охотница принимает участие и в человеческой жизни. И все же она всегда остается блуждающей царицей уединения, чарующей и дикой, непредсказуемой и вечно чистой.

В верованиях ионийского эпоса Артемиде издавна стояла в паре с Аполлоном, как дочь Лето и Зевса. «Радуйся, Лето, —

¹ Цит. по: *Кринагор. Дар юного Евклида* / Пер. Л. Блуменау // *Греческая эпиграмма*. С. 271.

воскликает поэт в Гомеровом гимне (1, ст. 14), — родившая царственных детей: владыку Аполлона и стрелолобивую Артемиду, ее в Ортигии, а его на утесистом Делосе!» В «Илиаде» Артемида вместе с Лето исцеляет спасенного Аполлоном Энея (5, ст. 447). Аполлона также иногда называют «охотником» (см., напр.: *Эсхил*, фр. 200). Однако Гомер проводит между ними различие в том, что Артемида наставляет охотников, а Аполлон — лучников в битве и состязаниях. Вместе с Аполлоном Артемида радуется хороводам и пению Муз и Харит (Гомеров гимн 2, ст. 21; 27, ст. 15). У обоих богов под великолепием кроются пугающие черты, особенно выразительно выписанные у Гомера. Оба посылают из таинственной дали незаметно разящие стрелы, несущие мгновенную и безболезненную смерть. Так, на легендарном острове Сирии вовсе не бывает болезней, а когда люди старятся, «лук свой серебряный взяв, Аполлон с Артемидой нисходят тайно, чтоб тихой стрелой безболезненно смерть посылать им» (Одиссея, 15, ст. 410). Нерушимая чистота — характерная черта обоих богов. Сущность обоих свидетельствует об отдаленности, которую можно назвать отрешенностью или возвышенной дистанцией. Таким образом, они — подлинные божественные близнецы.

Но сколь различен характер этих дистанции и чистоты у Аполлона с Артемидой! Как отличаются символы, в которых творческий дух придал форму их образам! Для Аполлона свобода и дистанция означают нечто духовное: волю к ясности и образу; чистота у него подразумевает избавление от сдерживающих и гнетущих сил. Для Артемиды, напротив, это идеал физического наличного бытия (*Dasein*), так же как и пребывание в чистоте у нее понимается совершенно в девическом смысле. Ее воля направлена не к духовной свободе, а к природе с ее стихийными свежестью, живостью и раскрытием. Другими словами, Аполлон — это символ высшей мужественности, тогда как Артемида — просветленная женщина. Она являет нам совершенно иной образ женственности, нежели Гера, Афродита или божественная Праматерь-Земля. В том, как она раскрывает дух девственной природы, одновременно проступает архетип женственности, чей вечный образ принадлежит сонму богов.

Это — ясная, как звезды, сияющая, ослепительная, легкая и подвижная жизнь и бытие, чья прелестная странность тем более чарует и влечет мужчину, чем неприступнее она отвергает его;

это кристально светлое существо, которое, однако, тесно оплетено темными корнями животной природы; это детская простота и одновременно непредсказуемость, прелестно милая и твердая, как алмаз; девически робкая, ускользящая, неуловимая — и внезапно резко обращающаяся против; играющая, забавляющаяся, пляшущая — и неумолимо суровая к любой оплошности; ласково-заботливая и нежно-усердная, с чарующим смехом, способным поспорить с любым проклятием — и в то же время дикая до жути и до ужаса свирепая. Все это — черты свободной, отрешенной природы, которой принадлежит Артемида, и в ней благочестиво-зоркий дух учится взирать на этот вечный образ возвышенной женственности как на нечто божественное.

Афродита

Каждой Венере земной, как той, первозданной, небесной,
Из беспредельности вод тайно рождаться дано.¹

Фридрих Шиллер

1

«Золотая» Афродита, богиня любви, носит несомненно негреческое имя. Мы знаем, что она пришла в Грецию с Востока, однако еще в догомеровское время не просто освоилась на этой земле, но стала совершенно греческой богиней. Это была та самая, великая богиня плодородия и любви вавилонян, финикийцев и других азиатов, о которой упоминает и Ветхий Завет как о «богине неба» (Книга пророка Иеремии, 7, ст. 18; 44, ст. 18). О ее переселении в Грецию сохранились еще более отчетливые сведения. Как рассказывает Геродот (1, 105), изначальное святилище Афродиты Урании находилось в Аскалоне; отсюда, по его словам, сами киприоты выводили свой культ Афродиты, который финикийцы принесли из Аскалона и на Киферу (ср. также: *Павсаний*, 1, 14, 7). На остров Кипр указывает знаменитое имя Афродиты — Киприда, которое уже у Гомера (*Илиада*, 5, ст. 330) встречается как самостоятельное определение боги-

¹ Цит. по: *Шиллер Ф. Счастье* / Пер. Е. Эткинда // Собр. соч.: в 7 т. Т. 1. С. 283.

ни; имена Кипрогена и Кипрогеня у Гесиода и многих других ясно свидетельствуют о ее происхождении с Кипра. О ее святилище в Пафосе Кипрском говорится в «Одиссее» (8, ст. 362). Об острове Кифера напоминает ее обычное уже в «Одиссее» (8, ст. 288) и столь известное впоследствии имя Киферея. К этому острову, согласно Гесиодовой «Теогонии» (192 и далее), сначала подплыла Пенорожденная, а оттуда уже отправилась на Кипр.

Однако чуждая богиня, по-видимому, столкнулась в Греции с каким-то исконно местным образом, чем, возможно, и объясняется то, что Афродиту, чтимую в «Садах» (ἐν Κήλοις) под Афинами, называли «старшей из Мойр» (*Лавсаний*, 1, 19, 2), а Эпименид (фр. 19) считал ее сестрой Мойр и Эриний и выводил ее родословие от Кроноса и Эвонимы. Также и ее древняя связь с духом проклятий и крови, Аресом, которому она, по Гесиоду (Теогония, ст. 934), родила Деймоса и Фобоса («Смятение» и «Страх») — но и Гармонию, — заставляет думать о некоем народном прообразе.

Впрочем, мы можем спокойно оставить вопрос об исторических истоках открытым, не опасаясь упустить чего-либо существенного для понимания греческой богини. Ибо что бы ни привносили в ее образ Восток ли, Греция ли в доисторические времена, в основе своей ее характер совершенно греческий. Идея, которую для нас обозначает имя Афродиты — это подлинный образец духа догомеровских греков, и лишь на эту идею нам следует обратить свое внимание. В ней даже те черты, восточное происхождение которых несомненно, обретают новое обличье и особый смысл. А с другой стороны, определенные представления исключаются ей раз и навсегда. Богиня неба, какой восхваляют ее вавилонские песнопения, совершенно чужда не только Гомеровым, но и орфическим гимнам.

2

Согласно «Илиаде», Афродита — дочь Зевса и Дионы (5, ст. 312; ст. 370). Иная генеалогия, которая впервые — и, несомненно, в своем наиболее подлинном виде — встречается у Гесиода (Теогония, ст. 188—206), связывает происхождение богини с космическим мифом о Небе и Земле, принадлежащим

доисторическим временам великого мифотворчества. Однако божество, рожденное из пены морской, здесь более не некая космическая сила, но подлинно греческая Афродита, богиня наслаждения.

Удивителен рассказ Гесиода об Уране, боге Неба, что в ночной тьме распростерся над Землей, пылая желанием, но в самое мгновение любовного объятия был насильственно изувечен Кроносом. Отсеченный детородный член Урана долго носился по бушующему морю, белая пена из божественного вещества взбилась вокруг него, а в пене зародилась девушка. Она подплыла сначала к Кифере, потом к Кипру; когда она ступает на берег, земля расцветает под ее ногами. Эрос и Гимер, духи любовного желанья, сопутствуют ей и вводят ее в общество богов. Удел ее между людьми и богами таков: «Девичий шепот любовный, улыбки, и смех, и обманы, сладкая нега любви и пьянящая радость объятий». Так говорит Гесиод. Другие свидетели говорят обычно лишь о рождении богини из моря, не упоминая о том, что предшествует этому у Гесиода. Кому не знаком образ вечной красоты, выходящей с влажными локонами из пены морской, посреди ликующих приветствий мира? Морские волны принесли ее на берег Киферы в раковине. На пьедестале статуи Зевса Фидий изобразил выход Афродиты из моря: Эрот принимает ее, Пейто венчает венком, а вокруг них великие боги наблюдают это зрелище (*Павсаний*, 5, 11, 8). На пьедестале статуи Амфитриты и Посейдона, пожертвованной Геродом Аттиком, была изображена Таласса, выносившая юную Афродиту из морской стихии, а по обеим сторонам ее — nereиды (*Павсаний*, 2, 1, 8). За чтением такого рода описаний невольно вспоминается великолепный барельеф в Музее Терм в Риме. Шестой Гомеров гимн подробно повествует о том, что случилось с богиней после ее рождения из моря: влажное дуновение Зефира пригнало ее в воздушной пене волн к Кипру, где Оры радостно встретили ее и облекли в божественные одежды; на голову возложили золотой венец, а в уши вдели драгоценные украшения; шею и грудь обвили золотым ожерельем, какими и сами Оры украшают себя, отправляясь на хоровод богов в отцовском доме. Так украсив владычицу, они повели ее к богам, которые восторженно приветствовали ее и зажглись любовью к ней.

Что за картина! Красота выходит из чудовищной стихии, и стихия отражает ее божественную улыбку. Примечательно, что

мифическая Пенорожденная с древних времен почиталась как *богиня моря* и кораблевождения. Но она — не морское божество в том же смысле, в каком им является Посейдон и другие владыки морей. То великолепие, каким она исполняет всю природу, сделало море средоточием ее откровения. Ее приход умиряет волны и заставляет водную гладь блистать, подобно драгоценностям. Она — воплощение божественных чар спокойного моря и счастливого плавания, так же как и очарования цветущей природы. Прекраснее всех это выразил Лукреций (О природе вещей, кн. 1, ст. 4 и далее):

Ветры, богиня, бегут пред тобою; с твоим приближеньем
Тучи уходят с небес, земля-искусница пышный
Стелет цветочный ковёр, улыбаются волны морские,
И небосвода лазурь сияет разлившимся светом.¹

Потому Афродита зовется «богиней морской тиши» (γαλή-
ναίη; *Филодем*, Молитва Киприде, Палатинская Антология,
10, 21) и позволяет кораблям благополучно достигнуть гавани
(Палатинская Антология, 9, 143 и далее; 10, 21). О Герострате
Навкратидском рассказывали, что он взял с собой в путеше-
ствие по морю купленную на Пафосе статуэтку Афродиты, и
это спасло корабль от крушения: когда вознесли молитвы перед
статуэткой, вокруг нее зазеленел шелестящий мирт, корабль на-
полнился сладким благоуханием, и отчаявшиеся было путеше-
ственники благополучно достигли суши (*Полихарм*, Фрагменты
греческих историков, т. IV, с. 480). Поэтому Афродиту называли
«богиней счастливого плавания», «богиней гаваней»; ее оракул
в Пафосе вопрошали о судьбе плавания (*Тацит*, История, 2, 4;
Светоний, Божественный Тит, 5). Афродиту чтили в портовых
городах, зачастую объединяя ее культ с культом Посейдона.
Дочерью Афродиты и Посейдона считали Роду, божественное
олицетворение Родоса, острова, поднявшегося некогда из мор-
ских глубин (*Пиндар*, Олимпийские песни, 7, ст. 25 и схолии).
Деметрия Полиоркета афиняне приветствовали как «сына мо-
гучего бога Посейдона и Афродиты» (*Афиней*, Пир мудрецов,
кн. 6, 62). В Фивах были деревянные статуи Афродиты, о ко-
торых рассказывали, что их установила там Гармония, сделав

¹ Цит. по: *Лукреций. О природе вещей. Т. I / Пер. Ф. А. Петровского. М.: Изд-во АН СССР, 1946. С. 7.*

из деревянных украшений на носу корабля Кадма (*Павсаний*, 9, 16, 2).

Не только на море, но и в царстве земли вершатся чудеса Афродиты. Она — богиня цветущей природы и близка Харитам, прелестным и благодным духам растительности. С ними Афродита пляшет (*Одиссея*, 18, ст. 194), им позволяет купать и умащать себя (*Одиссея*, 8, ст. 364), они же ткут и ее одежды (*Илиада*, 5, ст. 338). В чарующем цветении садов открывает она себя. Потому-то ей посвящают священные сады. На подобный сад указывает название одного из мест вблизи Палепафа на Кипре — Гиерокепида (ср.: *Страбон*, 14, стр. 683). «Садами» (Κῆποι) называлось местечко под Афинами, у Илиса, где стоял храм «Афродиты Садов» со знаменитой статуей работы Алкамена (*Павсаний*, 1, 19, 2). У Еврипида в «Медее» (ст. 835 и далее) хор поет об Афродите так:

Дивной Киприды прикосновение
Струи Кефиса златит,
Ласково следом по нивам летит
Роз дуновение.
Благоухая в волосах,
Цветы не вянут там свитые...¹

«Богиней цветов» (Ἀνθεῖα) именовали ее кносцы на Крите (см. у *Исихия*). Как богиню весеннего цветения, а именно распускающихся роз, воспевает ее поэма «Ночное празднество Венеры», ст. 13 и далее (см. также: *Авсоний*, Рождение роз). «Образом Венеры» (forma Diones) называет розу поэт *Тибериан* (IV век н. э.; см.: *Poet. Lat. min.*, III, p. 264, 1, 10). Упомянем здесь вскользь и о так называемых «садах Адониса», игравших значительную роль в культе связанного с ней восточного божества Адониса. Весна — время торжества Афродиты. С весенним цветением кидонских яблонь (айвы), граната и винограда сравнивает поэт *Ивик* непрерывный жар любви, которым его самого опалила Киприда (фр. 6 у *Диля*; ср. также: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Sappho und Simonides. Berlin, 1913. S. 122 ff.*). Диковинные вещи рассказывали о местах ее почитания. С большого алтаря Афродиты на горе Эрикс каждое утро исчезали следы огня, и вместо них алтарь покрывала свежая зелень (*Элиан*, О природе

¹ Пер. И. Анненского.

животных, 10, 50). Отдельные растения особенно близки богине. «Тамарисками» (Μυρῖκαι) называлось одно из ее святилищ на Кипре (см. у Исихия). На этом острове она также насадила гранатовые деревья (*Афинея*, Пир мудрецов, кн. 3, 27). Мирт был посвящен ей (*Корнут*, 24). Знаменитая статуя Афродиты работы Канаха в храме под Сикионом держала в одной руке мак, а в другой — яблоко (*Павсаний*, 2, 10, 5). Значение яблока в любовной символике хорошо известно. С помощью золотых яблок, добытых в саду Афродиты на Кипре, Гиппомен получил Атланту (*Овидий*, *Метаморфозы*, 10, ст. 644 и далее).

Но что это все в сравнении с тем, как богиня открывает себя в жизни зверей и людей! Она — блаженство любовных объятий, которые с древнейших времен называли именем Афродиты (*Одиссея*, 22, ст. 444). «Делами Афродиты» считаются радости любви (*Гесиод*, *Труды и дни*, ст. 521), и в послегомеровское время ее имя часто служит для обозначения любовных утех (φιλότης χρυσέης Ἀφροδίτης у Гесиода, фр. 143; ἀφροδισιάζειν и τὰ ἀφροδίσια у Демокрита, фр. 137 и 235 у Диля). Четвертый Гомеров гимн начинается так:

Муза! Поведай певцу о делах многозлатной Киприды!
Сладкое в душах богов вожделье она пробудила,
Власти своей племена подчинила людей земнородных,
В небе высоком летающих птиц и зверей всевозможных,
Скольким из них ни дает пропитанье земля или море.
Всем одинаково близко сердцам, что творит Киферея.

Трое лишь могут противостоять ей — Афина, Артемида и Гестия:

Из остальных же избегнуть ее никому невозможно,
Будь то блаженные боги иль смертнорожденные люди.

Широко известны слова Софокла (фр. 855) и Еврипида (*Ипполит*, ст. 447 и далее) о ее всевластии над миром зверей, над богами и людьми. Власть ее чар над зверями воспевает Лукреций во вступлении к своей поэме «О природе вещей» (1, ст. 10 и далее):

Ибо весеннего дня лишь только откроется облик,
И, встрепенувшись от пут, Фавоний живительный дунет,
Первыми весть о тебе и твоём появлении, богиня,
Птицы небес подают, пронзенные в сердце тобою.
Следом и скот, одичав, по пастбищам носится тучным

И через реки плывет, обаяньем твоим упоенный,
Страстно стремясь за тобой, куда ты его увлеклаешь,
И, наконец, по морям, по горам и по бурным потокам,
По густолиственным птиц обиталищам, долам зеленым,
Всюду внедряя любовь упоительно-сладкую в сердце,
Ты возбуждаешь у всех к продолжению рода желание.

С живой наглядностью рисует автор Гомерова гимна пришествие Афродиты — богиня направляется к прекрасному Анхизу, а за ней, виляя хвостами, следуют серые волки, огненноохие лвы, медведи и быстроногие барсы:

И веселилась душою при взгляде на них Афродита.
В грудь заронила она им желание страстное. Тотчас
По двое все разошлись по логом тенистым.

Даже в диких животных способна она вселить восторг и нежность. Но во всем своем великолепии ее величие открывается, прежде всего, в человеке.

Вполне естественно, что Афродиту связывают с браком и деторождением. В Одиссее (20, ст. 73 и далее) повествуется о том, как она собиралась устроить брак дочерей Пандарея. В Гермione ей приносили жертву девушки и вдовы перед свадьбой (*Павсаний*, 2, 34, 12); в Навпакте к ней обращались с особой молитвой вдовы, желавшие вступить в новый брак (*Павсаний*, 10, 38, 6). В Спарте почитали Афродиту Геру, которой приносили жертву матери при вступлении в брак дочерей (*Павсаний*, 3, 13, 9). Также и у Еврипида (фр. 781, 16) она именуется «свадебной богиней дев» (τὰν παρθένους γαμήλιον Ἀφροδίτην).

Однако сам характер ее сущности указывает вовсе не на брачное общение, и она никогда не была богиней брака в том же смысле, в каком и Гера. От Афродиты исходит всемогущее стремление, заставляющее забыть весь мир ради единственного желания, способное разорвать достойнейшие узы и разрушить самую святую верность ради слияния с этим Единственным. Богиня не потерпит пренебрежения к себе. Того, кто мнит себя способным противостать ее силе, она преследует с дикой, пугающей яростью. У нее есть признанные любимцы, все бытие и жизнь которых дышат нежной страстью ее существа. Это мужчины, но женственные черты в них преобладают над истинно мужскими свойствами. Самый известный из них — *Парис*, характерный тип любимца Афродиты. В споре богинь о красоте он отдал по-

беду Афродите и она даровала ему за это благосклонность прекраснейшей из женщин. Сказание многозначительно противопоставляет ему законного супруга Елены, «Аресова любимца» (Ἀρηίφιλος) Менелая. «Что же с оружием не встретил царя Менелая?» — пренебрежительно говорит Парису Гектор. «Узнал бы, что любимца Ареса владеешь супругой цветущей. Были бы не в помощь тебе ни кифара, ни дар Афродиты, пышные кудри и прелесть, когда бы ты с прахом смешился» (Илиада, 3, ст. 54 и далее). Парис — красавец, музыкант и танцор. После того, как Афродита спасла его от неудачного поединка и чудесным образом перенесла домой, Парис выглядит так, будто собирается на пляски или присел отдохнуть после плясок (Илиада, 3, ст. 391 и далее). Также и прекрасному Анхизу богиня является во время игры на кифаре (Гомеров гимн 4, ст. 76 и далее). Два различных образа жизни нельзя было противопоставить друг другу эффективнее, чем это сделано в заключительной части третьей книги Илиады, где Парис с помощью Афродиты счастливо переносится из опасного поединка в опочивальню и падает в объятия возлюбленной, опьяненный ее красотой, тогда как за стенами, на поле битвы, Менелай тщетно ищет беглеца, а Агамемнон пламенно провозглашает Менелая победителем и поединок — решенным в пользу греков (см. также: *Плутарх*, Застольные беседы, 3, 6, 4). Парис — женоподобный мужчина и женолюбец. Любовный пыл, который принесла в его жизнь Афродита, обозначается словом, обычно применяемым к женщинам (μαχλοσύνη; Илиада, 24, ст. 30).

О дарах Афродиты с восхищением говорят во все эпохи. Прежде всего это, конечно, красота и пленительное очарование (χάρις). Ведь и сама Афродита — прекраснейшая женщина; она не девически прелестна, как Артемида, и не степенно-величественна, как богини брака и материнства, — это сама чисто женская красота и привлекательность, облеченная влажным мерцанием неги, вечно свежая, беззаботная, веселая, такая, какой породило ее бесконечное море. Художники соревнуются между собой в зрительном отображении этой воплощенной любви. Поэты, начиная с Гомера, называют ее «золотой» и говорят о ней как об «усмешливой» (φλομμεϊδής) богине. Елена узнает ее по восхитительной красоте шеи и груди и по блеску глаз (μαρμαίροντα; Илиада, 3, ст. 397), так же как и Ахилл узнает Афину по горящему яростью взору (Илиада, 1, ст. 200). Хариты — ее при-

служницы и подруги по играм. Они пляшут вместе с ней, купают и умащают ее, ткнут ей платье. То, что означает их имя, — чарующую прелесть (χάρις) — сама Афродита дарит первоженщине Пандоре (*Гесиод*, Труды и дни, ст. 65). Мазь богини называется «красота» (κάλλος; *Одиссея*, 18, ст. 192). Этой мазью она некогда одарила перевозчика Фаона, когда он перевез ее в обличье старухи с Лесбоса на материк. С тех пор Фаон стал прекраснейшим из мужчин и предметом страстных желаний всех женщин; поэтесса Сапфо бросилась из-за него в море с Левкадийской скалы. В «*Одиссее*» (18, ст. 192) Афина с помощью этой мази Афродиты возвращает Пенелопе красоту молодости. Рассказывают также о нагрудном поясе богини, который делает неотразимым любого его обладателя, потому что в пояс этот вплетены все чары Афродиты: «Любовь и желанья, шепот любви, изъясненья, лстивые речи, не раз уловлявшие ум и разумных» (*Илиада*, 14, ст. 214). Его выпрашивает у Афродиты Гера, желая воспламенить любовь Зевса. В позднейшие эпохи о красавце и сердцеееде говорили, что, должно быть, сама Афродита подарила ему пояс со своей груди (*Антифан*, Палатинская антология, 6, 88). Помимо Харит, Афродиту окружают духи страстного томления и уговоров: Пот, Гимер и «Пейто, которой нет ни в чем отказа»¹ (*Эсхил*, Просительницы, ст. 1040). Любовный приворот с помощью колеса (τύγξ), по преданию, пошел от нее: Пиндар (*Пифийские песни*, 4, ст. 214 и далее) говорит, что богиня впервые принесла это приворот с Олимпа для Ясона, научив его молитвенным заклятьям, «чтобы отнялась у Медеи дочерняя любовь, чтобы под бичом Пейто по желанной Элладе охватил ее жар». Ее чары имеют такую силу, что заставляют забыть всякий долг и совершать такие поступки, которые позже самому зачарованному кажутся необъяснимыми. В «*Антигоне*» Софокла хор поет о силе страстного влечения, не считающейся с почтенными установлениями, ибо «нет поражений играм царственной Афродиты»² (ст. 797). Весьма примечательно, однако, что мужчинам Афродита приносит счастье — если только они не упрямятся, сопротивляясь ей, как Ипполит, — а женщин, напротив, нередко приводит к гибели. Она вырывает их из-под защиты и надзора и вселяет в них

¹ Цит. по: *Эсхил. Просительницы* / Пер. С. К. Апта // *Эсхил. Трагедии*. М.: Искусство, 1978. С. 47.

² Пер. Ф. Ф. Зелинского.

слепую, зачастую разрушительную преданность чужому мужчине, с которым они становятся несчастны. Миф создал целый ряд типичных и всем известных примеров подобного рода. Как часто *Елена* у Гомера сетует на пагубную страсть, что увела ее с любимой родины, от мужа и детей на чужбину и сделала проклятием для двух народов. В «Илиаде» мы читаем, как Афродита кричит на несчастную за то, что та осмелилась противостоять ей (3, ст. 413 и далее). *Медея* через свою любовь стала преступницей. Еврипид выводит ее как ужасный пример любви, обратившейся в ненависть. «Ты мне никогда, царица, стрел не мечи золотых и неизбежных в сердце, полных яда желаний! Скромной ласки хочу я: нет дара бессмертных слаще»,¹ — молит женский хор в Еврипидовой трагедии. *Федра* погибла жалкой смертью из-за безумной любви к юному неприступному сыну своего супруга Тесея (см. в особенности: *Еврипид*, Ипполит). Ее мать *Пасифая* воспылала любовью к быку. Сохранилась оправдательная речь Пасифаи из «Критян» Еврипида, в которой та прямо возлагает вину за свою чудовищную страсть на богиню. Здесь, как обычно, причиной беды названы прежнее нечестие и гнев богов. В «Ипполите» Еврипида (ст. 443 и далее) кормилица говорит больной от любви Федре:

Или поток Киприды остановишь?
Ты уступи ему — тебя волной
Он ласково обнимет, а попробуй
Надменно или нагло спорить с ним, —
И что ж? Тебя не искалечит, скажешь?

И ниже (ст. 474 и далее):

Рваться одолеть
Богов, дитя, — поверь мне, только гордость.
Любить тебе велела Афродита...
...Подумаем — найдем
И от твоей болезни мы лекарство...²

Так сурова и страшна может быть богиня, чья природа — одна сплошная нега и улыбки. В Фивах Афродиту почитали

¹ Цит. по: *Еврипид*. *Медея* / Пер. И. Анненского // *Еврипид*. Трагедии. Т. 1. С. 87—88.

² Цит. по: *Еврипид*. *Ипполит* / Пер. И. Анненского // *Еврипид*. Трагедии. Т. 1. С. 189—190.

как Апострофию (*Павсаний*, 9, 16, 2), несомненно, потому, что она должна была отвращать от незаконных страстей. Также и в Риме, по предписанию Сивиллиных книг, Венере Вертикордии был посвящен особый культ, дабы богиня хранила девушек и женщин, в особенности весталок, от нецеломудренных желаний (ср.: *Овидий*, *Фасты*, 4, ст. 133 и далее; *Валерий Максим*, 8, 15, 12; *Плиний Старший*, *Естественная история*, 7, 120).

Страсть, которую Афродита вселяет в женщин, нередко оборачивается мраком и ужасом, тогда как продажная любовь храмовой блудницы озаряется, напротив, неким божественным отблеском, ибо также принадлежит богине. Пиндар (фр. 22) сочинил энкомий Ксенофону Коринфскому, который в благодарность за свою победу на Олимпийских играх подарил богине множество подобных девиц:

Девицы о многих гостях,
Служительницы Пейто богини,
В изобильном Коринфе
Воскуряющие на алтаре
Бледные слезы желтого ладана,
Мыслью уносясь
К небесной Афродите, матери любви,
И она вам дарует, юные,
Нежный плод ваших лет
Обирать без упрека с любвеобильного ложа:
Где вершит Неизбежность, там все — хорошо.

О конкретных праздниках Афродиты мы знаем очень мало. Стоит, однако, упомянуть, что в честь нее, способной милостиво отстранить житейские тяготы в сиянии прекрасного мгновения, совершались торжества по счастливом завершении важных предприятий (ср.: *Ксенофонт*, *Греческая история*, 5, 4, 4; *Плутарх*, *Кимон* и *Лукулл*, 1; О невозможности жить счастливо, следуя Эпикуру, 12). Афродисиями завершался и праздник Посейдона на Эгине, который легенда связывала с возвращением греков из Трои (*Плутарх*, *Греческие вопросы*, 44). Афродисии, которые с необузданным весельем праздновали корабельщики после удачного плавания, даже вошли в поговорку (ср.: *Плутарх*, *О невозможности жить счастливо, следуя Эпикуру*, 16; Следует ли старику участвовать в государственных делах, 4).

3

В Афродите, ведущей свое происхождение с Востока, мы со всей ясностью узнаем подлинно греческие образ и форму. В ней мы находим особый величественный образ наличного бытия мира как бытия божественного. Обозначая собой некую вечную действительность, объемлющую все сущее мощью своего существа, сообщающую свой дух всему царству стихий и всему живому и накладывающую на них свой отпечаток, Афродита представляет собой целый мир, что для греков означает — божество. Так что же это за вечное свойство бытия? Это то обворожительное, пленяющее сердца сияние, в котором все предметы и весь мир предстают перед взором любви; это стремление к близости и единению, чары которого влекут соприкосновение ограниченных существ к растворению в безграничном. Она, как подлинное божество, открывает себя как в естестве, так и в высочайших вершинах духа.

Афродита сообщает свою прелесть не только живым, но и мертвым. Подобно тому, как ее мазь возвращает Пенелопе свежесть очарования и красоты молодости (Одиссея, 18, 192), богиня хранит и оскверненное Ахиллесом тело Гектора, помазывая его амброзическим маслом роз, дабы не допустить обезображения, и днем и ночью отгоняя от него псов (Илиада, 23, ст. 185 и далее). Ее притягательная сила, влекущая друг к другу мужской и женский пол, создает и поддерживает также и дружбу. Афиняне почитали Афродиту Гетеру («Подругу»), которую Аполлодор описывает как богиню уз между друзьями и подругами (*Афинея*, Пир мудрецов, 13, 571с). Все прелестное, привлекательное, милое, будь то образ или жест, речь или поступок, носит ее имя (ἑλαφρόδιτος, в латыни *venustus*). Богиню просили «даровать приятные и слова и дела» (Сократ у *Ксенофонта*, Пир, 8, 15), а также желали, чтобы она сообщила человеческим отношениям нечто от своей прелести. Поскольку же она — богиня приятности, от нее исходит и удача. Самый удачный бросок в игре в кости носит ее имя, и известно также, что Сулла переводил свое прозвище *Felix* на греческий язык с помощью слова, означавшего благосклонность Афродиты (ἑλαφρόδιτος).

Благо тому, кого боги любят еще до рождения,
Чей младенческий сон нежно Киприда хранит...

Прежде, чем жил он, ему жизнь отпущена полною
 мерой,
 Прежде, чем труд познал, стал он любимцем Харит
 (Фридрих Шиллер, *Счастье*).

Может показаться, что в этом царство Афродиты схоже с царством Гермеса. Однако в благосклонности богини нет ничего от удачи счастливого случая, совпадения и находки. Это — милость, дарение, свойственные красоте и обаянию, без усилий одерживающие любую победу, ибо блаженное дарит блаженство другим:

Прекрасное в себе самом блаженно
 (Эдуард Мёрике).

Благодать свершения и понимания, преодоления и наслаждения наиболее возвышенна в мире мыслей и песен. Невозможно забыть нарисованный Еврипидом образ Киприды, вслед за которой над водами Кефиса струится ласковое дуновение ветерка, которая вплетает в волосы свежие благоуханные розы и по велению которой «у рассудка (σοφία) золотые всегда Эроты (ἔρωτες) на часах» (Медея, ст. 844 и далее). Пиндар называет свои песни трудом на пашне Афродиты и Харит (Пифийские песни, 6, ст. 1; см. также: Пеан, 6). Даже Лукреций в прологе к своей поэме молит богиню даровать его словам «вечную прелесть» (1, ст. 28).

Мы понимаем, что значит Афродита. Недаром она окружена Харитами, которые в определенном смысле являются ее отражением. Это духи цветения, обаяния и прелести. Однако они обычно выступают целым сонмом и по нашим понятиям могут считаться скорее гениями, чем божествами. Афродита, напротив, единственна в своем роде. Она очевидно отлична от Эрота, которого миф называет ее сыном. Этот бог в космогонических спекуляциях играет значительную роль, а в культе, напротив, ничтожную. Гомер вовсе не упоминает о нем, что показатель-но и важно. Эрот — это божественный дух жажды и силы зачатия. Но мир Афродиты — иного рода, он много шире и богаче. Здесь божественные сущность и сила представлены не через субъект желанья (как в случае Эрота, ср.: Платон, Пир, 204с), а через любимого. Афродита — не любящая, она — красота и усмешливое обаяние, которые пленяют. Не стремление обладать стоит здесь на первом месте, но очарование взгляда, всесильно

влекущее к упоению слияния. Тайна мира Афродиты — в том, что в этой силе притяжения нет ничего от демонической власти, с помощью которой некто бесчувственный овладевает своей добычей. Тот, кто очаровывает, сам становится предан, прелестное в искреннем томлении стремится к тому, кто пленен им — и томлению этому оказывается невозможно противостоять. Таково значение той «хариты», которая сопровождает Афродиту и служит ей. *Χάρις* — не просто нечто завоевывающее, овладевающее другим, ничем с ним не делясь; ее прелесть — это одновременно чувствительность и эхо, «любезность» в значении благосклонности и способности к преданности; оттого это слово означает также и признательность, а у женщин даже прямое исполнение того, чего жаждет любящий мужчина. Сапфо называла слишком юную, еще не созревшую для брака девушку *ἄχαρις* (*Плутарх*, Об Эроте, 5). Так возникает Гармония, в которой царство Афродиты обретает завершенность. Миф называет Гармонию дочерью богини (*Гесиод*, Теогония, ст. 937). Сама Афродита носила в Дельфах родственное этому слову имя Гарма, «желанная» (*Плутарх*, Об Эроте, 23), прямо указывающее на любовный союз. О Гармонии как прислужнице Афродиты и о ее власти над поступками и отношениями любящих поет хор в «Просительницах» Эсхила (ст. 1042; ср. также у Вилаговица). Мы уже упоминали о деревянных статуях Афродиты, которые Гармония установила в Фивах. Сходным образом действует и Пейто, помощница и двойник Афродиты, которую Сапфо (фр. 135) называет ее матерью. Поэтесса, столь часто поминающая богиню в своих песнях, в одном из самых известных стихотворений обращается к ней, «Зевса дочери, искусной в хитрых ковах»,¹ с молитвой в крайней нужде, и богиня приходит, с улыбкой вопрошая, в ком должна Пейто возжечь любовь к поэтессе, и обещает, что возлюбленный, ныне холодный к Сапфо, вскоре сам начнет к ней стремиться (ср.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Sappho und Simonides. S. 42 ff.*).

Это божественное упоение, заставляющее доселе разделенных стремиться друг к другу и соединяться в любви, становится теперь, когда древний мировой миф давно канул в прошлое, связующей силой в новом образе космоса. Для Эмпедокла Афро-

¹ Цит. по: Сапфо. К Афродите / Пер. В. В. Вересаева // Хрестоматия по античной литературе: в 2 т. Т. 1. М.: Просвещение, 1965. С. 100.

дита — сила, одинаково заставляющая человеческие сердца биться друг для друга и приводящая великие мировые циклы к совершенной гармонии и единству. Как некогда Уран пылко обнял Гею, так и ныне поэт созерцает страстное стремление Неба и Земли друг к другу. В «Данаидах» Эсхила (фр. 44) Афродита сама с величественной откровенностью говорит о страстном желании, что сподвигает «святое Небо» к брачному слиянию с Землей, и о пылкой любовной жажде Земли; так падает с Неба дождь и оплодотворяет Землю, которая от небесного семени порождает растения и плоды, и все это — дела Афродиты. Сходным образом говорит и Еврипид в одной из утраченных трагедий (фр. 898). Не будем забывать и о прекрасных стихах более поздней эпохи, поэме «Ночное бдение Венеры», в которой поэт повествует о первом браке, скрепляемом Эфиром, когда брачный дождь проливается в недра всеблаготворительности супруги (ст. 59 и далее).

Одна лишь эта богиня вечного чуда любви может, как говорит Лукреций в прологе к своей поэме (1, 31 и далее), даровать миру покой. Ибо даже сам бог войны, сраженный глубокою раной любви, столь часто падает в ее объятия и поживает на ее лоне, созерцая ее в жадном восторге. Так пусть же ласковая просьба изольется из уст богини: «О, дай им мир!»

Однако в заключение мы должны еще раз вспомнить о том, что на широких просторах этого всемирного царства обитают также ужас и разрушение. Никакая иная сила не способна породить столь страшную ссору и смуту, как та, что создает прекраснейшую и блаженнейшую гармонию; и лишь через эту мрачную сень светлые чары Афродиты обретают совершенство.

Гермес

1

«Человеколюбивейший из богов», Гермес — истинный олимпиец. Ему присущи свобода, широта и великолепие, отличающие царство Зевса. И в то же время Гермес обладает свойствами, которые ставят его наособицу среди прочих детей Зевса и при внимательном рассмотрении кажутся частью каких-то иных, более древних представлений о богах.

При сравнении Гермеса с его братом Аполлоном или с Афиной бросается в глаза некоторый недостаток возвышенности в нем. Эта невозвышенность со всей очевидностью выступает в Гомеровом повествовании всякий раз, как поэт живописует его образ. Правда, роль вестника богов Гермес исполняет лишь в «Одиссее», но не в «Илиаде». Чувствуется, однако, что эта роль полностью соответствует его сущности. Ибо сила Гермеса — в ловкости. Его дела свидетельствуют не столько о мощи или мудрости, сколько о проворстве и прочем мастерстве скрытности. Едва родившись, он, как подробно повествует Гомеров гимн, показал себя, украв коров у брата и обманув его хитроумнейшим и неожиданнейшим образом. Сказание об Ио называет его убийцей Аргуса, который стерег Ио в образе коровы; первоначальный план состоял, однако, в том, чтобы украсть корову-Ио, и Гермес осуществил бы его, если бы не был узан в решительный момент. Таким видит Гермеса и Гомеровский эпос. Когда боги решили положить конец той жестокости, с которой Ахиллес глумился над мертвым Гектором, они прежде всего подумали о похищении тела Гермесом (Илиада, 24, ст. 24). Своего сына Автолика Гермес наделил выдающимися способностями в воровстве и клятвопреступлении (Илиада, 10, ст. 267; Одиссея, 19, ст. 395), которыми и сам обладал в исключительной степени. Оттого он часто зовется «хитрецом», «обманщиком», «ловкачом» и покровительствует ворами, разбойникам и всем, кто хочет получить выгоду от темных делишек. Впрочем, его удивительная сноровка превращает его также в идеал и покровителя тех, кто находится в услужении. Все, что требуется от умелого слуги — правильно разжигать огонь, колоть дрова на растопку, жарить и разделывать мясо, разливать вино, — исходит от Гермеса, столь сноровисто прислуживающего олимпийским богам.

Не правда ли, отнюдь не возвышенные навыки, хотя по древнегреческим понятиям герою и не возбраняется прибегать к ним при случае. Еще красноречивее отдельных намеков — тот живой образ, который рисует Гомер, выводя Гермеса собственной персоной. Мы немедленно узнаем этого веселого, неунывающего владыку счастливого случая, которого мало заботят соображения гордости и чести и который, несмотря ни на что, всегда остается любезен всем; ибо к чему была бы вся его гениальная удачливость, если бы она не помогала покорять сердца? В 21 книге «Илиады» этот плут завершает битву богов. После

того, как сшиблись Арес с Афиной, а Аполлон благородно отклонил поединок с Посейдоном, и вследствие этого разыгралась подлинно женская сцена между Герой и Артемидой, Гермес объясняет Лето, с усмешкой намекая на обращение Геры с Артемидой, что он и не думает сражаться с ней и не имеет ничего против, если она станет хвалиться в кругу богов, будто одолела его силой (ст. 498 и далее). В песне об Аресе и Афродите Аполлон и Гермес выступают в качестве зрителей, и Аполлон с комической торжественностью спрашивает брата, не желал бы он так же, опутанный сетью, делить ложе с Афродитой. Тогда этот знаток и ловец счастливого случая отвечает с такой же насмешливой важностью, с какой был задан вопрос, что будь он даже опутан втрое крепчайшею сетью и, гляди на него все боги и богини, он бы охотно предался блаженству в объятиях золотой Афродиты (Одиссея, 8, ст. 339). Аполлон, чей образ рисует здесь поэт, достаточно велик, чтобы не поучать своего озорного брата; напротив, он веселится, глядя на него. Так же следует поступать и нам, если только мы способны на ту снисходительную, отнюдь не фривольную веселость, с которой исполненный духа поэт создавал эту песнь. Впрочем, какое бы удовольствие ни доставлял нам Гермес, у него, как мы видим, есть и собственный характер, резко отличающий его от всех прочих великих олимпийцев.

Именно тем, что так необычно выглядит в окружении Зевса, Гермес и напоминает древние божества, о которых шла речь во второй части нашей книги. Кроноса и Прометея называли «хитроумными». Ловкость, проворство, обман — вот искусства, с помощью которых они совершали свои подвиги. И как схож Гермес с Персеем, образом которого мы в свое время завершили наш краткий обзор первобытных представлений. Оба владеют крылатыми сандалиями и шапкой-невидимкой, оба орудуют серповидным мечом, который мифы влагают также и в руку древнего Кроноса. И если не в крылатости сандалий, то в шапке-невидимке определенно есть нечто колдовское. Она зовется «шапкой Аида», и в «Илиаде» ей однажды воспользовалась также и Афина. Но для Гермеса эта шапка характерна, что отсылает нас к волшебной природе его поступков. Магия, игравшая немаловажную роль в доисторическом мировоззрении, в мировоззрении гомеровском была сведена к немногочисленным пережиткам. Но все то, что еще оставалось от нее, оказалось прочно

связано с образом Гермеса, которого неслучайно в более поздние времена считали чародеем и покровителем магии. В «Одиссее» он указывает Одиссею волшебную траву, побеждающую чары Кирки. У него есть волшебный жезл, которым он усыпляет и будит людей. Так же как он сам с помощью шапки Аида может по желанию становится невидимым, его сын Автолик обладает чудесным даром все превращать и изменять до неузнаваемости. Да, все существо и поведение Гермеса носит отпечаток волшебства, хотя это последнее, как мы вскоре убедимся, обретает в мире олимпийцев новое, более духовное значение.

Первобытное в Гермесе обнаруживает себя уже в самом его имени, намекающем на некий культ из глубочайшей древности. Посвященные Гермесу каменные столбы возвышались над кучами камней при дорогах, и каждый прохожий в знак почтения бросал в эту кучу камень. Отсюда и сам бог получил свое имя: без сомнения, «Гермес» означает «стоящий на куче камней». Характерной деталью этих каменных Гермесовых столбов даже в позднейшее время был фаллос, также указывающий на какие-то первобытные представления. Мужская сила, как мы вскоре увидим, отнюдь не лежит в основе сущности Гермеса. Однако нам известны итифаллические формы в кругу титанических божеств, где эти формы соответствуют весьма массивным образам первобытных представлений.

Итак, образ Гермеса можно, по-видимому, проследить в глубокой древности, в ту эпоху, мысли и представления которой оказались побеждены новым духом. Но как велика пропасть между тем, что мы прозреваем в этой эпохе, и гомеровским Гермесом с его великолепной неистоимостью!

2

Какова же идея, лежащая в основе представлений о Гермесе?

Из того бытийного круга, в котором действует Гермес, делались то одни, то другие выводы об изначальной сфере его власти, и на этом основании совершались попытки продемонстрировать, как с течением времени расширялись его деятельность и сущность, пока не оказался окончательно сформирован знакомый нам образ. Собственно, в религиоведении считается общепринятым, что образ того или иного бога не содержит в себе

ничего значимого и неотъемлемого, помимо той чудесной силы, с помощью которой он все совершает, и потому не может вдруг открыться мысли и взору как некое целое, но должен обогащаться и развиваться постепенно, по мере того как меняются обстоятельства жизни его почитателей и растут их потребности. Эта точка зрения предполагает странную пустоту и несущественность представлений о богах — в сущности, одного лишь беглого взгляда на образ любого из греческих богов должно быть достаточно, чтобы опровергнуть ее. Применительно к Гермесу ее ущербность особенно очевидна. Этот легкий, подвижный бог словно бы все время выскальзывает из подобной прочной хватки. Можно попытаться начать историю с его участия в жизни пастухов и стад, а можно положить в начало этой истории его оплодотворяющую силу или его связь с умершими. Во всех этих областях Гермес активно действует. Конечно, не только он один, но и многие другие божества наряду с ним. Однако Гермес участвует во всем этом особенным образом — столь своеобразно и характерно, с такой неизменной уверенностью во всех своих сферах деятельности, что достаточно лишь однажды отметить эту его манеру, чтобы более не сомневаться относительно его сущности. Одновременно с этим обнаруживаются единство его поступков и внутренний смысл его образа. Во всем, что бы он ни делал и ни осуществлял, открывается одна и та же идея, и это — Гермес.

Всех богов молят о даровании «блага» и восхваляют их как «подателей благ» (δοτῆρες ἐάων; см., напр.: Одиссея, 8, ст. 325; ср. также: Лукиан, Прометей, или Кавказ, 18). К Гермесу этот торжественный эпитет приложим в особенности (ср.: Одиссея, 8, ст. 335; Гомеров гимн 29, ст. 8). Он — «добрейший к людям и щедрейший из богов» (Аристофан, Мир, ст. 394). Но как он дарит? Чтобы понять это, нам достаточно вспомнить его волшебный жезл, из-за которого Гермес зовется у Гомера χρυσόρατις: «Посох прекрасный богатства и счастья — трилистный, из золота. Будет тебя этот посох повсюду хранить невредимым...»¹ (Гомеров гимн 3, ст. 529).

От Гермеса исходит *выигрыш*, как хитроумно рассчитанный, так и совершенно неожиданный, — но в особенности этот по-

¹ Цит. по: Гомеров гимн III. К Гермесу / Пер. В. В. Вересаева // Эллинистские поэты. С. 75.

следний. Это полноценно характеризует данного бога. Тот, кто обретает на дороге драгоценную находку, кому внезапно выпадает удача — благодарит за это Гермеса. Поэтому, как известно, все, что можно определить как «найденное», именуется даром Гермеса (ἔρμαιον), а крылатое выражение, означающее случайную находку, звучит как «Гермес для всех один» (κοινὸς Ἑρμῆς). Конечно, нередко приходится потрудиться, чтобы получить дары этого бога, но в конечном итоге подобный дар всегда оказывается счастливой находкой. Так, хор Эвменид у Эсхила (Эвмениды, ст. 945) желает рудокопам щедрых милостей Гермеса при вскрытии горных недр. Гермесу веряет себя торговец; от этого бога исходит искусство хитроумных расчетов — но также и удобный случай, без которого никакая сноровка не принесет успеха. Как настоящий бог торговли, Гермес на позднейших изображениях, как известно, держит в руке кошельки.

Благоприятный момент и выгодное его использование настолько выступают в образе Гермеса на передний план, что даже воры претендуют на его особое покровительство:

Так же и этот
 Плут непоседливый
 С детства был другом
 Вора и проказникам¹
 (Иоганн Гёте, Фауст, ч. II).

Уже в младенчестве Гермес проявил себя как мастер воровского искусства, сумев украсть скот у своего брата Аполлона и обмануть преследователей. Об этом с благодушной широтой повествует Гомеров гимн (см. также: *Софокл*, Следопыты; *Reinhardt K. Sophokles. Frankfurt am Main, 1933. S. 240 ff.*). А в тот самый момент, когда Аполлон грозил ему карой за воровство, Гермес стащил у него лук и колчан (ср.: *Гораций*, Оды, 1, 10, 11, также см. у Алкея). Поэты приписывали ему и другие подобные проделки, которые перечисляет и Гёте в приведенной выше поэме. Автор Гомерова гимна не жалеет эпитетов, восхваляя находчивость, хитрость и плутовство бога. Отчасти эти эпитеты встречаются и в культе Гермеса. Вероятно, к их числу относятся и гомеровское определение ἐριούνης, или ἐριούνιος, которое

¹ Цит. по: Гёте И. В. Фауст / Пер. Б. Пастернака. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1960.

древние, по крайней мере, уже в ранние эпохи понимали именно так. В гомеровском эпосе Гермес выведен как величайший из воров: так, например, в приведенном выше отрывке из «Илиады» боги хотят с его помощью тайно похитить тело Гектора. Подобным же образом Гермес однажды освободил из плена Ареса (см.: Илиада, 5, ст. 390). О его сыне Автолике, знаменитом воре, здесь уже говорилось; все, чего ни касались его руки, становилось невидимым (ср.: *Гесиод*, фр. 112). О мошенничестве другого сына Гермеса, Миртила, речь пойдет позже. В Гомеровом гимне Аполлон говорит маленькому Гермесу, что чувствует, как часто тот будет ночью пробираться в богатые дома и бесшумно обчищать их, так что богач в мгновение ока обратится в нищего (ст. 282 и далее). Потому-то Гермес по праву считается покровителем любого грабежа, занимаются ли им герои в своей возвышенной манере или же простые оборванцы. «Богом людей, обдывающих свои делишки в темноте» называет его Рес у Еврипида (ст. 216). «Другом воров» именуется Гермес у Гиппонакта (фр. 4/3а), а в Гомеровом гимне он сам замышляет нечто подобно тому, как «темною ночью замыслы часто такие в умах воровских возникают» (ст. 66). У него можно поучиться лжесвидетельствовать с убедительнейшей миной, когда этого требует момент; он сам, еще совсем юнцом, проделал это со своим братом Аполлоном, дабы отвести от себя подозрения в краже скота (Гомеров гимн 3, ст. 274). Об Автолике также говорили, что он, как любимец Гермеса, превосходил всех людей в искусстве воровства и лжесвидетельства (см. выше).

И это — тоже «благо», каким его дарует Гермес. Другие боги, например Дионис и Афродита, также подчеркнута именовались «подателями радости» (*χαριδότης*). Было такое прозвище и у Гермеса. В каком, однако, ключе стоит понимать это прозвище, показывает праздник Гермеса Подателя Радости на Самосе: на этом празднике дозволялись воровство и грабеж (см.: *Плутарх*, Греческие вопросы, 55). Впрочем, Гермес покровительствует не только очевидному мошенничеству, но и любому лукавству и коварству, в том числе и печально известным женским уловкам, способным погубить даже хитроумного мужчину. Когда боги одаряли и украшали женщину, несущую людям погибель, именно Гермес вложил ей в грудь «льстивые речи, обманы и лживую, хитрую душу» (*Гесиод*, Труды и дни, ст. 77 и далее). Дар Гермеса — все, что достается человеку вследствие удачи и

без какой бы то ни было ответственности за это. Он — бог приятного и безопасного выигрыша. Но за этим неизбежно следует и прямо противоположное: выигрыш и потеря неразрывно связаны друг с другом. Когда один мгновенно становится богачом, другой мгновенно становится нищим. Скрытный бог, внезапно приводящий бедняка к сокровищу, так же внезапно похищает богатство.

3

Гермес — также друг стад и податель плодородия, но совсем в ином смысле, нежели прочие боги. При ближайшем рассмотрении легко убедиться, что он и здесь проявляет себя как уже знакомая нам фигура.

«Из всех богов Гермес особенно охраняет и увеличивает стада»,¹ — пишет Павсаний (2, 3, 4). Это подтверждает и бесчисленное множество других источников. В Гомеровом гимне Гермесу прямо отводится роль попечителя стад (ст. 497, 567). На Итаке пастух приносит жертвы нимфам и Гермесу (Одиссея, 14, ст. 435; схолии к этому месту отсылают также к стихам Семонида Аморгосского (фр. 17/20), в которых говорится, что весь пастуший народ подчиняется Гермесу и нимфам). Весьма знаменательна его связь с Гекатой в стихах Гесиода об этой богине: она, говорит поэт, имеет власть вместе с Гермесом умножать скотину на скотных дворах; может, как пожелает, увеличивать и сокращать стада коз, коров и овец (Теогония, ст. 444 и далее). В Илиаде (16, ст. 179 и далее) рассказывается о Форбасе, владевшем большими стадами овец, потому что Гермес любил его более прочих троянцев и наделил богатством. В честь богатых овечьих стад была названа возлюбленная Гермеса, Полимела; она принесла ему сына Эвдора, чье имя также намекает на него, «подателя блага» (Илиада, 16, ст. 179 и далее). Изобретение пастушьей свирели приписывается Гермесу уже в Гомеровом гимне (ст. 511). Целый ряд эпитетов, встречающихся в его культах, характеризуют его как пастуха и бога стад. Рисунки на вазах изображают его гонящим перед собой стадо. Широко известно изображение Гермеса Кривофора, несущего на плечах барана. Та-

¹ Цит. по: *Павсаний. Описание Эллады*: в 2 т. Т. 1 / Пер. С. П. Кондратьева. М.: Искусство, 1938.

ким изобразил его Каламид в храме города Танагры. По легенде, Гермес некогда отвратил вспыхнувшую в городе эпидемию, обойдя городские стены с бараном на плечах; с тех пор то же самое на празднике Гермеса делал красивейший из юношей (см.: *Павсаний*, 9, 22, 1).

В чем же заключается та милость, которую просит себе у Гермеса пастух? Как этот бог заботится о стадах?

Несомненно, Гермес — хранитель стад. Это особенно ясно выражено в строках «Эвменид» Эсхила (ст. 89 и далее), интерпретированных Виламовицем (*Aischylos Interpretationen*. S. 179). Аполлон посылает своего протеже Ореста в Афины и, готовясь покинуть свое дельфийское святилище, просит своего брата Гермеса «упасти» Ореста, охранить его и быть ему добрым пастырем. Страшных же богинь мести он с угрозами изгоняет из храма; они должны уйти «без пастыря», потому что подобное «стадо» не возьмется пасти никто из богов. Гермес — также и добрый дух, который по утрам выгоняет скотину из загона и верно охраняет ее.

Но эти дружественные поступки — лишь одна из сторон его деятельности. Хранитель может и сбить с пути, блюститель может заставить богатство исчезнуть, пропасть. Ни одно из его прочих деяний не известно так широко и не описывается с таким неизменным удовольствием от проделок этого плута, как история о похищении Аполлоновых коров, следы которого Гермес так проворно заметал, что совершенно сбил с толку своего преследователя. Здесь мы вновь узнаем тайного владыку находок и потерь. И здесь мы также начинаем понимать его роль умножителя стад. Он — не бог зачатия и плодородия в собственном смысле. Ко всему этому приводит действие Гермесовой благодати, но сущность его совершенно иного рода. Все свидетельствует о том, что, хотя мир прочих сил — также и его мир, но мир этот все же отмечен его особым знаком, а именно — знаком ловкого поведения и внезапного выигрыша. Удивительно спорое умножение скотины — одна из его проделок, с помощью которой он может прикинуться богом плодородия. Но он довольно быстро выдает себя тем, что у его действий есть и сомнительная оборотная сторона — не менее поразительное сокращение стад. Овцепасы в горных долинах знают этого бога как опасного носителя бед (ср.: Гомеров гимн 3, ст. 286). В приведенных выше стихах «Теогонии» Гесиода Гермес выступает как товарищ Гека-

ты, которая вместе с ним умножает скотину на скотных дворах и, как ей вздумается, может сделать стада коз, коров и овец из малых большими, а из больших — малыми.

4

Даже в царстве любви Гермес скрытен; мы встречаем здесь того же самого плута, что уже знаком нам по прочим сферам. Было бы в корне неверным равнять эротику Гермеса с эротикой собственно богов любви. Ведь царство любви тоже имеет некоторое отношение к удаче; порой оно целиком зависит от благоприятности момента, от счастливого случая, от плутовских проделок — а ведь это и есть царство Гермеса. Гомер с достойным восхищения мастерством именно так описал его самого в знаменитой песни об Аресе и Афродите. Гермес находит положение Ареса не таким уж и неприятным, потому что сам был бы готов принять втрое худший позор, лишь бы насладиться объятиями золотой Афродиты (Одиссея, 8, ст. 339 и далее). Это — наслаждение любовью как «находкой» и «кражей» (ср. *furtum* у латинских поэтов и содержательное изложение в: *Jaeger W. Eine stilgeschichtliche Studie zum Philipperbrief // Hermes. 1915. Band L*). Простолюдины в Аттике почитали бога Тихона (Тюхона), чье имя указывает на некий дух «удачи» (см. о нем: *Herter H. De dis Atticis Priapi similibus. Bonn, 1926*). Область его деятельности могла быть столь же широкой, как и значение его имени, но особенно важную роль это «удачное совпадение» играло в эротической сфере. Тихон отождествлялся с Приапом и входил в окружение Афродиты. А ведь Гермес также носит имя Тихон, и оно как нельзя более удачно ему подходит.

В Гомеровом гимне к Афродите (4, ст. 262) Гермес выступает как счастливый любовник нимф. То, как он высматривает красавиц и незаметно обнимает их, живо описано в «Илиаде», в повествовании о матери Эвдора (16, ст. 179 и далее): Гермес увидел ее в девичьем хороводе в честь Артемиды, пленился ей и тут же тайно соединился с ней в ее покоях. Сыном Гермесу приходится тот самый возница Миртил, что ради единственной ночи любви пошел на обман, заменив ось колесницы на восковую и тем заставив своего хозяина Эномая разбиться при гонке. Могила Миртила находилась в Фенее Аркадийском, за храмом

Гермеса, и каждый год ночью умершему приносились жертвы (см.: *Павсаний*, 8, 14, 11). На Эвбее Гермес носил прозвище Эпиталамит — «бог свадебных чертогов». Нередко его связывают с Афродитой. Травы и снадобья, способствующие рождению здоровых и красивых детей, носят его имя. Здесь можно также вспомнить, что древние гермы обычно имели итифаллическую форму. Так, в Киллене Элейской почитали Гермеса в образе фаллоса, поставленного на пьедестале, подобно гермам (*Павсаний*, 6, 26, 5).

Но как бы ни мыслилось все это в те древние времена, когда создавались подобные культовые изображения, в новой религии, которую мы рассматриваем здесь, Гермес — вовсе не бог размножения и плодородия, хотя и может казаться таковым, поскольку его чудесная власть может служить и целям любовного соединения и деторождения. Суть всех его действий — хранящее волшебство, ведущее к драгоценному выигрышу. Он похищает красавицу из танцующей толпы и безопасно препровождает ее к любимому, как бы ни был далек и опасен путь. Так однажды он препроводил Афродиту в объятия Анхиза (Гомеров гимн к Афродите, 4, ст. 117 и далее). Мы часто видим его на изображениях ведущим за собой трех божественных дев или же сопровождающим трех богинь к юному судье красоты.

Но и здесь есть своя оборотная сторона. Тайнственно и чудесно препровождая к месту исполнения желаний, бог так же скрытно сопровождает и хранит того, кто, напротив, желает расстаться. Но сосуде из Корнето (см.: *Buschor E. Griechische Vasenmalerei. München, 1913. Abb. 124*) мы видим юношу, покидающего свою спящую возлюбленную — может быть, Тесея, тайком оставляющего Ариадну? — впереди которого осторожно ступает Гермес.

5

И, наконец, Гермес, которомуверяют умерших, — тоже хранитель и проводник. Именно он сопровождал Геракла, когда тому нужно было привести из Аида пса Кербера (ср.: *Одиссея*, 11, ст. 626; *Аполлодор*, 2, 15, 12). Так же как на изображениях Гермес водит нимф, в последней книге «Одиссеи» (ст. 1 и далее) он ведет за собой, вызвав из дома, души убитых женихов к уготованному им обиталищу. Это — Гермес Психопомп, Проводник

душ, о котором столько говорится в более поздних источниках. У Гомера он лишь однажды выступает в этой роли; обычно, когда мертвецы отправляются в подземный мир, ни о каком сопровождении не идет речи. Тем не менее вряд ли можно сомневаться, что эти представления относятся к числу изначальных, так как в культах и мифах мы находим множество свидетельств тому.

Об умирающих говорится, что их уводит Гермес (*Эсхил*, *Хоэфоры*, ст. 622). К «водителю душ Гермесу», прежде чем броситься на меч, обращается Аякс с мольбой даровать ему мгновенное упокоение (*Софокл*, *Аякс*, ст. 852). Под его чудесным водительством слепой Эдип находит дорогу к месту своей кончины (*Софокл*, *Эдип в Колоне*, ст. 1457). Женщина с острова Кеос, решившая собственноручно покончить с жизнью в присутствии Помпея, совершила, прежде чем выпить яд, возлияние Гермесу, прося его препроводить ее спокойнейшим путем к лучшему месту в подземном мире (*Валерий Максим*, 2, 6, 8). Об этой связи с мертвыми свидетельствуют и гермы, установленные на могилах (ср.: *Цицерон*, *О законах*, 2, 65).

В этой мрачной сфере деятельность Гермеса также имеет двустороннюю направленность: он не только уводит, но и приводит. Так, в Гимне к Деметре он возвращает Персефону из царства мертвых. В «Персах» Эсхила его, наряду с богиней Геей и владыкой умерших, призывают выпустить на свет дух великого царя (ст. 629). На знаменитой Йенской вазе Гермес стоит с поднятым жезлом перед отверстием вкопанного в землю огромного сосуда, из которого вылетают крылатые души. В последний день Анфестерий, то есть в день всех душ, воздавали почести вернувшимся на землю умершим, а напоследок, проводив их торжественными заклинаниями, приносили жертву Гермесу Подземному (Хтонию). Прекраснейшим и трогательнейшим образом Гермеса как проводника умерших изобразил создатель знаменитого барельефа Орфея: Гермес сопровождает освобожденную Эвридику к выходу из царства теней, но в этот момент Орфей оглядывается на нее — и Гермес мягко касается ее руки, чтобы увести ее обратно во тьму. Погибшего Протесилая, который даже в Аиде терзался от любви к своей супруге Лаодамии, Гермес привел из Аида обратно домой, хотя и всего на несколько часов, как нам известно из, к сожалению, утраченной трагедии Еврипида «Протесилая» (ср.: *Аполлодор*, *Эпитома*, 3, 30; *Гигин*, *Мифы*, 103, 104).

6

Гермес, чье имя «Хтоний» знаменательным образом связывает его с подземным миром, может довольно часто выступать в образе собственно бога смерти. Но все же в нем всегда можно узнать хранителя-проводника, и, таким образом, он и здесь — тот же самый Гермес, что и в прочих сферах своей деятельности. В благосклонном водительстве открывается истинная сущность этого бога.

Гермес — бог дорог. Именно при дорогах лежали груды камней (ἔρμαιον), от которых он получил свое имя. Каждый прохожий бросал в эту грудку камень (ср.: *Корнут*, Греческое богословие, 16, 24; *Антология Плануда*, 4, 254). Каково бы ни было значение этих груд в древнейшие времена, они, несомненно, указывали путешественникам верную дорогу (ср.: *Антология Плануда*, 4, 254). Один из таких «холмов Гермеса» упоминается в «Одиссее» (16, ст. 471); он находился над городом. На кучах камней стояли и знаменитые четырехугольные колонны Гермеса, увенчанные человеческой головой, так называемые гермы (ср.: *Бабрий*, 48), у которых в любом случае должен был иметься пьедестал. Гермы также стояли преимущественно у дорог, у входов в города и дома, на границах торжищ и земель. Целый ряд культовых эпитетов характеризует Гермеса как бога дорог и входов, как вожакого и указующего путь. Он — прирожденный хранитель путников, к числу которых относятся и торговцы. На древнейших изображениях он сам нередко предстает как путник в дорожной шляпе. У него всегда поспешная, даже летящая поступь. На отличающую его быстроту указывают и крылышки на его дорожной шляпе. Он носит золотые сандалии, которые его «и над влажною носят водою, и над землей беспредельною, быстро, с дыханием ветра» (*Илиада*, 24, ст. 340). Это — точное отображение его природы.

Где бы ни совершался какой-либо вход, где бы ни требовалось пройти путь — всюду присутствует этот чудесный сопроводитель. Мифы повествуют, что он принял младенца Диониса сразу после его рождения, чтобы отнести его к воспитателям (ср.: *Аполлотор*, 3, 4, 3; *Аполлоний Родосский*, 4, 1135) — знаменитый сюжет в изобразительном искусстве. На амиклейском троне было изображено, как Гермес несет юного Диониса на небо (*Павсаний*, 3, 18, 11). Присутствует он и при возвращении

Персефоны; рисунок на вазе, опубликованный в ежегоднике Археологического института (1892 год, вестник 166), показывает, как Персефона медленно поднимается из земли, обратив свой взор к ожидающему ее Гермесу. То, что Гермес чудесным образом вдруг оказывается рядом — типичная черта его характера. В прологе к «Эвменидам» Эсхила (ср.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Aischylos Interpretationen. Berlin, 1914. S. 179*) он без какого бы то ни было предупреждения оказывается на месте, чтобы провести Ореста, который в этот момент должен покинуть храм Аполлона, через стаю спящих богинь мести к Афине. В Гомеровом гимне (ст. 146) Гермес, после своей плутовской проделки, возвращается никем не замеченный и, подобно ветерку, проскальзывает обратно в дом через замочную скважину. В его приходе, в его присутствии есть нечто от призрака. Когда в каком-нибудь сборище внезапно все умолкает, говорят: «Гермес пришел» (*Плутарх, О болтливости, 2*). Ощущение чего-то странного, заложенное в этих словах, хорошо знакомо и нам: ведь и мы в подобные моменты говорим: «Тихий ангел пролетел». Как если бы при ясном свете дня зашевелились вдруг ночные тайны.

Ведь Гермес — действительно *дух ночи*.

О ночной стороне его сущности свидетельствует уже шапка Аида, с помощью которой он становится невидимым. В ночи совершает он свое первое плутовство — кражу скота, прославленную в Гомеровом гимне. Аполлон чувствует, что младший братец станет по ночам пробираться в богатые дома и бесшумно орудовать там (Гомеров гимн, ст. 282). В гимне Гермес назван «ночным соглядатаем» (ст. 15; *νυκτὸς ὀλοπλητήρ*), так же как в Гомеровых поэмах он именуется «зорким» (*ἔυβσκολος*; Илиада, 24, ст. 24; Одиссея, 1, ст. 38). Воины знали, как трудно и опасно «враждебных мужей соглядать одинокому в сумраках ночи глухой» (Илиада, 10, ст. 40). К области подобных идей и переживаний относится, по-видимому, и повесть о трудившемся ночью крестьянине Батте, который обещал Гермесу молчать об украденном стаде, а затем проболтался и был обращен богом в камень. Место, где это произошло, Антонин Либерал называет «Баттовой Стражей» (23; *Βάττου σκολταί*), а сам камень, в который превратился Батт, Овидий в «Метаморфозах» (2, ст. 687) называет «Указчиком» (Index). Как ночного владыку почитали Гермеса феаки, совершая ему последние возлияния по вечерам, непосредственно перед сном (Одиссея, 7, ст. 138). Своим вол-

шебным жезлом Гермес усыпляет бодрствующих и пробуждает спящих (Илиада, 24, ст. 343). Так, сопровождая Приама, он наводит чудесный сон на греческих стражей, занятых ужином (Илиада, 24, ст. 445). «Светлая радостность духа, любовь и сон благодатный» (Гомеров гимн 3, ст. 448 и далее) — три блаженства, проистекающие от его игры на кифаре, и его самого называют «сновидений вожатым» (там же, ст. 14), вследствие чего о нем почтительно вспоминают после знаменательного сна (ср.: *Аполлоний Родосский*, 4, 1731 и схолии).

7

Полная духов ночь может как милостиво защитить, так и заставить опасно сбиться с пути.

Трудно найти более прекрасное и правдивое описание подобного чудесного водительства, чем гомеровское повествование о ночном путешествии Приама. Седовласый царь решает пойти на страшный риск: самолично отправиться в стан врагов и с мольбами пасть к ногам непримиримейшего из них, Ахиллеса, ежедневно глумящегося над телом его любимого сына Гектора. Тогда Зевс посылает Гермеса сопровождать Приама:

Сын мой, Гермес! Тебе от богов наипаче приятно
В дружбу вступать с человеком; ты внемлешь, кому пожелаешь.
Шествуй и Трои царя к кораблям быстролетным ахеян
Так проводи, да никто не узрит и никто не узнает
Старца в ахейских дружинах, доколе к Пелиду не придет

(Илиада, 24, ст. 334 и далее).

Гермес немедля повинуется отцу и оказывает достойному сочувствия царю божественную поддержку — но так, как обычно помогают гомеровские боги: чуда не происходит, однако старцу выпадает удача, о которой он не дерзал и мечтать, причем выпадает совершенно естественным с виду образом. К реке, где царь остановил колесницу, чтобы напоить коней, вдруг подходит юноша-странник. У Приама волосы поднимаются дыбом; он мнит себя уже погибшим. Однако чужак ласково берет его за руку и просит не тревожиться. Он представляется служителем Ахиллеса и охотно вызывается проводить царя до ворот своего господина. Более того, он сообщает скорбному отцу, что тело его

сына, несмотря на все глумления, осталось невредимо. Удачнее встречи и быть не могло! Приам с радостью видит в этом покровительственную длань божества (ст. 374). Но о том, что это сам Гермес предстал перед ним в облики юноши, царь узнает лишь у цели своего путешествия, у ворот крепости Ахиллеса, когда благодетельный проводник вновь исчезает (ст. 460). Все чудесно удалось. Незнакомый юноша вскочил на колесницу, сам взял в руки поводья, и оставалось только удивляться, с какой силой помчались кони. Когда же путники добрались до стен корабельного лагеря, Гермес усыпил стражей и отворил ворота. Так Приам очутился перед жилищем Ахиллеса, где бог позволил узнать себя, дал царю несколько советов и исчез. Ахиллес обошелся с несчастным царем по-мужски. Он выдал ему мертвого сына и предоставил ночлег. Но на этом опасности не кончились. Если бы утром Приама узнал Агамемнон и прочие греки, он бы пропал. И вновь Гермес берет на себя заботу о нем. Еще до наступления дня он разбудил царя, объяснил ему опасность и провел его незамеченным через весь стан к реке, где исчез. И тут же занялась заря.

Именно эта ночная власть проводника по темным дорогам дает нам полное понимание связи Гермеса с духами умерших, с царством мертвых и его богами. По дорогам в ночное время бродили мертвые, собираясь на перекрестках; по обочинам дорог находились могилы, и придорожная груда камней также нередко оказывалась могилой.

Однако было бы ошибкой полагать, что Гермес когда-либо принадлежал миру мертвых более, нежели миру живых. Характер его — именно в том, что он не принадлежит ни к какой сфере и не имеет постоянного обиталища, но всегда пребывает в пути между тем и другим и внезапно присоединяется к одинокому страннику. В подобных действиях проявляет себя гений ночи, позволяющий людям, наряду с ночной жутью — а зачастую и посреди нее, — испытать и свою милость. Многие из того, что греки говорят о ночи, заставляет нас невольно вспомнить о Гермесе. «Ночь принадлежит блаженным (богам)», — говорит Гесиод, — и путник не должен вести себя по отношению к ней непочтительно (Труды и дни, ст. 729 и далее). Как «подругу всех», призывает ее Третий орфический гимн отогнать ночные страхи. «Помощницей» (ἐπίκουρος) названа ночь в Гомеровом гимне к Гермесу (ст. 97). «Дружественной» (εὐφρόνη) именуется она

в поэзии Гесиода и прозе Геродота. Она — наперсница и защитница влюбленных. В упомянутом выше орфическом гимне к ней прилагается даже имя богини любви (Κύπρις). Ночь, согласно Гесиоду, породила Любовь (Φιλότης) — но наряду с Любовью в числе ее детей, что весьма знаменательно, назван Обман, или Притворство (Αλάτη). А ведь и то, и другое входит в сущность Гермеса.

8

Однако то чудесное, то страшное, что присуще ночи, может являться и как внезапное пришествие темноты, как странная усмешка на лице дня. Эти ночные тайны при свете дня, эта магическая тьма под ясным солнцем — царство Гермеса, которого маги в позднейшие времена небезосновательно чтили как своего владыку. В народном восприятии та особая тишина, что может внезапно установиться посреди живейшей беседы, свидетельствует о приходе Гермеса (см. выше). Это странное мгновение может быть как вестником несчастья, так и свидетельством дружеских намерений, чудесно-удачной встречи.

Дневное переживание подобного рода отображено в «Одиссее», где таинственный друг одинокого путника предстает перед нашим взором со всей подлинно жизненной убедительностью. Одиссей в одиночку отправился на поиски своих товарищей, оставшихся в жилище Кирки. Не зная местности, он шагал по долинам — и тут, прямо перед входом в дом Кирки, перед ним предстал Гермес — кто бы еще мог это быть — в образе юноши (Одиссея, 10, ст. 277 и далее). От него Одиссей узнал, сколь опасно его предприятие: ведь в этом жилище обитает волшебница, которая уже заколдовала его товарищей, а теперь поймает и его; однако эту страшную женщину можно одолеть, если у Одиссея будет с собой чудесное растение, которое Гермес тут же выкопал для него из земли. Теперь Одиссей мог без страха постучаться в таинственные врата. — Так открывает себя Гермес в дикой глуши и уединении. Мы чувствуем странную сумеречность этой картины и, хотя все происходит днем, вспоминаем те неясности ночи, что могут внезапно обернуться защитой и глубочайшей удачей в ощущении благодетельного присутствия.

Ночь — это мир в себе. Именно в ней мы можем в полной мере понять то царство, чей божественный образ воплощает Гермес.

Тот, кто в ночи бодрствует в открытом поле или бродит по спящим улицам, ощущает мир иначе, нежели днем. Близь исчезает, а вместе с ней и даль. Все — одновременно далеко и близко, стоит вплотную к нам и в то же время таинственно отрешено. Пространство теряет размеры. Раздаются шорохи, звуки — но что это, где — непонятно. Чувства также странно неопределенны. В пленительной таинственности сквозит чуждость, жуткое возбуждает и манит. Нет больше различия между живым и неживым, все одушевлено и бездушно, одновременно бодрствует и спит. То, что день постепенно выводит и раскрывает, совершенно неожиданно возникает из темноты. Подобно чуду, внезапно происходит встреча — что это выступает там из мрака, прелестная невеста, чудище или обыкновенная коряга? Все дразнит путника, забавляется знакомыми обличьями и сбрасывает их в тот же миг; внезапно пугает странными движениями и тут же снова замирает, привычно и безобидно.

Всюду подстерегает опасность. Из темного зева ночи, распахнутого перед путником, может в любую минуту без предупреждения выскочить разбойник, или жуткий призрак, или неуспокоенный дух мертвеца — кто знает, что могло некогда происходить в этих местах? Быть может, злорадные духи тумана хотят заманить его с верной дороги в глушь, где обитает ужас, где обольстительные чудища кружатся в хороводе, из которого никто не уходит живым. Кто защитит его, кто направит, кто даст ему добрый совет?

Сам дух ночи, гений ее благ, ее чар, ее изобретательности и глубочайшей мудрости. Ведь ночь — мать всяческой таинственности. Утомленных она укрывает сном, уносит их заботы и наполняет душу сонными видениями. Ее защитой пользуются несчастные и гонимые, так же как и хитрецы, которым ее многозначительная тьма содействует в тысячах выдумок и проделок.

Она простирает свой покров и над влюбленными, скрывая в своей темноте все нежности, все тайные и явные прелести. Музыка — вот подлинный язык ее тайн, волшебный голос, звучащий для закрытых глаз, которым столь прекрасно изъясняются земля и небо, даль и близь, человек и природа, прошлое и настоящее.

Однако ночная тьма, столь ласково зовущая ко сну, придает также новую бодрость и ясность духу. Она дарует ему большую способность к пониманию, смелость, волю к риску. Познание вдруг блеснет, или сверкнет, подобно падающей звезде, — редкое, драгоценное, даже магическое познание.

Такова ночь, способная напугать или сбить с пути одинокого — но способная стать и его подругой, помощницей, советчицей.

10

Сам образ бога Гермеса не тождественен этой картине, но в нем есть нечто от всех ее черт. Стоит лишь переложить все это на язык мужественности и дерзости — и перед нами предстанет дух Гермесова типа.

Опасность и защиту, страх и успокоение, уверенность и заблуждение — все это таит в себе ночь. Ей присуще все редкое и странное, внезапно возникающее, не связанное местом и временем. К кому она благосклонна, тому дарует удачный путь и незаметно для него самого выведет к великой находке. Она одинакова со всеми, кто нуждается в ее защите, всем предлагает помощь, всем позволяет попытаться удачу.

Таков и мир Гермеса. Как и в любом мире, в нем есть свои высшая и низшая сферы. В обеих все зависит от случая, от благоприятности момента, от удачности пути; в обеих гибкость, ловкость, находчивость — высшие добродетели, а цель — блеск внезапно обнаруженного клада.

Сколь широк был тот взгляд, что смог охватить этот мир, сколь полон жизни тот взор, что сумел увидеть в этом образе божество и распознать глубину божественного даже в плутовстве и безответственности! То, что одушевляет Гермес и чем он правит, — это мир в полном смысле слова; целый мир, а не какая-нибудь малая часть общей совокупности наличного бытия. Все вещи принадлежат этому миру, но предстают в ином свете, нежели в царствах прочих божеств. Все происходящее словно бы слетает с неба и не накладывает обязательств; все свершаемое — шедевр виртуоза, наслаждение без ответственности. Кто стремится в этот мир выигрыша и жаждет милостей его бога, Гермеса — тот не должен говорить «нет» и потерям; ибо нет одного без другого.

В ведийской религии Индии почитали бога, чьи свойства заставляют отчетливейшим образом вспомнить о Гермесе. Имя этого бога — Пушан. Ольденберг пишет о нем следующее: «Характерная всепроникающая его черта состоит в том, что он знает путь, указывает путь, ведет по пути, хранит, не давая сбиться с пути и заблудиться, умеет вернуть заблудшего и найти пропавшего. Его считали богом земледелия и скотоводства; однако он покровительствует земледелию и скотоводству лишь постольку, поскольку дарует верное направление борозде, проводимой плугом, и, вооруженный стрекалом, сопровождает коров, чтобы они не потерялись... Он ведет невесту безопасной дорогой из родительского дома в дом жениха... Он уводит и мертвых в потусторонний мир... Рассчитывающий на сделку приносит жертву Пушану... Во время утренних и вечерних возлияний всем богам и сущностям возлияния Пушану Путеводителю совершаются на пороге дома. Он отвращает опасности дороги, отгоняет волков и разбойников... На золотых челнах в море и в воздухе служит он Солнцу гонцом. Путезнатец, хранящий от пропажи, он также находит потерянное и спрятанное и позволяет найти это людям... Он дарит людям сокровища, помогая им их найти...» (*Oldenberg H. Religion des Veda. I Aufl. Berlin, 1894. S. 230 ff.*).

Все это дословно соответствует и образу Гермеса, так что на миг появляется искушение счесть обоих богов двойниками. Но как они несхожи между собой при всей своей схожести! Индийский бог властвует над дорогами и всем, что бродит и происходит на них; он употребляет эту власть на пользу и радость людям, чтущим его. Таким образом, он — специализированный бог определенного участка этого мира и властвует над этим участком так, как того желает класс миролюбивых и добропорядочных людей; он ведет их верной дорогой и защищает от всевозможных опасностей. «Он отвращает опасности дороги, отгоняет волков и разбойников».

Гермес же защищает разбойников и воров, и хотя он также помогает добропорядочному путнику счастливо миновать их, они, по-видимому, все равно особенно близки его существу и сердцу. Это означает чрезвычайное расширение сферы божественной деятельности. Ее охват не определяется более челове-

ческими желаниями, но некоей своеобразной формой всей совокупности наличного бытия. И тут оказывается, что этот круг включает в себя доброе и злое, желанное и разочаровывающее, высокое и низкое. От Гермеса ждут милости, благодаря которой можно счастливо избежать опасностей; он, должно быть, стал первым, кто «очищал» дороги, о чем, по-видимому, свидетельствуют каменные груды (ср.: Одиссея, 16. ст. 471). Однако Гомеров гимн, в заключение утверждающий, что «дело имеет Гермес и с людьми, и со всеми богами», не забывает и об оборотной стороне, добавляя, что этот бог «пользы кому-либо мало дает, но морочит усердно смертных людей племени, укрываемый черною ночью» (ст. 577).

Этот Гермес — не сила, оказывающая поддержку в определенных житейских нуждах; он — дух некоего образа наличного бытия, возникающего вновь и вновь в самых различных обстоятельствах, способного как на выигрыш, так и на проигрыш, как на доброту, так и на злорадство. Сколь бы многое в этом ни казалось сомнительным с моральной точки зрения, все же это — одна из форм бытия, которая при всей своей неоднозначности принадлежит к числу основных образов живой реальности, и потому, согласно греческому восприятию, относиться к ней следует с благоговейным трепетом — если и не ко всем ее отдельным проявлениям, то во всяком случае ко всей совокупности ее смысла и бытия.

12

Мир Гермеса — это мир отнюдь не героический. Такие персонажи, как Одиссей и Диомед, во время своих ночных рискованных предприятий призывают Афины, и богиня приходит (Илиада, 10). Однако Долона, в ту же самую ночь идущего на весьма схожую авантюру, но полагающегося не на героический дух, а на проворство, хитрость и, прежде всего, удачу, в Еврипидовом «Ресе» поручают заботам Гермеса, который должен счастливо препроводить его туда и обратно (ст. 216; ср. также: *Софокл*, *Электра*, ст. 1395; *Филоктет*, ст. 133).

Оттого-то Гермес — также и самый подходящий бог-покровитель для той сноровки, благодаря которой слуга становится

незаменимым для своего господина. Одиссей под видом нищего хвалится Евмею, что

Благоволением Гермеса-вожатого, бога, который
 Прелесть и славу дает всевозможным трудам человека,
 Мало нашлось бы людей, кто б со мною поспорил в искусстве
 Дров для топки сухих натаскать, топором наколоть их,
 Мясо разрезать, поджарить, напиток разлить из кратера —
 Все, что для знатных мужей хутородные делают люди

(Одиссея, 15, ст. 319 и далее).

Сам Гермес, согласно Гомерову гимну (3, ст. 108), изобрел способ добычи огня; его чтили и изображали вместе с богиней очага Гестией (ср.: Гомеров гимн 29, ст. 7 и далее; *Павсаний*, 5, 11, 8; также: *Каллимах*, Гимн Артемиде, ст. 68 и далее); также он считается образцом жертвоприношителя. Неудивительно, что этот мастер ловкости и проворства сам был прислужником на Олимпе, прежде всего — прислужником и гонцом Зевса (ср.: *Эсхил*, Прометей, ст. 941 и далее; *Аристофан*, Мир, ст. 180 и далее; Плутос, ст. 1102 и далее; *Лукиан*, Диалоги богов, 24). Как виночерпий богов, он был известен уже Алкею и Сапфо (ср.: *Афиней*, Пир мудрецов, 10, 425d). «Илиада» ничего не знает об этом; там прислужница богов — Ирида, а когда Зевс посылает Гермеса сопровождать Приама (Илиада, 24, ст. 333), то ссылается на его склонность быть проводником взывающим к нему людям и обращается с ним не как со слугой или гонцом — не более, чем с прочими богами, которым дает при случае поручения. В «Одиссее», напротив, образ Гермеса как Зевсова гонца вполне обыкновенен (Одиссея, 5, ст. 29). Но когда бы этот образ ни возник, для нас важно лишь то, что он полностью соответствует самим основам сущности этого бога. Ибо кто может лучше подходить на роль гонца бога Неба, нежели Гермес, быстрый, как молния, и незаметно возникающий всюду? К числу полезных вестнику навыков стоит отнести и изрядный голос Гермеса, который, по преданию (см. схолии к Илиаде, 5, ст. 785), позволил ему победить в состязании со знаменитым Стентором. Искусным в речах считает Гермеса уже Гесиод, как и многие более поздние авторы; именно он наделяет Пандору голосом (Труды и дни, ст. 79).

Но хотя мир Гермеса и не возвышен, а характерные формы его явлений производят откровенно невозвышенное и зачастую

даже сомнительное впечатление — все же этому миру (вот подлинно олимпийская черта) остается чуждо все низкое и отталкивающее. Дух веселья, снисходительная усмешка озаряет его, примиряя даже с самыми дерзкими из его плутовских проделок. И эта открытая усмешка дает нам понять, если вдруг нас охватит порыв осуждения, сколь всеобъемлющ этот мир, и нет такой жизни, которая в свое время не была бы ему причастна и не нуждалась бы в его милости. В каждой жизни есть нечто от рыцарства удачи и пиратства, и она предается всему этому в гораздо большей степени, нежели сама сознает. В этой же степени Гермес — ее бог. Его царство не лишено и высокого. Разве не всякое достижение чего бы то ни было приятного отмечено знаком его удачливости и жажды выигрыша? Сколько лукавства и плутовства в любви — и все же это лукавство нам любезно.

Благоволение Гермеса дарует прелесть человеческим трудам (ср.: Одиссея, 15, ст. 319). Он сам часто бывает с прелестницами, которых зовут Харитами. У Гомера он является в чарующе прекрасном обличе ранней юности (ср.: Илиада, 24, ст. 347; Одиссея, 10, ст. 278; у Лукиана в «Диалогах богов», 22, он весьма гордится своим внешним видом). Красивейший из юношей в Танагре на празднике Гермеса должен был исполнять роль этого бога, несущего барана (*Павсаний*, 9, 22, 1). «Харит, Гермеса, Афродиту, Ор» объединяет благословение в «Мире» Аристофана (ст. 456).

Гермес, юный, прекрасный, проворный и ловкий, любезный и влюбчивый — также и подлинный дух-хранитель состязаний и гимнасиев. Отличительная черта его праздников — соревнования юношей и мальчиков. А уже упоминавшаяся выше история о его сыне, вознице Миртиле, наводит на мысль, что при этом могли вспоминать и злые шалости бога.

И, наконец, сущность этого бога, просветленную и вознесенную в бесконечность, мы узнаем в его музыке. Гомеров гимн повествует о том, как Гермес изобрел кифару, а затем отдал ее Аполлону. На Геликоне можно было увидеть изображения Аполлона и Гермеса, борющихся за лиру (*Павсаний*, 9, 30, 1). В Мегалополисе было общее святилище Муз, Аполлона и Гермеса (*Павсаний*, 8, 32, 2). О знаменитом музыканте Амфионе говорили, что игре на лире его научил сам Гермес (*Павсаний*, 9, 5, 4). Изобретение пастушьей свирели также приписывается Гермесу уже в Гомеровом гимне. Итак, перед нами — мастер

проворства, предводитель стад, друг и возлюбленный нимф и Харит, дух ночи, сна и сновидений. Ничто не выражает веселый и одновременно по-ночному таинственный, чарующий и заботливый нрав Гермеса лучше, чем колдовски прекрасные звуки струн или свирели. В Гомеровом гимне Аполлон так говорит об искусстве игры на только что изобретенном инструменте Гермеса: «Три вещи дает оно сразу: светлую радость духа, любовь и сон благодатный» (ст. 448).

13

В отношении божественного образа такого рода нет смысла проводить различия между его древними и новыми свойствами или искать некую общую линию развития, которая могла бы увязать эти свойства друг с другом. Несмотря на свое многообразие, образ этот — един, и хотя те или иные его черты действительно могли появиться позже других, лежащий в его основе смысл всегда был одним и тем же и лишь находил себе новые формы выражения. Что бы ни мыслили о Гермесе в доисторические времена, сияние глубины должно было однажды достигнуть взора так, что взор этот прозрел целый мир в божестве и божество во всем мире.

Таковы истоки образа Гермеса, знакомого Гомеру и запечатленного позднейшими эпохами.

IV. СУЩНОСТЬ БОГОВ. ДУХ И ОБРАЗ

1

Один за другим перед нами проходят блистательные образы, и мы созерцаем их в задумчивости. Кто же они, эти силы, в чьих руках пребывает все богатство мира? Каждая из них предстанет перед нами по-своему, в своей особой манере; но какова же суть, общая для них всех и делающая их богами? Это словечко, «бог», легко произнести. Но каково его значение здесь, у греков Гомера? Этот вопрос ставился очень часто, но никогда — со всей серьезностью, и причина тому — не что иное, как чудовищное расстояние, отделяющее древнегреческую религию от нашей собственной и не позволявшее нашей мысли отнестись к этому вопросу достаточно серьезно. Но разве это расстояние не должно было бы скорее привлечь нас, возбудить в нас острейшее любопытство? Правда, чтобы со всей серьезностью вникнуть в этот предмет, необходима готовность и способность отвлечься от предпосылок иудеохристианской картины мира и позволить бытию и явлениям показать себя с совершенно новых позиций. Но что может быть интереснее вопроса о том, что человеческое сообщество, подобное греческому в эпоху его гениальной древности, понимало под божеством или какова природа тех существ, к которым был обращен его благороднейший и благоговейный взор?

2

Несмотря на величайшие различия характера и темперамента, все эти боги имеют одну и ту же природу. Поэтому они зачастую противопоставляются человеческому роду как некое единство: «боги» суть определение нечеловеческого; поэт зачастую

даже говорит просто «бог» или «божество», как если бы, в конечном итоге, существовала некая единая сила, действующая свыше в земном наличном бытии.

Общим для всех богов является бессмертие, и они именуются «вечными», пребывавшими всегда; однако из этого не выво-дилось догматических утверждений о том, что они никогда не рождались; какое это имело значение в сравнении с неизмери-мостью их жизни! Тем не менее их невозможно было предста-вить себе иначе, нежели в сиянии цветущей юности. Это весьма характерно для греческой идеи божества и может служить сим-волом ее своеобразной сущности. Другие народы были вовсе не против того, чтобы мыслить свое божество старым, даже древ-ним; тем более что такой образ как нельзя более выразительно подчеркивал его почтенную мудрость. Но глубинное чутье гре-ков противилось подобному. Старость для них была состоянием усталости, истощения и помрачения природы, той живой и свя-щенной природы, от которой ни при каких обстоятельствах не мог оторваться греческий дух. Даже высшая мудрость должна была принадлежать не некоей потусторонней части жизни, но ее радостной мощи, а познание — почивать не на неотмирном старческом лике, а на по-юному светлом челе и цветущих гу-бах Аполлона. «Бессмертное, не знающее старости», — таков отличительный признак всего божественного. В Гомеровом гим-не к Афродите (4, ст. 244 и далее) богиня при расставании со смертным мужчиной, которого одарила своей любовью, сетует на то, что уже *вскоре* — хотя он совсем еще молод — его охва-тит беспощадная старость, «трудная, полная горя, богам нена-вистная». Тот, кто удостоился жизни с богами, должен в придачу к бессмертию получить и вечную юность. Так случилось с «ру-соволосой Миносовой дочерью Ариадной», которую «Дионис златовласый» избрал своей супругой (*Гесиод*, Теогония, ст. 949). Такое же счастье было уготовано Одиссею полюбившей его Ка-липсо, но его это погнало домой к верной супруге, хотя он знал, что та не может сравниться с богиней, ведь «смертна она — а ни смерти, ни старости ты не подвластна» (Одиссея, 5, ст. 215). На-ряду со свежестью юности образ бога отличает и красота. А кра-сота, по греческим представлениям, не может быть совершенна без изрядно высокого роста. Как ни красивы нимфы, с которыми забавляется Артемида, но она «выше всех головой и лицом всех прекрасней» (Одиссея, 6, ст. 107). Деметра, открыв себя смерт-

ным, предстала перед их потрясенным взором в сияющей красоте, рослая видом (Гомеров гимн 5, ст. 275). При этом благоговейный трепет перед природой не позволяет фантазии довести величину божественного образа до чудовищных размеров. Божество должно представлять не в образе великана или чудовища, но в прекрасной соразмерности телесных форм, вдохновеннейшем творении природы. Вечная юность, красота, а также зачастую безграничные сила и мудрость — вот блаженные свойства наличного бытия божества. Богов прямо называют «блаженными». Обитель их — в вечном сиянии выси, недостижимом для ветра, дождя и снега; там проводят они все дни в наслаждении (Одиссея, 6, ст. 42 и далее), вознесенные над людьми, чьи убогость и страдания не могут проникнуть в мир богов.

Должны ли они, совершенные, позволить своему блаженству омрачиться слишком серьезным участием в человеческой доле и муках? Не только Гефест порицает богов за то, что они враждуют друг с другом из-за людей и позволяют отвлечь себя от божественных радостей; сам Аполлон считает несовместимым со своим божественным достоинством сражаться с себе подобным из любви к людям (Илиада, 1, ст. 573 и далее; 21, ст. 462 и далее). Ведь что они такое, эти люди? Бедные создания, которые, «листьям древесным подобно, то появляются пышные, пищей земною питаюсь, то погибают, лишаясь дыхания» (Илиада, 21, ст. 464)! О вечном великолепии небесного поют музы в вышних чертогах богов, противопоставляя это великолеpie тяготам и беспомощности людей, которым не найти ни средства от смерти, ни защиты от старости (Гомеров гимн к Аполлону Пифийскому, ст. 10 и далее). Итак, боги в полной мере осознают свое величие и сплоченность лишь через противопоставление себя людям.

Мы, в свою очередь, привыкли мыслить о божественной сущности как о занятой человеком и его нуждами и едва ли вообще задаемся вопросом о ее наличном бытии помимо человека. Здесь же, напротив, духовный взор ищет высшего мира, который более не заботят люди, и пребывает в восхищении, созерцая его совершенство. Мы способны запечатлеть лишь далекий отблеск этого видения, но даже в отблесках оно остается пленительным. Как бы ревностно тот или иной из олимпийцев ни принимал участия в человеческой доле и нуждах, этот сын вечности все равно рано или поздно возвращается к величию своего небесного великолепия. Там, в эфирных высях, нет ни боли, ни забот,

ни старости, ни смерти. В блаженстве непреходящей юности, красоты и величия шествуют боги через космическое пространство, озаряющее их светом вечности. Там встречаются они себе подобных, братьев и сестер, друзей и возлюбленных, и один бог любит другого, ибо сияние совершенства почиет на каждом лице. Пусть выступления на стороне того или иного человека или народа приводят порой к бурным ссорам; разлад длится недолго, и не успеет завершиться день, как боги собираются на совместное пиршество к общему удовольствию. Ведь им хорошо известно, что все они — одного и того же благородного рода, единого племени, чьи возвышенные черты ясно вырисовываются на лице каждого. Картиной этого блаженного единства на небесах творец «Илиады» многозначительно завершает свою первую песнь. Вожди поссорились между собой; владыка неба обещал Фетиде возвысить ее сына и унижить его оскорбителей, после чего на небесах началась ссора: Гера осыпает своего супруга бурными упреками и встречает резкий отпор. Она сидит в безмолвии, с трудом скрывая злобу, и ропот проходит по сонму богов. Тогда встает сын Геры, Гефест, дабы восстановить мир. Он говорит, что не годится богам враждовать из-за людей и лишать себя удовольствия от олимпийского пиршества; все будет хорошо, если только мать выкажет понимание и ласково поговорит с отцом, чтобы тот не гневался и не дал ей испытать на себе всю тяжесть своего могущества. И Гера улыбается. Она охотно принимает кубок, поднесенный сыном. Возвращается радость и на лики прочих богов. Раздаются смех и пение, а когда наступают вечер, Зевс делит с любящей супругой брачное ложе. Таким образом, мощный событийный ряд «Илиады» открывается ссорой богов, которая вскоре растворяется в единодушном веселье божественного мира, тогда как в мире людей войны и горести происходят со всей серьезностью.

Время от времени поэт позволяет нам, пусть и мельком, заглянуть в жилище богов, в их пиршественные чертоги и палаты, какими выстроил их на вершине Олимпа искусный художник Гефест, украсив золотом. Однако эти картины не дают ясного и связного представления. Да это и не имеет значения; ибо, хотя воспоминания о фессалийской горе богов еще не угасли и сохраняются в самом имени «олимпийцев», уже возобладала уверенность в том, что эти боги обитают не на земной вершине, как бы величественно ни устремлялась она в пространство, а в самих

небесных высях. Также и в святилищах, воздвигнутых человеком для их почитания, боги пребывают лишь мимолетно. Они спускаются на землю из небесных сфер и туда же возвращаются; там ищет их взор, туда обращены и вознесенные руки молящихся. «Славный, великий Зевс, чернооблачный житель эфира!» — молится Агамемнон (Илиада, 2, ст. 412), и Телемах также говорит о том, что Зевс обитает в эфире, хотя и называет его «олимпийцем» (Одиссея, 15, ст. 523). Дабы направлять ход сражения, отец богов и людей спускается с неба на вершину Иды (Илиада, 11, ст. 182 и далее), и с неба же посылает свою дочь Афины на поле битвы под стенами Трои (Илиада, 17, ст. 544 и далее; 19, ст. 350 и далее).

Так высоко вознесены боги над наличным бытием человека. И тем не менее их сущность весьма сродни человеческой. Даже внешний облик у богов и людей одинаков, хотя совершенство и непреходящесть по праву принадлежит лишь божеству. Боги знают и могут несравненно больше, чем люди, — однако разделяют человеческие наклонности и страсти. Не в полной мере избавлены боги и от горестей. Они, «блаженные», часто скорбят о своих человеческих любимцах. Знакомо им и страдание. Аполлон вынужден был годами пребывать в кабале у земного владыки; Афродита была ранена копьем Диомеда, и Диона утешает ее перечислением богов, которые пострадали сходным образом (Илиада, 5, ст. 383 и далее). Зевс грозит Гере и Афине так поразить их молнией заслушание его воле, что они в десять лет не излечат ран (Илиада, 8, ст. 402 и далее); и это не всегда остается лишь угрозой (Илиада, 15, ст. 17 и далее). Наконец, о естественном родстве между смертными и бессмертными несомненно свидетельствуют брачные союзы между ними. Богини приносят детей от человеческих отцов, а многие роды и племена похваляются тем, что тот или иной бог некогда сошел к смертной и зачал с ней их родоначальника. К этим исполненным гордости и глубоким по смыслу верованиям восходят многие из тех любовных историй, что уже в древности навлекали на мир греческих богов упреки в аморальности.

Так, связанные родством и в то же время разделенные глубокой пропастью, стоят друг перед другом люди и боги. Это отчетливо выразил Пиндар:

Есть племя людей,
Есть племя богов,
Дыхание в нас — от *единой* матери,

Но сила нам отпущена разная:
Человек — ничто,
А медное небо — незыблемая обитель
Во веки веков

(Немейские песни, 6, ст. 1 и далее).

Это соотношение символически выражено и в восприятии их телесности. Ибо, при всем внешнем сходстве, небожители сделаны из куда более благородного материала. Они не едят хлеба и не пьют вина, как люди; и потому в жилах их струится не кровь, а влага небесно-вечной природы (Илиада, 5, ст. 339).

3

Мы знаем, что было время, когда в мире богов все обстояло иначе. О духе той эпохи говорилось во второй главе нашей книги. Тогда боги обитали не в небе, а на земле. У Гомера еще сохранились отчетливые воспоминания о чертогах богов на Олимпе в Фессалии и об Иде как горе Зевса; сохранились и разнообразные отголоски благоговейного трепета древних перед «горами высокими, прочным жилищем богов всеблаженных», как говорит Гесиод (Теогония, ст. 129). Еще ближе были боги человеку, если обитали в ущельях, пещерах, деревьях или реках. Эти божественные соседи должны были быть куда роднее своим почитателям, нежели обитатели царства облаков и эфирной дали, чью родину не может посетить ни одно дитя человеческое, и даже человеческий взор едва достигает ее. Внешний облик земных богов, на первый взгляд, отдаляет их от человека сильнее, нежели богов небесных. Охотнее всего они являлись в звериных телах, свидетельства чему еще сохраняются в древних сказаниях, когда Зевс принимает обличье быка, Посейдон — жеребца, а женщины, близкие Гере или Артемиде, выступают в облике коровы или медведицы. Эти звериные формы — в особенности чудовищные смешанные образы, — несомненно, принимались для того, чтобы пробудить темный ужас в сердцах верующих и установить пределы сближению с ними. Однако в совершенно человеческих чертах облика гомеровских богов сквозит величие, требующее куда большей дистанции, нежели любой звериный или фантастический образ, и напоминающее скорее о светлой

дали, нежели о родных местах нашего земного мира. Блестящая просветленность отличает божество нового времени от богов более ранних эпох. Богатство его вечной природы обогащается свободой и величием.

По-видимому, однажды произошел некий переворот, в ходе которого возвышенный образ бога возобладал в религиозной мысли. В греческих мифах сохранились отчетливые следы преодоления древних верований. Так, о Зевсе рассказывается, что он сверг своего отца Кроноса и титанов и заточил их во мраке Тартара (Илиада, 14, ст. 203, 278; 8, ст. 479; и подробно в «Теогонии» Гесиода). К сути этой колоссальной божественной драмы обращались еще долгое время спустя. Так, в трагедиях Эсхила древние силы выступают со страшными обвинениями против «новых» богов, и успокоить их удастся с трудом. Здесь остается некая загадка. Несомненно, однако, что с победой Зевса на небесный трон возшел более благородный образ божества, призванный господствовать над миром в более высоком смысле. В великолепном вступлении Первой Пифийской песни Пиндар восхваляет блаженную гармонию нового мира богов, зачарованно внимающего звукам Аполлоновой лиры и хору Муз, тогда как противники Зевса, буйные враги богов на земле, на море и в страшном Тартаре слушают небесную песнь с отвращением.

Однако древние силы были свергнуты в бездну новым обществом богов лишь в качестве правящей верхушки. Именно таково значение рассказа о том, как Зевс заточил титанов в Тартаре. Мудрость и мощь Зевса далеко превосходила хитрость титанов, что особенно наглядно представлено у Гесиода в истории о Прометее. Но и Титаны, как рассказывалось позднее, в дальнейшем получили избавление. Это, конечно, не произвольный вымысел поэтов, вызванный чувством справедливости; ибо представление о Кроносе как о владыке островов Блаженных (ср.: Пиндар, Олимпийские песни, 2, ст. 77 и далее) или как о боге и царе золотого века (ср.: Гесиод, Труды и дни, ст. 111), как бы оно ни было представлено в литературе, принадлежит к числу древних верований, которые так и не были окончательно утрачены. Несмотря на противопоставление Олимпийцам, за первобытными владыками в их наличном бытии всегда сохраняется признанное достоинство. С каким благоговением гомеровская поэзия, несмотря на решительную приверженность Олимпийцам, упоминает

о древних, мы увидим ниже, и на этом фоне образ нового божества проступит еще явственнее.

Новая вера, по-видимому, воцарилась еще в догомеровские времена. Сравнительно узкий круг божественных личностей, правящих судьбами у Гомера и сохранивших свой авторитет в эпоху величия Греции, по-видимому, был целиком признан отнюдь не вчера. Ибо когда поэт определенным образом связывает то или иное божество с земным наличным бытием, это совершается просто, как нечто само собой разумеющееся. Уверенные штрихи, которыми он зачастую лишь мельком, но всегда безошибочно обозначает божества, свидетельствуют о том, что у каждого из них есть свой ясно выраженный, знакомый всем слушателям характер. Сведения о побежденных божествах зачастую сохранились лишь в мифах. Новые небесные владыки, напротив, каждое мгновение присутствуют перед взором верующей души. Всем известные родственные связи сводят их в единое сообщество, безраздельно возглавляемое Зевсом и возводящее свою генеалогию к Океану и Тефии, «прародителям бессмертных» (см.: Илиада, 14, ст. 201). Как можно с уверенностью судить по отдельным представлениям, характер гомеровских богов в основе своей совершенно тот же, что и знакомый нам по божествам эпохи расцвета. Хотя последующие столетия могли открыть в божественном величии какие-то новые черты, суть этого величия остается той же, что и при Гомере. Художники соревновались между собой, пытаясь передать в мраморе то, что Гомер воспел в стихах. И современник Пиндара, Фидия и великих трагиков не мог забыть о том, что образы, чье величие озаряло гомеровский мир, были теми же самыми, в которые верил и он. Греческая религия, которую мы знаем — также творение культурной эпохи до Гомера. К сожалению, мы слишком мало знаем о том времени, чтобы отличить древнее от молодого и распознать момент поворота к новому. Несомненно, однако, что это была эпоха мощной гениальности, и наше восхищение будет лишь расти по мере погружения в смысл новой картины мира и одновременного осознания того, что эта картина определила направленность греческого духа.

Религии других народов также приобретали всемирно-исторический характер путем переворота. Народу Израиля Моисей и пророки проповедовали единого Бога, и мы знаем из ветхозаветного Писания, каких усилий стоило оторвать народ от древних алтарей и направить по новому пути богобоязненности. В Пер-

сии Заратуштра беспощадно порвал со старым культом и изгнал его богов в преисподнюю. «Мудрый владыка», чье светлое величие открывалось в речах Заратуштры, объявил войну всему, что не было им и подобным ему. В обоих случаях, как у израильтян, так и у персов, божество решительно отрелось от природного и вознеслось в сферу идеального. У персов оно, совместно с гениями силы, света, чистоты, истины и творческой полноты, грандиозно противопоставило себя царству темного, нечистого, лживого и бесплодного; у израильтян оно в полном одиночестве возвышается перед своим избранным народом как судящая и благословляющая святость. Так же и греческое божество вознеслось от природного к некоему высшему наличному бытию. И здесь также следует со всей серьезностью поставить вопрос о том, в каком направлении представления о божестве удалились от природного и какой новый смысл приобрели. Нам не стоит более считать, будто вопрошать такой великий духом народ, как греческий, о предмете его наивысшего благоговения — менее важно, чем вопрошать о том же чад Израиля. Глобальное различие между идеями божества у этих двух народов до сих пор ставило религиоведение в весьма затруднительное положение и вынуждало играть в самые настоящие прятки. Исследователи рассуждали о некоей «религии искусства» у греков, воображая, будто тем самым переместили проблему в менее деликатную сферу. Но ведь ни один здравомыслящий человек не станет утверждать, что великий греческий эпос обращался лишь к эстетическому чувству слушателей. Эпос показывал им захватывающие образы всех мыслимых совершенств и воспевал лишь таких богов, к каким слушатели должны были стремиться всеми силами своего существа. Нам не следует судить о культуре, полной такой юной свежести, по нашему собственному, утратившему целостность состоянию. В нашей христианской Европе религия зачастую идет параллельно духовной и материальной жизни, и они остаются друг другу чужды, даже если соприкасаются. Молодые, неизломанные культуры, напротив, не знают такой религии, которая не была бы неразрывно переплетена со всей совокупностью человеческого наличного бытия. Там все переживаемое, мыслимое и творимое обретает бесконечность и славу в идее божества. Вот задача — исследовать эту идею божества у такого народа, как греческий, и, наконец, задать Греции тот вопрос, который давно подсказывают нам азиатские религии: какое новое

откровение божественного привело к тому, что Зевс, Афина и Аполлон стали предметом наивысшего созерцания и наивозвышеннейших благоговейных раздумий?

4

Гомеровскому миру известно великое множество божественных личностей, но значение этих личностей весьма различно. Лишь немногие из них мыслятся как присутствующие в живом течении событий и устаиваются почитания; и среди этих немногих великие божества, чья священность составляет религию в собственном смысле, образуют весьма узкий круг. Лишь они господствуют над всей совокупностью наличного бытия, лишь они всегда и всюду близки благочестивой душе. Прочие божества ограничены определенными сферами, и в зависимости от значения этих сфер их деятельность может быть сильнее или слабее, но они не наполняют собой жизнь; у некоторых из них нет и такой значимости, так что они не почитаются вовсе и встречаются лишь в сказаниях. Среди этих обойденных встречаются и блистательные имена, некогда могущественные, даже главенствующие божества. Отдельные из них в мифических повествованиях наделены таким величием, что трудно не попытаться судить по этому величию об их месте в религии; но не стоит заблуждаться — множество ясных свидетельств живой веры рисуют совершенно иную картину. Для этой веры божественное в собственном смысле ограничено тем самым узким кругом избранных божеств. Кто же они, и чем отличаются от прочих? — должны мы спросить, если хотим научиться понимать дух нового божественного откровения. Прочие божества, вынужденные отступить на задний план, принадлежат более древней вере. Два мира религиозной мысли противостоят друг другу: один — озаряющий своим присутствием, другой — все более и более погружающийся во тьму. Довольно многое из этого древнего мира вновь со всей мощью выступило вперед в послегомеровское время, и у самого Гомера оно не уничтожено, но лишь пребывает в тени. Однако новый дух в этот период наложил на греческую религию свой специфический отпечаток. Тем важнее сопоставлять этот новый дух с предметами почитания духа старого и, постигая то, чем он не является, приходить к тому, что он есть.

5

Царство древних богов всюду граничит с религией *мертвых*; всякая жизнь в нем связана тесными узами со смертью. Это как нельзя более характерно для духа этого древнего царства и как нельзя более очевидно отделяет его от мира новых богов. Мрачное жилище Аида, где обитают мертвые, «богам ненавистно» (Илиада, 20, ст. 65). Согласно верованиям классической эпохи, такой бог, как Аполлон, не мог соприкоснуться со смертью. У Еврипида Аполлон вынужден покинуть жилище своего любимца Адмета, потому что там умирает его супруга (Алькеста, ст. 22). Богиня Артемида не может долее оставаться со своим любимцем Ипполитом, так как он близок к смерти.

Простимся. Взор небесный
Не должен видеть смерти, и глаза
Туманит нам холодное дыханье

(Еврипид, Ипполит, ст. 1437).

У Гомера, напротив, олимпийские боги без всяких опасений прикасаются к трупам. Но область смерти им чужда и неприятна, и их почитатели не испытывают более никакого религиозного благоговения перед умершими. Культ мертвых несовместим со служением Олимпийцам. С верой в этих последних оказалось связано убеждение, что мертвые ничего не значат для мира живых, и что на мертвецов, чьей мощью мир прежде был столь глубоко проникнут, теперь следует смотреть лишь как на бессильные тени, унесенные в недостижимую даль.

Существует мнение, будто новый дух столь страстно обратился к свету и жизни, что, словно в ослеплении, оказался более не способен видеть смерть. В его удивительной ясности наличное бытие отражается до последнего дыхания жизни, и даже ужасы уничтожения ему скорее любопытны в качестве образа. Но далее свет его взора не проникает, и потому для новой религии умерший — ничто, а первобытно-священная сущность прошлого и смерти совершенно угасла. Как бы убедительно это мнение ни звучало, оно — лишь обманчивая видимость правды. Гомеровской религии известно царство мертвых, а обитающие там мертвецы — отнюдь не бессодержательное ничто. И хотя между ними и живыми больше нет никакой связи, сохраняется четкое и весьма своеобразное представление об их сущности и

состоянии. Новый дух не просто установил здесь некое пограничное понятие. Его идея смерти и минувшего, при ближайшем рассмотрении, оказывается столь же нова и смела, сколь и глубока. Мертвые не исключены из нового мировоззрения, им лишь отведено иное место. Определение этого места должно стать нашей первой задачей. Ибо культ мертвецов в более раннем понимании — это одна из наиболее значимых сущностных черт древнейшей религии, так что мы вправе ожидать, что его переоценка в новом духе ясно укажет нам и основную направленность этого нового духа.

6

При чтении «Илиады» и «Одиссеи» некоторые места оставляют впечатление, будто боги подземного мира занимали в верованиях гомеровской эпохи примерно такое же важное место, как и Зевс со своим олимпийским окружением. Однако при более внимательном рассмотрении это впечатление скоро рассеивается. А убедившись, наконец, в том, что мертвые не имеют более связи с этим миром, не получают более почестей и сами обитают в потустороннем мире лишь в виде теней, легко впасть в упомянутое выше заблуждение, решив, что мир мертвых с его богами в гомеровском мировоззрении уже не значил вовсе ничего. Но тут из кажущейся пустоты перед нами внезапно возникает новая идея, и мы прозреваем в ней духовное свершение всемирно-исторической величины.

Аид, владыка подземного мира, часто упоминается у Гомера. Этот мрачно-величественный образ неоднократно проходит перед нашим взором с пугающей ясностью. Его называют «сильным», «неодолимым», «Зевсом подземным» (Илиада, 9, ст. 457). Его «крепковратный дом» — вечное жилище мертвых. Туда, под землю отсылает победитель дух убитого. На страже ворот этого дома — пес Аида, жадное многоголовое чудовище с ужасно грохочущим голосом (Илиада, 8, ст. 368; *Гесиод*, Теогония, ст. 310 и далее). Когда мы слышим о конях, на которых Аид носится со скоростью ветра, перед нашим духовным взором сразу встает мощная картина: владыка мрака, прынув из разверзшейся земли, хватает беспечно играющую Персефонию и мчит ее прочь с цветущего луга на своей золотой колеснице (Гомеров гимн к Деметре, ст. 17 и далее). С тех пор «светлейшая Персефония»

восседает на троне рядом с ним как подземная царица. Они оба слышат проклятия отчаявшегося, когда он бьет о землю руками и призывает их имена (Илиада, 9, ст. 568, 456). Во многих мифах бог мертвых играл значительную роль. Илиада же повествует лишь о том, как некогда сын Зевса, Геракл, сражался с ним и тяжело его ранил (5, ст. 395 и далее). Однажды словно вспышка молнии озаряет его царские чертоги, и перед нами открывается чудовищное зрелище: наверху сотрясается земля, горы содрогаются от подножий до вершин, и царь мертвых вскакивает с трона с криком, в страхе, как бы земля не разверзлась, и взору жителей верхнего мира не открылось бы мрачное обиталище ужаса (Илиада, 20, ст. 61 и далее).

По всему кажется, что образ царственной четы подземного мира вызывал живой интерес в религиозных душах гомеровской эпохи. Однако это не так. Если мы вычтем из этого образа древние легенды и стереотипные обороты речи, от него останется совсем немного, и бог, чье грандиозное видение порой внезапно вырастает перед поэтом, оказывается не так уж и значим для живых. От него ничего не ждут и не оказывают ему никаких почестей. Лишь первобытно-священные проклятия и клятвы, по видимому, еще достигают слуха тех, кто внизу. Сами же мертвые, обитатели царства Аида, совершенно оторваны от мира людей. Ни молитвы, ни жертвы более не достигают их, ни одна дорога не приведет их назад. А там, внизу, в месте их вечного обиталища — что они там? Когда взор умирающего гаснет, когда душа оставляет его, она «к другим пределам уходит под землю с земли»,¹ где ее ожидает не продолжение жизни, но призрачное, сонное или бессознательное существование. Единственное, что еще могут дать ей живые, — это почтительная память.

В догомеровскую эпоху о мертвецах мыслили иначе. И у самого Гомера, как показал Эрвин Роде в своей «Psyche», древнейшие верования продолжали жить, по крайней мере, в торжественных обычаях. Когда, дабы почтить мертвого Патрокла, на его погребальном костре убили и сожгли не только овец и коров, лошадей и собак, но и двенадцать троянских юношей, захваченных нарочно для этой цели, это действительно плохо сочеталось с гомеровскими представлениями о духе мертвеца как о немощ-

¹ Цит. по: Гёте И. В. Миньона / Пер. Б. Л. Пастернака // Собр. соч.: в 10 т. Т. 1: Стихотворения. М.: Худлит, 1975. С. 177.

ной тени, не обладающей даже ясным сознанием. Подобные обычаи наглядно показывают, каким уважением некогда пользовались мертвецы. Они вовсе не покидали круг живых, но могли слышать их просьбы и защищали их своей таинственно возросшей силой. Поэтому следовало постоянно помнить о мертвецах и приносить жертвы на их могилах; ибо равнодушных и кощунников их гнев карал ужасами и несчастьями. К подобным верованиям относится и пугающее величие бога подземного мира; и мифы о нем, все еще хорошо известные эпическому поэту, порождены этим духом. И эту, как всякий знает, распространенную во всем мире веру в непрерывную связь с ушедшими, в их величие и силу, гомеровская эпоха совершенно утратила. Основываясь на одном Гомере, мы никогда бы не подумали, что предкам некогда молились, что им приносили жертвы. Здесь давно уже воцарились иные взгляды. Когда человек подходит к последнему рубежу своей жизни, она действительно заканчивается в этом мире вместе с ним. Он не возрастет в смерти и тем более не удостоится божественных почестей. Никакие дары живущих не достигнут его, и им впредь нечего ждать от него и нечего опасаться. Там, в молчаливом царстве прошлого, мертвец не более чем тень.

Как понять эту огромную перемену в мышлении?

7

Современная наука в своем стремлении истолковать воззрения и обычаи древних народов испытывает странное пристрастие к самым грубым мотивам и потому почти не проводит различия между народами и верованиями. Доисторическая религия греков обыкновенно излагается нам тем же образом, что и религия любого примитивного сообщества, как если бы те исполненные духа представления, которыми мы все восхищаемся, возникли непосредственно из вороха грубостей и колдовских заклинаний. Так, решающим мотивом изгнания мертвеца из поля зрения живых называется страх, а мотивом сожжения его трупа — стремление живущих поскорее избавиться от него. Трупосожжение изначально якобы было актом самозащиты, а связанные с мертвыми верования или, лучше сказать, неверие в них, которое мы находим у Гомера, — способом облегчить встревоженную душу.

Свидетельства тому находят у самого Гомера, там, где он прямо утверждает, что лишь после сожжения дух мертвеца может быть принят в царстве теней и окончательно отделен от этого мира (Илиада, 23, ст. 71); кроме того, этнографии известны случаи, когда мертвеца, чьи зловещие выходки становились невыносимы, выкапывали и сжигали, чтобы он, наконец, оставил живых в покое. Но что доказывают подобные примеры? Если культура, обычно предающая трупы земле, прибегает к иному средству в отчаянной ситуации, когда мертвец вызывает уже только страх и отвращение — это абсолютно ничего не говорит об изначальном смысле торжественного трупосожжения. А то, что сожжение всюду воспринималось как чествование мертвеца и как благочестивое исполнение его собственной воли, было со всей должной убедительностью отмечено в недавних работах (*Schreuer H. Das Recht der Toten. Eine germanistische Untersuchung // Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. 1915. Band 33. S. 396 ff.*). Да и сама по себе идея истолковать огненное погребение как акт страха и защиты обнаруживает очевидную непродуманность. Она подменяет одну загадку другой, еще большей. Разве не были некогда мертвецы предметом искреннего почитания, каковым и стали вновь в послегомеровские времена? Выходит, что древние предки, в чей темный лик благочестие столь долго всматривалось с проникновенно-благоговейным вниманием, в одночасье утратили все свои возвышенные, привлекательные и благодатные свойства, сохранив лишь зловещие черты, всегда присущие мертвецам, так что от них теперь можно лишь защищаться?

И все же Роде был на верном пути, предполагая родство убеждений между новыми верованиями, связанными с мертвецами, и трупосожжением, безраздельно господствующим у Гомера. Сожжение без промедления отделяет дух мертвого от пространства жизни, уничтожая его тело. Гомер прямо говорит, что это совершается ради блага и чести самого умершего, так как его со всей силой тянет прочь из нашего мира, и чем быстрее оборвется его связь с прежним окружением, тем лучше. Так верят все народы, имеющие обыкновение принудительно уничтожать трупы вместо того, чтобы предоставлять им постепенно разлагаться или же искусственно консервировать их. Но если сам мертвец стремится отделиться, и помочь ему в этом — наш долг, это значит, что он всем своим существом принадлежит иному миру

и уже чужд нашему. Трупосожжение свидетельствует о своеобразном взгляде на сущность умерших, о вере, не порожденной примитивными склонностями и соображениями, но обладающей достоинством подлинной идеи. Мертвец не исчезает из наличного бытия, но оказывается отнесен к иной его области, мыслимой лишь как дальняя, дальняя даль. Несмотря на это, те же самые народы считают мертвеца способным по временам вновь являться в наш мир и творить добро или зло. Итак, связанные с мертвецами верования, по понятным причинам, почти всегда непоследовательны.

Однако в духе гомеровской эпохи эти верования обретают ту величественную, ясную форму, значение которой еще никем не было должным образом оценено. Здесь появляются и с тех пор уже не угасают возвышенные идеи жизни и смерти. Первая из них — о том, что мертвец должен, по логике вещей, пребывать в ином мире. Он становится чужаком среди живущих, его собственная сущность влечет его прочь, и потому, достигнув однажды места своего упокоения, он уже не никогда не возвратится назад, а всякая связь с ним будет навеки прервана. Да и что ему делать в царстве солнца и жизненной свежести, ему, бессильной тени, немому слепку прошлого? Ибо вторая идея — о том, что там, внизу, мертвец — уже не то деятельное существо, что прежде, но слабый призрак, еще носящий облик прежней жизни, но утративший все ее возможности, даже само сознание. Это — окончательный вывод из представлений о мертвецах как о сущностно чуждых всему живому.

8

Наивная и эмоциональная вера, дошедшая и до наших дней, не проводит абсолютного различия между жизнью и смертью. Она допускает, что умерший, о котором помнят, продолжает существовать в осязаемой действительности. Даже когда более пронизательный взгляд на этот вопрос отсылает покойных в иное, далекое царство наличного бытия, в этом отношении ничего не меняется, ибо умершие и там сохраняют живую реальность, прошедшее продолжает свое предметное существование в настоящем. Однако в гомеровской картине мира *бытие* и *минувшее* впервые выступают как величины различного порядка.

Не то чтобы смерть попросту отождествлялась с небытием. Новый дух приносит с собой не грубое отрицание, а позитивную идею. Завершенная жизнь, индивид, у которого больше не может быть истории, не должен более, ни здесь, ни там, выступать как личность и быть способным действовать, но должен преобразиться в реальность особого рода.

Одно из свойств гениальности — в том, что ее новые открытия зачастую всплывают из глубин древнейших воззрений, обретая ясность и зрелость. Так произошло и здесь. В том светлом взгляде, которым греки заново изучали мир, возрождалась изначальная идея человечества. В качестве таковой можно указать понятие о том, что человек переживает свою смерть, но не путем сохранения жизненной силы, а путем своего рода преобразования телесного существования в призрачное, подобное тени (см.: *Otto W. Die Manen oder Von der Urformen des Totenglaubens*. Berlin, 1923). Это точное подобие покойного остается, как думали, таинственным образом связано с телом до тех пор, пока то цело, и может своим появлением пугать или утешать живущих. Но когда труп разлагается или вовсе уничтожается, подобие уходит в даль, к месту своего упокоения, куда до него ушло уже столько умерших. Основные черты подобного мышления с удивительной точностью сохраняет до наших дней вера в привидений, что опять-таки является весомым свидетельством ее древности; ибо в основных пунктах проблемы наличного бытия самые древние убеждения обыкновенно оказываются также и самыми молодыми. О примитивных верованиях порой с той же определенностью, что и о гомеровских, утверждается, что дух мертвеца в них — тупое и бессильное создание, о котором нельзя в прямом смысле сказать, что оно живет. Это вполне логично: туманное подобие умершего действительно лишено всех тех сил и соков жизни, которыми некогда обладало ныне уничтоженное тело (ср.: *Одиссея*, 11, ст. 218 и далее). Однако на более наивном этапе своего развития верования об умерших всегда полны противоречий. Тот глубинный трепет, который мы слишком односторонне определяем как страх, тогда как в нем есть одновременно наивысшее торжество и величие, постоянно вновь вовлекает мертвых в активное настоящее. К естественному представлению о том, что мертвец — это лишь тень, примыкает со странной уверенностью ощущение некоей темной воли, в чьем распоряжении — непредсказуемые силы. И хотя мертвеца забра-

ла к себе новая родина, его продолжают считать находящимся где-то вблизи, ожидая или опасаясь его появлений.

Однако в гомеровскую эпоху изначальное представление о мертвецах как о бессильных призрачных тенях заняла центральное положение во всем комплексе верований, связанных с мертвыми. От умершего, согласно этим верованиям, теперь действительно остается лишь бесплотный дух в образе человека, полностью лишенный как воли, так и способности к действию. Бесконечная пропасть отделяет его от мира, где правят сознание, воля и действие, и его существование, сумеречное, словно бы в полусне, навсегда остается привязанным к первобытному царству ночи. Это — резкий отказ от наивной веры и ее любимых представлений. И в то же время это — не грубое отрицание. Если покойники в замкнутости потустороннего мира не могли даже, как верили другие народы и сами греки в позднейшие эпохи, продолжать вести ту же деятельную жизнь, что и на земле, то что мешало признать их окончательно уничтоженными и несуществующими? Тот, кто внимательно следит за ходом гомеровской мысли, внезапно понимает, что эта мысль придала первобытным представлениям о бессилии мертвецов в высшей степени духовный оборот.

Тень мертвеца в подземном Аиде, более не способная действовать, лишенная даже самого сознания, бесцельно и бездейственно блуждающая в вечной ночи — это образ того, что принадлежит минувшему. Она не обратилась в ничто, у нее наличествует сущность, но ее реальность — особого рода. Все в ней — прошлое, все замерло, все обратилось вспять, без настоящего и без будущего. Так впервые в мире минувшее, прошлое стало идеей. Продолжение существования мертвецов — более не имитация жизни; свою сущность они утратили раз и навсегда. И все же они есть — торжественный, замкнутый в себе самом, вечный образ. Такой и была греческая идея смерти. В Греции, несмотря на сильное противодействие, она так и осталась господствующей, если можно назвать господствующей веру, которую разделяли виднейшие представители греческого духа. Наиболее полно эта идея оказалась выражена в аттическом искусстве пятого столетия, которому было суждено нагляднейшим образом воплотить столь многие из гомеровских откровений. Так, на надгробных барельефах завершившаяся жизнь пребывает в естественной позе, как неизгладимый образ, трогательный и

милый или же исполненный подлинного достоинства, и взгляд, которому уже ничто здесь не указывает на будущее, взволнованно созерцает вечность прошлого.

Итак, тот светлый дух, о котором говорили, будто он был неспособен проникнуть взором в царство угасшего и оставался слеп к его торжественному величию, в действительности прозревал много дальше могилы и видел там нечто более значимое, нежели видели почитатели мертвых и прошлого. Это перед ним минувшее впервые открыло свой духовный лик, и по ту сторону наивных понятий человеческой веры лишь он один узнал, что это такое — быть прошедшим и в то же время вечно наличествовать. Правда, в последующие столетия вернулись старые воззрения, и благочестивые круги объединились в уверенной надежде на возвышенную жизнь после смерти. Однако именно идея, созданная гомеровским духом, все же была и навсегда осталась в собственном смысле греческой. Трагедия, которой, казалось, надлежало, как служительнице владыки мертвых Диониса, нанести этой идее сокрушительный удар, в действительности стала ее новой победой: ведь хотя трагедия и прославляет благородных мертвецов — но прославляет их как великие образы прошлого, а не как присутствующих в настоящем. В течение столетий, вплоть до великих римлян, оставалась в силе та же мысль, что со всей ясностью подлинности выступает у Гомера: мертвец более не может быть действующим субъектом, но образ минувшего не уничтожен:

Прожита жизнь, и пройден весь путь, что судьбой мне отмерен,
В царство подземное я нисхожу величавою тенью.¹

Так говорит у Вергилия умирающая Дидона (*Энеида*, 4, ст. 653). Тень — полностью реальна. Она пребывает «на глубочайшем дне», там, куда может проникнуть лишь Одиссей, направляемый божественной мудростью, или же Фауст с помощью волшебного ключа, данного ему чертом. Как много значит то, что гомеровская идея тысячелетия спустя возродилась в духе Гёте, так описавшего нисхождение Фауста к Матерям:

Из мира форм рожденных
В мир их прообразов перенесись.

¹ Цит. по: *Вергилий. Энеида* / Пер. С. А. Ошерова // *Вергилий. Буколики. Георгики. Энеида*. М.: Худлит, 1979. С. 216.

В следы существований прекращенных,
Давным-давно прервавшихся всмотрись...¹

Чудеса творятся в этом царстве, где в безбрежье

Порхают жизни реющие тени,
Всегда без жизни, и всегда в движенье.
Все, что прошло, стекается сюда.
Все бывшее желает быть всегда.

Вот что остается от человека. Гомеровские воззрения доказали власть своей правды и в наши дни. Это — великое преодоление проблемы смерти, которое ни одной эпохе не удалось превзойти, но лишь повторить, осознанно или неосознанно; подлинно греческое преодоление смерти, ибо это — одновременно и полнейшее ее признание.

9

Знаменитые представления, смысловое содержание которых мы только что исследовали, кажутся прозрачными и ясными. Однако у них есть и таинственная сторона. Они также ведут в иррациональное, также овеяны тем темным ужасом, что присутствует во всех подлинных идеях смерти. И потому они также не полностью свободны от противоречий. Впрочем, даже это служит подтверждением, если нам еще нужны какие-то подтверждения, что эти представления — не создание логического рассудка, но открытие великого прозрения в глубины бытия.

Образы минувшей жизни, прозябающие там, в подземной тьме, лишены всякой подлинной деятельности и, по-видимому, являются лишь тем, чем именуются: пустыми тенями. И все же в них есть нечто подвижное, столь волнующе выраженное в гомеровских описаниях подземного мира (Одиссея, 11). Они толпятся вокруг гостя, сумевшего еще при жизни отыскать путь к ним, и все жаждут напиться крови из жертвенной ямы, дабы полностью пробудить свое сознание. Впереди всех — мать Одиссея, вести о смерти которой еще не дошли до него; следует

¹ Цит. по: Гёте И. В. Фауст.

душераздирающая сцена, когда мать стоит и ждет своей очереди выпить крови — она ничего не сознает, не узнает своего сына, но все же стоит перед ним и ждет, в то время как он, скорбя сердцем, должен сначала исполнить свою главную задачу: спросить Тиресию о будущем. Она не слышит слов обоих и все же продолжает стоять. Те, кто был друзьями при жизни, остаются вместе и будучи теньями; рядом с Ахиллесом бродит Патрокл, также с ними Антилох и Аякс, который «всех лучше и видом и ростом после Пелида бесстрашного был среди прочих данайцев» (ст. 466 и далее). — То, что носители этих воззрений не держались за бессознательность умерших с догматической строгостью — довольно естественно. У более поздних авторов, таких как Пиндар, умершие в Аиде могут слышать «подземным слухом» хвалы, которые возносят на земле им и их потомкам (*Пиндар*, Пифийские песни, 5, ст. 101 и далее); уже гомеровский Ахиллес полагает, что его друг Патрокл может услышать в Аиде о выдаче тела Гектора, и просит его не гневаться (*Илиада*, 24, ст. 591 и далее). О прорицателе Тиресии даже прямо говорится, что за ним и в подземном мире была сохранена способность мыслить (*Одиссея*, 10, ст. 492 и далее; 11, 91 и далее). Во второй части вопрошания умерших (*Одиссея*, 11, ст. 385 и далее) поэт уже почти совсем не упоминает о крови, которую должен выпить мертвец, прежде чем узнать *Одиссея* и заговорить с ним; также и у *Вакхилида* (*Эпиникии*, 5, ст. 67 и далее) душа *Мелеагра* не пьет крови, прежде чем заговорить с *Гераклом* в Аиде (ср.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Die Rückkehr des Odysseus: neue homerische Untersuchungen. Berlin, 1927. S. 194*). Во втором вопрошании умерших (*Одиссея*, 24, ст. 15 и далее) обитатели подземного мира представлены настолько сохранившими сознание, что новоприбывшие могут без помех беседовать со своими предшественниками о своей судьбе. — Однако последовательные, подлинно гомеровские воззрения, согласно которым души мертвых обыкновенно лишены сознания (ср.: *Одиссея*, 10, ст. 493 и далее), считают необходимым для умерших особым образом соприкоснуться с потоком жизни, чтобы на время вновь обрести себя. И то, что подобное действительно возможно, заслуживает серьезного осмысления с нашей стороны. Тени некогда живого прошлого могут, отведав свежей крови (но кто им ее принесет?), на миг пробудиться к жизни и настоящему. Конечно, при этом они все равно остаются бесплотными и легкими, как дунове-

ние ветерка; тщетно пытается Одиссей обнять свою мать — она ускользает от его рук, словно тень или видение (Одиссея, 11, ст. 204 и далее). Однако это немое и бессознательное подобие прошедшей жизни на мгновение становится зрячим, узнает сына и говорит с ним. Через несколько минут к ней вернется прежняя слепота, и она снова будет лишь памятником минувшему. Разве не сама тайна говорит здесь с нами? Лишь подобный Одиссею способен во плоти проникнуть в царство теней. Но разве мы сами не чувствуем, как образ минувшего приникает к нашей крови и внезапно выступает из прошлого в настоящее, дыша жизнью, — на одно лишь мимолетное мгновение? Таким глубоким смыслом гомеровский дух наполнил первобытную веру в то, что мертвец подкрепляется кровью, которой совершают возлияния у его подземного жилища.

Однако ушедший под землю мир открывает еще большую тайну. В тот миг, когда в тени жизни пробуждается сознание, она начинает оплакивать угасший для нее жизненный свет. Внимая этим потрясающим до глубины души жалобам, невозможно не чувствовать, что и они принадлежат тому царству иррационального, в котором во все времена брали начало великие и могущественные идеи смерти. Еще ни одно учение не сумело лишить слова «смерть» и «ушедший» присущего им мрачного звучания и наполнить новым, более светлым — если только не выбрасывало темные тени обратно в жизнь и не дерзало объявить их потустороннюю бытность подлинным наличным бытием. Но даже в этом случае — как мало удавалось в конечном итоге достичь, идя против природы, которая, несмотря ни на что, продолжает противопоставлять друг другу радость жизненного света и печаль смертной ночи и не позволяет взору обращаться к могилам иначе, чем сквозь пелену слез! Даже мистическое упоение жажды смерти неизменно связано с ощущением величественной, вечной грусти. Тот, кто осмыслит все это, едва ли дерзнет возводить обычаи траура, сопровождающие смерть с незапамятных времен, к обычным страхам и желаниям, вместо того, чтобы искать их истоки в глубинах живого опыта наличного бытия. Это скорбное звучание доносится до нашего слуха и из гомеровского мира. Подобие умершего, обращенное теперь лишь назад и не способное больше действовать, даже когда в нем при встрече с живущими пробуждается сознание, осознает свое смертное состояние и скорбит об ушедшей жизни. Его излияния тем более

трогают, что ограничиваются лишь скорбными восклицаниями и не переходят ни в какую жизненную философию. Великолепнейший из героических образов, краса «Илиады», Ахиллес — тот, из чьих призрачных уст исходит признание:

Не утешай меня в том, что я мертв, Одиссей благородный!
Я б на земле предпочел батраком за ничтожную плату
У бедняка, мужика безнадельного, вечно работать,
Нежели быть здесь царем мертвецов, простившихся с жизнью
(Одиссея, 11, ст. 487).

Противоречие, в котором этим примечательные слова находятся со всем остальным, указывает на то, что здесь сама бездна говорит устами поэта. Мертвецы Гомера лишены сознания; их не тревожат ни радость, ни страдание; вопрос о том, безусловно ли жизнь предпочтительней смерти, для них не имеет смысла. И все же печаль овеивает их темными крылами. Стоит свету сознания озарить их на один лишь миг, как их охватывает грусть. Да и как может быть иначе, если дыхание жизни, мимолетно овеивающее их, приносит с собой ароматы солнечного мира? Однако это чувство остается одиноко в своей глубочайшей серьезности. Оно не опошляется до мысли о том, что нужно наслаждаться жизнью, потому что она так коротка и завершается обездоленностью смерти. Когда мертвый Ахиллес говорит о том, что предпочел бы жить под солнцем в качестве жалкого поденщика, нежели царствовать среди теней, он далек от вывода, будто предпочесть вечную славу долгой жизни — безумие. Его возвышенный дух слишком горд, чтобы сосредоточиться на своей скорби. Вспышка этой скорби похожа на печальный жест защиты от похвал его счастью со стороны Одиссея. Лишь одно важно Ахиллесу в этот краткий миг соприкосновения с живыми: услышать вести о своем отце, о том, окружен ли отец прежним почетом, а также о том, как ведет себя его сын, которого он оставил на земле. И после известия, что его Неоптолем прославлен как герой, мы видим, как великая тень «радуясь вести, прочь лугом идет асфодельным, широко шагая».

Так таинственная, первобытно-вечная близость мертвых, отвергающая всякую логику, оказалась признана и гомеровской идеей. Даже самая дерзкая рациональность не смогла ее уничтожить. Однако новые, более чистые и ясные воззрения придали этой близости высоту. Ее связь с землей, с угрюмой тяжестью

стихии, с важностью и священностью почвы теперь расторгнута. Ее печаль утратила примитивные зловещие черты и стала возвышенной. Лишь позднейшие поколения, с их вновь набравшей силу верой в осязаемо действенное присутствие ушедшей жизни, имели основания бояться соприкосновения с мертвецами и нуждались в ритуалах очищения от скверны. В гомеровском повествовании, где смерть каждое мгновение тесно сцеплена с жизнью, и речи не идет о подобных ощущениях, и лишь мимолетные намеки — например, Одиссей, после убийства женихов очищающий свой дом с помощью огня и серы, или имя «Феб», несомненно означающее, что этот бог ясности избавляет и от ужаса демонического осквернения — напоминают о том, что они некогда существовали. В отличие от Аполлона Еврипида (о котором говорилось выше), гомеровский Аполлон без боязни заботится о телах таких героев, как Сарпедон или Гектор (Илиада, 16, ст. 667 и далее; 23, ст. 18 и далее).

10

В отношении к смерти со всей ясностью проявляется характер гомеровской веры. Тайна смерти для нее — не самый чтимый, благодатный и обязывающий предмет; ибо тайна эта навсегда разлучена с настоящим, в котором дышит все живое и открывают себя боги. И в тоже время существование смерти не скрыто от этого ясного духа, и ее первобытная святость все еще внятна ему, хотя и пребывает в иной области бытия.

Исходя из этого, можно предугадать отношение новой веры к прочим силам хтонической сферы. Владыки теней Аид и Персефона ей почти совершенно забыты. Но и прочие силы, какие бы имена они ни носили, одной из сторон своего существа обращены к смертной ночи и могут, каждая по-своему, именоваться богами смерти. Когда мертвецы оказались перенесены в иное наличное бытие, эти боги также вынуждены были утратить значительную часть своей власти над жизнью. Ведь их благодать, мудрость и закон всегда одновременно были благодатью, мудростью и законом бодрствующих в глубинах бездны мертвецов. Все их священно-мрачное существо, столь близко являвшееся древним поколениям из зева ночи, теперь вынуждено было робко отступить обратно в тень. Величие новых богов затмило

его — но не прокляло и не изгнало, как это сделали другие народы со своими старыми божествами при торжестве новых. Это — одно из красноречивейших свидетельств характера новой веры: ее возвышенной мудрости чужды ревность и несговорчивость. У ее светлого божества достаточно величия, чтобы принять темную сущность, несхожую с ним. Так древнее и древнейшее продолжает жить в бездне, сохраняя свое достоинство, но венец подлинной божественности должен теперь перейти к более возвышенному царству.

Гомер знает и называет поименно почти все силы бездны, которым верно служило древнейшее благочестие; однако теперь эти силы стали прикровеннее и молчаливее, их закон больше не властен над наличным бытием, их благосклонность — больше не источник всяческого блага, и древний страх перед ними теперь напоминает лишь далекую тучку на горизонте. Священная земля, их родина, теперь утратила всю прежнюю чудовищность; неотвратимость, торжественно объединявшая их, испарилась от одной усмешки, и некоторые из них, как, например, Хариты, прелестные дочери бездны, сами вошли в олимпийский свет и принялись играть в его золотом сиянии. Другие сохранили свое древнее достоинство; однако почтение к ним уже не находило поддержки во всевластии мрака.

Все еще священна *ночь*, «бурная ночь» — на юге она действительно наступает быстро. Образ молчаливой царицы, скоро шествующей с темным ликом и гонящей перед собой смертный трепет, все еще живо стоит перед взором поэта. С этим образом он сравнивает гневного Аполлона, устремляющегося на гибель грекам (Илиада, 1, 47), неудержимого Гектора, врывающегося в ворота корабельного стана (Илиада, 12, ст. 463), тень мертвого Геракла, внушающего страх даже в Аиде (Одиссея, 11, ст. 606). Великая Никта некогда была «и бессмертных, и смертных царицей» (Илиада, 14, ст. 259), и рассказывают, что сам Зевс однажды, страшась оскорбить «священную Ночь», вынужден был пощадить бога сна, бежавшего от его гнева под ее защиту. Но ее имя звучит скорее легендарно. Среди почитаемых божеств ей нет места. Сущность божественного следует теперь искать в иных сферах.

Хорошо знакомы кругу гомеровских идей и страшные дочери Ночи (*Эсхил*, *Эвмениды*, ст. 322, 416), *Эринии*, чья принадлежность подземной бездне выражена в почтенном образе *Деметры*

Эринии. Они замыкают уста коню Ахиллеса, вдруг обретшему человеческий голос по велению Геры (Илиада, 19, ст. 418); ведь они, как говорит Гераклит (фр. 94) — «блустительницы Правды», мстящие за все нарушения, так что из страха перед ними даже «солнце не преступит положенной ему меры».¹ Чаще всего Эринии внимают клятвам и проклятиям. Согласно Гесиоду, они пестуют юного бога клятв, Орка, «клятвопреступным на гибель рожденного на свет Эридой» (Труды и дни, ст. 803). Даже «в жилищах подземных» они «грозно карают смертных, которые ложно клялись» (Илиада, 19, ст. 260). «Духами проклятий» (Арами) зовут их в их подземном обиталище (*Эсхил*, Эвмениды, ст. 417). Они слышат, как отец (Илиада, 9, ст. 454) или отчаявшаяся мать (Илиада, 9, ст. 571) проклинают сына. Эдипа они преследуют всю жизнь, с тех пор как его несчастная мать и супруга повесилась с проклятьем на устах (Одиссея, 11, ст. 278). Проклятие Пенелопы погубило бы Телемаха, если бы он насильно отослал мать из дома (Одиссея, 2, ст. 135). Как мы видим уже у Гомера, Эринии представляют первобытное право, нарушения которого они «безжалостно» преследуют — право кровного родства. Самый мощный пример тому — судьба матереубийцы Ореста. Правда, Гомеру эта история незнакома; со всей пугающей серьезностью она возникнет вновь лишь у более поздних авторов. Но поэзия Гомера все же сохранила такие черты древнего права, как обязательное почтение младших к воле старших, так как этим последним «всегда и Эринии служат» (Илиада, 15, ст. 204). Если свести воедино все подобные замечания, перед нами вырисовывается священный уклад доисторической эпохи, основанный на благоговении перед кровью, рождением и смертью и утверждаемый божественностью матери-земли, в которой берут начало как жизнь, так и смерть. Об этом первобытном укладе подробно говорилось во второй главе. То, что гомеровский мир обходит молчанием, как бы хорошо он ни был с этим знаком, — уже у Гесиода выступает со всей наглядностью: Эринии — это демоны пролитой родительской крови; от пролившихся капель крови Урана, оскопленного сыном, богиня Земли зачала и родила (Теогония, ст. 185), а Рея ожидает, что через Зевса, которого она собирается родить, «Эринии отца» настигнут Кроноса (ст. 185). Однако для Гомера эти связи и весь тот земно-тяжеловесный

¹ Цит. по: *Маковельский А.* Досократики. С. 305.

круг, к которому они принадлежат, больше не представляют высшей святости. Силы крови, земли и тьмы растеряли всю свою важность. Они больше не те, кого нельзя избежать, ибо сияние божественного освобождающе светится во взоре Афины и Аполлона, которые у Эсхила даже самого Ореста признают правым перед голосом пролитой материнской крови именем более духовного закона.

Весьма поучительное свидетельство этого духа, не упраздняющего и тем более не преследующего древнее и древнейшее, но освобождающего их от давящей тяжести и приводящего в согласие с более светлым миром, являет собой образ *Фемиды*. Она — одно из наиболее чтимых проявлений матери-земли (ср.: *Эсхил*, Прометей, ст. 209), представляющее эту последнюю как дух и волю права. Поэтому Фемида прежде Аполлона прорицала в Дельфийском оракуле, а до нее это делала сама Гея, о чем рассказывает Пифия в прологе «*Эвменид*» Эсхила. Исполненный глубокого смысла миф называет ее дочерьми трех Ор — Благозаконие, Справедливость и Мир (Евномию, Дику, Ирену), которые «охраняют пышные нивы людей земнородных», а также Мойр, которые «смертным людям посылают и доброе все, и плохое» (*Гесиод*, Теогония, 901 и далее). Вместе с этими священными силами Фемида была вознесена в свет олимпийского преобразования и сопряглась с Зевсом (*Гесиод*, там же). В Гомеровом гимне 23 она сидит на троне, склонившись к Зевсу, который ведет с ней глубокомысленные беседы. Однако в гомеровском эпосе, где Зевс сам выступает как владыка всяческого познания, обязанностью Фемиды является лишь сзывать богов на собрание по его поручению (*Илиада*, 20, ст. 4), а также открывать пиршество богов (*Илиада*, 20, ст. 95). На какую-то более серьезную ее деятельность рядом с подающим советы Зевсом указывает лишь торжественная клятва, с которой Телемах обращается к собранию итакийцев: «Зевсом, владыкой Олимпа, я вас заклинаю, Фемидой, что распускает собранья народа и их собирает» (*Одиссея*, 2, ст. 68).

Богиню земли, под самым очевидным из ее имен — «Гея», также почитали как священную бездну мудрости; поэтому в древнейшие времена именно ее голос прорицал в Дельфийском оракуле (*Эсхил*, *Эвмениды*, 1). Воспоминания об ее изначальном величии сохранились не только в мифах Теогонии, но и во многих более поздних источниках. «Почтенную в богинях,

Землю, вечно обильную мать»¹ воспевают хор в «Антигоне» Софокла. Хвалу этой всеобщей Матери, чья милость дарует изобилие, мирный уклад, красивых жен и веселых детей, слышим мы в 30 Гомеровом гимне. Ее власть над зарождающейся жизнью тесно связана с властью над смертью, ибо все, что она порождает, возвращается в ее материнскую утробу. Поэтому ее нрав имеет и темную, суровую сторону, знакомую нам по Эриниям. В заклинаниях умерших обращение к ней стоит на первом месте (*Эсхил*, Персы, ст. 629). В святилище неумолимых богинь на Ареопаге ее статуя стояла рядом со статуями Плутона и Гермеса; там приносили жертвы те счастливы, кому удалось оправдаться на Ареопаге от обвинения в кровопролитии (*Павсаний*, 1, 28, 6). Так в почтенном образе Геи, исполняясь глубокого смысла, сходятся идеи рождения и смерти, благословения, проклятия и священного права. Но от всего этого в религиозной жизни гомеровского мира остались почти одни только формулы. Великая богиня земли со своим супругом от начала времен, Ураном, появляется лишь в торжественной клятве Геры (*Илиада*, 15, ст. 36). Гее и Гелиосу при заключении договора между двумя народами приносят клятвенную жертву (*Илиада*, 3, ст. 101, 277).

Особенно примечателен, наконец, тот факт, что даже такой облеченный царственным великолепием образ божества земли, как Деметра, это незабываемое воплощение материнства, в гомеровском мире не играет почти никакой роли, хотя ее почитание восходит к древнейшим временам и по-прежнему царит в последующие столетия. Деметра — почтеннейший из символов единства жизни, смерти и священного права. Однако Гомер не желает знать ничего о ее связи с царством мертвых. Хотя поэт достаточно часто упоминает владычицу мертвых, «светлейшую Персефонию», он ни единым словом не указывает на миф о ее похищении из верхнего мира, равно как и на то, что она — любимое дитя Деметры, о чем мы впервые узнаем из приведенного выше Гомерового гимна. И все же Гомеру знакомо то выразительное первобытное представление о Деметре, которое выражено в мифах и которое излагает Гёте в 12-й Римской элегии:

¹ Цит. по: *Софокл. Антигона* / Пер. Ф. Ф. Зелинского // Софокл. Драммы. С. 135.

В чем же тайна? А в том, что однажды Великая Матерь Милостиво снизошла ласку героя познать,
Критского юношу Иасиона, царя-землепашца,
Скрытым дарам приобщив плоти бессмертной своей.¹

У Гомера эту историю вспоминает Калипсо (Одиссея, 5, ст. 125; ср.: *Гесиод*, Теогония, ст. 969), и когда нимфа добавляет, что трижды распаханное поле послужило богине брачным ложем, перед нашим взором вдруг вырастает образ удивительнейшей тайны хтонической религии. Гомер знает также, что Зевс некогда любил Деметру (Илиада, 14, ст. 326), и один раз упоминает о ее святилище в цветущем Пиразе (Илиада, 2, ст. 696). Однако сама Деметра очень редко являет себя в гомеровском мире, и ее власть ограничена одним лишь ростом злаков. Ее называют «златокудрой». В одном из метафорических сравнений «Илиады» (5, ст. 500) Деметра показана стоящей на «священном» гумне и в дуновении ветра отделяющей зерно от плевел; ее именем названа пища, которую дает возделанная земля (Илиада, 13, ст. 322; 21, ст. 76). На этом и кончается деятельность Деметры и ее значение для гомеровской жизни.

О том, что это исключение столь священных и никоим образом не забытых сил из общества владык, это признание их высокого достоинства и одновременно невнимание к широте и глубине, а прежде всего — к внушающей трепет тайне их существа происходит от совершенно определенной оценки и волевого решения, нагляднейшим образом свидетельствует самая впечатляющая фигура этого круга: *Дионис*. Его мужская природа, как отмечает, например, Иоганн Якоб Бахофен, неудержимо влечет за собой вечную женственность этой сферы и одновременно остается пленена ей. Его дух воспламенен опьяняющим напитком, который называют кровью земли. Страсти первобытного мира, упоение, растворение сознания в безграничном находят на его последователей, словно буря, и объятому восторгом открываются сокровища царства Земли. Вокруг Диониса толпятся и мертвецы, приходящие с ним весной, когда он приносит цветы. Любовь и дичайшее неистовство, холодный ужас и блаженство рука об руку следуют в его свите, а все первобытные сущностные черты хтонического божества доведены в нем до

¹ Цит. по: *Гёте И. В.* Римские элегии / Пер. Н. Вольпин // Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 189.

чрезмерности, но и исполнены глубочайшего смысла. Этот завораживающий божественный образ хорошо знаком и Гомеру. Он называет этого бога «неистовым», и буйство его потрясающих тирсами спутниц живо стоит перед взором поэта. Но все это служит лишь метафорическим сравнением, как, например, там, где поэт сравнивает Андромаху, в смутном предчувствии свершившегося бросающуюся прочь из дома, с менадой (Илиада, 22, ст. 460; ср.: Гомеров гимн к Деметре, ст. 386), или между делом рассказывает достойные упоминания истории (Илиада, 6, ст. 130 и далее; Одиссея, 11, ст. 325). В повседневном мире Гомера нет менад, и тщетно мы станем искать даже самую скромную роль, которую в этом мире играл бы Дионис. «Несущий радость» Дионис столь же чужд ему, как и Муж Скорбей и вестник потустороннего мира. Свойственная этому богу чрезмерность не ладит с той ясностью, которой должно отличаться здесь все подлинно божественное.

От этой ясности весьма далеки и прочие фигуры хтонического круга. Они могут быть облечены сладчайшим очарованием, могут нести на челе печать величественнейшей серьезности. Знание и священный закон — на их стороне. Однако они привязаны к земной материи и разделяют ее мрачную тяжесть и несвободу. Их милость — это благосклонность материнской стихии, в их праве — закалившая непримиримость кровных уз. И все они проникают в смертную тьму, а вернее — смерть и прошлое вдаются через них в настоящее и в наличное бытие жизни. Здесь невозможен уход со сцены, переход из предметного существования в некую сферу отстраненности, освобождение жизненной и действенной среды от некогда бывшего и минувшего. Все, что было, пребывает всегда и предъявляет свои требования все с той же вещественностью, от которой нет убежища и спасения. И то, что женский пол в мире богов этой сферы намного преобладает — лишь еще одно свидетельство характера этого мира. В сфере гомеровской религии женское, напротив, отходит на задний план таким образом, который вряд ли может быть случайным. Боги, стоящие в этой сфере на первом месте, не просто *мужского* пола — они со всей определенностью представляют мужской дух. Когда же Афина объединяется с Зевсом и Аполлоном в высочайшую троицу, она прямо отказывается от женской натуры и превращается в гения натуры мужской.

11

Итак, новые боги резко отличны от старых. Однако нам не следует довольствоваться лишь теми их отличительными чертами, которые до сих пор были почти исключительно негативными. То высоко позитивное, что принесло с собой новое понятие божества, еще ждет своего толкования. Мы должны лишь еще один раз окинуть взглядом негативное, чтобы найти ту точку, в которой открывается перспектива позитивного. Из трех великих сил, поделивших между собой вселенную и представляющих божественность своих сфер, владыка подземного мира совершенно отошел на задний план. Эта область утратила всякое значение для благочестия. То божественное, в которое оно верит, здесь не живет. Не живет оно и в царстве земли. В сколь многих знаменательных образах ни представляла бы Праматерь-Земля, почти все эти образы исчезают во тьме, ибо ни один из них не смог явить ничего из того, что теперь именуется в высшем смысле божественным. И, обращаясь теперь от подземного мира и царства земли к сфере власти *Посейдона*, мы также тщетно стали бы искать здесь то, чего лишена хтоническая область.

На первый взгляд это кажется невероятным. Разве *Посейдон*, как божественный помощник греков, не играет в Троянской войне такую же важную роль, как и любое другое божество? Мы знаем и о том, что сделало его непримиримым врагом троянцев: царь *Лаомедон*, для которого *Посейдон* воздвиг стены Трои, обманул его и удержал обещанную плату (*Илиада*, 21, ст. 442 и далее). Ненависть бога преследует внука *Лаомедона*, *Гектора*, даже в смерти: *Посейдон* — один из тех, кто не желает и слышать о похищении тела *Гектора*, чтобы избавить его от бесчеловечного глумления со стороны *Ахиллеса* (*Илиада*, 24, ст. 26). В «*Одиссее*», как известно, именно гнев *Посейдона* годами преследует героя по всем морям до тех пор, пока того, нагого и одинокого, не выносит на берег страны феаков; вдобавок же ко всем историям «*Одиссеи*» *Тиресий* в *Аиде* (*Одиссея*, 11, ст. 100 и далее) дает герою совет: даже возвратившись на родину и перебив женихов, *Одиссей* не должен забывать о все еще не улегшемся гневе *Посейдона* и должен непрестанно странствовать до тех пор, пока не достигнет мест, где получит знак избавления от вражды *Посейдона*. Сцены с участием *По-*

сейдона — хотя бы его шествие по морю в начале тринадцатой книги Илиады — принадлежат к числу самых величественных и прекрасных картин поэзии Гомера. Хорошо известно также, что этот бог во все времена почитался греками так же, как и его стихия, море, а в более ранние времена роль его была столь велика, что едва ли кто-либо другой мог превзойти его в этом. Но даже здесь мы видим границы, проведенные гомеровской религией. Посейдон слишком тесно связан с материей, чтобы обладать подлинной высотой божественного в понимании гомеровской религии. Поэтому с ним произошло примерно то же, что и с Деметрой, которая к тому же была столь близка ему: некогда обширная область его деятельности, о которой мы все еще можем судить по многим внегомеровским источникам, теперь сузилась до одного лишь моря. Правда, такие традиционные эпитеты, как Эносигей, Эносихтон, Геох и само имя Посейдон, распространяют его власть и на землю, которую он потрясает до оснований, и помещают его рядом с древней богиней земли в качестве ее владыки и супруга. В описании битвы богов в двадцатой книге «Илиады» (ст. 57 и далее) сопровождающее битву землетрясение вызвано Посейдоном: сотрясаются горы и доли, а в преисподней владыка мертвых с ревом вскакивает со своего трона, в ужасе, как бы колебатель земли Посейдон не разверз землю над ним и не открыл бы свету его страшное царство. Однако люди «Илиады» и «Одиссеи» вспоминают о Посейдоне лишь тогда, когда имеют дело с морем. Для них его сила не простирается ни на недра земли, ни на растительность, ни на зверей, ни даже на изобилие речных вод. Сравнив эту роль с ролью того же Гермеса, а тем более таких богов, как Афина или Аполлон, хранящих и освящающих своим божественным присутствием столь многое в жизни людей, мы обнаружим весьма значительное отличие. Бытию подлинного олимпийца, в понимании гомеровского мира, свойственны необъятные глубина и широта. Сфера власти Посейдона, напротив, тесно ограничена строго очерченной областью, а в грандиозной мощи его имен слышится нечто минувшее и устаревшее. Да, как было отмечено выше, нельзя не признать того, что поэт порой придает образу Посейдона оттенок некой старомодной громоздкости и добродушия. Достаточно вспомнить хотя бы его прямой и обстоятельный вызов Аполлону в битве богов (Илиада, 21, ст. 435 и далее) или смехотворную неудачу влюбленного Ареса, над которой из

всех богов один Посейдон не может смеяться, потому что слишком сочувствует неудачнику (Одиссея, 8, ст. 344). Итак, владыка моря, некогда державший в своих мощных руках и землю, не отмечен тем подлинным великолепием божественности, которое открывалось гомеровской эпохе. Он слишком вовлечен в материальную природу, чтобы подражать подлинным олимпийцам в их свободе и широте.

Это же помогает нам понять, почему такой бог, как *Гефест*, не обладал вовсе никаким почетным положением. Казалось бы, именно он, бог огня, как никто другой призван открывать самые великие и возвышенные идеи. И тем не менее в кругу гомеровских богов он всего лишь искусный кузнец, и выше этого, по сути, не поднялся и в более поздние времена. Да, Гефест целиком принадлежал стихии огня, — собственно, он сам и был этой стихией, какой ее видел взор благоговейной веры. У Гомера огонь именуется не только «пламенем Гефеста», но и просто «Гефестом» — настолько они едины. И потому Гефест не значит для гомеровской религии, по сути, ничего; в сценах же с участием богов в обоих эпосах он играет не просто второстепенную, но и откровенно невозвышенную, даже смехотворную роль.

Итак, все образы, лишенные, согласно гомеровской вере, венца совершенной божественности, объединяет их привязанность к материи и то, что они представляют собой священную природу вполне определенных стихий. Самые значительные среди них — ряд хтонических божеств, чье материнство охватывает и освящает также и смерть. Мы уже прочувствовали всю их серьезность и глубину; современники Эсхила еще ощущали трепет при мысли о том, как эти божества были некогда вынуждены уступить господство новым богам. «Увы! Скрижаль старинных правд, новые боги, вы попрали, власть исторгли из руки моей!» (Эвмениды, ст. 778), — возмущенно вопиют Эвмениды у Эсхила до того, как Афина простирает на них свою примиряющую руку; после этого они становятся почтенными блюстительницами прав афинских граждан и обещают городу небесной и мужески мудрой дочери Зевса благословение материнских недр земли.

Это примирение и признание выступает символом господства нового духа и проливает озаряющий свет на его сущность. Женские силы земли, победы они, не стали бы искать согласия и взаимопонимания. Всякий инакомыслящий неизбежно пал бы

жертвой их слепой ненависти. Ибо в неумолимости заключены их величие и внушаемый ими ужас. Их закон — это закон природы и крови, они окружают свое и своих материнской заботой, но если задеть их или оскорбить, будут беспощадны в последствиях. Новые, небесные боги, напротив, достаточно свободны, чтобы не пытаться вытравить все старое. Они признают его правду и именно этим являют свою высшую мудрость. Они не требуют, как новые боги прочих народов, чтобы отныне поклонение любым иным божествам считалось нечестием, и чтобы всё, не относящееся к ним, было забыто навсегда. Они, духи выси, сохраняют за земным мраком подобающее ему достоинство; он должен лишь оставаться в своих границах, ибо над ним теперь открылось царство света, к которому отныне должна быть обращена самая возвышенная любовь человеческого духа. Боги, правящие теперь жизнью в качестве вождей и идеалов, принадлежат уже не земле, а небесному эфиру; так из трех царств и их богов, с разделения которых мы начали эту часть нашей книги, лишь одно осталось средоточием божественного совершенства: *светлое царство Зевса*.

В то же время обитатели неба — не жители некоего потустороннего мира, совершенно оторванного от мира земного. Их наличное бытие имеет те же формы, что и на земле — даже облик у них человеческий — но то, что у нас несовершенно и поверхностно, у них светло и совершенно. И в воздействии их на человеческую жизнь нет ничего сверхъестественного, ничего от абсолютной власти, заставляющей признать их законы. Их бытие и свершения придерживаются путей природы. Вследствие чего возникает вопрос: каково же их отношение к царству материи и природы, если они, с одной стороны, совершенно едины с этим царством, а с другой — обитают высоко над ним, принадлежа сразу двум мирам — эфирным высям и тяжелой земнородной телесности?

Среди богов земной растительности и мертвых есть один, чья исключенность из круга великих олимпийцев заслуживает особого внимания, — это Дионис. Как мы убедились, Гомеру хорошо знаком и он, и проделки его свиты, однако в гомеровской религии этому богу не отведено даже самого скромного места. А ведь Дионис — тот, кто священными чарами выводит человека за границы себя самого, тот, кто потрясал всю Грецию огненным ураганом своего духа. Видимо, эти порывы и оказались

чужды духу божественного, как его понимал Гомер. Этому духу, несомненно, противна всякая чрезмерность, особенно там, где должно вершиться его величайшее чудо: стирание границ между конечным и бесконечным, между человеком и богом. Важную часть дионисийской религии составляет культ мертвых, и в этой части для потрясенных чувств также нет непреодолимых границ между тем и этим миром. Как сильно изменилась эта эмоциональная вера в ясности гомеровской мысли! Стала видна вечная пропасть между бытием и минувшим. Прошлое впервые открыло свою особую сущность, навсегда отделяющую его от настоящего, несмотря на любые желания и фантазии. И все же тайна сохранила свое священное право. Она отступила назад в бездну, и любопытство не дерзнуло последовать туда за ней. Лишь в противоборстве со светом тьма достигает своих глубочайших глубин. Силе духа, мужественно стремящейся к ясности, суждено опытно познать потрясение, исходящее из ночного мрака вечных глубин, как женскую мечтательность, влюбленность во все таинственное. Этот опыт, доступный во все времена, находит подтверждение и в гомеровских верованиях, связанных с мертвецами.

Итак, гомеровские представления о богах, вне всякого сомнения, принадлежат царству *духа*. Именно дух придал первобытному культу мертвых новый, вечно памятный образ; именно дух отверг восторженность дионисийской религии. Как часто это исполненное глубокого значения слово используется опрометчиво или произвольно. Особенно охотно его применяют к безграничному и нечувственному, к потустороннему во всех его формах и описаниях. Но где дух — там царят ясность и образ. В его стихии настолько мало сверхъестественного и сверхчувственного, что он скорее связан неразрывными узами с природой. Природа и дух живут друг в друге и обращены друг к другу. Гомеровская религия — это первое великое откровение духа и одновременно первое великое откровение природы. В позднейшие эпохи греческой истории дух вновь и вновь являл себя самыми разными способами, но никогда — в образе такой же подлинной изначальности, как в этой религии живого духа. Именно в ней греки сказали свое вечное слово о мире.

Духовность новых образов богов связана с искренней верностью природе; и лишь в этой верности мы сможем вполне понять их духовность. О том, как глубочайший дух влечет к живейшей

природе, прекраснее всего сказал Фридрих Гёльдерлин в своих стихах о Сократе и Алкивиаде:

«Святой Сократ, что же ты чувствуешь
У такого юнца? Нет никого почтеннее?
Так глядишь на него, как будто
Он к сонму богов причтен?»

Кто глубины познал, влюблен в живейшее,
Зоркий зрит возвышенность юности,
И мудрец на закате
Склонен к прекрасному.¹

Эти стихи можно считать девизом всего последующего.

12

Первобытное почитание стихии и природных явлений все еще ясно прослеживается у Гомера и, в общем, никогда полностью не прекращалось у греков. Своеобразное всеобъемлющее и возвышенное благочестие звучит в гомеровских рассказах, когда поэт именуется ночь, день и вечер «священными» или «божественными», а море и бури, земли и города, плоды и пашни, оливы и вино, даже благородные поступки людей, описанные в подобных выражениях, оказываются увенчаны божественной славой. Новые боги не отрицали этого всепроникающего величия мира. Если бы они резко противопоставили себя древним гениям — что стало бы с цельностью и гармонией гомеровского мира? Святость природы была воспринята сущностью светлого божества и теперь проявляется в этой сущности, обретая высший смысл и духовное величие. Что это означает, мы можем узнать на примере любой из великих божественных личностей. Личности эти отделены от всего привязанного к земле и в то же время присутствуют здесь во всех своих формах. Но как они отделены и как присутствуют — достойно осмысления.

Новое божество по отношению к миру — не некая сила, движущая им извне; оно пребывает посреди мира. Но оно и не какая-то отдельная часть этого мира. Священный огонь, в качестве ге-

¹ Цит. по: *Фридрих Гёльдерлин. Сократ и Алкивиад* / Пер. В. Куприянова // Фридрих Гёльдерлин. Стихотворения. М.; Augsburg: Im Werden Verlag, 2004. С. 19.

ния определенной стихии, мог заслуживать поклонения — но не звания божественного в высоком смысле. Даже величие моря не смогло подняться в эти сферы. Божество — это всегда *полнота*, целый мир в своем совершенстве. Это относится и к высшим богам — Зевсу, Афине и Аполлону, носителям высочайших идеалов. Никто из них не представляет некую отдельную добродетель, никого из них нельзя встретить лишь в какой-то *одной* области жизни с ее множеством направлений, каждый стремится наполнить, сделать образным и озарить своим особым духом весь круг человеческого наличного бытия. Так, божество никогда не выражает для человечества как такового какое-то отдельное долженствование или надежду, но всегда — жизнь во всей ее полноте, и открывает себя в большом мире, объемлющем все стихии и живые существа вместе с человеком, так что откровение это никогда не бывает односторонним. Божество — не что иное, как мировая душа, таинственная основа жизни всех земных существ, и в то же время — величина особого характера; однако этот особый характер всякий раз служит знаком мира, совершенного в себе самом.

Прекраснейшие проявления этого мы встречаем там, где, казалось бы, следовало ожидать строго ограниченной и односторонней деятельности. Так, *Афродита* возбуждает любовное желание и дарует ему удовлетворение. Если рассматривать ее только с этой стороны, она может показаться гением лишь одной определенной природной силы. Но Афродита — бесконечно больше; она образует целый мир и одушевляет его своим духом. От нее исходит не столько упоение страсти, сколько пленительное очарование любви, эту страсть вызывающее. Афродита — это нега, охватывающая все существо и завораживающая его своей улыбкой. Не только людей и зверей, но и растения, неодушевленные предметы и явления, даже слова и мысли наделяет она прелестной, чарующей, неодолимой сладостью. Так из ее чар возникает мир, где встречаются прелесть и восхищение, а все разделенное стремится к блаженному слиянию в единении. В этом мире заключены все любовные образы и желания, от темных животных порывов до тоски по далекой звезде. — То же самое справедливо и для всех прочих великих божеств нового миропорядка. Они непрестанно отображают и открывают некое совершенное в себе самом творение. Каждый раз, когда мир являет один из их великих ликов, — в нем всегда сияет дух этого мира.

В совершенно ином мире — но опять-таки в целом мире — отражается облик божественной девы *Артемиды*. Здесь неизвестна нега, влекущая в объятия, к блаженству единения. Здесь все подвижно, отрешено, чисто. Ясная сущность богини витает над лугами и озерами; ее светлый дух обитает в диких лесах, в одиноком сиянии горных вершин; ее сила движет как таинственным очарованием нетронутой природы, так и ее немым ужасом, ее игривой нежностью и жестокостью, которой эта нежность может внезапно обернуться. Ей принадлежат звери лесные и полевые, которых она по-матерински защищает в их бедах и с необузданным восторгом травит и загоняет до смерти, как добычу. Но царству ее принадлежит и человек. Откровение *Артемиды* — строгая прелесть юного тела и юной души, очарование, не желающее принадлежать, нежность, у которой жаркая страсть вызывает страх и ярость, если чересчур приближается к ней; ее дух — в легконогой грациозности, что может лишь бегать и танцевать, в утренней свежести юного существа с его мерцающей ясностью, в которой, как в капле росы, ярко сверкают огни небесных лучей. И потому она также — смысл и дух некоей действительности, которая объемлет собой человека, зверя и природу и сущность которой богиня отметила своей вечной печатью.

Сколь отличен от этого облик мира, чье божественное имя — *Гермес!* Это его ночной лик, который он может показывать и при солнце, когда все происходит таинственно и чудесно, когда, несмотря на дневной свет, можно проникнуть взглядом во тьму. Не в мирной ночной тиши, не в ночном великолепии являет себя дух *Гермеса*, но в опасностях и милостях ночи, в ее внезапных находках и потерях, в ее тревоге и сладком восторге; в ее странностях, обманках и глубинах, в которых берет начало всяческая магия.

Так на примере каждого божества мы вновь и вновь убеждаемся, что божество это теснейшим образом связано с земными вещами, но представляет собой не нечто отдельное, а вечный образ бытия во всей полноте мироздания.

Даже дитя позднейших времен испытывает почтение и благоговейный трепет, когда эти силы открывают свою сущность и вместе с тем — все царства мира, и изумляется глубине и обширности зрелища, отличающим эти царства даже в священном мраке тайны, на грани иррационального, где любовные чары и ужас суть одно. Чудесное познание, которое можно также назвать живым опытом, узрело в великих сферах бытия высокий

дух, вбирающий в себя всю его сущность и открывающий эту сущность просвещенному взору. И тогда божества внезапно вышагают над царствами жизни, живые проявления того вечно-го смысла, которым пронизано каждое из этих царств и который присутствует в сиянии возвышенного так же, как и в земном дыхании гор и долов, в соках растений и в биении животной жизни.

Силы эти — не такого рода, чтобы вера в них могла вырасти из скромных представлений об отдельных конкретных функциях, постепенно расширяясь и одухотворяясь по мере того, как развивалась мысль и росли жизненные потребности. Эта сущностная цельность, это многообразие, изливающееся в духе из единого источника, возникло сразу, вдруг, как образ некоего царства наличного бытия, раскрывшего в этом образе свою вечную суть. Так первобытная святость природы вновь явилась, преобразованная и просветленная, в некоей высшей действительности. В час рождения своей истинной религии греческий дух выказал этой высшей действительности свое первое и величайшее почтение. Дух этот видел и знал: все индивидуальное несовершенно и бренно, но образ пребывает всегда. В нем почиет смысл всего бытия и всего происходящего. Он — подлинная реальность, он — божественное. Присутствуя повсюду, он един со всеми явлениями жизненного круга, над которым господствует. Но как высшая сущность и пребывающее бытие, он стоит сам по себе, высоко вознесенный над земным в сиянии эфира.

Современный человек склонен смешивать универсальность подобных представлений с абстрактной понятийностью. Еще и сегодня лишь немногие исследователи религии способны распознать в божественных личностях древней веры что-то еще, кроме природных объектов и физических сил или же общих умозрительных понятий. Однако эти вольные интерпретации, непрестанно колеблющиеся между грубой чувственностью и рационализмом, всегда оказываются постыжены, столкнувшись с весомо-осязаемой жизнью греческих божественных образов. Жизнь эта свидетельствует о некоем высшем познании, в котором постижение и созерцание суть одно и то же. Это познание всегда ищет полноты и постигает в ней именно те черты, которые невозможно измерить логикой рассудка: возвышенность и величие, торжественность, великолепие, благо, неприступность, странность, лукавство, грацию, прелесть и многие другие значимые и одновременно очевидные ценности, мимо которых прохо-

дит рациональное мышление. Такое познание не нуждается даже в возможности называть, ибо воспринимает образ, способный непрестанно рождаться заново в проблеске духа к духу. Подлинный язык такого познания — картины, создаваемые поэтами и художниками; но это не должно препятствовать нам постигать его важное религиозное значение. Ибо чему же и быть религиозным, как не взволнованности человека, проникнувшего взором в бездну бытия? И бездна здесь говорит с просвещенным духом. В какое-то мгновение в ней могут заблистать достойные преклонения образы, в честь которых еще никогда не был воздвигнут ни один храм. Так Пиндар в Пятой Истмийской песне молитвенно взывает к сущности, которая появляется только здесь и нигде более, хотя поэт именует ее Фией, Матерью Солнца (ср.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Pindaros. Berlin, 1922. S. 201 ff.*): это могучие чары пылающего золота; дивное великолепие, осеняющее состязания кораблей на море и коней в колесницах; слава, венчающая чело победителя игр. Это — блеск, зримое сияние, «божественное», о величии которого свидетельствует солнце, а также человеческая душа, вспыхивающая блаженством совершенного мгновения.

Этот удивительный пример, к которому можно было бы прибавить немало иных, ясно показывает нам, какое направление греческий дух, обретя самого себя, избрал для своей религиозности. Это обретение себя — величайшее событие гомеровской эпохи. Именно тогда божественный образ с такой убедительной ясностью проступил сквозь очертания преходящего мира, что вызвал и сохранил высочайшее почтение к себе. Для понимания личностей этих новых богов безразлично, какое значение их культ имел в доисторические времена. Час рождения специфически греческих представлений о богах был гениальным мгновением, когда божество своей сущностью открыло смысл, действующий в каждой из отдельных сфер наличного бытия и общающийся этим сферам постоянство, единство и благородство.

То, что греки в эпоху своей религиозной гениальности признали и чтит божественное не как абсолютную мощь, мудрость или волю, но как первообразы действительности — достойно

этого в высшей степени творческого и духовно богатого человеческого племени; таким образом, греческая религия являет единство природы и духа в той же мере, что и греческое изобразительное искусство.

Это единство породило и тот чистый *человеческий образ*, в котором божество с гомеровских времен предстает взору греков. Нас не должно смущать, что в гомеровской поэзии еще встречаются отдаленные воспоминания о древнем зверином облике богов. Также и те отдельные случаи, когда божественный образ вырастает до колоссальных размеров — как, например, Гера, клятвою простирающая руки на землю и море (Илиада, 14, ст. 272), или распростершийся на земле Арес, чье тело покрыло собой семь десятин, — не ставят под сомнение сходство богов с человеком; не говоря уже о том, что подобные образы редки и нетипичны. Нам следует лишь выяснить, что означают этот человеческий облик божественных явлений и его преобладание над всеми прочими формами. Сам по себе этот облик не нов, ибо он, без сомнения, был хорошо известен уже в доисторические времена наряду со звериным обликом. Однако теперь он становится единственным и исключительным; таким образом, новая вера решительно порывает со старой.

Откровения в зверином облике свидетельствуют о божестве недуховном, привязанном к стихиям и материи, и о колоссальных, бескрайних чувствах, которые должна вызывать встреча с ним. Человеческий облик, напротив, возвещает о божественной природе, обретающей совершенство в духе. В этой духовности новое мировоззрение внешне сходно с нашим; однако в своем почтении к священному образу природы оно расходится с нашим как нельзя более далеко; ясная определенность природного образа воспринимается этим мировоззрением как подлинное откровение божественного, и потому само божество неизбежно предстает в самой возвышенной из природных форм: человеческой.

Религиозная философия нашего времени не желает и слышать о подобном восприятии божественного. Воспитанная религией, полностью обращенной к сверхъестественному, всемерно нацеленная душевными нуждами и примером восточных религий на поиск спасения, философия эта ищет понимания того, что есть священное, лишь в душевных потрясениях и экстатической отрешенности. Если же ей требуются внешние знаки ее вызывающей трепет тайны, она, очевидно, не против воспользоваться

для этой цели символами — но человеческий образ годится для этого меньше всего. Даже те чудовищные изображения, которые встречаются в религиях многих народов, для нее предпочтительнее, потому что они, взрывая заданные природой формы и границы, позволяют ощутить неслыханное, неопишное, непостижимое и потрясающее, и, таким образом, выражают земными средствами то, что, в понимании этой философии, должно составлять исключительное содержание религиозного переживания.

Подобное мировоззрение диаметрально противоположно тому духу, которому открылся божественный образ человека. В безоблачной ясности, представляющей взору с такой очевидностью, оно сумело увидеть лишь поверхностность и легкомыслие. И все же свободное величие греческого образа богов, свидетелями которого выступают не пророки и отшельники, а великие творцы — и не только в древности! — не может более оказаться потеряно для человечества. Это оно протестует во имя природы и духа против идей тревожности, неутолимой тоски и жажды смерти; это оно возвращает противникам их обвинения и объясняет, что, борясь против пристрастия к сверхъестественному, оно борется именно против «слишком человеческого», поскольку нет более человеческой ошибки, чем, заносчиво отвергая главенство природы, мыслить и искать на свой страх и риск по ту сторону ее границ. И потому здесь, вместо порождения смущающей чувства чудовищности или некоего символа абсолюта, появляется совершенный образ человека. Ибо если все формы и явления этого мира указывают на божество, то наиболее исполненные духа должны быть его подобием. Быть богом означает здесь заключать в себе весь смысл того или иного царства наличного бытия, почивать на каждом его порождении как сияние и величие, а в наиболее возвышенной его части являть всю полноту великолепия и открывать его подлинный облик. Сам обладая человеческими чертами, бог открывает наиболее духовную сторону того царства, все формы которого, от неодушевленных до звериных и человеческих, отражаются в нем. Так облик бога полностью согласен с природой, но пребывает при этом в ее наивысшей точке.

Божество — это образ, отображающийся во всех формах, это смысл, объединяющий все и являющий свою духовность в человеческом как наиболее возвышенном.

V. БЫТИЕ И СОБЫТИЯ В СВЕТЕ БОЖЕСТВЕННОГО ОТКРОВЕНИЯ

1

С идеей сущности бога тесно связаны представления об образе его воздействия на человеческую жизнь. Эти представления также никогда не формулировались в качестве догмы; однако они со всей ясностью выступают во всех повествованиях о богах, открывающих себя человеку. Это та основополагающая идея, что никогда не исчезала из греческой религии. Хотя отдельные ее выражения могли, начиная с эпохи Просвещения, вызывать недоумение и протест, главный ее смысл оставался неподвластен критике. Истинность этой идеи подтверждается и в наши дни, ибо она, вне всякой понятийности, чтит лишь живое осознание присутствия божественного в мире сем, не оставаясь при этом слепой ни к человеческой свободе, ни к упорядоченности и предсказуемости событий. Ведомая ею греческая вера — великолепнейший пример религиозности совершенно не догматичной, ни в чем не противоречащей естественному опыту и в то же время пронизывающей и объемлющей все наличное бытие.

Величайшее и чистейшее свидетельство ее — тот мир, о котором повествует нам поэзия Гомера. В этом мире она еще обитает столь живо, что не нуждается ни в каких пояснениях.

Нет худшей ошибки, чем полагать, будто пробуждение критики указывает на рост серьезности и углубление религиозного сознания. Лишь когда это сознание начинает колебаться, может рассудок предъявлять свои претензии; колебания же его — такой процесс, который никогда не заявляет о себе и о котором можно узнать лишь через образ постепенно исчезающей близости божества. Но мир Гомера еще полностью очарован этой близостью.

Значение, которое власть богов имела для этого ни в коей мере не малодушного или бедного мыслями мира, можно по

праву назвать совершенно беспрецедентным. Всякое состояние, всякая способность, всякое настроение, всякая мысль, всякое действие и ощущение находит отражение в божестве. Что бы ни описывал певец, при упоминании любой из черт этого описания с губ его срывается имя кого-либо из богов или божества вообще. Эта постоянная память о божественном, это непрестанное осознание небесного присутствия производит глубокое впечатление даже на того, кто чужд религии Гомера. И хотя отсылки к богам во многих случаях уже стали простыми формулами, даже они все еще свидетельствуют о живом чувстве; нет и не было другой такой картины мира, в которой земное и человеческое наличное бытие было бы столь же исполнено божественного присутствия, нет и не было общества, которое, не будучи религиозной общиной, каждое мгновение помнило бы о божестве столь преданно и почтительно.

Это благочестие, пронизывающее всякий живой опыт, изумляет нас тем сильнее, чем глубже мы постигаем его сущность. По мере того как углубляется наше осмысление, все менее смелой становится наша критика. Так происходит со всеми формами и образами, что рождены из полноты живого опыта и лишь в самих себе содержат собственное оправдание. Сам живой смысл их построения отвергает чуждые мерилы. Близок нам этот смысл или же чужд — мы должны оставить его таким, каков он есть. Действительно, у людей нашего времени смысл этот редко встречает хотя бы отдаленный отклик. Ибо они ищут в религии иной, таинственный мир, тогда как в основе религии греческой лежит обретение высшего благочестия в пристальнейшем наблюдении за реальностью. Божественное в ее понимании — не оправдательное заявление и не нарушение или отмена естественного хода вещей; оно само и есть естественный ход вещей.

2

Боги, чей дух ощутим во всех событиях, действуют то поодиночке, независимо друг от друга, то в совокупности, как единое целое. Значение и того и другого одинаково велико. Своеволие богов нередко привносит разлад в земное наличное бытие — но в этом находит свое отражение многообразие и противоречивость бытия, которые кажутся деятельному человеку тем более нераз-

решимыми, чем живее и богаче его опыт. Бесцеремонное выпячивание личных претензий могло бы сделать это божественное разъединение невыносимым — но личное для греческой мысли не было настолько важным, чтобы из-за него трактовать различия и контрасты бытия как ревнивое соперничество за власть и престиж. Разногласия между богами, по сути, равнозначны напряженности, существующей между изначальными образами мира, а индивидуальности богов несвойственно усугублять эту напряженность. Мифологические представления о единой семье под управлением царственного отца не снимают напряженности, но в то же время создают символическую картину некоей гармонии. Эта гармония обретает единство в личности Зевса, когда он не просто возглавляет богов в качестве высшей силы и правит судьбами по своей воле, но и выступает в качестве выразителя власти богов вообще, становясь тем, кто действует во всем и к кому возносятся все молитвы. Мы еще не раз будем встречаться с этим величием Зевса, растущим в бесконечность и направленным в непостижимое. Здесь же мы должны осмыслить еще одно, не менее значимое средоточие божественного, в котором божество предстает перед человеком как величественная сущность во всей своей безраздельной полноте.

Нередко Гомер — и, как известно, греки более поздних эпох — возводит все вообще значимые события к действиям «богов» (θεοί) или «божества» (θεός). Последнее выражение ни в коей мере не подразумевает некоей определенной личности в монотеистическом смысле, но означает нечто тождественное первому, а именно единство мира богов, такого, каким этот мир, несмотря на разнообразие своих проявлений, предстает живому чувству. Когда Диомед (Илиада, 9, ст. 49) суровейшим образом осуждает совет Агамемнона воздержаться от войны и пламенно заверяет, что он и Сфенел в любом случае будут сражаться до конца, уповая, что пришли «с богом» (σὺν θεῷ), — в нем говорит вера в некий высший мир, главенствующий над человеком. Этот мир имеет в виду и певец «Одиссеи» (15, ст. 531; 2, ст. 372), говоря, что то или иное событие произошло «не без бога» (οὐκ ἄνευ θεοῦ). Присутствие «божества» дает Гектору сверхчеловеческую силу, и потому Менелай может, не стыдясь, уступить ему (Илиада, 17, ст. 99). Когда никто из греческих героев не отвечает на вызов Гектора, Менелай говорит, что попытается сделать это, но «свыше жребий победы находится, в воле богов всемогущих»

(Илиада, 7, ст. 101). Сам Гектор знает, что уступает Ахиллу — но «все еще это лежит у богов на коленях; может быть, также и я, хоть и более слабый, исторгну дух твой, ударив копьем» (Илиада, 20, ст. 435; ср. также: 17, ст. 514; Одиссея, 1, ст. 267 и далее). А после его поражения мы слышим из уст победителя: «Мужа сего победить наконец даровали мне боги» (Илиада, 22, ст. 379). Гектор, постигнув обман Афины, почувствовал, что «к смерти его всемогущие боги призвали» (Илиада, 22, ст. 297; ср.: 16, ст. 692). Объятой раскаянием Елене Приам говорит дружелюбно: «Ты предо мною невинна; единые боги виновны: боги с плачевной войной на меня устремили ахейн!» (Илиада, 3, ст. 164). Для Агамемнона судьба Приамова города зависит от того, «дадут ли боги его ниспровергнуть» (Илиада, 9, ст. 136); так же как и Хрис в начале «Илиады» желает грекам: «Да помогут вам боги, имущие дома в Олимпе, град Приамов разрушить и счастливо в дом возвратиться» (Илиада, 1, ст. 18).

Обычно воззвание к «богу» (θεός) и в «Одиссее». Телемах с благоговейным ужасом отвергает мысль о том, чтобы отослать мать из дома против ее воли: «Не дай бог, чтоб это случилось!» (Одиссея, 22, ст. 344; ср.: 17, ст. 399). О верном слуге, которого любит хозяин, Евмей говорит, что «он честно работал, и боги ему помогали» (Одиссея, 14, ст. 65). О том же с благочестивой покорностью высказывается свинопас и за жертвенной трапезой: «Одно нам дает, а другого лишает бог по воле своей и желанию; все ведь он может» (Одиссея, 14, ст. 444). Не всем людям, говорит Одиссей Евриалу, боги даруют красоту и таланты; с виду иной человек может быть совершенно ничтожен, но божество придает его словам несказанную прелесть (Одиссея, 8, ст. 167). «Бог, известно, всегда подобного сводит с подобным!» — насмехается Меланфий при виде Одиссея, бредущего в образе нищего рядом со свинопасом (Одиссея, 17, ст. 218). Весьма знаменательно то, что Одиссей высказывает Афине: пока шла Троянская война, он всегда ощущал близость богини, но с тех пор как «бог всех ахейцев рассеял», больше не видал ее (Одиссея, 13, ст. 317). Когда Еврикля узнает Одиссея по старому шраму, герой угрожающе велит ей молчать о своем открытии, «внушенном ей богом»; иначе ей не будет пощады, когда «божество» станет уничтожать женихов его рукой. Когда же мысль об этом желанном моменте возбуждает в старухе жажду мести, Одиссей удерживает ее, вновь просит молчать и призывает «предоставить бо-

гам» все будущие события (Одиссея, 19, ст. 485 и далее; ср.: 21, ст. 279; 22, ст. 288). «По воле богов» люди терпят испытания и несчастья (Одиссея, 7, ст. 214; 14, ст. 198; 12, ст. 190; 17, ст. 119). Они даруют и отнимают: Елене после ее возвращения «боги» больше не дали детей (Одиссея, 3, ст. 12). «Очень легко для богов, владеющих небом широким, сделать смертного видным иль сделать его безобразным» (Одиссея, 16, ст. 211).

Особенно отчетливо это единство небес выступает в тех многочисленных эпизодах «Одиссеи», когда «боги» действуют в качестве судьбоносной силы, и веления их выражаются словом, обозначающим в прямом смысле прядение нити судьбы (ἐτίκλωθω). Об этом речь пойдет позже. Об Одиссее говорится, что «боги» назначили год, когда ему надлежало вернуться домой (Одиссея, 1, ст. 17); «боги» же ниспосылают людям гибель (Одиссея, 8, ст. 579) и вообще страдания (Одиссея, 11, ст. 138). Обычные законы природы также установлены ими: еще долго могла бы я слушать тебя, говорит Пенелопа не узанному пока супругу, «людям, однако, всегда оставаться без сна невозможно; это — воля богов. Во всем на земле многодарной меру свою положили для смертных бессмертные боги» (Одиссея, 19, ст. 592).

У каждого из богов в отдельности есть свои особенности, и напряжение между богами сохраняется. Ведь боги — это мир, а мир многообразен. И все же человек знает о единстве божественного. Он знает об этом единстве, но не может более охватить его взором своих представлений. Оно — уже не образ. Но именно потому, что оно пребывает по ту сторону образного, нравственные идеи могут опираться на это единство.

3

Где и как вмешиваются боги в земное наличное бытие? Задающий такой вопрос неизбежно вопрошает и о следующем: на что способен, что может сделать человек сам по себе? Всякая идея власти божества, в том, что касается человека, есть обратная сторона определенной психологии, и невозможно понять, что тот или иной народ мыслит о своих богах, не поняв прежде, что он мыслит о человеке. Не то чтобы человеческое самопознание предшествовало познанию божества — это было бы

в высшей степени превратное толкование. Но ошибкой было бы также полагать, будто осознание божества стояло в начале самосознания и предшествовало ему. Одно не существует без другого. В живом опыте благочестия оба эти явления присутствуют одновременно, они — одно и то же.

Человек издревле сознавал, что его решения и поступки, как благие, так и дурные, не могут быть в полной мере приписаны лишь ему самому. Реалии внешнего мира очевидно определяли его цели и действия и нередко толкали его на поступки, которых он сам охотно бы избежал. И сколь многое в нем самом, как благоприятное, так и губительное, совершается к его же собственному изумлению, ибо он не участвовал в этом сознательно ни волей, ни силой.

Греческое чувство наличного бытия таково, что во всех этих предметах осознает божественное присутствие. Но просто сказать об этом — недостаточно. Ведь может показаться, что божественное являлось греку лишь там, где и мы бываем потрясены и объаты изумлением, как перед чудом, — во внезапных, непостижимых событиях, в необычайных мыслях и страстях, порой постигающих нас. Как нечто дарованное ему воспринимает грек и то, что выбирает и совершает с полной осознанностью, и его ощущение жизни соприкасается с божеством там, где мы видим лишь известную упорядоченность событий или наши собственные замыслы и возможности. И все же человек — не простое орудие богов, а его наличное бытие — не только лишь площадка для божественных игр и деяний. Он и сам представляет собой нечто, и его собственные действия также необходимы. Живая деятельность человека встречается с чудом очарованного мира, вовлекающего его в свою очарованность. Полнота мира и полнота человека сбываются вдруг и одновременно. На вопрос, где же тогда кончается человеческое и начинается божественное, невозможно ответить, ибо вера коренится в опытном познании того, что одно объемлет другое и совпадает с ним. Место абстрактных формулировок занимают образы событий, с которыми мы познакомимся в дальнейшем.

Греческий образ божественно-человеческой деятельности значительно противоречит привычным нам представлениям. Божество здесь не вторгается из некоего потустороннего мира во внутренний мир человека, в его душу, таинственным образом связанную с божеством. Оно — одно целое с миром и выступает навстречу человеку из вещей этого мира, *когда человек вы-*

ходит в путь и оказывается причастен его пребывающей в движении жизни. Человек опытно познает божество, не погружаясь в себя, а выходя за пределы себя, постигая и действуя. Тому, кто деятелен и предприимчив, божество являет себя живо и непосредственно, поддерживая его или же препятствуя, озаряя или запутывая. Оно — то, что пламенеет всепоглощающим жаром во взоре красоты навстречу пылкому, и те проступки, которые он в своей пылкости совершит, одинаково принадлежат им обоим — божеству даже в большей степени. Так великие свершения оказываются освобождены от самодовольства, а свершения сомнительные — от горькой участи самоосуждения. Почти непостижимо для нас то душевное спокойствие, с каким на божество здесь возлагается ответственность за великие несправедливости. Хотя Елена, ради любовника бросившая мужа и ребенка и навлекшая на два народа неопишуемые бедствия, сама горько упрекает себя, — все же подлинная вина ложится на богиню Афродиту, а Елена остается верной женой, какой и была.

Посторонний усмотрит в этом проявлении греческой веры оскорбление божества и одновременно серьезную угрозу нравственности. Ведь как соблазнителен грех, если ответственность за него можно приписать богам! Однако стоит подумать о том, что жалобы на легкомыслие и безнравственность начались значительно позднее, когда эта вера уже пришла в упадок. Внимательнее рассмотрев вопрос об ответственности, мы обнаружим воззрения, которые хотя и значительно отличаются от наших, но отнюдь не в части меньшей серьезности. Здесь нет и мысли о том, будто человек не должен нести последствия своих превратных поступков. Напротив, последствия эти настигают его с пугающей нас неумолимостью. Трагедия, черпавшая темы из древнего эпоса, полна подобных ужасающих примеров. Именно в том и состоит трагичность, что выхода нет, а вопрос о доброй или злой воле даже не поднимается. События должны иметь последствия, и никакое раскаяние, никакое смирение перед богом не в силах их отменить. Но потому и раскаяние утратило свое ядовитое жало. Благ ли поступок или дурен, хвалит себя за него человек или корит — в любом случае он не может считать, будто совершил его сам по себе, будто в нем обитает суверенная воля, от которой одной зависят добро или зло, поступки или отказ от поступков. Это не лишает несправедливость ни ее сомнительности, ни ее последствий — но ощущение низости уходит. У вино-

вника здесь нет того смирения, что взваливает всю вину на собственную волю — его смирение в другом: в том, чтобы не считать себя единственной причиной событий. И потому он даже в падении может сохранять величие и гордость. Происходящее, даже если уничтожает его, принадлежит в конечном итоге, как и все в мире, высшим уделам; и даже страсть, его вызвавшая, обретает среди богов свой чудесный и вечный лик, на который виновник может с восторгом взирать даже из глубин погибели.

До тех пор, пока эти представления сохраняли всю свою серьезность — то есть пока они оставались связаны с твердой верой в божественность мира — он не могли представлять угрозы для нравственности. Это было время, когда человек мог созерцать мир и свое собственное наличное бытие в зеркале подлинного мифа. Позднее же, когда самоуправная мысль воспротивилась тому, чтобы от высших сил исходили какие-либо иные импульсы, кроме нравственных и полезных; когда испытующий взор углубился во внутренний мир человека, ища в нем основу всех проступков — тогда Елене бросили упрек:

Вот ум твой, женщина, и сделался Кипридой,
Узрев Париса!¹

(*Еврипид*, Троянки, ст. 988).

Этот обвинительный приговор человеческому сердцу много старше трагедии. Он принадлежит теософской мистике, которая на место великого, подлинного мифа подставила другой. Мы не можем сказать с уверенностью, когда возникло подобное отношение; в послегомеровские века оно определенно имело немаловажное значение. Однако не следует забывать, что отношение это совершенно чуждо духу, выраженному в великих произведениях греков. Оно учило, что природа человека в основе своей порочна, и скорбно указывало назад, на некое изначальное проклятие всего рода. Был некий божественный мир, которому род таинственным образом принадлежал и от которого отпал, погружившись в ночь заблуждений и зла. Однако царство богов пожелало содействовать его возвращению и открыло ему священный путь восхождения. Изменения в верованиях, подобные обрисованным здесь, происходили в различных формах и у многих дру-

¹ Цит. по: *Еврипид*. Троянки / Пер. И. Анненского // *Еврипид*. Трагедии. Т. 1. С. 482.

гих народов. У большинства историков религии нет сомнений, что изменения эти означают решительный прогресс, прояснение и углубление как религиозной, так и нравственной мысли. Представление о божестве становится возвышеннее и чище, а представление о самом человеке — серьезнее. Однако уже тот пафос, что переполняет эти сферы, должен был указать историкам на то, что нечто здесь было сломано и разорвано, и лишь путем борьбы и лишений может вновь стать единым целым. Пока сохранялась эта изначальная целостность, человек был защищен от копания в собственном внутреннем мире, ибо вне себя, во множестве обличий и в то же время в обличии едином, он обретал великий миф, частью которого был и сам. Как могла или должна была быть утрачена эта надежность, подобная защищенности младенца в материнских объятиях — мы спрашивать не будем. Следует, однако, обратиться взором к ней самой и к царству ее наличного бытия.

Посреди этого мира, полного божественных образов, человек пребывает не как чужак; к миру он обращен всеми органами чувств, связан с ним, принимает и ожидает от него знания и решения, успехи и неудачи, удовольствие и страдание. Силы и способности своего духа и сердца он осознает так же хорошо, как и силы тела. Человек знает, что внутри него живет нечто, что мы именуем душой; грек же называет это *ψυχή*. Этого внутреннего человека он четко отличает от внешнего — более того, обращается к нему в трудную минуту, как к брату и товарищу (см., напр.: Илиада, 11, ст. 603). Одиссей однажды беседовал с собственным сердцем, когда оно, в ночь перед избиением женихов, возмущенное дерзким смехом служанок, «рычало», подобно собаке, что готова напасть на чужого человека, защищая своих щенят: «Сердце, терпи! Ты другое еще погнуснее стерпело» (Одиссея, 20, ст. 17; ср.: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Die Rückkehr des Odysseus. S. 189 ff.*). Но само это внутреннее не обладает речью; оно приходит в возбуждение, но никогда не говорит с человеком. У него нет собственного мира — можно сказать, ему не хватает глубины. Его мир — великое царство жизни вовне. Поэтому нет и не может быть мифа о душе, ибо душа, по сути, обретает лик лишь снаружи, в мире образов и форм, но не внутри, в незримом, лишь ей одной доступном царстве. Носителю более поздней культуры трудно освободиться от предубеждения, будто в основе подобной позиции непременно лежит недостаток

глубины и пронизательности. Он называет эту позицию примитивной или детской и смотрит на возникшие позднее представления как на результат развития и совершенствования. Однако недостатком страдает не прежний образ мышления, а наше понимание. Та, древняя картина наличного бытия ни в чем не испытывает недостатка; она полна и совершенна в себе самой. Те черты, которых не хватает в ней носителю совершенно иного мировоззрения, разрушили бы ее. Они не обогащают и не углубляют ее, как порой поспешно утверждается: лишь после ее распада смогли эти черты проникнуть в нее, в качестве составных частей сущности новой картины мира с новой сердцевиной и новыми мерками. Если в древнем понимании наличного бытия у внутреннего человека нет собственного мифа, это означает, что он всецело вплетен в миф о мире и включен в единый цельный образ. Его живой опыт — не исключительная принадлежность его души, тесно привязанная к глубинам уединения или к некоему душевно родственному, лишенному образа потустороннему миру, но часть мира этого, которой в великом мифе о мире отведены свое место и свой живой смысл. Поэтому подобный взгляд не страдает недостатком глубины, как нам могло бы показаться. Ибо та чуткость, с которой мы пытаемся проникнуть в глубины души, здесь обращена к миру и его формам и способна столь точно распознавать в его образе черты пережитого, что даже нас, привыкших мыслить совершенно иначе, не оставляет равнодушными правдивость узренного ею. Мы с изумлением отмечаем: то, что мы теперь пытаемся понять через погружение в собственный внутренний мир, некогда было возможно истолковать путем великого и глубокого постижения мира окружающего. С удивлением отмечаем мы и то, что понимание в этом случае ничего не теряет, но, напротив, обретает величественность — тогда как мы в наших исследованиях души постоянно рискуем потеряться в малом, даже ничтожном.

Древняя эпоха совершенно убеждена в том, что человека, если он не находится под влиянием внешних сил, определяют склонности и убеждения. Однако эти стремления ведут не вовнутрь, к некоему средоточию чувств, основополагающей воле, а вовне, к величию мира. В том, что мы в минуту решения переживаем как мотивы — здесь узнают богов. Это в них, а не в человеческом нраве, обретаются глубина и важнейшие основы всего значимого, что происходит в человеке — то есть человек

сознает, что окружен неким великим бытием и его живыми образами. Кто эти образы — вот самый главный вопрос. Познавая их, человек познает самого себя; ибо соприкосновение с ними и есть то определяющее, что он переживает, склоняясь то в одну, то в другую сторону. Так, весьма далекий от того, чтобы сузиться до субъективного и увязнуть в нем, обретя одновременно неуверенность и своенравность, он растет, восходя к объективному и существенному, к бытию мира и тем самым к божеству. И это одинаково справедливо для счастья и несчастья, для добра и зла. Даже притягательная для него сфера сомнительного и погибельного есть царство и образ того или иного бога, и когда ее чары заставляют человека забыть порядок и долг, он может, скорбя о свершившемся, ссылаться на ее силу и размышлять о ее величии. Как бы горько ни оплакивал он свой поступок, совесть не должна терзать его, ибо его решение не было поражением сокровенной доброй воли в битве с дурными наклонностями.

Даже правильное, подобающее, заботливое и все, что требуется от человека во имя добра, обладает сверхчеловеческой объективной реальностью и потому представляет собой скорее предмет пронизательного понимания, нежели убеждений, нрава и воли. Но и пронизательность помрачается, когда человек влеком чарами, обладающими достоинством в царстве богов, но несущими гибель его жизни и чести.

Многих удивляла склонность греков искать мотивы нравственных решений не в воле, а в познании. В наше время подобный подход объявляют ошибочным. Странно! Как будто бы он существует сам по себе, и о нем можно судить без учета всей совокупности того мировоззрения, частью которого он является и в котором имеет осмысленное значение. Тот, кто понимает объективность древнегреческого мировоззрения, кто способен проследить за этим взглядом, направленным вовне, а не вовнутрь, к мифу о мире, а не к мифу о душе, сочтет вполне естественным, что акцент здесь делается на познании, а не на воле или чувстве. В мире объективных форм справедливость и честность, осмотрительность и умеренность, деликатность и изящество — это, в первую очередь, не субъективные настроения и личная манера поведения, а *реалии*, постоянные образы бытия, которые могут с божественной существенностью предстать перед человеком в решительный миг. И потому для грека важны не столько те или иные чувства, сколько *познание и понимание*. Поступающий

заботливо, благородно или правильно «познал» заботливое, благородное и правильное. Он владеет знанием об этом, в то время как другие не владеют этим знанием. Возможно, что и он не всегда обладал им, и оно, как мы говорим, «открылось» ему путем изучения или опыта. Наш собственный язык напоминает нам о том, что и нам вовсе не чуждо подобное восприятие, что мы порою даже втайне следуем ему и, значит, вполне способны вдуматься в него еще глубже. В греческом языке, напротив, уже у Гомера это восприятие является определяющим. Здесь нравственное поведение основано на понятиях не столько ощущения или устроения, сколько знания и понимания. Как мы говорим, что такой-то «убого мыслит», так для Гомера «знание его убого». Тот же самый оборот используется для всего, что мы привыкли обозначать понятием «взгляды и настроения». Дружески настроенный человек «познал дружбу». Таким образом, язык не проводит различия между тем, что некто имеет желаемые убеждения, и тем, что он хорошо «знает», как поступать.

Не стоит и говорить, что под этим понималось отнюдь не отвлеченное рассудочное знание. И разве не должно это быть нечто иное — а именно «иной род познания» (ἄλλο γένος γνώσεως), который, по Аристотелю, неразрывно связан с добродетелью (см.: *Arnim H., von. Das Ethische in Aristoteles' Topik. Sitzungsberichte der Akademie des Wissenschaften in Wien. Wien; Leipzig, 1927. S. 30*)? Постигание не рациональное, но резко отличное от ощущения и вожделения, принадлежащее царству ясности, проницательности, познания. То, что именно этой стороне нравственной проблемы греки уделяли самое пристальное внимание, в действительности говорит не о подвластности рациональному: мы видим здесь прекраснейшее свидетельство в пользу объективности греческих взгляда и мысли. У греков нет даже особого слова для «воли»; выражение, которое, собственно говоря, означает «проницательность, понимание» (γνώμη), одновременно обозначает и «решение».

Именно это «знание» оказывается омрачено или вовсе отсутствует, когда человек позволяет вовлечь себя в нечто неподобающее или сомнительное. Грек гомеровской эпохи думает не о дурных или грешных наклонностях. Воля к наслаждению и могущественности для него ни хороша, ни дурна, а просто естественна. Она есть и у благороднейшего из людей и может перерасти в страсть, грозящую уничтожить все на своем пути. Но у такого

человека есть и высшее знание о благородных и разумных формах живого наличного бытия, познание того, что принадлежит не расчетливому рассудку, а созерцающему духу, осознание возвышенной и вечной реальности — или богов! — которое, едва обретя ясность, немедленно становится волей и полагает границы вожделениям сердца. Однако бывают моменты, когда это сознание меркнет или вовсе угасает. И тогда человек оказывается во власти вины и злого рока. Но это ослепление, так же как и все решения — дело рук божества.

Образ мышления, охарактеризованный здесь как направленный вовне, есть не что иное, как мышление мифологическое. Его предметность включает в себя и человека вместе с миром его живого опыта. В его радостях и печалях, вожделениях и прозрениях отражаются изначальные образы. Однако воля, добрая или злая, остается иллюзорной. Божество есть чистый образ мира, его толкование, его миф. Мысль здесь никак не может вдруг отвернуться от мира и обратиться к божеству. Наличное бытие мира не теряется в божестве. Человек, которому открывается божество — не просто канал в некий высший мир. Здесь нет того, чтобы кто-то другой говорил и действовал через него, внезапно наполняя его неким чувством, волей, познанием, отличными от его собственных, — в этом случае тайна соприкосновения божественного и человеческого оказалась бы нарушена. Мы узнаем удивительно ясный дух греков в их мифах — мифах об *именно этом* мире и *именно этом* человеке. Картины событий, которые они рисуют, повествуя о богах и божественных деяниях, обладают неодолимой убедительностью и для нас, и подлинность этих картин остается неизменной вне зависимости от того, верим мы сами в этих богов и их мощь или же нет. Если в других религиях отсылка к божеству слишком часто означает опровержение опытного знания, то здесь мы видим чудо полного согласия между познанием и верой. Самая точная картина реальности — одновременно и самое живое свидетельство наличного бытия богов.

4

В качестве иллюстрации религиозного толкования естественных событий, о котором шла речь выше, приведем примеры из Гомера.

Печально и задумчиво смотрел Одиссей (Илиада, 2, ст. 169 и далее) на толпы греческих воинов, в дикой поспешности стремившихся отплыть. Лишь для того, чтобы испытать их, посоветовал Агамемнон оставить безрассудное предприятие и вернуться на милую родину. Поэт здесь характеризует Одиссея лишь одним словом, равняющим его с Зевсом в хитроумии и находчивости (Διὶ μῆτιν ἀτάλαντος). Кажется, будто теперь эти хитрость и находчивость изменили ему — но нет, именно в этот миг им предстоит проявить себя во всем своем блеске. И это происходит, когда на стороне человека, хитростью сравнимого с Зевсом, выступает хитроумная дочь Зевса, та, кого «многомудрый владыка» (μητιέτα) родил из собственной головы и кто «между всеми богами хитростью славится и острым умом» (Одиссея, 13, ст. 298). Она живо рисует перед взором Одиссея позор малодушного возвращения — впрочем, все это уже и так тяготило его сердце; Афина же призывает его немедленно, отринув сомнения, выйти к народу, побеседовать с каждым и сладостными речами удержать ахейцев от их намерений. Одиссей, как рассказывается далее, весьма ловко и успешно исполняет это. Так проявляет себя его вошедшее в поговорку хитроумие, о котором шла молва, что оно подсказывает Одиссею верную мысль во всякую трудную минуту. Однако то, что можно было бы счесть внезапным озарением хитреца, в действительности было вдохновением его небесной покровительницы, богини с острым, ясным взором. Одиссей внимает ее гласу и немедленно приступает к делу. О ее собственном приходе и уходе не говорится ничего.

Подобным же образом Афина помогает другому своему любимцу, Диомеду, принять верное решение (Илиада, 10, ст. 507 и далее). Вместе с Одиссеем он вторгся ночью в лагерь Реса. Пока Диомед убивал спящих воинов, Одиссей выпряг царских коней из колесницы и повел их прочь. Пришло время удалиться в безопасное место, и Одиссей подал товарищу знак. Но Диомед все еще размышлял, не похитить ли ему царскую колесницу или не продолжить ли убивать фракийцев. Пока он обдумывал это, перед ним внезапно появилась Афина и призвала его к немедленному отступлению: в любой миг троянцы могли застать его врасплох. Итак, и к нему богиня приходит в момент неуверенности. В опасный миг она посылает ему определяющую мысль, спасительное решение. Незамедлительно —

о богине больше ничего не говорится — Диомед отправляется в обратный путь вместе с Одиссеем. И вовремя: один из знатных фракийцев уже пробудился от сна и, возрыдав, скликал троянцев.

Точно так же и отчасти в тех же самых выражениях рассказывается, как Афина обращается к разбушевавшемуся Ахиллесу с призывом к благоразумию (Илиада, 1, ст. 193) — разве что на этот раз озарение обретает зримые формы. Яростный лев чувствует прикосновение сзади, оборачивается — и смотрит в горящие страшным огнем очи богини. Он немедленно узнает Афины и ввергает ей свое распаленное гневом сердце. Она же советует ему, проявив достоинство и мудрость, вернуть себе самообладание. И могучий герой покоряется. Все это было делом одного мгновения. Никто иной не видел богиню, никто не слышал их диалога. Когда богиня начала свою речь, Ахиллес уже извлекал из ножен меч; когда она окончила, он вложил меч обратно, и богиня исчезла. Она позволила ему сделать разумный выбор. Но и в этом случае богиня явилась, когда герой не мог решить, что ему делать, а одной из альтернатив было именно то, что посоветовал ему и сделал очевидным божественный глас. Таким образом, вмешательство богини сыграло решающую роль в этой битве чувств и мыслей.

Особенно любопытно, как хитросоветная богиня вызывает у Телемаха мысль о том, что пришла пора покинуть Спарту и вернуться на родину (Одиссея, 15, ст. 1 и далее). Он уже чересчур долго гостил у Менелая, которого посетил, чтобы расспросить о своем пропавшем без вести отце. Тем временем женихи бесчинствовали на Итаке, и — как знать — могло произойти что-либо непоправимое. Тогда Афина ночью внезапно появилась у ложа юноши и принялась корить его за то, что он так долго оставался вдали от родины, не заботясь о сомнительном положении в отчем доме. Телемаху следовало поторопиться, если он хотел еще застать мать дома, так как родственники уже всерьез подталкивали ее к браку. Легко могло случиться так, что она против воли сына забрала бы с собой и часть семейного имущества; известно ведь, как ненадежно сердце женщины, когда оно обращено к новому мужу. После таких упреков богиня дает Телемаху подробные советы относительно возвращения домой, а затем исчезает. Ужаснувшийся юноша немедленно будит своих спутников. Он не желает ждать ни мгновения, собираясь

отбыть в ту же ночь, даже не попрощавшись. — Рассказ этот вызывал у иных читателей нареkania. Непонятно, говорили они, как может Афина подозревать Пенелопу в подобных вещах; непонятно и безрассудство Телемаха, который собирается бежать в ночи, словно вор или злодей. Однако все это начинает дышать чудесной правдой, когда мы ставим себя на место юноши и осмысливаем то, что творится в глубине его души. Прежде всего, важно то, что богиня здесь снова является не человеку неготовому, но лишь облекает в слова ту мысль, которая уже витала в воздухе. На дворе ночь; друг Телемаха лежит рядом с ним, объятый глубоким сном, сам же он не может уснуть, постоянно думая об отце, столь трагично пропавшем без вести, ради которого и предпринял это путешествие — рассказчик прямо отмечает это. Внезапно душу юноше сдавливает мысль о том, как давно он уже не был дома и в каком положении оставил свой дом, уезжая. В ночи все это разрастается до чудовищных размеров, превращая опасения в страшные угрозы. Разве удивительно, что страдающему бессонницей юноше кровь ударяет в голову, и что он в своей тревоге доходит до подозрений матери в таких поступках, которые при отрезвляющем свете дня покажутся ему самому невероятными и смехотворными? Разве удивительно, что он в конце концов вовсе теряет голову и хочет отправиться в путь в тот же миг, не дождавшись даже рассвета и достойного прощания с хозяином дома? Мне кажется, поэт нарисовал здесь превосходную картину движений души. В заключение же (ст. 45) он точно охарактеризовал душевное состояние своего героя единственной черточкой, которую, однако, еще с древности принято считать позднейшей вставкой, так как она слово в слово повторяется в «Илиаде» (10, ст. 158) и якобы лишь там имеет смысл. Выслушав богиню, Телемах будит своего друга, толкнувши его пяткой. Зачем, спрашивает читатель, если друг лежит рядом с ним, и до него можно легко дотянуться рукой? Когда старый Нестор в «Илиаде» стоит у ложа спящего Диомеда и не может наклониться, вполне понятно, что он будит воина толчком ноги. Несомненно. Но ведь Телемах пребывает в сильнейшем возбуждении и потому толкает спящего товарища ногой вместо того, чтобы церемонно коснуться его руки. Трудно представить более ясное свидетельство его настроения. А что же Афина? Что она сделала, дабы в Телемахе возгорелось столь мощное желание вернуться домой?

Она придала мысли о родине чарующую силу. Ее божественный голос и озвученная ею мысль — в основе своей одно и то же. Но современному человеку необходимо сначала перевести то, что здесь происходит с юношей, на язык своих психологических представлений, дабы в полной мере ощутить всю правдивость рассказа.

Мы видим, что альтернатива — человеческая самостоятельность или же влияние и содействие со стороны божества — здесь даже не предполагается. Все, чего желает человек, и все, что он делает, — это и он сам, и божество. И то и другое истинно и в конечном итоге — одно и то же. Здесь немислимо упрекать Елену так, как это происходит у Еврипида:

Вот ум твой, женщина, и сделался Кипридой,
Его узрев! Слепая страсть у нас
Так и слывет безумной Афродитой

(Троянки, см. выше).

Когда в «Одиссее» (4, ст. 712) Медонт говорит Пенелопе, что не знает, внушил ли Телемаху мысль о поездке какой-либо бог или же собственный дух побудил его к этому, он представляет себе возможность того или иного божественного веления, не отвергая и того, что именуемое им «собственным духом» Телемаха также могло получить решающий импульс от божества (ср. также: Одиссея, 7, ст. 263; 9, ст. 339). То, что даже исходящее из «самого» человека имеет своим первоначальным источником богов, певец в «Одиссее» (22, ст. 347) выражает в следующих прекрасных словах:

Само божество насадило мне в сердце
Всякие песни.

В этом смысле певец именуется себя «самоучкой» (ср. также: Одиссея, 1, ст. 384). Порой наряду с волей человека подчеркивается и божественное побуждение. Диомед говорит об Ахиллесе, что тот вступит в бой, «ежели сердце велит и бог всемогущий воздвигнет» (Илиада, 9, ст. 702). «Ты ж не замысли подобного, — увещевает Ахиллеса старый Феникс, добавляя: — и бог сердце тебе да не склонит к сей думе!» (Илиада, 9, ст. 600). Это сопоставление не предполагает, что человек в определенных обстоятельствах может быть полностью предоставлен самому

себе. Ничего подобного не подразумевается и в напутствии, которое сам Пелей дает своему сыну:

Доблесть, мой сын, даровать и Афина и Гера богиня
 Могут, когда соизволят; но ты лишь в персях горячих
 Гордую душу обуздывай...

(Илиада, 9, ст. 254).

В другом же месте именно душевное самообладание весьма эффектно объясняется внезапным вмешательством божества. Божественное побуждение упоминается в решающий момент, причем не проводится какого бы то ни было различия между уже существующей чисто человеческой склонностью к именно этому поступку и божественным воздействием. В этом смысле следует понимать рассказ «Илиады» (15, ст. 603) о том, как Зевс, дабы осуществить свою волю, «Гектора в бой на суда устремлял, страшно и собственным влекшегося духом». После неудачной попытки примирения Аякс говорит, что время идти: «Ахиллес мирмидонец дикую в сердце вложил, за предел выходящую гордость! Смертный суровый! В ничто поставляет и дружбу он ближних». Но тут же, обращаясь к Ахиллесу, выражается так: «В сердце тебе бесконечный мерзостный гнев положили бессмертные ради единой девы» (Илиада, 9, ст. 629, 636). Вторая формулировка произошедшего одновременно торжественнее и вернее первой, которой она никоим образом не противоречит: то, что Ахиллес сам ожесточил свое сердце, не делает эту ожесточенность в меньшей степени результатом воздействия божества.

Понятно, однако, что подобное восприятие, как бы тесно оно ни связывало человека с божеством, не означает, будто человек несвободен в собственном смысле слова. Впечатления несвободы тем более не возникает, когда мы прямо сопоставляем действия человека с уровнем его проницательности. Не чужие воля и чувство владели им, когда он избирал злое; но дело и не в том, что его благородные черты оказались бессильны против грубых наклонностей. Помрачился ясный взор его духа, обращенный к прекрасному, справедливому, разумному — этим трем великим реалиям. Именно так могла пасть благородная женщина вроде Елены; столь сильны чары пояса Афродиты, что даже разумных лишают рассудка (Илиада, 14, ст. 214). Таинственное помрачение духовных очей — вот путь, которым божество ведет челове-

ка в бездну падения. Об этом с незабываемой выразительностью поет хор в «Антигоне» Софокла (ст. 620):

Видно, недаром предкам
Мудрость внушила слово:
Благодать во зле мы видим,
Когда ослепленный ум
В гибель бог ввергает.

Схолии к этому месту приводят следующее изречение:

Коль человеку зло чинить задумал бог,
Ему он прежде помрачает разум.

Знаменитый пример тому — оскорбление Ахилла Агамемноном, принесшее грекам бесчисленные бедствия. Во время торжественного примирения после смерти Патрокла — эта потеря любимого друга стала для Ахилла расплатой за его собственную непримиримость — Агамемнон объясняет собравшимся грекам (Илиада, 19, ст. 85 и далее), что, хотя он часто слышал горькие упреки за свое тогдашнее поведение,

но не я, о ахейцы, виновен;
Зевс Эгиох, и Судьба, и бродящая в мраках Эриннис:
Боги мой ум на совете наполнили мрачною смутой
В день злополучный, как я у Пелида похитил награду.
Что ж бы я сделал? Богиня могучая всё совершила,
Дщерь громовержца, Обида (Ἄτη), которая всех ослепляет,
Страшная!

Агамемнон рассказывает, что некогда и сам Зевс пал жертвой ее коварства и горько стонал, видя последствия ее жестокой игры:

Так-то и я, как великий, шеломом сверкающий Гектор
Рати ахейских сынов истреблял при кормах корабельных,
Сам не мог позабыть я Обиды, меня ослепившей.
Но, как уже погрешил я и Зевс мой разум похитил,
Сам то загладить хочу и воздать многоценною мздой.

Поддерживает этот подход и сам Ахиллес (Илиада, 19, ст. 270 и далее). «Отец Зевс!» — взывает он, —

беды жестокие ты посылаешь на смертных!
Нет, никогда б у меня Агамемнон властительный в персях
Сердца на гнев не подвиг; никаким бы сей девы коварством
Он против воли моей не похитил; но Зевс, несомненно,
Зевс восхотел столь многим ахеянам смерть уготовить!

Елена не может понять, как она могла оставить родину, мужа и ребенка ради того, чтобы идти за красивым чужаком в неизвестную страну. Так помрачить ее разум могло лишь божество — Афродита, чьи чары пленяют сердца; а за этой силой стояла воля богов, предрешивших войну. В «Одиссее» (4, ст. 260 и далее) Елена вспоминает то время, когда она в Трое тосковала по родине:

Уж давно я рвалась уехать
Снова домой и скорбела о том ослепленьи, какое
Мне Афродита послала, уведши меня из отчизны,
Бросить заставив и дочку, и брачную спальню, и мужа,
Могшего духом и видом своим потягаться со всяким.

В вызывающей же у многих справедливое восхищение сцене «Илиады», в которой троянские старейшины, сидя над залитым кровью полем битвы, дивятся красоте этой роковой женщины, седой Приам обращается к ней с такими словами (Илиада, 3, ст. 162):

Шестувй, дитя мое милое! ближе ко мне ты садися.
Узришь отсюда и первого мужа, и кровных, и ближних.
Ты предо мною невинна; единые боги виновны:
Боги с плачевной войной на меня устремили ахеян!

Сама Елена в «Илиаде» говорит о себе и своем поступке в самых горьких выражениях, но и она считает богов подлинным источником бед (Илиада, 6, ст. 344 и далее). Так же оценивается и неверность Клитемнестры. Эгист был не в силах обольстить ее своими сладкими речами, ибо разум ее был благороден — но в конце концов «воля богов, опутав, ее покорила» (Одиссея, 3, ст. 264 и далее).

Когда же человек избирает правду и справедливость — этим он также обязан божественному просвещению. Старый Феникс, беседующий в «Илиаде» с Ахиллесом (9, ст. 448 и далее), в юности испытал подобное божественное воздействие во всей его очевидности. Он страдал от отцовского проклятия и в гневе решился убить отца. Однако

Боги мой гнев укротили, представивши сердцу, какая
Будет в народе молва и какой мне позор в человеках,
Ежели отцеубийцей меня прозовут аргивяне!

Слепая ярость толкала его на злодеяние, но мысль об ужасе того, что должно было свершиться, встала на пути и одержала верх над страстью. Эта мысль, с такой силой овладевшая его душой, была внушена божеством.

Вне нравственной сферы божество также стоит за всеми значимыми решениями человека, вне зависимости от того, приносят ли они ему счастье или несчастье. Мы уже знакомы с несколькими подобными примерами. Так, Одиссей говорит своему сыну, что в решающий день, кивнув головой, подаст ему знак унести из зала оружие; это произойдет, когда «мысль мне Афина, советница мудрая, вложит» (Одиссея, 16, ст. 282). В «Илиаде» рассказывается, что Гектору удалось бы сжечь суда греков, «если бы Гера царю Агамемнону в мысль не вложила» личным примером побудить войско к сопротивлению (8, ст. 218). Потерпевший кораблекрушение Одиссей, вплавь добравшийся до Схерии, был бы безжалостно разбит волнами о скалистый берег, если бы «в сердце ему не вложила Афина» верную мысль о том, как вести себя, чтобы выдержать мощь прибоя; но и после того он бы непременно погиб в волнах, «если б присутствия духа в него не вложила Афина», что помогло ему найти путь к спасению из вод морских (Одиссея, 5, ст. 427, 437). Но как часто человек в решающий миг делает превратный выбор и тем приводит себя и других к гибели. И это — тоже дело рук божества. Оно позволяет как благим, так и дурным и погубительным мыслям и желаниям овладеть сердцем. Ахиллес настоятельно советовал Патроклу удовольствоваться спасением корабельного стана и не преследовать врага в долине, ибо там ему грозят опасности, с которыми ему не справиться. Однако Патрокл, воодушевленный победой, забыл этот добрый совет и бросился вслед за троянцами.

Муж неразумный! Когда б соблюдал Ахиллесово слово,
 То избежал бы от участи горестной черныя смерти.
 Но Кронида совет человеческих крепче советов:
 Он устрашает и храброго, он и победу от мужа
 Вспясть похищает, которого сам же подвигнет ко брани;
 Он и Патрокловы перси неистовым духом наполнил

(Илиада, 16, ст. 685 и далее).

После гибели Патрокла, когда Ахиллес стенал над телом, словно ревуший лев, Полидамас в собрании троянцев подал разумный совет — покинуть поле битвы и укрыться за городскими

стенами. Однако Гектор, уверенный в победе, с негодованием отверг это предложение,

а трояне шумно кругом восклицали.
 Мужи безумные! разум у них помрачила Паллада.
 С Гектором все согласились, народу беды совещавшим;
 С Полидамасом — никто, совет предлагавшим полезный

(Илиада, 18, ст. 310).

Гомеровское мировосприятие не видит в человеческом решении неизбежности. Решение это остается таким, каким сам человек переживает его в себе и каким его может описать душеведец. Но в качестве такового оно исходит от божества. Человек является и в то же время не является решающей силой. В этом благоговейном и одновременно великом и свободном смысле Гомер решает вечную проблему свободы и ответственности, не извращая ее излишне резкими и безапелляционными толкованиями. Согрешающий должен винить себя, а также нести последствия своих поступков. Но ему нет нужды терзаться, ибо, несмотря на всю ответственность и последствия, поступок его все же восходит к богам.

И если человек таким образом встроен в божественный образ мира в части своих воли и мысли, то тем более он встроен в этот образ в части своих возможностей. Всякий успех в руках Божиих — так говорим и мы. И каждому известно, сколь многое в сказаниях и историях различных народов движется высшими силами. Однако та осознанность божественного присутствия, которую мы встречаем у героев Гомера, не имеет себе равных в целом мире.

Впрочем, отнюдь не уникально то, что у каждого из прославленных героев есть свой божественный покровитель, к чьему совету и помощи герой прибегает во всех своих предприятиях. О подобном рассказывают и другие народы; к общечеловеческому опыту относится и убеждение, что человек самоуверенный, надеющийся справиться со всем без помощи божества, непременно потерпит крах. Пример тому, основанный на древнем сказании, приводит Софокл в своем «Аяксе» (ст. 758 и далее). Когда молодой герой отправлялся на войну, отец советовал ему всегда связывать свою волю к победе с божеством, но Аякс гордо возразил, что в союзе с богами победит и жалкий трус; у него же достаточно веры в себя, чтобы завоевать славу без помощи богов.

Позже, в битве, когда Афина поощряла его разить врагов, Аякс в своенравном упрямстве крикнул ей: «Царица, стой за спинами других — коль в сече я, так не прорвут нам строя!» Несчастливая кончина этого героя, считавшего ненужной помощь богов, во всем своем ужасе выступает перед нашим взором в трагедии Софокла. Но, как и было сказано, эта идея хорошо знакома и другим религиям.

Греков от прочих отличает постоянно живое осознание близости божественного, равно присутствующее как в планомерных действиях, так и в страстном воодушевлении героической мощи. Эти гордые и неукротимые воины не забывают, что никакой удар и натиск не может быть успешным без помощи богов, и говорят об этом в такие моменты, когда мысль о подобном, по нашим ощущениям, едва ли совместима с героизмом. Приведем один пример. Ахилл стоит перед Гектором, который убил его лучшего друга. Он не хочет и слышать об обязательстве победителя щадить останки побежденного; между ним и Гектором, как между волками и овцами, не может быть никакого договора. Высокомерные слова Ахилла дышат буйной жаждой мести, наконец увидевшей вблизи свою жертву, добычу, в овладении которой гордец совершенно уверен. Весь во власти этого настроения, Ахилл кричит противнику, что тому придется собрать все свои силы, и что пути к отступлению больше нет — «моим копьем Паллада Афина скоро тебя укротит» (Илиада, 22, ст. 270). Но Гектор сумел уклониться от удара. «Празден удар!» — кричит он насмешливо Ахиллу.

И нимало, Пелид, бессмертным подобный,
Доли моей не узнал ты от Зевса, хотя возвещал мне;
Но говорлив и коварен речами ты был предо мною
С целью, чтоб я, оробев, потерял и отважность и силу.
Нет, не бежать я намерен; копьё не в хребет мне вонзишь ты,
Прямо лицом на тебя устремленному грудь прободи мне,
Ежели бог то судил!

Теперь уже Гектор бросает копьё. Но оно отскакивает от щита Ахиллеса, а второго копья у Гектора нет. Он зовет своего брата по оружию подать ему брошенное копьё — и вдруг видит, что остался один: это Афина обманула его, приняв образ друга. Теперь он понимает:

К смерти меня всемогущие боги призвали!
Я помышлял, что со мною мой брат, Деифоб нестрашимый;

Он же в стенах илионских: меня обольстила Паллада.
Возле меня — лишь Смерть! и уже не избыть мне ужасной!
Нет избавления! Так, без сомнения, боги судили,
Зевс и от Зевса родившийся Феб; милосердые прежде
Часто меня избавляли; судьба наконец постигает!
Но не без дела погибну, во прах я паду не без славы;
Нечто великое сделаю, что и потомки услышат!

С этими словами он выхватывает меч из ножен и бросается на противника.

Так мыслит о своих деяниях могучий муж, которого станут прославлять в песнях далекие потомки. Нечеловечески страшен и свиреп Ахиллес, в 21 песни «Илиады» гонящий перед собой троянцев, так что город уже кажется безвозвратно погибшим. Тогда Агенор решается противостоять великому воину, с которым никто не дерзает равняться:

Тело его, как и всех, пронцаемо острою медью;
Та ж и одна в нем душа, и от смертных зовется он смертным;
Но Кронид лишь ему и победу и славу дарует!

(Илиада, 21, ст. 570).

Где бы ни являли себя сила и сноровка, взор грека неизменно обращается к богам, которые даруют успех или его отнимают. Состязания, устроенные Ахиллесом в честь павшего Патрокла, дают один пример тому за другим. Любой успех и любая неудача объясняются здесь участием богов.

И это еще не все. Эти славлюбивые мужи считают даром богов не только удачу, в которой нуждаются, но и собственные силы и способности, которыми гордятся. Это боги даруют тот миг воодушевления, когда все действия и движения окрыляет удивительная живость; боги даруют и способность действовать мужественно и разумно, и даже то присутствие духа, в котором герои являют свою благородную натуру. Оказывается, даже то, что мы привыкли считать выражением личностной сущности, непосредственно проистекает из деятельности богов. Тем не менее личность всякий раз должна проявлять себя в поступке, и именно в поступке, а не в каком-то постоянно наличествующем внутреннем бытии, заключается ее подлинность, согласно греческому мировоззрению. Но всякий поступок зависит от движущих события мировых сил, вечными образами которых выступают боги.

«Красу и любезную доблесть» даровали боги Беллерофонту (Илиада, 6, ст. 156). Гектору (Илиада, 13, ст. 726 и далее) бросают упрек в том, что он считает, будто, раз боги одарили его способностью к ратному делу, он превосходит всех и мудростью советов. Однако

Бог одного одаряет способностью к брани, другому
Зевс, промыслитель превыспренний, в перси разум влагает
Светлый: плодами его племена благоденствуют смертных.

Так и Афина даровала Пенелопе «искусство в прекрасных работах, разум светлый и хитрую смекалку» (Одиссея, 2, ст. 116). «Полевых работ не любил я, как и домашних забот», — говорит Одиссей Эвмею, представляясь тому критянином знатного происхождения (Одиссея, 14, ст. 227).

Многовесельные были всегда корабли мне желанны,
Битвы, и гладкие копья, и острые медные стрелы.
Грозные ужасы эти, других приводящие в трепет, —
Мне они нравились. Боги любовь к ним вложили мне в сердце.
Люди несходны: те любят одно, а другие — другое.

В «Илиаде» (5, ст. 51) Скамандрий Строфид назван «звероловцем искусным» и «славным стрельцом», которого «научила сама Артемида всех зверей поражать, и холмов, и дубравы питомцев». Ферекл (Илиада, 5, ст. 61) был искусен во всяком ремесле, так как «его безмерно любила Паллада»; об искусном литейщике, умеющем делать прелестные вещи, известно, что он «обучен Гефестом и девой Афиной всякому роду искусств» (Одиссея, 6, ст. 233).

5

Когда Одиссей, нагой и заросший, выходит из кустов, подруги Навсикаи в страхе бросаются врассыпную, и лишь царская дочь остается на месте, ибо «ей вложила в сердце смелость Афина и вынула трепет из членов» (Одиссея, 6, ст. 139). «Доблесть, мой сын, даровать и Афина, и Гера богиня могут, когда соизволят», — говорит Пелей юному Ахиллу, который собирается выступить с Агамемноном на Трою (Илиада, 9, ст. 254). Раненый стрелой Пандара, Диомед зовет к Афине, и она посылает ему «в перси отеческий дух сей бесстрашный, коим счита по-

трясатель, Тидей, обладал, конеборец», в прошлом ее любимец (Илиада, 5, ст. 125). В другой раз Афина в нужный момент дает Диомеду силы догнать беглеца (Илиада, 10, ст. 364); когда же Одиссей во время ночного нападения на лагерь Реса призвал Диомеда выказать всю свою отвагу, «сыну Тидееву крепость вдохнула Афина» (Илиада, 10, ст. 482). Когда Зевс решил даровать Гектору перед кончиной еще один славный миг,

Гектора тело доспех оболнул, и вступил ему в сердце
Бурный, воинственный дух; преисполнились все его члены
Силой и крепостью

(Илиада, 17, ст. 210).

Как смелость, так и упадок духа в решающий момент даруют боги. Вот герои бьются между собой за тело Сарпедона, павшего от копья Патрокла, и Зевс решает даровать Патроклу еще одну победу, позволив ему обратить троянцев в бегство:

Гектору первому Зевс послал малодушие в перси;
Он, в колесницу вскочив, побежал, повелев и троянцам
К граду бежать: уступил он священным весам Олимпийца.

(Илиада, 16, ст. 656).

Так тело ликийского царя, о спасении которого столь пламенно молил Главк, остается беззащитным. Позже Главк горько упрекает за это Гектора, когда тот отступил перед Аяксом в битве за тело Патрокла. Но Гектор отвечает так:

Главк, и таков ты будучи, так говоришь безрассудно!
Мыслил, о друг, я донныне, что разумом ты превосходишь
Всех населяющих землю пространной державы ликийской;
Ныне ж твой ум совершенно порочу; и что ты вещаешь?
Ты вопиешь, что не смел я Аякса огромного встретить?
Нет, ни сраженья, ни топота конского я не страшился!
Но Кронидя совет человеческих крепче советов:
Он устрашает и храброго, он и от мужа победу
Вспять похищает, которого сам же подвигнет ко брани

(Илиада, 17, ст. 173).

Выходит так, что, по сути, ни воин не вправе хвалиться своим мужеством и стойкостью, ни праведник — своей доброй волей. То, чем является и на что способен человек, иными словами, — то, что обретает образ в нем и через него, принадлежит великой арене бытия, получившей свое толкование в мифе о богах.

И миф этот тем доказывает свою подлинность в качестве толкования происходящего в мире, что лишь в исключительных случаях вводит в повествование нечто такое, что, при взгляде извне, может быть определено как чудо. Насколько все это чудесно для взгляда изнутри, настолько же естественно это воспринимается нашими чувствами, и наоборот: то, что мы считаем естественным и пытаемся постичь, *есть божественное*.

Это относится даже к тем особым случаям (которые мы обсудим ниже), когда тот или иной бог является во плоти своему любимцу и беседует с ним, как с другом.

Встреча Одиссея с Афиной по возвращении на Итаку (Одиссея, 13, ст. 221 и далее) — один из тончайше выписанных, прекраснейших образов доверительной близости божества, живо напоминающий многие рисунки и скульптуры, где богиня показана сочувствующей своему герою и ободряющей его. Феаки оставили спящего Одиссея на его родном берегу. Проснувшись, он решил, что очутился в одиночестве в неизвестном краю, потому что богиня покрыла окрестности туманной мглой, и Одиссей не узнал желанной родины. Он принялся громко сетовать, что феаки сыграли с ним безжалостную шутку, и рыдать по потерянной родине. И пока он, охваченный скорбью, бродил по морскому берегу, перед ним внезапно явилась Афина в образе знатного юноши, стерегущего стада своего отца. Обрадовавшись встрече с местным жителем, Одиссей попросил его рассказать, где же он очутился. Чужак выказал удивление перед подобным невежеством. Полный гордости, он описал Одиссею красоту и богатство своей земли и, наконец, назвал ее Итакой. Однако многостойкий Одиссей сдержал свою радость. Он из предосторожности рассказал незнакомцу выдуманную историю о своем критском происхождении и о том, как он оказался на этом берегу по несчастливой случайности. В ответ Афина улыбнулась и ласково погладила Одиссея рукой. Она немедленно приняла свой подлинный облик и побранила Одиссея за то, что он, несмотря на всю свою хитрость, не узнал своей божественной подруги. Тогда Одиссей закликает богиню ее небесным отцом сказать ему правду, потому что боится, как бы она не попыталась снова его обмануть, уверяя, будто он наконец вернулся на Итаку. И богиня не сердится; напротив, она рада хитроумной осторожности своего друга и признается, что именно это качество неизменно привязывает ее к Одиссею в его несчастьях. Затем она разгоня-

ет туман, и Одиссей, объятый безудержной радостью, одно за другим узнает любимые места своей родины. Герой и богиня усаживаются под оливой, и Афина советует Одиссею подумать о том, как расправиться с бесстыдными женихами, которые вот уже три года держатся в его доме господами, тогда как супруга в печали ждет лишь его возвращения, сдерживая назойливых женихов обманными обещаниями. С ужасом осознает Одиссей, что ждало бы его, если бы богиня не открыла ему глаза на положение дел. Пусть же теперь Афина придумает план мести и поддержит Одиссея, придавая ему сил. Она обещает герою самую верную поддержку; но сначала хочет придать ему облик седого нищего, чтобы никто не узнал его. Прежде всего Одиссей должен отправиться к свинопасу Эвмею, который остался ему верным, чтобы тот обо всем ему рассказал. Сама же Афина тем временем отправится в Спарту, чтобы вызвать Телемаха, отправившегося туда за вестями об отце. Одиссей удивленно спрашивает, почему же она, зная всю правду, сама не объяснила все Телемаху вместо того, чтобы подвергать его опасностям бурного моря, пока добро его расхищают другие. Но Афина успокаивает героя: она сама провожала Телемаха в путь, желая, чтобы тот добыл себе добрую славу. В Спарте он живет хорошо, а на обратном пути избежит всех опасностей. С этими словами богиня касается Одиссея жезлом и превращает его в старика-нищего, а затем удаляется.

Для поверхностного взгляда это повествование полно чудес. Но если мы взглянем пристальнее, то чудесное отступит на самый задний план, вперед же со всей убедительностью выступит правда естественности. Как волнующе пробуждение Одиссея, который после стольких скитаний наконец проснулся на родном берегу — но не знает еще, что вернулся домой. Он озирается вокруг. Местность кажется ему чужой. Как часто его самые прекрасные надежды оказывались жестоко обмануты! Затем с его глаз словно спадет пелена, и он с блаженной уверенностью узнает знакомые места одно за другим. С точки зрения поэта, все это совершается через богиню, которая сделала местность неузнаваемой, чтобы самой обо всем рассказать своему любимцу (см. ст. 190 и далее, по изложению Аристофана; ср. также: *Wilamowitz-Moellendorff U., von. Die Rückkehr des Odysseus*). Одиссей встречает местного жителя, который описывает ему остров и называет этот край Итакой. Однако собственные глаза еще не

убеждают его в этом. Так происходит, пока из-под обличья юноши не выступает, улыбаясь, богиня. Один, без свидетелей, переживает многолетний скиталец явление богини в чудесный миг возвращения на родину. Это она была тем дружелюбным незнакомцем. То, что она произносит сейчас собственными устами, мог точно так же сказать Одиссею и настоящий встречный человек. Но богиня придает всему больший вес. Действительно существенная польза, которую Одиссеей получает от беседы с ней, состоит в уверенности, что Афина поможет ему, когда дело дойдет до битвы. Относительно опасной борьбы против превосходящих сил женихов богиня не дает герою никаких указаний. Она лишь дает ему почувствовать, сколь необходимо измыслить нападение, на просьбу же Одиссея самой составить план мести и быть рядом она отвечает лишь заверением в поддержке. Так естественное здесь предстает как чудо, а чудесное — как естественное. Лишь под конец происходит нечто непостижимое. Богиня знает, что Одиссеей, дабы вызнать положение дел в своем доме и выбрать верный момент для исполнения своего плана, должен стать неузнаваемым. Его преобразование в нищего — единственное чудо, произошедшее с ним. Афина непосредственно совершает это, а затем исчезает. Одиссеей остается в образе убогого старца и может не бояться, что в его собственном доме кто-нибудь узнает в нем своего господина. Но как близко простой естественности даже это чудо! Ведь со дня ухода Одиссея прошли десятки лет войны, скитаний и страданий.

Подобные рассказы могут дать нам представление о том, что означает в этом мировоззрении воздействие богов. Мы часто испытываем искушение заменить божественные имена словом «счастье» — в глубоком и широком его смысле, какой подразумевал, например, Шиллер в своей одноименной поэме. «С заслугой счастье нераздельно»,¹ — вот то, что многочисленные описания всегда по-новому предлагают нам для осмысления. И здесь мы действительно видим прямую связь с заслугами. Афина любит Одиссея за его хитроумие и всегда пребывает рядом с ним; об этом она сама говорит ему (Одиссея, 13, ст. 331). Как бы ни было очевидно, что подобными чертами человек также обязан богам, все же и от самого человека должно исходить нечто, позволяющее божеству вмешаться и объединиться с ним. Божество

¹ Гёте И. Ф. Фауст.

не живет в человеческом сердце, но пребывает снаружи, на дороге, и человек должен отправиться в путь, чтобы встретиться с ним. Прекраснейшие повествования о явной божественной помощи наглядно это показывают и именно потому оставляют столь сильное впечатление подлинности. Неверующий может назвать счастливой случайностью то, что выглядит чудесным событием. И действительно, невозможно провести границу, где кончаются человеческие действия и начинаются божественные. Но избранным и озаренным подобное встречается в тот или иной момент их пути, вознося их в особых случаях к непосредственному созерцанию божества.

6

Озареннее всех — поэт. Его взор проникает в глубинные основы событий, даже когда сами их участники видят лишь внешнюю оболочку. И зачастую, когда они лишь ощущают прикосновение божественной руки, поэт может назвать имя бога и посвящен в тайну его намерений. Это различие между его собственным глубинным пониманием и сознанием самих действующих лиц — одно из прекраснейших свидетельств живой истинности его религии. Чудесное в гораздо большей степени заключается в том, что поэт открывает своим слушателям, нежели в том, что переживают сами участники событий. Они смутно догадываются о чем-то сверхчеловеческом или же находят все совершенно простым и естественным. Может быть, если угодно, это так и было задумано; кто скажет так, не ошибется, ибо это также истинно.

Рассмотрим теперь несколько примеров того, как вдохновенный поэт — и только он — прозревает божественную подоплеку событий.

После большого собрания владык толпы воинов выстраиваются для битвы. Незадолго до того они с ликованием восприняли предложение вернуться на родину, которым Агамемнон хотел лишь испытать их, и все красноречие Одиссея потребовалось для того, чтобы убедить их продолжать войну. Теперь же они думают лишь о битве. И это, как рассказывает поэт, было делом рук Афины, которая невидимо облетала ряды ахейцев со своей эгидой, зажигая сердце каждого. «Всем во мгновение война им

кровавая сладостней стала, чем на судах возвращенье в любезную землю родную» (Илиада, 2, ст. 446 и далее).

Пенелопа накануне решающего дня неожиданно появляется в мужском зале, где, неузнанный никем, кроме Телемаха, находится и Одиссей. Женихи очарованы ее видом. Еще никогда она не была столь прекрасна, и сердце каждого пылает страстной тоской. Одиссей же в первый раз видит жену со дня разлуки и смотрит на нее в гордом восхищении. Он слышит, как она беседует с женихами, делая им многообещающие намеки, но знает, что в сердце своем она мыслит иначе. Так стоит эта женщина, за которую на следующий день будут биться не на жизнь, а на смерть, словно чудесный приз перед взором пылких воздыхателей и собственного супруга, — и пленяет их всех. Таков был замысел Афины. Поэт рассказывает нам (Одиссея, 18, ст. 158 и далее), как пришла Пенелопе мысль показаться женихам. Она вдруг странно улыбнулась и сказала стоявшей тут же служанке, что впервые за все это время дух побуждает ее предстать перед женихами, хотя они ей и противны. Она хочет сказать несколько слов сыну о его сомнительном с ними общении. Ключница советует ей сперва смыть с лица слезы и умаститься. Но Пенелопа не хочет и слышать об этом и велит лишь прислать двух служанок сопровождать ее. Так на несколько минут она остается одна. Тогда Афина наводит на нее сладкий сон; Пенелопа опускается в кресло, все члены ее расслабляются, и она засыпает. А пока она спит, Афина натирает ее лицо драгоценной мазью, какой пользуется сама Афродита, отправляясь в хоровод харит. Пенелопа становится выше и полнее на вид, кожа ее обретает белизну слоновой кости. Тут служанки, громко болтая, подходят к двери, и Пенелопа просыпается. Она проводит руками по лицу и удивляется, что уснула. Никто не знает, что произошло за это краткое время. Но царственная жена сияет красотой, когда в сопровождении служанок встает в дверях мужского зала. Что произошло здесь — чудо или нечто вполне естественное? Внезапное желание, удивившее саму Пенелопу, изошло из глубин ее женской мудрости — именно этот путь избрало божественное провидение. Ну, а сон — разве он не всегда естественно-чудесен, как по сути, так и по действиям? Когда Одиссей, после бесконечных страданий и тягот, нашел убежище на берегу феаков, на него, как он сам рассказывает, божество излило бесконечный сон (Одиссея, 7, ст. 286). Но поэт повествует об этом такими

словами: «Паллада Афина сон на него излила, чтоб его от усталости тяжкой освободил он скорей, покрыв ему милые веки» (Одиссея, 5, ст. 491).

А вот еще одна картина. В разгаре битвы даже великого воина может охватить сильнейший страх. Так случилось с могучим Аяксом (Илиада, 11, ст. 544 и далее). Он остановился, смущенный, забросил щит за спину и шаг за шагом начал отступать. Он отступал неспешно и постоянно оборачивался назад — но все же отступал. Поэт говорит, что это Зевс вселил в сердце Аякса желание бежать (ст. 544). И Аякс сумел достичь безопасного места, тогда как Патрокл попал безоружным в руки врага (Илиада, 16, ст. 787). В то время как он отважно бросался на приступ, навстречу ему внезапно выступил Аполлон. Патрокл не увидел бога, он почувствовал лишь, как мощная рука ударила его сзади по плечам, так что у него закружилась голова и помутилось в глазах. Аполлон сбил с него шлем, покотившийся по пыли, раздробил копьё в его руках, с плеч у героя свалился щит, и даже латы распустил на нем бог. Так стоял Патрокл, растерянный, с истомой в членах, с остановившимся взглядом — и пика Эвфорба поразила его между плеч. Он смог теперь сделать лишь последнюю попытку спастись — но Гектор уже выпрыгнул вперед и пронзил его копьем. Так окончился славный, победоносный натиск Патрокла. В судьбе его есть нечто жуткое, производящее глубочайшее впечатление именно потому, что столь правдоподобно. Ни один противник не мог бы одолеть героя, если бы не это демоническое потрясение, лишившее его сил. Перед глазами его все кружится, шлем катится в пыль, копьё разламывается на куски, доспехи развязываются. То, что мы называем демоническим — страшное совпадение внешнего и внутреннего срыва — здесь есть дело рук божества. Оно подставляет приговоренного судьбой, как неспособную сопротивляться жертву, под оружие врага. И оружие это поражает его в то самое место, в которое ранее божественная рука так ударила его, что у непобедимого воина помутилось сознание (ст. 791 и 806; ср. также: ст. 816). Он не видел смертоносного бога; но, умирая, понял и смог сказать торжествующему Гектору, что это Зевс и Аполлон лишили его сил к сопротивлению (ст. 845).

Также и Ахиллес не заметил в том, что случилось с ним в 20 песни Илиады (ст. 320 и далее), действия божественной мощи. Только удивительность самого события позволила ему

заключить, что в игру здесь вступило нечто божественное. Во время поединка с Энеем Ахиллес метнул копье в щит противника — и внезапно потерял способность ясно видеть. Когда же в глазах его вновь прояснилось, противника уже не было, а копье, вонзившееся в его щит, лежало на земле под ногами Ахиллеса. Герой делает большие глаза и вынужден признать, что «верно и сей Анхизид божествам олимпийским любезен». Но что же, собственно, произошло, остается для него тайной. Поэт, однако, может поведать нам об этом: в поединок внезапно вмешался Посейдон, разлил тьму перед очами героя и положил к его ногам копье, вонзившееся в щит противника. Энея же он в мгновение ока перенес на край ратного поля и там явился ему, чтобы объяснить, каким безрассудством было сражаться с превосходившим его во всем Ахиллесом. Затем Посейдон, все так же незамеченный, рассеял облако с глаз Ахиллеса. В этой истории немало того, что следует осмыслить. Необычно само столкновение воинов, необычны и переживания их взволнованного страстью духа. Где же тогда пролегает граница между естественным и чудесным?

Тот же вопрос задаем мы, слушая другое, весьма сходное повествование о поединке между Ахиллесом и Гектором (Илиада, 20, ст. 438 и далее); в конце этого поединка, однако, Ахиллес осознает, что за бог лишил его победы. С ужасным криком бросается он на Гектора, чтобы нанести ему смертельный удар — но противник исчезает. Трижды устремляется вперед Ахиллес, трижды пронзает он лишь пустой туман. И тогда герой понимает, что Гектора перенес в безопасное место его покровитель, Аполлон. Бог, как рассказывает поэт, сокрыл Гектора глубоким мраком в тот момент, когда на него ринулся Ахиллес, и унес его с поля битвы. Описание это сходно и отчасти дословно совпадает с тем, что мы находим в 5 песни «Илиады» (ст. 432 и далее), где Диомед, которому Афина даровала способность узнавать богов, трижды бросается на Энея, которого хранит, укрывая облаком, Аполлон (ст. 345), и трижды бог отбрасывает героя, пока, наконец, в четвертый раз не вселяет в нападающего ужас грозными словами. В нашем отрывке поэт ничего не говорит о том, что Ахиллес увидел бога в деле. Его жертва, в обладании которой он был уже уверен, совершенно неожиданно исчезает; всякий новый удар встречает перед собой лишь туман, и тогда герой понимает, кто его провел. В последнем противоборстве между двумя героями Аполлон также помогает Гектору, но в тот момент, когда

изрекает свое слово Судьба, вынужден его оставить (Илиада, 22, ст. 213). И всякий раз Ахиллесу помогает Афина.

Особенно захватывающая сцена из 21 песни «Илиады» (ст. 595 и далее), в которой Ахиллес также теряет своего противника в самый момент нападения и позволяет заманивать себя все дальше и дальше, в ослеплении полагая, что наступает врагу на пятки. И тут вдруг чудесное совершенно неприкрыто выступает из тени: в пустынной дали Ахиллес внезапно собственными глазами видит бога, чья хитрость заманила его сюда. Рассказ поэта развивается следующим образом: дабы остановить грозного воина, Аполлон придал Агенору такую отвагу, что тот решился выступить против Ахиллеса. Естественно, при первом же столкновении Агенор был бы убит. Однако Аполлон незаметно похитил его и, сам приняв образ Агенора, побежал вместо него перед преследовавшим его Ахиллом, которому казалось, что он вот-вот нагонит врага, так что герой убегал все дальше и дальше от города по равнине. Тем временем испуганные троянцы успели укрыться за стенами. Уведя же своего преследователя далеко в чистое поле, бог обернулся и принялся насмехаться над ним:

Что ты меня, о Пелид, уповая на быстрые ноги,
Смертный, преследуешь бога бессмертного? Или доселе
Бога во мне не узнал, что без отдыха пышешь свирепством?
Ты пренебрег и опасность троян, пораженных тобою:
Скрылись они уже в стены; а ты здесь по полю рыщешь.
Но отступи; не убьешь ты меня, не причастен я смерти.

Все это происходит лишь между Ахиллесом и богом. То, что человек может долго гнаться за обманкой, достаточно хорошо известно воинам по их повседневной жизни. Но здесь происходит так, что обманщик в пустынном уединении внезапно являет преследователю вечный лик и дает ему осознать, что его неистовая воля лишь пролагала путь некоей высшей власти. Это столь велико и подлинно, что мы готовы поверить в чудо.

Эта исполненная глубокого смысла связь естественного с чудесным, оставляющая за тем и другим свое право, обретает свое классическое выражение в знаменитых повествованиях о бо-

гах, являющихся на арене земного бытия *в человеческом образе*. Внешне подобные явления выглядят вполне естественно. В некоторых ситуациях, всю серьезность которых сами участники, возможно, даже не осознают, внезапно вмешивается некий добрый друг или земной знакомый и говорит и делает нечто решающее. Только поэт знает, что под заурядным обличем скрывается божество, принявшее образ этого человека. На участников событий это вмешательство всегда оказывает огромное воздействие. Они немедленно обращают должное внимание на нечто значимое, а когда от них требуется действие, их пронизывает пламенный дух мужества и мощи.

Когда Диомед вывел Энея из строя (Илиада, 5, ст. 461 и далее), Арес в образе предводителя фракийцев Акамаса появился среди троянцев, чтобы вдохнуть в них мужество. Он воззвал к сыновьям Приама, вопрошая, не собираются ли они ждать, пока греки окажутся перед воротами Трои; повержен могучий Эней, которого следует спасти из гущи битвы. Никто не отвечает оратору, и далее о нем ничего больше не говорится. Он, можно сказать, целиком есть *воздействие*. И потому непосредственно после его слов положение меняется. Все страстно возбуждены. То, что изрек бог в человеческом обличе, теперь говорит, словно по собственному побуждению, Гектору Сарпедон. И Гектору словно что-то пронзает сердце. Он немедленно спрыгивает с колесницы и вновь воодушевляет троянцев на сопротивление. Арес же защищает воинов и сражается в человеческом образе (ст. 604) на стороне Гектора, пока, наконец, греки не дрогнут. Тогда Гера и Афина, с одобрения Зевса, решили поддержать греков против Ареса. Гера является перед греками в образе Стентора, обладателя самого зычного голоса из всех (ст. 785), и кричит в толпу, что стыдно видеть, как скоро отступают ахейцы перед троянцами с тех пор, как могучий Ахиллес не выходит на битву. Это воспламеняет воинов. Сердца их немедленно вновь наполняются мужеством. И лишь Диомед удостаивается лицезрения своей богини. Перед ним внезапно является Афина и говорит с ним. Она даже сама поднимается на его колесницу и устремляет коней прямо на Ареса (ст. 793 и далее).

Весьма поучительно то, как в другой сцене изображено вмешательство Аполлона (Илиада, 16, ст. 698 и далее). Пришел час свершиться жребию Патрокла. Он забыл о предупреждении друга. Опьяненный победой, он устремляется к Трое, сея во-

круг себя ужас и смерть. «Его уже боги на смерть призывали» (ст. 693), но звезда его разгорается ярче прежнего перед тем, как угаснуть. Он почти уже взошел на городские стены — но тут вмешался Аполлон. Лишь самому Патроклу было явлено его божественное величие. В первый раз это произошло на городской стене, когда грозящий глас бога согнал его оттуда, а затем — на поле битвы. Тем временем бог послал против него мужа, который должен был нанести Патроклу смертельный удар. Это был Гектор. Ему Аполлон явился в человеческом образе, как старый знакомый, брат его матери по имени Азий, и обратился к нему с такими словами (ст. 715 и далее):

Битву оставил ты, Гектор? Поступок тебя не достоин!
 Если б, сколь слаб пред тобою, столько могуществен был я,
 Скоро б раскаялся ты, что кровавую битву оставил!
 Вспять обратись, напусти на Патрокла коней быстролетных;
 Может быть, славу победы тебе Аполлон уготовал!

Так родич, обыкновеннейшее явление этого мира, обратил внимание Гектора на благосклонность Аполлона — и через этого человека говорил сам Аполлон. Ни словом не возразив, Гектор бросается в битву и устремляется прямо к Патроклу. Исполнилось то, что возвестил бог человеческими устами. Но сперва Патрокл должен достичь апогея величия. Брошенный им камень убивает возницу Гектора, и над телом убитого разворачивается ужасная битва, оканчивающаяся победой греков. Вновь Патрокл бросается на врага — и тут Аполлон наносит ему тот страшный удар, который ввергает его, беззащитного, в руки врага и позволяет Гектору без усилий стяжать славу, которую предрек ему Аполлон в образе Азия.

Поразив Патрокла, Гектор бросается в погоню за его колесницей с божественными жеребцами, которую мчит прочь возница Автомедон. Тем временем Эвфорб вступает в битву с Менелаем за тело Патрокла (Илиада, 17, ст. 1 и далее). Эвфорб погибает, и Менелай собирается снять с него доспехи. В этот момент Гектор внезапно видит возле себя предводителя киконцев Мента. «Гектор!» — восклицает он, —

бесплодно ты рыщешь, преследуя неуловимых
 Коней Пелида героя: Пелидовы кони жестоки!
 Их укротить и управить для каждого смертного мужа
 Трудно, кроме Ахиллеса, бессмертной матери сына!

Тою порой у тебя Атрейон, Менелай браноносный,
Труп защищая Патроклов, храбрейшего воина свергнул,
Бурную мощь обуздал он Панфоева сына Эвфорба.

Гектор слышит это, и сердце его теснит жестокая горечь. Он оглядывается: его друг лежит, распростертый в собственной крови, а Менелай готовится стащить с него доспехи. Громкий крик Гектора, устремляющегося на него со своей дружиной, заставляет Менелая отступить. В таком пересказе в этих событиях нет ничего чудесного. Для троянцев стало удачей то, что Гектор, благодаря боевому товарищу, вовремя заметил гибель Эвфорба и принял верное решение возвратиться. Но этот боевой товарищ, произнесший нужные слова, в действительности был, как известно поэту, Фебом Аполлоном; для этой встречи он принял образ Мента. Таким образом, боги — не просто устроители решающего; они сами — решающее. В этом качестве они встречаются человеку на пути, и хорошо знакомый образ, в нужный момент пересекающий этот путь, скрывает под собой то или иное божество. Также и в пересказанном выше повествовании это божественно-человеческое вмешательство — лишь *воздействие*. Гектор ничего не отвечает, он лишь чувствует укол в сердце — и оборачивается. Но говоривший уже исчез.

И вновь бушует битва за тело Патрокла (Илиада, 17, ст. 543 и далее). Тогда Зевс решает поднять дух греков и посылает к ним Афины. Скрытая сияющим облаком, она сходит с небес и, неузнанная, ходит между рядами воинов. Жажда битвы распаляется в сердце каждого. Первым, к кому богиня обратилась, был Менелай. Но он видит перед собой не Афины, а хорошо знакомого ему старца Феникса, который объясняет герою, какой это будет позор, если любимый друг могучего Ахиллеса будет брошен на растерзание троянским псам. Но его призыв держаться мужественно и воодушевить все войско Менелай отвечает:

Феникс, отец, давнородшийся старец! да даст Тритогена
Крепость деснице моей и спасет от убийственных копий!
В сечу готов я лететь, готов отстаивать тело
Друга Патрокла: глубоко мне смерть его тронула душу!
Но свирепствует Гектор, как бурный огонь; непрестанно
Все истребляет кругом: громовержец его прославляет!

Афина радуется тому, что герой вспомнил ее прежде прочих богов. Она исполняет его силой и вселяет в сердце такую

смелость, что ничто более не может испугать его или смутить. Он переходит в наступление и убивает одного из особо приближенных к Гектору воинов, после чего дерзко оттаскивает тело убитого к недосыгаемому для троянского оружия стану своих друзей. Даже Гектор не помешал ему в этом (ст. 582 и далее). Как же Гектор не заметил того, что произошло? Незадолго перед этим Гектор отступил перед Аяксами (ст. 534). Теперь, во всяком случае, его внимание решительно обращают на случившееся. Друг Гектора Фенопс встает перед ним и говорит ему в лицо, что тот станет посмешищем греков, если отступит перед Менелаем. Ведь Менелай убил его самого верного товарища, неустрашимого воина Подеса, и один оттащил его тело прочь. При этих словах скорбь охватывает Гектора, словно укрывая его мрачным облаком. Сея ужас, бросается он в битву.

В обеих этих сценах особенно наглядно явлены сущность и смысл божественных вмешательства и действия. В них нет ничего, что не было бы нам знакомо, однако все здесь воспринимается и рассматривается подлинно по-гречески. Гектор видит, как Менелай тащит прочь труп его любимого друга. Невыразимое горе и одновременно глубочайший стыд охватывают его. Эти боль и упреки его сердца суть глас Аполлона, который, неузнанный, говорит с ним — и потому они немедленно переходят в действие. О человеке, устами которого говорило божество, речи больше не идет. Также и Менелай мучается пронзительным чувством своего бессилия. Но что может он, меньший из героев, противопоставить могучему Гектору и его удаче? И потому он отвечает побуждающему его голосу — который в действительности есть голос Афины — мольбой к ней же самой. И в тот же миг все его члены исполняются духом героической богини. Божественную помощь привлекла не молитва как таковая; произнесение молитвы здесь скорее знак близости самого божества.

То же самое видим мы в рассказе об Энее (Илиада, 20, ст. 79 и далее). Эней, чей личный опыт давал ему все основания избегать Ахиллеса, с горделивым мужеством выступает против него и с презрением отменяет предупреждение могучего противника, который сам обращает его внимание на неравность поединка. Эта дерзость — дело рук Аполлона, который внезапно предстал перед Энеем, но не был им узнан. Эней принял его за мужа из своей дружины, Ликаона, сына Приама. Ликаон насмешливо спросил его, где же теперь его гордые слова, которые он говорил

за вином, похваляясь схватиться с Ахиллесом. Эней отвечает, что Ликаон и сам должен знать, что ему не стоит и думать затевать с Ахиллесом ссору: рядом с тем неизменно присутствует божество, защищая его. Эней сам испытал это, лишь с помощью богов спасшись бегством из страшных Ахиллесовых рук. Да, лишь когда небу будет угодно дать обеим сторонам равные шансы, найдется свой герой и на Ахиллеса! На это мнимый Ликаон многозначительно возражает:

Храбрый! почто ж и тебе не молиться богам вековечным,
 Столько ж могущим! И ты, говорят, громовержца Зевеса
 Дщерью Кипридой рожден, а Пелид сей — богинею низшей:
 Та от Зевеса исходит, Фетида — от старца морского.
 Стань на него с некрушимою медью; отнюдь не смущайся,
 Встреться с Пелидом, ни шумною речью, ни гордой угрозой!

С этими словами бог исполняет сердце Энея мощной жаждой битвы — и вот герой уже устремляется на бой через ряды воинов. Так рассказывает поэт. На последние слова Ликаона Эней уже ничего не ответил. И о самом друге, говорившем с ним, речи больше не идет. Остается лишь чудесное *воздействие*: только что падавший духом Эней внезапно исполняется героическим мужеством. Это совершило присутствие божества. Мы также не слышим, чтобы Эней, как ему посоветовал Ликаон, молился богам. Подобные мысли внушены здесь божественным присутствием, так же как и тот восторг, в котором молитва и ее исполнение суть одно.

С особенным изяществом это личное вмешательство богов изображено во многих местах «Одиссеи» — изображено таким образом, что чудесное выглядит естественным, а естественное — чудесным.

Беспомощным и нагим оказался Одиссей на берегу страны феаков. Навсикая одела его, накормила и указала ему путь, проводив до роши Афины. У роши же она должна предоставить Одиссея его судьбе (Одиссея, 6, ст. 295) и может лишь дать ему совет расспросить встречных о дороге в царский дом, быстро пройти через мужской зал и броситься с мольбой о защите к ногам ее матери-царицы, восседающей перед очагом. Исполняя желание Навсикаи, Одиссей выжидает некоторое время, прежде чем отправиться в город. По дороге туда никто не заговаривает с ним и не беспокоит его. Ему указывают царский дом,

и Одиссей, постояв некоторое время в раздумьях, переступает порог. В зале собрались мужчины на вечерние возлияния, но никто не заметил пришельца. Одиссей беспрепятственно проходит через зал к очагу — и лишь теперь собравшиеся замечают чужака, бросившегося к ногам царицы; его мольба о возвращении на родину производит необычайное впечатление. Царь собственной рукой поднимает его и ведет на почетное место. Теперь беззащитный принят, его судьба решена. И свершилось это силой божества. Ведь сколько неприятного, даже опасного могло произойти с бесправным чужаком еще по дороге к городу и царскому дому! Мы узнаем, что феаки не слишком расположены к чужестранцам (Одиссея, 7, ст. 32). Хотя солнце к тому времени уже зашло (Одиссея, 6, ст. 321), и под защитой темноты возможно было остаться незамеченным — все же для этого требовалась удача. И велика же была удача чужака, что он со своим вопросом о дороге к царскому дому наткнулся как раз на подходящего человека. Удача эта — так рассказывает Гомер — была делом рук Афины. Больше того: удача — она сама; здесь подтверждается, что боги суть то полезное в собственном смысле слова, что встречается предприимчивому человеку на его пути. В роще Одиссей, прежде чем отправиться дальше, молится богине, чтобы она помогла ему вызвать у феаков расположение и жалость (Одиссея, 6, ст. 327). Когда же он направляется по дороге в город, Афина так сгущает темноту вокруг него (ночь уже наступила), что никто из встречных не может увидеть его и остановить. Однако при входе в город, где ему требуется провожатый, Одиссей вдруг встречает юную девушку с кувшином для воды. Девушка охотно указывает ему путь и, прежде чем он отправится в царский дом, ободряет его и дает ему ценные подсказки: в доме он встретит пирующих владык, но сперва должен обратиться к царице; если она примет его благосклонно, то он может надеяться, наконец, снова увидеть родину. Одиссей делает все, как сказала ему девушка. В зале его не замечают до тех пор, пока он не обнимает колени царицы. Происходит это благодаря непроницаемому туману, которым укрыла Одиссея Афина, и лишь теперь этот туман рассеивается, чтобы зрелище коленопреклоненного чужестранца вызвало безмолвное изумление. Афина же была и той любезной девушкой, что указала Одиссею путь и дала такие добрые советы. Сам он ни о чем из этого не догадался, так же как и мы, не намекни нам поэт, не нашли бы

во всем этом рассказе ничего необычного и заключили бы лишь, что герой был особенно «удачлив». Эта «удача» сопутствует ему и в последующие дни, на совете и состязаниях феаков; и здесь также за каждым благоприятным событием стоит сама богиня Афина (Одиссея, 8, ст. 1 и далее). Царский вестник проходит утром по городу и призывает вождей и советников на собрание, где их ждет Алкиной, чтобы представить им своего гостя. Познакомиться с чужестранцем стоит: уже одним своим обликом он подобен бессмертным богам, а кроме того, он немало испытал, скитаясь по морям. Таким образом, у вождей феаков заранее пробуждается интерес к Одиссею. Увидев же его перед собой, они приходят в изумление, потому что богиня придала его облику невыразимую красоту и внушающую почтение мощь. Все одобряют желание царя снарядить корабль, чтобы отправить гостя на родину. Затем в царском доме устраивают торжество, и после пира начинаются игры-состязания. Теперь, по замыслу Афины, чужеземец, уже покоривший все сердца своей красотой, хитроумием и манерами, должен произвести впечатление своей беспримерной мужественностью. Первоначальный отказ Одиссея от состязаний один из заносчивых юношей принимает за свидетельство неумелости. Тогда Одиссей в гневе хватает самый тяжелый диск и бросает его много дальше той метки, которой достиг лучший из его предшественников. Уже одно только жужжание огромного летящего диска заставляет всех вздрогнуть от испуга. Когда же диск достигает земли, рядом оказывается человек, отмечающий место и громким голосом объявляющий:

Даже слепой отличил бы на ощупь твой знак, чужестранец!
Ибо лежит он не в куче среди всех остальных, а гораздо
Дальше их всех. Ободришь! За тобою осталась победа!
Так же, как ты, или дальше никто из феаков не бросит!

Одиссей радуется тому, что обрел на собрании благосклонного друга. И у странника были все основания быть ему благодарным, ибо только через него его достижение оказалось должным образом освещено. Человеком же этим в действительности была Афина (Одиссея, 8, ст. 239). Она же была и тем вестником, что созывал старейшин на собрание и восхищенными словами пробуждал в них интерес к Одиссею. Таким образом, божественные чудеса здесь также образуют подоплеку внешне обыкновенных, но в то же время решающих событий. За поэтом,

которого просвещает божество, остается право распознавать эту подоплеку, тогда как сами участники событий способны усмотреть в них лишь нечто естественное.

8

Однако в особые моменты и для особых людей божество само выступает вперед с этого заднего плана и являет себя избранному в своем подлинном обличье. Так произошло с Одиссеем, когда феаки доставили его, спящего, на родину, и он, пробудившись, не узнал своей Итаки. Тогда ему, бродящему с плачем по берегу моря, повстречался юноша благородного вида и сообщил ему, где он находится (Одиссея, 13, ст. 221 и далее). Внезапно, в то время как Одиссей всеми силами пытался скрыть от незнакомца свои настоящие личность и происхождение, он ощутил прикосновение ласковой руки, и перед ним вместо юноши очутилась улыбающаяся дева — Афина! Что она сказала Одиссею и что означало ее появление, мы уже подробно обсуждали выше.

Рассказов о подобных дружественных явлениях божественных существ в гомеровской поэзии немало. Но прежде чем мы займемся вопросом о том, при каких обстоятельствах и в каких формах являются боги, необходимо тщательнее рассмотреть еще одну разновидность божественных откровений, состоящую в том, что человек замечает и ощущает близость божества, лишь когда оно удаляется, и не видит его со всей ясностью.

В страшной битве при кораблях, когда Гектор во главе своего войска с неистовым криком бросается в атаку, Посейдон в обличье Калхаса внезапно является испытаннейшим из греческих героев — двум Аяксам, от чьей стойкости отныне зависит все (Илиада, 13, ст. 43 и далее). У них нет недостатка в воинственности; однако бог, скрывающийся под образом товарища, должен живо обрисовать им всю серьезность положения и одновременно воззвать к их вере в себя. Он делает это очень тонко, с намеком на божество:

О, да и вам небожитель положит решительность в сердце,
Крепко стоять и самим и других ободрить, устрешенных!
Гектора, как он ни бурен, от наших судов мореходных
Вы отразите.

Затем Посейдон касается их жезлом, и тут же в груди их растет необычайное мужество, а все члены становятся легкими и свободными. В следующий миг Посейдон исчезает — быстро, словно летящий ястреб (Илиада, 13, ст. 62). Сын Оилея первым замечает чудесность произошедшего. «Храбрый Аякс!» — говорит он своему товарищу, —

без сомнения, бог, обитатель Олимпа,
 Образ пророка приняв, корабли защищать повелел нам.
 Нет, то не Калхас, вещатель оракулов, птицегадатель;
 Нет, по следам и по голеням мощным сзади познал я
 Вспять отходящего бога: легко познаваемы боги.
 Ныне, я чую, в груди у меня ободренное сердце
 Пламенной прежнего рвется на брань и кровавую битву;
 В битву горят у меня и могучие руки, и ноги.

Товарищ отвечает ему:

Так, Оилид! и мои на копье несмиримые руки
 В битву горят, возвышается дух, и стопы подо мною,
 Чувствую, движутся сами; один я, один я пылаю
 С Гектором, сыном Приама, неистовым в битвах, сразиться.

Так сильно непосредственное воздействие божественного присутствия. Но лишь один из двоих различил его чудесность под покровом естественности; причем и он понял только, что с ними говорил некий «бог». Лишь поэт может сказать, что это был Посейдон. Поэт рассказывает нам также, что Афина, когда Одиссей наконец добрался до берега страны феаков, излила спасительный сон на его веки (Одиссея, 5, ст. 491), тогда как сам Одиссей (Одиссея, 7, ст. 286) может сказать лишь, что «божество» погрузило его в глубокий сон. Подобное многозначительное различие довольно часто встречается у Гомера. В ходе повествования, начинающегося с явления Посейдона Аяксам, бог воодушевляет и многих других героев, принимая образ то Калхаса, то другого человека (Илиада, 13, ст. 216); однако никто не замечает, что говорящий, чьи слова так воспламеняют их, — не простой человек.

Также и в истории с Телемахом (Одиссея, 3, ст. 329 и далее) божество, присутствующее в образе человека, оказывается узнано лишь в момент своего исчезновения. Старый Ментор, сопровождавший Телемаха к Нестору, в действительности был Афиной. Уже наступила вечерняя тьма (ст. 329, 335), все расходятся

с пира, на котором путешественники присутствовали в качестве гостей. Нестор приглашает их переночевать в своем доме. Однако Ментор отказывается; Телемах может принять приглашение, он же предпочитает переночевать вместе с товарищами на корабле и поутру отправиться в путь. Он поручает Телемаха заботам Нестора — и вдруг исчезает. Словно бы большая морская птица отлетела прочь (ст. 372), и растерянное изумление объемлет всех присутствующих. Старый Нестор находит верное слово: юноше сопутствовал кто-то из богов, и это, должно быть, не кто иная, как славная дочь Зевса, покровительница благородного отца Телемаха. Затем Нестор возносит молитву Афине. Так чудесное обнаружило себя на прощание, на этот раз перед целым рядом свидетелей. Однако произошло это все же в час одиночества, в сгущающейся темноте, в которой все вдруг делается ненадежным, исчезает. Конечно, поэт вовсе не хочет сказать, будто Афина внезапно обратилась из Ментора в морского орла. Этот образ служит ему лишь в качестве наглядного описания воспарения — удивительного, но в то же время вполне свойственного чудесным проделкам темноты.

При первой встрече с Афиной (Одиссея, 1, ст. 103) рядом с Телемахом не было никого, кто мог бы истолковать случившееся, как это сделал Нестор. И все же по странному исчезновению Мента, в образе которого явилась ему богиня, он понял, что с ним беседовало божество, хотя и не знал, какое именно (ст. 323). Погруженный в раздумья, сидел Телемах посреди играющих и пьющих женихов своей матери; образ славного отца витал перед его взором, и он думал о том, как было бы прекрасно, если бы отец вдруг вернулся и выгнал бы дерзких незваных гостей из своих владений (ст. 115). Тут Телемах увидел, что в дверях стоит странник. Юноша учтиво провел его на почетное место и сам сел подле, намереваясь расспросить о своем пропавшем отце (ст. 135). Странник, назвавшись владыкой тафосцев Ментом, старинным другом дома (ст. 180), тут же заговорил об Одиссее и заверил, что тот жив и вскоре вернется; так говорит его сердцу божественный голос. Он выслушивает рассказ о проделках женихов и желает, чтобы Одиссей внезапно вернулся и угодовал каждому из них горький конец (ст. 255 и далее). Так точно он угадывает мысли и образы, что в момент его прибытия занимали Телемаха. Затем странник со всей серьезностью убеждает Телемаха быть мужчиной. Он должен попытаться избавиться от женихов, а затем от-

правиться к Нестору и Менелаю разузнать об отце. Ведь Телемах уже достаточно взросл и силен, чтобы действовать самостоятельно. И он наверняка знает, как славен Орест в глазах всего мира тем, что расправился с убийцей своего отца (ст. 269 и далее). С этими словами гость прощается. Просьбы Телемаха не в силах его удержать — и вдруг он исчезает, в то время как грудь Телемаха полнится силой и отвагой, а образ отца еще живее встает перед его взором. В изумлении юноша понимает, что произошло чудо, и осознает, что беседовал с божеством. Поэт сравнивает странное исчезновение богини с полетом птицы (ст. 320). Однако лишь Телемах пережил нечто чудесное. Женихов, как прямо отмечает поэт в начале и в конце повествования о божественном посещении (ст. 155, 325), всецело занимала песнь певца, и потому они не обратили внимания на странника. Лишь Евримах позднее спрашивает Телемаха (ст. 405 и далее), что это был за гость. Ему бросилось в глаза, что странник внезапно поднялся и ушел, прежде чем кто-либо успел спросить о его происхождении. Однако мысль о чуде не приходит Евримаху в голову. Чудо оставлено лишь для Телемаха, потому что касается его одного. Более того: оно столь глубоко уходит корнями в естественность его мгновенного переживания, что мы вынуждены включить чудо в эту естественность. Здесь, как и во многих других рассмотренных нами случаях, чудесное — это не некое чуждое вмешательство в природу, но мгновенное проявление ее подоплеки, внезапно потрясающее душу избранного и способное пробудить в ней осознание, а в определенных обстоятельствах — даже ясное познание божественного. Что такого сказала Афина Телемаху, чего, в нашем понимании, не могло бы сказать ему его собственное сердце? Он сидел посреди ненавистных женихов, и образ царственного отца носился у него перед глазами; о, если бы отец вернулся и неожиданно положил конец гнусным выходкам! Когда же Афина удалилась, сердце его еще больше, чем прежде, наполнилось мыслями об отце. Она воскресила надежду на его возвращение; она пробудила в Телемахе мужскую решимость и навела его на мысль расспросить о пропавшем в Пилосе и Спарте. В нашем понимании, чувства и мечты юноши сами по себе натолкнули его на эту идею и привели в возвышенное настроение. В представлении же греков подобные решающие мысли и душевные состояния всегда вызваны присутствием того или иного бога; а в рассматриваемом нами случае происходящее в душе

человека столь значимо, что он осознает близость божества. Он видит, как гость-друг, только что беседовавший с ним, уходит прочь — и в следующее мгновение, еще не достигнув дверей, исчезает, словно внезапно упорхнувшая птица. Услышанное же от гостя заставляет его сердце так сильно биться! Без сомнения, это должен был быть кто-то из богов! Описание ухода Афины некоторым кажется неподобающим. Однако образ, который использует поэт, здесь настолько же продуман и удачен, насколько и в обсуждаемых выше сценах, где божественную личность узнают по чудесной манере ее ухода. Правда, у Нестора удивительное происходит после наступления темноты, тогда как здесь — среди бела дня. Но ведь и Телемах, которого посетила богиня, оказывается единственным свидетелем чуда. Женихи ничего не заметили.

Непосредственным следствием соприкосновения с божеством всегда является решающий поступок. Телемах тотчас направляется к женихам, чтобы начать действовать (ст. 324). Он сообщает им имя и происхождение удалившегося гостя, хотя сам и знает, что это не был простой человек (ст. 420). На следующий день он с мужественной откровенностью говорит перед собранием итакийцев и, взволнованный их недружелюбностью, отправляется на берег моря, чтобы там взмолиться:

Ты, посетившая дом наш вчера и в туманное море
Мне в корабле быстроходном велевшая плыть, чтоб разведать,
Нет ли вестей о давно уж ушедшем отце моем милom
И об его возвращеньи! Мешают мне в этом ахейцы,
Боле ж всего — женихи в нахальстве своем беспредельном

(Одиссея, 2, ст. 262 и далее).

Едва Телемах произнес эти слова, перед ним появился Мен-тор, который и на собрании живо вступался за него (2, ст. 225 и далее). Это ему Одиссей, уходя на войну, поручил заботу обо всем своем доме. Исполненными силы словами Ментор укрепляет в юноше веру в себя и обещает ему раздобыть корабль, на котором отправится в путь вместе с ним. То, что и на этот раз под обликом друга скрывалось божество, Телемах замечает много позже — и снова при расставании, а именно в Пилосе, когда слова Нестора помогают ему осознать, что спутницей его была Афина. Ибо, упоминая имя заранее (Одиссея, 2, ст. 261), поэт далек от того, чтобы тем самым утверждать, будто это уже известно и самому Телемаху.

В один из значительных моментов битвы между Одиссеем и женихами Афина вновь выступает в облике Ментора (Одиссея, 22, ст. 205). Многим эта сцена кажется странной. Однако она необходима, ибо в подлинно гомеровском смысле отмечает вмешательством божества один из важнейших поворотных пунктов происходящего. А кажущиеся недостатки ее исчезают, если читатель внимательно и без предубеждения следит за рассказом поэта. Одиссей пустил свою стрелу. Готовый к решающей битве, стоит он на пороге; рядом с ним — Телемах с двумя пастухами. Крошечная горстка в сравнении с толпой женихов! Сейчас полетят копья. И в этот момент Афина в образе Ментора внезапно встает рядом с Одиссеем. Обрадованный неожиданным появлением друга, Одиссей призывает его вспомнить их прежнюю дружбу и по-братски поддержать его в бою — ведь они старые товарищи. Однако некое предчувствие говорит ему, что явившийся друг — в действительности Афина (ст. 210). Ментор не обращает внимания на угрозы женихов. Он напоминает Одиссею о его подвигах под стенами Трои, где его меч умертвил стольких воинов, и самый город Приама был взят благодаря хитроумному совету Одиссея; все это было сделано ради одной Елены — так неужели теперь, когда речь идет о его собственном доме и имуществе, он оробеет перед какими-то женихами? «Пойди же сюда», — восклицает друг, —

стань рядом со мной, и узнаешь,
 Как среди враждебных мужей, тебя окружавших, умеет
 Ментор, рожденный Алкимом, платить за добро человеку!

(ст. 233).

Казалось бы, за этим должно последовать какое-то действие. Однако ничего не происходит, а говоривший вдруг исчезает. На первый взгляд это может показаться странным, но по недолгом размышлении становится ясно, что подобное развитие событий исполнено глубокого смысла. Чтобы принять последнее решение, Одиссею требуется радостное мужество. То, о чем напоминает ему Афина — много более великие подвиги под Троей и несравнимость того, что было на кону тогда и сейчас, — все это новый участник судьбоносного момента хочет заставить заблистать в душе Одиссея. У Гомера подобные решающие воспоминания исходят от божества. Поэтому их будит в Одиссее Ментор, который в действительности — Афина. И этот Ментор

также хочет показать ему, как энергично в подобной ситуации, из одного лишь чувства благодарности, может действовать друг (ст. 233). Таким образом, у Одиссея создается тот настрой, какого требует момент. Ему не нужна уже помощь мнимого Ментора. Да и сам Одиссей догадался, кто скрывался за обликом друга. И тут Ментор внезапно исчезает. Это вселяет самоуверенность в противников — в чем и заключался следующий этап замысла Афины. Теперь начнется настоящая битва. Богиня же хотела сперва испытать отвагу и силу Одиссея и его сына (ст. 237). «Ментор, смотрите, успел уж уйти, понапрасну нахвастав!» — торжествует тот же самый жених, что недавно угрожал мнимому Ментору. Однако поэт говорит (ст. 239), что богиня, будто ласточка, вспорхнула на потолочную балку и уселась там. Ее исчезновение сходно с тем, что описано в первой песни «Одиссеи» (ст. 320). Разумеется, поэт вовсе не хочет сказать, будто Афина, или, точнее, Ментор действительно обратился в ласточку. Сравнение здесь, как и в рассмотренных выше примерах, служит лишь для наглядности. Невидимая, богиня сидит на балке и все так же невидимо (как Аполлон, см.: Илиада, 15, ст. 318, ср. также: ст. 308) вздымает страшную эгиду, несущую гибель (ст. 297). Женихи, рассказывающие позже эту историю Агамемнону в царстве мертвых, могут сказать лишь, что «какой-то бог», должно быть, помогал Одиссею (Одиссея, 24, ст. 182).

9

Одиссей узнал Афины в обличье Ментора, однако ведет себя совершенно так, как если бы это действительно был Ментор. Все прочие не замечают ничего сверхчеловеческого. Они и не должны замечать, ибо зримые откровения божественного существа у Гомера способны переживать лишь отдельные избранные. Подобные встречи в обоих эпосах отнюдь не редки. Но если мы ожидаем, что чудо здесь вступит в прямое противоречие с естественным ходом вещей, то глубоко заблуждаемся. Чудесное здесь также вырастает из естественной ситуации и является избраннику — который остается единственным свидетелем чуда — свой вечный божественный лик. Ни в одном из этих случаев не требуется вмешательства божества, чтобы происходящее выглядело правдоподобно в нашем понимании. Все то же самое

вполне можно было бы рассказать без малейшей отсылки к божеству, причем история не претерпела бы никаких существенных изменений. Однако духу гомеровского мира эти отсылки необходимы, ибо дух этот непосредственно возводит к божеству все решающие действия и события, какими бы самоочевидными ни казались они нам.

Приведем в заключение еще несколько характерных тому примеров.

Явление Афины в сцене спора героев в первой песни «Илиады» (ст. 193 и далее) мы уже рассматривали выше (см. с. 209 наст. изд.). Ахиллес разгорается гневом. Он еще раздумывает, поразить ли ему Агамемнона или мощным усилием обуздать себя, но уже извлекает меч из ножен. В этот момент он чувствует прикосновение сзади, поворачивает голову и встречается с горящим взором богини. Она призывает его к самообладанию, и герой вкладывает меч обратно в ножны. Один лишь Ахилл видел и слышал богиню (ст. 198), причем непосредственно перед принятием решения, когда рассудок и страсть спорили между собой в его сердце, и окончательный жребий еще не был брошен — вмешательство богини, согласно греческому мышлению, и стало этим решением. Все прочие увидели лишь, как Ахиллес вспыхнул гневом, мгновение боролся с собой, а затем внезапно обуздал себя.

Как здесь явление божества обращает волю человека к благо разумию и достоинству, так оно позволяет жизненным силам возобладать над слабостью и усталостью. Камень, брошенный рукой Аякса, повергает Гектора без чувств на землю. Однако бесчувственного героя удается доставить в безопасное место. Там, вдали от врагов, верные товарищи пытаются привести его в сознание (Илиада, 14, ст. 409 и далее). Греки же думают, что с Гектором покончено, и торжествуют. Как вдруг сердце у них падает: мнимый убитый вновь возникает перед вражескими рядами, бодрый и смелый, слово и не было никакого удара (Илиада, 15, ст. 269 и далее):

Верно, могущий бессмертный опять сохранил и восставил
 Мужа, который уж многим колена сломил аргивянам,
 Что и еще совершит, как предвижу я! —

говорит один из греков (ст. 290 и далее). Что же в действительности произошло, знают лишь сам Гектор и поэт. И поэт расска-

зывает нам об этом так, что мы видим здесь чудо в полном согласии с природой. Аполлон внезапно предстал перед Гектором, вдохнув в него новые силы и жажду битвы. Однако бог явился герою не тогда, когда тот лежал без чувств, полумертвый. Он не взывал к погибающему: «Живи!» из глубин божественного всесилия. Гектор к тому времени уже пришел в себя. Он больше не лежал, но сидел прямо и узнавал товарищей, окружавших его. Воля Зевса, говорит поэт, восставила его (ст. 242). В этот момент Гектор увидел перед собой бога и услышал его слова: «Гектор, Приамова отрасль! Почто, от дружин удаленный, духом унылый сидишь?» Гектор не знает, кто этот бог, и удивляется его вопросу. Собравшись с силами, он рассказывает, как Аякс поразил его камнем и как он думал, что настал его последний час. Тогда Аполлон позволяет ему узнать себя. Гектору следует собраться с духом, говорит бог герою, дабы отважно повести троянские колесницы на греческие корабли. Он, Аполлон, сам пойдет впереди троянцев. Затем бог вдыхает в Гектора героическое мужество (ст. 262), и вся его слабость внезапно исчезает. Герой, едва придя в чувство, бросается вперед, как молодой жеребец, порвавший привязь, и вновь ведет свою дружину в бой. Это чудесное возвращение жизненной бодрости, вдохновляющее выздоровление, вспышка героического духа — были посещением бога. Выздоровливающий видел его собственными глазами и слышал его голос — но только лишь он один. Мы не слышим ничего о том, чтобы это посещение как-то подействовало на друзей Гектора, стоящих в непосредственной близости к нему. И даже для него самого это зримое явление божества прекращается так же внезапно, как и возникло: едва Аполлон исполнил героя силой и мужеством, тот бросается в бой, о боге же больше ничего не говорится. Позже, когда, храня обещание, Аполлон шествует перед троянцами, он остается невидим (ст. 309).

В другой раз Аполлон призывает Гектора к благоразумию, так же как Афина призывала Ахилла (Илиада, 20, ст. 375). Гектор решает отважно противостоять неистовому Ахиллесу и призывает дружину на бой. Уже раздается боевой клич — и тут перед Гектором предстает Аполлон, остерегая его выходить из толпы воинов на поединок, ибо Ахиллес непременно убьет его. С трепетом Гектор отступает обратно в толпу (ст. 390) — и тут же ужасный противник одним прыжком оказывается рядом и убивает благородного Ифитиона (ст. 382). Гектору в последний

момент становится ясно, в какой страшной опасности он находился. И это внезапное озарение было делом рук Аполлона. Но видел бога только тот, к кому было обращено предупреждение. И он мгновенно следует совету божества, о самом же боге больше ничего не говорится.

Особенно впечатляюще и одновременно убедительно описывается в «Одиссее» (20, ст. 30 и далее), как явление божества успокаивает Одиссея, ворочающегося без сна на постели, причем то, что божество говорит ему, выступает лишь завершением его собственных размышлений. Упование на божество, в чьей поддержке герой теперь уверен, полагает конец его мучительному беспокойству, и он с облегчением погружается в сон. В этом уповании и заключается воздействие божественного присутствия. Наступает ночь накануне битвы с женихами. Одиссей ворочается в постели с боку на бок, так как заботы о том, что предстоит ему назавтра, не дают ему уснуть. Внезапно Афина предстает перед ним в образе смертной женщины. Герой немедленно узнает ее. «Что ты не спишь, наиболее несчастный меж всеми мужами? — спрашивает его богиня. — Что тебе надобно? Вот он, твой дом, вот жена твоя в доме, вот он и сын твой, какого иметь пожелал бы и всякий». Одиссей делится с ней своими заботами и сомнениями, но богиня бранит его за глупое маловерие:

Доверяют и другу, похуже который
Смертным родился на свет и ума не имеет такого.
Я же, богиня, давно охраняю тебя непрестанно
Во всевозможных трудах и ясно скажу тебе вот что:
Если бы воинов сильных хотя бы и двадцать отрядов
Нас окружило, убить собираясь в Аресовой схватке,
То и тогда и коров и овец мы у них бы угнали!
Пусть же возьмет тебя сон. Большое мученье на страже
Бодрствовать ночь напролет. Из несчастий ты вынырнешь скоро.

С этими словами она погружает героя в сон и исчезает (ст. 54 и далее).

Незадолго до этого Афина явилась Одиссею в тот момент, когда он должен был открыться сыну (Одиссея, 16, ст. 155 и далее). Одиссей в обличье нищего сидел перед домом свинопаса. Евмей отошел, и отец с сыном остались одни, с глазу на глаз. Тогда Одиссей увидел, что поодаль стоит Афина, подавая ему знак. Богиня приняла образ высокой прекрасной женщины. Телемах не заметил ее присутствия, ибо «вовсе не всем нам откры-

то являются вечные боги» (ст. 161). Кроме Одиссея, лишь собаки почуяли богиню. Они не залаяли, но с визгом умчались прочь. По молчаливому знаку богини Одиссей выходит из жилища, и она говорит ему:

Слово сыну теперь же скажи, от него не скрываясь,
Как вам обоим, погибель и смерть женихам обсудивши,
В город отправиться славный. От вас и сама я недолго
Буду вдали. И меня уже тянет вмешаться в сраженье.

С этими словами Афина касается героя золотым жезлом. Нищенское рубище и седина исчезают, и, дыша прелестью молодости, облеченный в одежды благородного мужа, Одиссей возвращается в хижину, где Телемах глядит на него в безмерном изумлении. «Я твой отец!» — говорит ему Одиссей. Но сын не может в это поверить. Он боится, как бы с ним не сыграл шутку какой-нибудь бог, ибо только богу под силу подобное превращение (ст. 197). Тогда Одиссей объясняет, что это дело рук Афины, в чьей власти сделать его похожим и на нищего, и на молодого и крепкого мужа в прекрасной одежде. «Очень легко для богов, владеющих небом широким, сделать смертного видным иль сделать его безобразным» (ст. 211). Тогда Телемах со слезами бросается ему на шею. Когда возвратился Евмей, Афина снова подошла к Одиссею, готовившему ужин вместе с сыном, и одним ударом жезла вновь обратила его в седого, облеченного в рубище нищего старика, чтобы свинопас не узнал его раньше времени (ст. 454 и далее). Чудесное и здесь, несмотря на волшебный жезл и сказочные превращения, в сущности своей вполне естественно. Озаренные светом свыше, перед нами со всей ясностью узнавания выступают подлинные природные черты. Значительный момент настал: Одиссей, до сих пор игравший роль нищего старика, чтобы не быть узнанным, остался наедине с сыном. Теперь отцу нужно открыться. Этот великий момент, это внезапное понимание, что время пришло, это мощнейшее переживание возвращения в самом подлинном смысле слова — все это божественно, это само божество, это Афина. О чем-то подобном говорит и Елена у Еврипида, когда вдруг узнает в пришельце своего супруга: «Мой бог!.. Ведь бог — знание друзей!»¹ (Елена,

¹ Цит. по: *Еврипид. Елена* / Пер. И Анненского, под ред. Ф. Ф. Зелинского // *Еврипид. Трагедии. Т. 2. М.: Наука; Ладомир, 1999. С. 92.*

ст. 560). Вся эта сцена отмечена знаком божественного. Одиссей чувствует: сейчас Телемах должен узнать своего отца! Он отходит на мгновение и возвращается, молодым и царственным, к сыну, лишившемуся дара речи от изумления. Это значит, что Афина ниспослала ему мысль-озарение и преобразила его. То, что она совершила это чудесным образом, несущественно для последствий ее деяния. В гомеровском понимании чудо, достойное почитания, заключается не в поражающем воображение насилии над природой, но в бесконечном величии знаменательного часа.

С этой сценой сравнивают рассмотренную выше (см. с. 145 наст. изд.) сцену счастливой встречи Одиссея с Гермесом (Одиссея, 100, ст. 277 и далее). В пустынной, незнакомой местности, возле дома Кирки, где пропали его спутники, перед Одиссеем вдруг появляется юноша и, не скрывая беспокойства, спрашивает, что он собирается делать. Юноша объясняет герою, что хозяйка этого дома — злая колдунья; она превратила его друзей в животных и сделает то же самое с самим Одиссеем, если только он не подготовится к встрече с ней заранее и не защитится от ее чар волшебной травой. Трава эта растет тут же, у его ног, и юноша, в котором Одиссей сразу узнает Гермеса, срывает ее для героя. Здесь благосклонное явление божества — также не что иное, как сам озаряющий миг в его наивысшей и вечной реальности. Одиссей отправился в одиночку на поиски своих спутников. Ему было известно лишь о доме какой-то женщины, которая пела за ткацким станком и пригласила странников войти, после чего они не вернулись (ст. 254). Несмотря на жаркие мольбы принесшего эту весть, у которого одна мысль о возвращении в тот дом вызывает ужас, герой в одиночку пускается в путь. Вот он уже увидел этот дом — и тут, в опасной близости к диковинному, у него открываются глаза, и все становится понятным: здесь живет чародейка, околдовавшая его спутников и способная околдовать его самого. Этот благоприятный миг не только позволяет ему сразу осознать, как правильно вести себя со страшной женщиной, но и указывает ему волшебную травку, растущую прямо перед ним. Все это, так хорошо понятное там и так легко выразимое на нашем языке, было божеством, а голос осознания — его живым словом. То, что мы переживаем безобразно, в греческом понимании мира происходит как встреча на пути. Здесь одинокому путнику является Гермес, высокий дух благоприятного момента и неожиданного прозрения. То, как Гер-

мес внезапно повстречался царю Приаму во время его опасной ночной поездки, подробно обсуждалось в своем месте. В этом случае Гермес также явился в образе юноши, однако при расставании позволил своему протезе узнать себя. Бог исчез прежде, чем его успел увидеть Ахиллес, ибо «недостойно бы было богу бессмертному видимо чествовать смертного мужа» (Илиада, 24, ст. 463 и далее).

Также и тот, кто борется за жизнь и в самый тяжкий миг вдруг ощущает удивительный прилив уверенности и сил, может узреть перед собой бога во плоти. Ахиллес отчаянно борется с волнами Скамандра и жалуется богам на уготованный ему жалкий конец. Внезапно ему являются Посейдон и Афина, берут его за руку и уверяют, что Зевс хранит его, и река не сможет причинить ему зла. После этого боги немедленно исчезают. Ахиллес же, совсем упавший было духом, теперь уверенно устремляется вперед, с неколебимостью и силой, которую придало ему божество (Илиада, 21, ст. 284 и далее). Он видел Посейдона и Афины лицом к лицу, они сами назвали ему свои имена. Однако свершившееся через них чудо — то же самое, что испытывает всякий отчаявшийся, когда посреди волн гибели внезапно ощущает животворное дыхание силы и победы. Ахиллес ни слова не отвечает своим божественным друзьям; да они этого и не ждут, исчезая так же неожиданно, как и появились. Остается лишь их *воздействие* на душу и тело героя. Тягостная борьба еще не окончена, но теперь он борется в воодушевлении преодоления.

И разве не того же рода знаменитое вмешательство Афины как помощницы Ахиллеса в его битву с Гектором (Илиада, 22, ст. 214 и далее)? Как только Зевсовы весы указывают на гибель Гектора, Аполлон оставляет его (ст. 213). Только что бог укреплял героя, даруя ему такую жизненную силу, что Ахиллес не мог догнать его (ст. 203). Но теперь Аполлон должен навсегда его покинуть. В тот же самый миг Афина является Ахиллесу (ст. 214). Одного покидает удача, а к другому приходит — так говорим мы, смутно ощущая некую силу, перед сущностью и действием которой наш ум бессилен. В возвышенном мышлении греков это боги могут являться, в том числе и зримо, отдельным избранным на пике событий, а действия богов — не что иное, как естественный ход вещей и та пугающая неизбежность последствий, что непременно должна наступить при благих или дурных предзнаменованиях. Ахиллес — и только он один — ви-

дит богиню и в восторге слышит от нее, что *теперь* настал час его торжества. Ему больше нет нужды утруждать себя бегом, ибо Гектор сам предстанет перед ним. Так и происходит: и это первый шаг судьбы. Гектор думает, что рядом с ним товарищ, который выступит вместе с ним против ужасного противника. Но завлекшая его обманка — это его судьба, это богиня; счастье Ахилла, обернувшееся для Гектора несчастьем. С поистине благородной гордостью он выходит на поединок и в первой сшибке даже обретает уверенность, потому что копье Ахилла пролетает над ним и вонзается в землю. Значит, это было лишь пустое хвастовство, когда Ахиллес заявлял о своей божественной удаче и предрекал ему: «Бегства тебе уже нет; под моим копьем Тритоге-на скоро тебя укротит» (ст. 270, ср.: ст. 279 и далее). Но беда уже совсем близко. Даже кажущаяся удача Гектора — на самом деле неудача, тогда как его противнику все чудесным образом удается. Афина возвращает Ахиллу его брошенное копье (ст. 276). Как это происходит, мы не знаем, и Гектор также ничего не замечает. Но как бы то ни было, копье снова в руке Ахиллеса. Теперь Гектор мечет свое копье и попадает — но оно далеко отскакивает от щита Пелида (ст. 291 и далее). Для Гектора оружие потеряно. Ибо, как бы громко он ни звал, его боевой товарищ, которому он доверился, бесследно исчез (ст. 295). Теперь он понимает все: боги призывают его на смерть. Появление товарища было обманкой богини Афины (ст. 297 и далее). Ему остается лишь погибнуть, героически и славно (ст. 304 и далее). Он вырывает меч из ножен и бросается на противника — прямо на его копье; доспехи Гектора оставляют открытым опасный участок шеи, и именно туда вонзается медный наконечник. Эта история настолько же правдоподобна, насколько и величественна. Мы можем мысленно устранить из нее образы богов, не меняя хода событий — ведь они во всем следуют природе. Но с вмешательством божеств из истории исчезает все случайное. Отдельные события и их совокупность отражаются в вечности, нисколько не лишаясь при этом крови и дыхания живой реальности.

Нигде более в «Илиаде» вмешательство божества в ход событий не было столь личным и последовательным, как в пятой песни, где Афина помогает Диомеду. Она хочет увенчать своего любимца славой (ст. 2 и далее), и потому исполняет его силой и отвагой. Его оружие сияет, словно пламя, и богиня устремляет его в самую гущу жаркой битвы (ст. 4 и далее). Первым же

ударом копья Диомед поражает знатного троянца, а затем пронесится по бранному полю, словно бурный поток, рассеивая вражеские ряды (ст. 85 и далее). Тут его ранит стрела лучника Пандара (ст. 95 и далее). Противник торжествует; он уже думает, что конец страшного воина неотвратим (ст. 103 и далее). Однако Диомед, призвав Сфенела извлечь стрелу, молится Афине (ст. 115 и далее):

Слух преклони, необорная дочь громоносного Зевса!
Если ты мне и отцу поборать благосклонно любила
В брани пылающей, будь мне еще благосклонной, Афина!
Дай мне того изойти и копейным ударом постигнуть,
Кто, упредивши, меня уязвил и надмен предвещает, —
В жизни недолго мне видеть свет лучезарного солнца!

И Афина слышит его мольбу. Она придает членам героя необычайную легкость (ст. 122). Более того — она сама является ему и говорит, что вложила ему в грудь бесстрашный отцовский дух, так что герой может смело отправляться в бой; богов же в человеческом обличе ему не стоит опасаться, ибо Афина даровала его глазам такую ясность, что он сможет отличить богов от людей; бессмертных он должен сторониться, за исключением Афродиты — если она появится на поле брани, Диомед должен поразить ее острием копья (ст. 124 и далее). Слова Афины немедленно исполняются; она же, договорив, тут же исчезает, и Диомед устремляется на врагов. Хоть и раньше он жаждал битвы, но теперь в груди его троекратно пылает героический дух (ст. 135); он подобен льву, врывающемуся в овчарню (ст. 136). Троянцы падают со всех сторон под его ударами. Эней не узнает его. Он смотрит на Диомеда с ужасом и призывает Пандара обратиться против него свой лук (ст. 174). И в то же время Эней боится, как бы в обличи неистового воина не скрывался какой-нибудь бог. Пандару кажется, что он узнаёт Диомеда — но ведь Диомеда, как он считает, уже насмерть сразила его стрела. И если это действительно он — значит, какой-то бог невидимо помогает ему, храня от всех бед. И Пандар проклинает свой лук, приносящий ему лишь мнимые победы. Но Эней уговаривает его вместе выступить против грозного мужа. Пандар поднимается на колесницу, Эней сам берется за поводья, и они мчатся на Диомеда (ст. 240). Возница Диомеда, Сфенел, обращает внимание героя на приближающуюся опасность. Но его совет отступить

возмущает Диомеда. Он не желает даже взойти на колесницу и выступает пешим навстречу нападающим. «Трепетать не велит мне Афина!» (ст. 256). Он также предсказывает, что по крайней мере один из двоих встретится сейчас со своей судьбой; если же Афина дарует ему великую славу убить обоих (ст. 260), Сфенел должен будет увести коней Энея с поля битвы, как добычу. Бой начинается. Афина направляет копьё Диомеда, и Пандар падает, сраженный насмерть (ст. 290 и далее). Эней спрыгивает с колесницы, чтобы защитить тело друга (ст. 298). Тут в него попадает камень, брошенный Диомедом. Эней падает на колени, взор его помрачается, и лишь поспешное вмешательство Афродиты спасает его от гибели. Она обвивает сына руками, укрывает его своей одеждой и уносит прочь (ст. 312 и далее). Но Диомед, памятуя слова Афины, преследует Афродиту и ранит ее в руку копьем. Афродита вскрикивает, выпускает сына из объятий (ст. 343) и с жалобным плачем отправляется на Олимп. Беззащитного Энея принимает на руки Аполлон и укрывает темным облаком (ст. 344). Однако Диомед, хотя и узнает бога (ст. 434), даже теперь не отступает от Энея, пока Аполлон не внушает ему трепет грозными словами:

Вспомни себя, отступи и не мысли равняться с богами,
Гордый Тидид! никогда меж собою не будет подобно
Племя бессмертных богов и по праху влачащихся смертных!

(ст. 440 и далее).

Диомед отшатывается, и бог уносит бесчувственного Энея в свое святилище в Трое, где за раненым ухаживают Лето и Артемида. Но троянцы и греки продолжают биться за обманчивый призрак тяжелораненого Энея, который оставил им Аполлон (ст. 449). Бог же обращает на Диомеда внимание Ареса: пусть Арес со всей своей мощью выступит против дерзкого, посмевшегося нападать даже на богов, и удалит его из битвы (ст. 456). Бог войны не заставляет просить себя дважды. Он принимает образ троянца Акамаса (ст. 462) и призывает троянцев проявить, наконец, мужество:

Пал воевода, почтенный для нас, как божественный Гектор!
Доблестью славный Эней, знаменитая отрасль Анхиза!
Грянем, из бранной тревоги спасем благородного друга!

(ст. 469).

Этот призыв воспламеняет воинов. Вспыхивает яростная битва. И, о чудо, — поверженный Эней, за чье бесчувственное тело только что шел бой, вдруг снова появляется среди своих. Аполлон перенес его обратно из святилища и наполнил его грудь жизненной силой (ст. 512 и далее). Но об этом никто ничего не узнал. Все радуются, но никто не задает вопросов, потому что битва в самом разгаре. Ведомые Аресом и Энио (ст. 592), троянцы наступают. Диомед, единственный, кто способен узнать в Акамасе бога (ст. 604), приходит в ужас и советует своим товарищам с боем отступить. Немало крови проливается под ударами Гектора и Ареса (ст. 704), пока наконец Гера и Афина с одобрения Зевса (ст. 765) лично не приходят на помощь тесным грекам. Богини делают это уже известным способом, так, что толпы воинов и не подозревают о божественном присутствии, и лишь один-единственный избранный в самый значимый момент удастаивается видения. Гера появляется среди греков в образе Стентора (ст. 785), и ее мощный голос стыдит греков за их малодушие с того мига, как их покинул Ахиллес. Афина же является Диомеду, который стоит, изнуренный, возле колесницы и лелеет свою рану. Богиня хватается за конскую сбрую и восклицает (ст. 799):

Нет, Тидей произвел себе не подобного сына!..
 Я тебе предстою, благосклонно всегда охраняю
 И ободряю тебя с фригиянами весело биться;
 Но иль усталость от подвигов бурных тебя поразила
 Или связала робость бездушная! После сего ты
 Сын ли героя Тидея, великого в бранях Инида?

Герой слышит эти слова, узнает богиню (ст. 815) и отвечает:

Нет, не усталость меня и не робость бездушная держит,
 Но заветы я помню, какие мне ты завещала:
 Ты повелела не ратовать мне ни с одним из блаженных
 Жителей неба, но если Крониона дочь, Афродита,
 Явится в брани, разить Афродиту острую медью.
 Вот для чего отступаю и сам я, и прочим аргивцам
 Всем повелел, уклоняясь, здесь воедино собраться:
 Вижу Арея; гремящею битвою он управляет.

Теперь Афина взирает на него благосклонно:

Чадо Тидея, о воин, любезнейший сердцу Афины!
 Нет, не страшися теперь ни Арея сего, ни другого
 Сильного бога; сама за тебя я поборницей буду!

Теперь события приобретают необычайный оборот. Афина сталкивает возницу с колесницы Диомеда и сама поднимается на нее рядом с героем (ст. 835). Колесничная ось трещит под тяжестью могучей богини и храбрейшего мужа (ст. 839). Афина хватается за поводья и устремляет колесницу прямо на страшного противника (ст. 841). Арес занят тем, что снимает доспехи с убитого воина; Афина же надевает шапку Аида, чтобы противник ее не заметил (ст. 845). Увидев Диомеда, Арес оставляет труп и направляется навстречу герою (ст. 849). Кровожадный бог мечет в героя копье, но невидимая Афина хватается летящее оружие рукой и отбрасывает его вбок от колесницы (ст. 853). Когда же Диомед ударяет копьем, Афина направляет его острие прямо в пах страшному богу (ст. 856). Копье вонзается в его плоть, и дикий вопль заставляет вздрогнуть греков и троянцев (ст. 852 и далее). Затем Диомед видит, как бог войны возносится на небо в темном облаке (ст. 867).

История о подвигах Диомеда полна необычайных происшествий и может произвести на читателя, памятующего о священных книгах человечества с их тысячами чудес, впечатление волшебной сказки. Но подобная трактовка будет поверхностной и основанной на предрассудках. При более внимательном рассмотрении нас поражает та уверенность, с которой здесь даже самые невероятные переживания относятся лишь к душевному подъему одного-единственного человека, выражаясь вне этой сферы лишь в естественных и совершенно обыкновенных событиях.

С религиозной точки зрения весьма значимо то, что самые великие из человеческих подвигов здесь со всей очевидностью считаются делами рук того или иного божества. Безудержно стремящийся вперед герой кажется врагам столь могучим, что они принимают его за бога в человеческом обличье (ст. 177). Но когда он насмерть поражает противника копьем, это происходит только потому, что Афина направляла его оружие (ст. 290). И в самом невероятно рискованном его предприятии мы видим Афину, стоящую рядом с ним и направляющую копье в его руке прямо в тело Ареса, так, чтобы оно нанесло противнику тяжелую рану (ст. 856).

Пронизывающая весь эпос вера в то, что всякий успех — будь то удачный удар или метко пущенная стрела — свидетельствует о непосредственном вмешательстве божественной силы, здесь выражена в наивысшей степени: богиня во плоти встает рядом со своим героем, собственной рукой хватается за поводья

и оружие, и герой видит ее, говорит с ней. Но если мы сравним то, о чем рассказывает озаренный свыше поэт, с тем, что переживает сам Диомед, то убедимся, что герой видит и слышит божество лишь дважды. И мы замечаем не только то, что это происходит в мгновения величайшего возбуждения, но и то, что это действительно лишь мгновения, чудесность которых тут же исчезает или растворяется в неприметном. История начинается невидимым вмешательством богини: она вдохновляет Диомеда на бой, придает его доспехам пламенеющий блеск и посылает его в самую гущу битвы. Лишь в трудный час, когда окровавленный герой видит торжество удачливого лучника и всем сердцем молит ту, что так любила когда-то его отца, предать заклятого врага в его руки, Афина уже не просто укрепляет его, но зримо является перед ним (ст. 123) и говорит с ним. Что же она говорит? В тяжкую минуту он вдруг вспомнил об отце, при поддержке Афины совершавшем великие подвиги. «Ныне дерзай, Диомед, и без страха с троянами ратуй! — говорит богиня. — В перси тебе я послала отеческий дух сей бесстрашный». Он может не опасаться даже сверхчеловеческих противников, ибо Афина даровала его очам такую ясность, что он сможет узнать богов, принимающих участие в битве, и избежать столкновения с ними. Эти слова богини и ее зримое явление — что это, если не экзальтированная, даже скорее экстатическая уверенность в том, что молитва будет исполнена? Диомед ничего не отвечает. Он не может ответить: богиня, проговорив, исчезает, небесные видения непосредственно переходят в великие события, в дела. Герой сражается, его боевой пыл утраивается, он походит на льва. Он видит, как боги — Афродита, Аполлон и, наконец, Арес — действуют там, где другие замечают лишь человеческое. Перед Аресом Диомед отступает и советует грекам сделать то же. В этот момент он видит богиню во второй раз. На этот раз он не молился — и все же очевидно, что божественное явление стало ответом на его сердечную потребность. Да, в глазе богини словно озвучиваются его заботы — и одновременно разрешаются к его вящей славе. Здесь можно вспомнить, что испытал Одиссей после собрания владык во второй песни «Илиады». Все, теснясь, бросаются к кораблям, чтобы немедленно отплыть на родину; напрасны оказались все усилия и надежды стольких лет; Троя восторжествует, а вослед бесславно уплывшим грекам понесутся язвительные насмешки — неужели это действительно

произойдет? Смущенный и удрученный этими мыслями, взирает Одиссей на войско. И тут вдруг перед ним появляется Афина, озвучивая именно эти мысли — но и предлагая решение: Одиссей должен смешаться с толпой, поговорить с одним, с другим и убедить каждого в безрассудстве задуманного. Так происходит и здесь: Диомед вынужден робко стоять в стороне, пока беда властно наступает. И как он сам в этом трудном положении вспоминает о своем великом отце, так и Афина упрекает его в том, что он недостойн называться сыном бесстрашного Тидея. Вот та мысль, что терзает его сердце! Но Диомед знает также, что в своем бесславном отступлении он лишь повиновался приказу Афины, которая запретила ему выступить против богов, сражающихся в человеческом образе. А ведь Акамас, предводитель троянцев — это Арес. Диомед говорит об этом вслух. И тут муки сомнений переходят в чудесную уверенность: этот чудовищный риск по силам ему, ибо сама Афина будет его соратницей. Он видит, как богиня вспрыгивает на колесницу рядом с ним; возница Сфенел исчезает, Афина сама берет в руки поводья и гонит колесницу прямо на Ареса, который, пораженный копьем героя, исчезает в темном облаке. В этот момент над земными делами опускается занавес. Мы больше ничего не слышим о Диомеде. Впрочем, и раньше переживания героя скрывала завеса тайны. Поэт знает, что рядом с Диомедом стояла Афина, и рассказывает о том, что она делала. Однако она оставалась невидимой даже для бога Ареса, не говоря уже о Диомеде. Герой ощущает божественное присутствие, но действует так, словно бы был совершенно один. С подобным совершенным знанием и безупречным тактом поэт призывает нас в свидетели чуда. Диомед переживает это чудо в полном одиночестве. А как он его переживает, мы теперь видим. Для всех прочих то, что Диомед переживает как чудо, выглядит естественным событием; и мы можем лишь непрерывно изумляться тому, с какой верностью природе и какой последовательностью поэт являет это нашему взору. Диомед так тяжело поражает Энея камнем, что тот падает на землю, и в глазах у него темнеет. Но когда герой собирается прикончить противника, то видит, как тот ускользает из его рук в объятиях защитницы Афродиты. Но Диомед не сдается, он преследует богиню и властно гонит ее прочь. И все же своей жертвы герой лишается: он видит, как Энея берет под свою защиту Аполлон, уносящий его прочь, окутанного темным облаком. И, хотя Дио-

мед бросается на Аполлона, бог останавливает его грозными словами и исчезает вместе со своим подопечным. Обо всем этом прочие участники битвы не знают. Для них Эней все еще лежит без чувств на земле, и за него яростно сражаются друзья и враги. Один лишь поэт может поведать нам, что это не сам Эней, а его призрачный образ. Также и Афины никто не видит рядом с Диомедом. Грандиозная сцена, в которой она, стоя бок о бок с героем, правит коней на Ареса и вонзает копьё Диомеда в тело бога, для вражеских полков выглядит как вполне естественный поединок. Ведь они, в отличие от Диомеда, видят не Ареса, а предводителя фракийцев Акамаса; присутствие же Афины остается совершенно скрыто от них. Исход битвы, в которой терпит поражение бог, для всего поля боя в целом становится необычайным событием, в котором естественное смешивается с чудесным. Раненый бог испускает вопль — словно бы вскрикнули девять или десять тысяч мужей — и дрожь проходит по рядам воинов.

10

Итак, именно самые впечатляющие образы божественного откровения показывают нам с наибольшей ясностью, насколько чуждо духу подлинного греческого благочестия чудо в том общепринятом смысле, в каком его ищут и чтут другие религии. Это тем более значимо, что тот же самый дух считает богов причиной и даже вершителями всего, от самого великого до самого малого, и настолько пронизан осознанием этой связи, что никогда не забывает подчеркнуть ее, прославляя подвиги своих величайших героев. Божество здесь — не абсолютный властелин природы, чьи откровения тем величественнее, чем более они природе противоречат. Оно — сама святость природного, естественного, единая с господством естественности; дух божества присутствует во всем, что доступно опытному познанию, и благочестивая душа почтительно ощущает его. Заурядное и привычное свидетельствует о божестве точно так же, как и то удивительное и потрясающее, что способны переживать лишь величайшие из сердец. И хотя эпос, где действуют и страдают могучие мужи, раз за разом повествует нам о вещах необычайных — все это предстает нашему взору в том же самом смысле: не как чудо бога, торжествующего над природой, но как опыт-

ное переживание великого сердца, которому на вершине бытия и действия являет себя божество — ему, и только ему одному.

И, напротив, как мало значения придается тому, что Гера в «Илиаде» (18, ст. 239) однажды заставила солнце — то есть бога солнца — зайти раньше времени. Сам этот момент весьма важен. В отчаянном бою грекам, наконец, удается отбить у врагов тело Патрокла. Тело выставляют для прощания в стане, вокруг него с плачем стоят друзья, и вместе со всеми плачет великий Ахиллес, которому не суждено было более свидеться с любимым другом при жизни. Тогда солнце, повинувшись велению Геры, заходит «против воли», и на поле боя наступает тишина.

В другой, не менее значимый момент в «Одиссее» (23, ст. 242) Афина удерживает богиню зари Эос, продляя ночь. Это бы та самая ночь, когда Пенелопа наконец узнала вернувшегося супруга и не могла на него насмотреться, не снимая рук с его шеи. Кончены его скитания и ее одинокие слезы.

Но все это — лишь отдельные вольности поэта; и разве можно не почувствовать даже в них той естественной правды, что и делает эти сцены столь бессмертно великими? Они показывают тот или иной жизненный миг во всем его судьбоносном величии; именно это величие, а не безграничная мощь того или иного бога, так трогает и волнует нас.

В «Илиаде» рассказывается и об одном чудесном деянии Аполлона (15, ст. 307 и далее). Однако не вызывает сомнений, возвышенной подоплекой какого события выступает этот образ. Толпы троянцев хлынули в корабельный стан греков. Ни вал, ни ров, ни частокол не останавливают атакующих воинов. Впереди них идет Аполлон. Он потрясает эгидой, и это приводит греков в такой ужас, что они в смятении разбегаются (ст. 320 и далее). При наступлении на вал и ров бог, по-прежнему шествуя впереди, растаптывает ров и обрушивает в него земляной вал так же легко, как играющий ребенок рушит замок из песка, и троянцы устремляются в греческий стан, словно по мосту (ст. 355 и далее). В самом начале этого описания поэт прямо отмечает, что Аполлон был невидим (ст. 308).

В конце концов, пара расходящихся с общим настроением мелочей ничего не значит в сравнении с таким количеством потрясающих свидетельств. Греческое восприятие божественной власти выражено в эпосе с совершеннейшей ясностью. Конечно, те образы, по которым мы судим об этом восприятии, созданы

поэтом. Но было бы весьма недальновидным усматривать в них лишь мысли одного человека или маленькой общины. Эти образы противопоставляют древнейшим верованиям такой переворот в мышлении, значение которого трудно переоценить и который, несомненно, должен был осуществиться раньше, нежели стала возможна поэзия, подобная гомеровской. Ибо чем сильнее изумляет нас, при ближайшем рассмотрении, специфический характер гомеровской веры в богов, тем примечательнее, что вера эта складывается без какого бы то ни было пафоса, без критики и оправдания, как нечто естественное и само собой разумеющееся. Здесь мы слышим глас нового племени, совершенного уверенного в своем мировосприятии, спокойно позволяющего устаревшему и отвергнутому — а сколь многое из того, что некогда было значимо, все еще знакомо Гомеру! — время от времени выступать из тени в качестве сказок, нимало не беспокоясь о чуждости того духа, который и мы еще способны различить в этих сказках. Если же требуются еще доказательства того, что здесь мы имеем дело не просто с поэзией, но с греческим мировоззрением — в этом нас должна убедить общая направленность греческого духа в послегомеровскую эпоху. Ибо эта направленность есть не что иное, как признание того, что природа не противопоставлена божественному и вечному, но составляет одно целое с ним. Необычайное влияние гомеровского эпоса на греческие мысль и творчество отмечалось многими. Но эпос этот не смог бы стать путеводной звездой для будущих поколений, если бы в нем не отразился подлинно греческий дух. Победоносно воспрянув от первобытных преданий, дух этот создал здесь первый и вечный памятник себе.

VI. БОГ И ЧЕЛОВЕК

1

Человек создан по образу Бога — с гордостью заявляет Книга Бытия. Ту же идею встречаем мы и в греческой доктрине творения:

И родился человек. Из сути божественной создан
Был он вселенной творцом, зачинателем лучшего мира,
Иль молодая земля, разделенная с горним эфиром
Только что, семя еще сохранила родимого неба?
Отпрыск Япета, ее замешав речною водою,
Сделал подобье богов, которые всем управляют.¹

Finxit in effigiem moderantium cuncta deorum

(*Овидий, Метаморфозы, 1, ст. 78 и далее*).

Итак, божественная сущность обладает совершенством, а сущность человеческая — отблеск этого совершенства.

В чем же тогда, в свете греческого духа, человеческая сущность являет себя в наиболее чистом виде, в чем состоит ее наивысшее просветление, в котором одновременно открывается и образ божества? Каков тот идеал человека, что величаво и значительно взирает на нас очами божественных ликов?

Черты, составляющие самую его основу, невозможно засвидетельствовать прямо. Как бы ни были многочисленны ясно выраженные свойства характера того или иного божества, они всегда дают одностороннее и утрированное представление о нем. Даже в тех религиях, где назидательность играет определяющую роль, самыми глубокими прозрениями мы обязаны пророкам, которые наделены особым взором и способны явить нам живой

¹ Цит. по: *Овидий. Метаморфозы* / Пер. С. В. Шервинского. М.: Худлит, 1977. С. 33.

образ божества. И образ этот убедительнее всего тогда, когда не пытаются улучшить, стыдить или утешать мир, но лишь свидетельствует о том величайшем, прекраснейшем и досточтимейшем, что доступно духу для созерцания и веры. У греков же, в отличие от других народов, гениальные личности — не просто вторичные и несамостоятельные свидетели божественной истины; в этой естественной и недогматичной религии именно гении наделены пророческим призванием.

Поэту боги являют себя в действиях и словах; художник непосредственно представляет их нашему взору. Великие творения изобразительного искусства обычно производят на зрителя сильнейшее впечатление. Однако нечего и думать, что разобраться в этом впечатлении будет легко — особенно если зритель внимет предупреждению не судить о древнегреческих представлениях о богах по тем изящным и легкомысленным историям, которые рассказывает о них поэзия позднейших эпох. Ибо греческие скульптуры дышат такой высотой и величием, что требуют благоговения; они сравнимы лишь с древними песнопениями или монологами трагедий, то потрясенными, то торжествующими. Тот, кому удастся постичь смысл этих высоты и величия, найдет и ответ на вопрос, как видел древнегреческий дух совершенство человека и одновременно с ним — образ божества.

Боги и их царства, значение которых мы обстоятельно рассматривали в свое время, свидетельствуют о том в высшей степени живом и свободном смысле, в котором греки были способны узнавать божественное в многочисленных образах естественного бытия, как в серьезных, так и в игривых, как в исполненных мощи, так и в исполненных прелести, как в открытых, так и в загадочных. Не полет человеческой фантазии и желаний, но всегда лишь сила действительности, дыхание, аромат и мерцание несущего его потока жизни окутывали грека царственным сиянием божества. Когда же божество выступало перед ним в человеческом облике, когда он узнавал в этом образе самого себя, облагороженного и возвышенного — в этом не было ничего от попыток преодолеть природу и отделить себя от нее на каком бы то ни было основании; это была сама природа, столь непритворно, неколебимо и радостно реальная, какой она может и смеет быть лишь в божестве.

Нам, современным людям, нелегко будет следовать за греком по этому пути. Религиозная традиция, в которой мы были воспи-

таны, видит в природе лишь поле битвы благочестивых добродетелей, духовная родина которых лежит по ту сторону природного цветения, роста и образов. Механическое же и техническое мышление превратило мир образов и полноты в сутолоку безобразных сил. Всякое бытие растворяется в водовороте функций и стремлений; человек теперь — лишь существо желающее или мечтающее, наделенное большими или малыми способностями. Если грек при всяком повороте жизненного пути созерцал тот или иной божественный лик, если он даже в смерти обретал упокоение под изображениями самодовлеющей жизни, украшавшими его могилу с безыскусной правдивостью — то для нас существование есть вечный бег к недостижимым целям, а достоинство человека заключается в его энергии. Человеческое для нас тем более велико, чем более чуждо простоте и прямоте наличного бытия, которое мы пренебрежительно называем просто «естественным». Трудности, с которыми человеческое сталкивается в себе самом, его противоречие окружающему миру, крайняя запутанность связей и мотивов, непрестанные муки поисков и начинаний — вот то, что, собственно, вызывает у нас интерес. Рядом с этим идеалом греческие образы — как бы охотно мы ни признавали их красоту — выглядят слишком детски простыми, слишком несложными, слишком непроблематичными. Лишь рожденное в битве называем мы значимым и глубоким. Цветами греческих откровений мы можем восхищаться, но почтение приберегаем лишь для борьбы, титанических замыслов и притязаний, для всего неограниченного, стремящегося к безграничности и чудовищности, для всего непредсказуемого и лабиринтоподобного в человеке. Подобное восприятие жизни, естественно, находит в греческих образах слишком мало интересного для своих исследований. Оно даже прямо замыкается от тех великих форм бытия, что говорили так много древнегреческому духу. Мы нацелены на максимально субъективное — будь то добрая и злая воля в своих мощнейших проявлениях или же нечто стесненное, ищущее выхода, пробивающееся через нужду и страдания — тогда как греческому гению было свойственно узнавать реалии человеческого наличного бытия в вечных ликах роста и цветения, смеха и плача, игры и серьезности. Его внимание было обращено не на силу и способности, но на чистое бытие, и лики человеческого бытия выступали перед ним с такой вещественностью, что он мог чтить их, как богов.

2

Среди прочих сокровищ римского Музея Терм есть изображение головы спящей женщины. Ее называли множеством неверных имен — то Медузой, то фурией. Должно быть, это Ариадна или плясунья, отбившаяся от свиты Диониса. Прекрасная женщина спит. Свято спокойствие ее ровного чела, святы плотно сомкнутые очи, святы сонные полуоткрытые уста, сквозь которые чуть слышно исходит и входит дыхание покоящейся жизни. Но эту святость нельзя назвать невинностью, избавлением, глубиной души. Ни наслаждение, ни страдание, ни добро, ни зло не различимы в этих расслабленных чертах — лишь божественная бездна сна. Ее вневременное величие столь пленительно явлено здесь во всей бытийной мощи, что даже простая мысль о символизме или одухотворенности была бы святотатством. Мы проникаем взором в сокровенные глубины наличного бытия и переживаем там встречу с бесконечным и божественным. Лишь древняя поэзия способна облечь это в достойные слова. Проперций так увидел свою дремлющую возлюбленную (I, 3):

Как на пустом берегу в забытьи критянка лежала,
В час, когда уходил в море Тезеев корабль,
Как Андромеда, Кефеева дочь, без оков задремала,
Лежа на твердой скале, первым объята сном,
Как эдонида, упав, утомленная долгою пляской,
Спит на ковре травяном у Апидановых вод...¹

Он стоял, замороженный величием совершенной природы, и узнавал в нем богиню, слишком великую, чтобы принимать хвалы сердечной доброте, подобные тем, которые Гёте в своем вдохновленном Проперцием стихотворении обращает к любимой девушке:

Тихой верностью дышали губы,
Прелесть на щеках была как дома,
И невинность с добротой сердечной
Грудь то опускали, то вздымали.²

¹ Цит. по: *Секст Проперций*. Книга первая // Лирика Древнего Рима. Катулл, Тибулл, Проперций. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1963.

² Цит. по: *Гёте И. В. Посещение* / Пер. С. Ошерова // Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. С. 248.

Здесь величие божественного, оставшись незамеченным, превращается в задушевность. Видение же римского поэта почти пугает нас, ибо оно вырывает нас из мещанской сентиментальности в небесные выси, к образам греческих богов. Тот, кто научился так видеть, перед лицом распахнутой первоначальности и вершиной живой естественности уже не жалеет о задушевной сердечности, так же как и о проявлениях отрешенной святости, которую считают самым подлинным признаком божественного.

Естественное величие человеческого первообраза — одновременно и образ божества. Глупо было бы полагать, будто это принижает божество; ибо как раз сомнительные человеческие свойства в нем совершенно отсутствуют. Этот образ свободен не просто от недостатков, принижających достоинство человеческого индивидуума, но и, что гораздо важнее, от всякой упорствующей несвободы и узости, а, следовательно, от того, что в действительности есть слишком человеческое, хотя нередко превозносится как божественное совершенство. Его лик взирает на нас с той ясностью, которой совершенно чужд фанатизм. В его гордости нет ничего от торжественного самопроповедования. Мы чувствуем, что этот образ требует к себе почтения, но чувствуем также и то, что ему несвойственно желать вечного прославления и что он не собирается отмерять свою благосклонность соответственно уровню преданности себе. Чем усерднее мы стараемся проследить его индивидуальность, тем дальше он уводит нас назад к изначальной сущности. Как бы ни были различны характеры отдельных богов, всюду нас встречает этот взор возвышенного покоя. Ни в одном лике не господствует уникальность мысли или чувства. Ни один не провозглашает какую-то определенную добродетель и истину — так же как и добродетель и истину вообще. Ни взор их очей, ни движение уст не выражают того, что определяет исход того или иного события или решения. Что бы ни рассказывали мифы о судьбе — ни радость, ни страдание, ни победа, ни решение, никакие события ничего не значат для их наличного бытия. Выраженные личностные черты лишь помещали бы тому выражению, в котором со всей мощью исконности являет себя живое бытие. У этих образов нет истории — ибо они *бытийствуют*. Изначальность и вечность их *бытия* сверхчеловечна в своем совершеннейшем сходстве с человеком.

Божественный облик — не облик своенравия. Ему чужда всякая насильственность и дикость. Его чело отмечено печатью

не страха, но ясности, перед которой обращается в ничто всякая варварская чудовищность. В этом взоре нет мерцания странности, на этих губах не играет таинственный отблеск загадки, никакая чрезмерность не искажает этот величественный лик, перенося нас в область фантастического. В божественных явлениях нет ничего от необузданной вспышки колоссальной мощи; они не выставляют напоказ, в азиатской манере, огромную силу в гротескных, многократно размноженных образах. Вся эта чудовищная динамика словно испаряется от одной лишь улыбки чистого величия природы.

Нам и в голову бы не пришло фамильярничать с подобным существом, словно с другом или возлюбленной. Мы бы почувствовали себя перед ним незначительными, даже пристыженными и приниженными, если бы бытийная мощь великого лика не гасила нашу самость и не вызывала вновь на свет похороненную было жизнь. Миг погружения в этот лик подобен возрождающему омовению в водах вечности, смывающих прочь все «слишком человеческое». Даже если это будет лишь длящаяся мгновение мечта — в этой мечте исчезает небожественный человек, чье достоинство было унижено не грехом и похотью, но мелочным рвением и тяготой им же самим созданных обязательств; этот пленник собственной разумности, одинаково мелочный и робкий в своих заботах что о повседневных нуждах, что о добродетели и спасении души. Когда же эти узкие рамки оказываются разорваны чем-то необычайным, когда даже само стремление к святости представляется лишь земной суетой — тогда бог отражается в человеке, и человек в боге.

Единство бога и человека в изначальной существенности — вот греческая идея. Здесь нам впервые целиком открывается значение человеческого облика, в котором божественное являет себя грекам. Для других народов представление о существенном в человеке также неотделимо от познания божества. Но если другие ищут божественное в совершенстве человеческих возможностей, как абсолютную мощь, мудрость, справедливость или любовь, то грекам оно представало в естественном образе человека. Мы знаем, что лишь грекам было дано видеть и постигать человека как человека, и что лишь они одни могли поставить себе задачу воспитать и возвысить человека не до чего иного, как до себя самого. Эта идея — не изобретение философов: она принадлежит тому духу, что воспринял в себя об-

разы олимпийских богов и тем определил направленность всей греческой мысли. Как деревья и звери, так и человек были для этого духа зримыми формами вечного образца, черты которого в чистом виде явлены в божестве. Вместо того чтобы, вдохновляясь благочестивой фантазией, устремлять свои силы и добродетели к небесному идеалу, дух этот видел в строго очерченных контурах своей природы очертания природы божественной. Поэтому все, что было когда-либо сказано против «антропоморфизма» греческой религии — не более чем пустые обвинения. Эта религия не делала божественное человеческим, но смотрела на сущность человека как на нечто божественное. «Образ мыслей и устремления греков, — пишет Гёте, — состоят в обожении человека, а не в очеловечении божества. Это теоморфизм, а не антропоморфизм!» («Корова Мирона», 1812). И самое значительное достижение этого теоморфизма — раскрытие изначального образа человека, в котором, как в наивысшем откровении природы, также с наибольшей подлинностью выражено божество.

3

Образ божества уводит человека от личного к природной сущности. Ни одна из черт божества не привлекает внимания к нему самому; никто не рассказывает о своем Я со своими особыми желаниями, чувствами и судьбой. Конечно, в божестве проявлено вполне определенное бытие; однако это бытие — не нечто единственное и неповторимое, но вечное постоянство живого мира. Поэтому нуждающиеся в любви души, ищущие сердечного союза с ним, неизбежно окажутся разочарованы. Их нежные желанья остынут, столкнувшись, вместо некоего Я, готового любить или ненавидеть, с вневременным бытием, для которого их краткое существование не имеет никакой абсолютной ценности. Лишь от того, для кого сама эта реальность проступает из божественных черт как наивысший и священнейший смысл, принимают эти черты почтение и любовь.

Вследствие этого Греция так никогда и не смогла со всей определенностью перейти к монотеизму. Даже в позднейшие времена, когда уже широко распространилась идея о том, что всякое бытие и событие в конечном итоге должно восходить к некоей единой первооснове, греки не считали необходимым

непрестанно помнить об этом Едином и не понимали опасений иудеев и христиан, для которых оказание почестей не Единому, а многочисленным живым проявлениям его энергий было неслыханным оскорблением Единого божества. Греческому боже-ству всегда было чуждо самоподчеркивание, не терпящее никого рядом с собой. Оно никогда не представлялось миру самоуверенными словами «я есмь то-то и то-то» — в тоне, столь характерном для восточных божеств (ср.: *Norden E. Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede. Leipzig, 1913*). Даже хвалебные гимны, столь охотно видящие своего бога беспредельным, не забывают о том, что наряду с ним есть и другие боги, чье величие он не умаляет. Прекраснейший пример тому дает нам бог, долгое время оказывавший наибольшее влияние на религиозную жизнь Греции, но никогда не пытавшийся подавить прочих богов своей мощью, — *Аполлон*. В течение сотен лет греки всех областей приходили в его оракул в Дельфах, ища совета в религиозных и светских, публичных и частных делах; его авторитет простирался и за пределы греческих границ, на восток и запад, в страны иных народов, языков, культур и религий. Многие ответы-изречения, данные от его имени вопрошавшим со всех концов света, известны нам, и мудрость его до сих пор говорит с нами устами Пиндара. Но как различны прорицания Аполлона и пророчества ветхозаветного Яхве! Здесь страстная проповедь Бога и его священного Имени — там величественное отступление божественной личности в тень. Зевс, прорицающий через Аполлона, открывает истину — но не себя самого. Также и Аполлон никогда не говорит о себе и своем величии. Он не требует ничего, кроме естественного уважения к своей божественности и должной благодарности за открытие истины. Хотя его нередко вопрошали о делах религии и морали, он никогда не указывал вопрошающим на самого себя как наивысший объект почитания; ни грекам, ни чужестранцам он не советовал ничего иного, кроме верности своим родным божествам. Греческим богам усердное поклонение их собственной персоне было тем более чуждо, чем более велики они были. Если в других краях, чем глубже становится религия, тем важнее и священнее личность божественного существа, то здесь эта личность, напротив, растворяется в наивысшем служении боже-ству. Аполлон указывал Сократу, как тот сам торжественно признавался перед смертью (*Платон, Апология Сократа, 21 и далее*), на некое священное ве-

личие — но не свое собственное, а разума. И под этим он понимал не верования или видения, но ясное познание сущностного.

То же превосходство сущностного над личностным находим мы и в *Афине*. Поэзия и изобразительное искусство показывают ее стоящей рядом с лучшими воинами. Геракл, Тидей, Ахиллес, Одиссей и многие другие герои уповают на нее. В решающий момент они чувствуют ее божественное дыхание, и нередко она является им, охваченным вдохновением наивысшего подвига, во плоти. Она взирает на своих героев, указывает им цель, даже сама помогает им своей божественной рукой вершить невероятное; улыбка богини приветствует неустрашимого после победы. Когда же требуется рассудительность, когда хитроумному необходим совет, она стоит рядом, даруя бодрость его уму, и всякая верная мысль внушена ею. Разве можно не вспомнить при этом героев иных народов и эпох, также связанных с той или иной богиней и под ее надзором, с ее помощью совершавших свои подвиги? Но различие здесь поразительно. Там рыцари бьются за честь своей небесной повелительницы, стремясь добиться ее расположения своей силой и отвагой. Афина же нигде не выступает в качестве божественной дамы своего рыцаря, и связанные с ней подвиги вершатся отнюдь не в ее честь и не ради ее любви. Она, несомненно, требует, как и любое другое божество, признания своей силы и мудрости, так же как и того, что помощью ее никто не смеет пренебрегать. Однако, даруя свою милость, она не требует в ответ ревностного или даже исключительно-го служения себе. Где бы великое сердце ни наполнилось жаждой битвы, где бы ни сияла свободная мысль — там присутствует Афина, призванная не смиренными мольбами, но готовностью к подвигу. Мы слышим из ее собственных уст, что ее привлекает сам герой, а не его добрая воля или преданность богине. Те мужи, что более прочих смеют рассчитывать на ее помощь, не оказывают ей вовсе никаких особенных почестей, и невозможно представить, чтобы она хоть раз мотивировала свою благосклонность образцовым повиновением своего любимца. В знаменитой беседе с Одиссеем (Одиссея, 13, ст. 287 и далее), в которой богиня позволяет узнать себя и объясняет сетующему герою, что никогда не забывала его, она прямо говорит, что именно его выдающийся ум и присутствие духа нравятся ей и привязывают ее к нему столь прочно: такого разумного и находчивого мужа светлоокая богиня не в силах оставить (ст. 296 и далее). Когда

же многостойкий скиталец не верит ее словам, что этой край — действительно Итака, богиня и не думает видеть в этом оскорбление своей священной личности и не сердится на сомневающегося, но, напротив, радуется еще одному доказательству его осторожности и хитроумия и признается, что именно поэтому никогда не бросит Одиссея в беде.

Было бы ошибкой толковать рассказы о гневе забытого или даже оскорбленного божества как свидетельства его ревности. Разве мы сами не чувствуем в самодовольстве некоего вызова и не опасаемся накликать несчастье, слишком громко хвалясь своим счастьем? Неистребимость подобных страхов показывает, сколь глубоко они коренятся в нашей природе. Какова же дерзость человека, смеющего равняться с богами! Многие мифы предостерегают от подобного. Ниоба, мать двенадцати прекрасных детей, дерзко насмеялась над богиней Лето, родившей всего двоих (Илиада, 24, ст. 603 и далее). За это она потеряла сразу всех своих чад и навеки обратилась в памятник скорбного одиночества. Другие мифы также повествуют о страшном падении людей, забывших или презревших кого-либо из небесных сил, самонадеянно рассчитывая обойтись без их помощи. Кто остается слеп к высшим силам, того они повергают в бездну. Нельзя не признать жизненной правды подобных характерных преданий. Особенное значение имеют те случаи, когда гнев божества вызван предпочтением ему другого божества. Гера и Афина, проиграв суд Париса, стали смертельными врагами Трои. Здесь нас не должно заботить то, как эту сказку о споре богинь о красоте рассказывали ранее. Для гомеровского духа это предание исполнено важного смысла. Пренебрегая Герой и Афиной, Парис тем самым сделал выбор в пользу сладострастия (ср.: Илиада, 24, ст. 30) в ущерб чести и достоинству героя. Духи, которых он отверг, неизбежно должны были обратиться против него. Мы сами мыслим в духе гомеровского мировоззрения, когда говорим: «Ему выпала судьба выбирать». Всякая сила жизни — ревнива, но не тогда, когда наряду с ней признают и другие силы, а когда ею пренебрегают ради сил иных. Парис отверг гениев величия и подвига. Прямо противоположное сделал Ипполит в повествовании Еврипида. И здесь миф о судьбе вступает в человеческую жизнь уже не просто извне, как навязанный выбор — это характер самого человека определил его решение и тем положил начало трагическим событиям. Со всем пылом своего чистого сердца

чтит царский сын ясную, как утро, богиню Артемиду, чьим великолепием сияют цветущие луга. И как дева презирает страсть и любовные объятия, так и его невинная душа содрогается при одной лишь мысли о богине сладостных ночей (*Еврипид*, Ипполит, ст. 99 и далее). Но Ипполит не просто содрогается — он высокомерно отворачивается от Афродиты. В своем равнии своем он не питает никакого уважения к божественной силе, повергающей все живое в объятия друг друга. Гордо и сурово он осуждает женщину, восплававшую к нему страстью. Его добродетель остается незатронутой высшей милостью Афродиты, духом опытности, прелестным даже в неудаче (ср.: *Einleitung // Wilamowitz-Moellendorff U., von. Euripides Hippolytos. Griechisch und deutsch. Berlin, 1891*). И Афродита становится его злым роком. Любимец одной богини губит себя дерзким и нечеловеческим презрением к другой — и богиня-покровительница не может его спасти. Этот пример показывает, какая пропасть разделяет человека и божество, как бы ни казалось это последнее схожим с человеком. В небесных сферах образы богов предостоят друг другу во всей чистоте и величии. Там недоступная Артемиде может с хладным удивлением взирать на сладострастие Афродиты. Но человеку грозит опасность, если он попытается достичь вершин исключительности и стать настолько свободным от условностей, насколько свободны от них могут быть только боги. Сами боги не требуют этого от него; они желают, чтобы человек довольствовался подобающей ему сферой, в которой все божества действуют согласно, и всем им следует оказывать должное почтение.

Это различие между божественным и человеческим содержится и в тех наставлениях и предупреждениях, что исходят от богов. Они не говорят человеку о таинственных началах и установлениях, не указывают ему путь от его естественной сущностной формы к некоему сверхчеловеческому состоянию совершенства и святости. Совсем наоборот: боги остерегают его от заносчивых мыслей и притязаний и даруют его взгляду остроту для постижения законов природы. Правда, дионисийские и орфические секты считали возможным через откровение стяжать высшее знание и познать путь к совершенству. Однако эти секты стоят в стороне от благочестия великих веков. Олимпийцы, наложившие свой отпечаток на религию от Гомера до Сократа, до сих пор говорящие с нами устами Эсхила и Пиндара, были

весьма далеки от того, чтобы посвящать человека в надмирные тайны и открывать ему свою сокровенную божественную сущность. Не небо, а самого себя ему следовало познавать. Это означает отсутствие всякого испытания совести и покаяния в грехах. «Познай самого себя!» — этот призыв, высказанный, пусть и не совсем такими словами, еще гомеровским Аполлоном, означает: внимай священным образам природы, помни о границах человеческого; познай, что есть человек и как глубока пропасть, отделяющая его от величия вечных богов!

4

Что отличает богов о людей?

Боги велики силой и мудростью; они не знают старческого увядания и кончины. Но все это — не главное. Ибо, несмотря на все свое сходство с людьми, боги — отнюдь не обожествленные и вечно живущие люди. Хотя их постоянно именуют «бессмертными», чтобы отличить от людей, и в мифах рассказывается о людях, стяжавших бессмертие и вознесенных до сверхчеловеческого — все же идея божественного бытия не такова, чтобы человек, путем роста и продления своего наличного бытия, мог стать богом. Самое важное здесь, как и всюду, не высказано прямо.

Человек — существо противоречивое, причастное многим образам наличного бытия. День и ночь, пылкость и холодность, ясность и буря предьявляют на него свои права. Это многообразие, его радость и мука, превращает его в существо ограниченное и брэнное. Он — все и ничего целиком; целиком в самом позитивном смысле — а не в негативном значении простой исключительности — с самодостаточной целостностью и полнотой живого образа. Всякое постоянство, единственность для него — беда и ущерб его жизни. Лишь в переменах дышит он свободой и силой. Нелепым было бы полагать, будто подобная природа может быть возвышена до божественности — временное до вневременного, противоречивое до непротиворечивого. Лишь мимолетно может человеческая сущность целиком поддаться чарам постоянного и единственного бытия. Тогда человек прикасается к совершенному, к божественному. Будь то страсть или познание — перед ним раскрывается высший мир, и, как

знак присутствия этого мира, исчезают личность и Я, ибо они принадлежат миру преходящему. Однако земная природа не может вечно пребывать в этом великолепии постоянного и целого. Это возможно только богу. Ведь сам бог и есть это великолепие и полнота. Человек же, которому никогда не следует забывать, что он всего лишь человек, все же может снова и снова, выныривая из мелких коллизий и соблазнов преходящего наличного бытия, припадать к великому первообразу божества.

Тот, кто осмыслил величие этого различия между человеком и богами, уже не удивляется тому, что наличное бытие богов во многих отношениях следует иным законам, нежели бытие людей. Именно этим и вызвано то мелочное осуждение, что упрекает греческих богов в сомнительной морали. Конечно, нельзя отрицать, что в сказаниях о богах немало несообразного с долгом супружеской верности и добрачного целомудрия. В оправдание подобных вольностей мы не станем ссылаться на то, что многие эротические мифы получили столь сомнительный характер лишь после того, как различные имена и образы прежних сказаний о богах с течением времени оказались перемешаны друг с другом: так бог, чью царственную подругу чтит в разных местах под разными именами, в смешанной традиции начинает выглядеть весьма непостоянным любовником. Греков гомеровской эпохи ничуть не возмущала естественная любвеобильность их богов. И правда состоит в том, что сама идея олимпийской божественности плохо ладит с понятием брачного союза. Это весьма примечательно, потому что древние культы обыкновенно связывали бога с богиней, и священный брак относится к числу наиболее значимых торжеств древности. Геру, божество, освящающее супружеский союз и женскую честь, конечно, невозможно представить незамужней. Но нельзя не признать и того, что она в гораздо большей степени супруга, нежели Зевс — супруг. И это не прихоть поэта и не легкомысленность морали, а неизбежное следствие подлинно гомеровской веры, желавшей видеть своих богов в страстных любовных союзах, но не в браках по человеческому образцу. Лишь после того, как эта вера оказалась поколеблена, когда сказания о богах начали превращаться в забаву, эти любовные похождения приняли характер легкомысленной погони за наслаждением. Неудивительно, что критика в адрес подобных рассказов довольно рано начала раздаваться в самой Греции. Абстрактные спекуляции и рационализм, особенно воз-

мущавшиеся человеческим образом и манерами божественного, сильнее всего бывали задеты подобными проступками; поэтому, как известно, уже Ксенофан сурово порицал богов Гомера и Гесиода за их «прелюбодейство».

Однако в древние, более благочестивые времена от Вечных, представавших в чистом человеческом образе, ждали лишь необычайного. И действительно, даже самая грубая природность не в состоянии лишить божественное его очарования в той степени, в какой это способны сделать мещанские порядок и благопристойность. Благородные роды древности, выведившие свое происхождение от связи прародительницы с тем или иным богом, и не мыслили о том, чтобы осчастливившее их божество состояло с ними в личных отношениях и своей любовью позволяло им легкомысленное отношение к его почитанию. Они с благоговейным трепетом вспоминали тот великий час, когда великолепие небес любовно снизошло до земной женщины. А то, что божественная ночь любви одновременно могла служить удивительным замыслом, прекрасно выражено уже в поэме Гесиода о щите Геракла. Отец богов и людей, говорится в этой поэме (ст. 27 и далее), размышлял о том, как породить отвратителя бедствий для бессмертных и смертных. «Хитрость в душе глубоко воздвигая, с Олимпа он прынул, ласки пышнопоясной жены вождедеющий страстно»... Плодом этой любви стал Геракл, несущий счастье, образец героя на все времена.

5

Нам могут возразить, что сама гомеровская эпоха уже утратила благоговение перед своими жизнерадостными богами и откровенно забавлялась, представляя их в сомнительных и бесславных ситуациях. Характернейшим примером тому с давних пор служит *повесть об Аресе и Афродите*, которой Демодок развлекает феаков и Одиссея (Одиссея, 8, ст. 267 и далее): о том, как обманутый Гефест связал богиню и ее любовника невидимыми путами и выставил обоих в любовном объятии на потеху богам.

Уже в древности многие — в том числе, как известно, Платон — возмущались этой историей, а в новейшее время она и во все выглядит фривольной бурлеской. Но какой бы скользкой ни казалась эта тема, трудно понять, как могли счесть эту историю

непристойной и как могло сложиться впечатление, будто общество, в котором ее рассказывали, легкомысленно относилось к своим богам.

Арес, чье затруднительное положение и стало предметом насмешек — отнюдь не возвышенный бог; его едва ли даже можно рассматривать как бога в подлинном смысле слова. Никого из прочих богов невозможно ни на миг представить на его месте — даже Гермеса, хотя он и говорит, что охотно поменялся бы местами с Аресом. Стало быть, в этом случае не может быть и речи о фривольности. Если кто из мифологических персонажей и мог отпустить остроумную шутку, то это необузданный прохожа, в котором истинные олимпийцы не видели равного себе. А что же Афродита? Если как следует обдумать повествование, нам немедленно бросится в глаза, что этой богине внимания не уделяется вовсе — весь интерес заключается в той бесславной роли, что выпало играть Аресу. Поэт, вероятно, не мог и помыслить о том, чтобы выказать непочтение Афродите. В эпической традиции считается, что она состоит в браке с Гефестом, тогда как во многих святилищах Греции ее чтили как супругу Ареса. В действительности же для Афродиты, как олимпийского божества, в особенности справедливо то, что было сказано выше о божественных браках вообще. Ее, в сущности, нельзя мыслить состоящей в браке. Она — сила возбуждения и желания, очарование, воспламеняющее сердце и заставляющее всякую сознательность раствориться в упоении страстных объятий. Ее царству принадлежат также сомнительные явления любовной жизни, вкуче с дурной репутацией и насмешками. Кто запутается в ее сетях, тот может стать посмешищем — но не она, ибо она торжествует. Невозможно не признать, сколь живо этот поэт, которого по внешним признакам считают дерзким и нечестивым, ощущает подлинный смысл божественного первообраза. Даже в подобном анекдотическом и озорном повествовании он не забывает о том, кто такая Афродита; он не допускает и мысли о том, чтобы она чем-либо уронила себя, действуя сообразно своей сущности; и, рассказывая о ее внезапном исчезновении, он свидетельствует этим о ее вечной мощи. Влюбленного же вояку поэт, напротив, выставляет на посмешище. Впрочем, божественные зрители столь весело смеются не над непристойностью, а над потешной проделкой обманутого калеки, чья находчивость одержала верх над быстроногостью Ареса, оправдав поговорку

о том, что зло не идет впрок (ст. 329 и далее). Чем щекотливее кажется тема, тем примечательнее, что рассказчик опускает как раз самые пикантные моменты и с удовольствием описывает лишь остроумное и смешное. То, что зрелище, на которое созывает богов возмущенный супруг, нарушает приличия, дается понять лишь косвенно, через отсутствие богинь (ст. 324). Ни единым словом поэт не намекает ни на картину, которую представляла собой пара любовников, ни на чувства, которые она могла вызывать. Естественно, в рассказе нет ничего от морализаторской проповеди — но это еще не делает его фривольным. Проникнутый юмором свысока, он выше и того, и другого. Блистательнее всего этот юмор выражен в заключительной части, описывающей чувства троих великих богов-зрителей: Аполлона, Гермеса и Посейдона. О том, как выглядит беспомощный любовник, мы ничего не узнаем; вместо этого трое богов высказываются о том, как нерадостна подобная участь, и в немногочисленных словах, произнесенных ими, перед нами встают их образы, обрисованные с совершенным мастерством. Посейдон, выступающий последним, откровенно сочувствует Аресу; он принимает положение бога войны настолько близко к сердцу, что не может смеяться и не оставляет Гефеста в покое до тех пор, пока тот, наконец, не освобождает беднягу, причем Посейдон столь великодушен, что даже готов поручиться за Ареса. Но перед этим происходит диалог между Аполлоном и Гермесом. Величественный бог прозрения достаточно остроумен, чтобы спросить брата, не желал бы тот оказаться на месте Ареса, причем вопрос свой он начинает с торжественного божественного титулования: Аполлон заранее знает, что должен чувствовать этот пройдоха среди богов. И бог всех воров и счастливых находок отвечает ему, также начав с церемонного обращения, что готов был бы вытерпеть даже втрое крепчайшие путы и насмешки всего сонма богов, лишь бы возлечь рядом с золотой Афродитой. Певец, влагающий в уста Гермесу эти слова, отнюдь не оскорбляет его чести; напротив, он показывает бога именно таким, каким тот предстает греческому духу, этому духу свободы и широты, способному даже в удачливости и плутовстве видеть и чтить нечто божественное, ибо даже подобные вещи — один из вечных ликов живого наличного бытия. И сколь превратно бывает толкование этой внутренне правдивой и блещущей остроумием истории, когда из ее юмористического тона делают вывод, будто эпоха, терпевшая подоб-

ное, должна была пренебрежительно относиться к действующим здесь богам или даже к богам вообще. Что бы сделал из этой же самой истории поэт, действительно любящий пикантное и воспринимающий жизнь богов лишь как игру фантазии, показывает нам Овидий, ссылающийся на нее как на поучительный пример в своей «Науке любви» (2, ст. 561—592 и далее). Тут живейший интерес вызывает вид связанных любовников: Венера едва сдерживает слезы; она и ее возлюбленный охотно закрыли бы руками свои лица и наготу, но путы не дают им сделать этого. Внимание здесь обращено не на лукавое превосходство хромого над сильным и проворным, а лишь на эротическое и двусмысленное, поучительность же состоит в том, что застигнутые вместе грешники в будущем становятся лишь бесстыднее.

6

Напрашивается вопрос: могли ли подобные божества оказывать поддержку человеческой морали, и что это была за поддержка?

Древние христиане, разумеется, отвечали на этот вопрос отрицательно. Религиоведение же редко задает его напрямую и со всей серьезностью. Жаль, потому что вопрос этот всегда стоял в подоплеке религиоведческих исследований и, поскольку никогда не осмыслялся прямо, мог лишь замутить взгляд исследователя. Отсутствие в древнегреческой религии тех толчков и стимулов, которые другие религии, особенно христианство, дают своим последователям, вызывало разочарование; но никому и в голову не приходило предположить возможность существования совсем иных сил, заслуживающих нашего внимания и, пожалуй, даже восхищения.

Греческое божество действительно не провозглашает никаких законов, стоящих выше природы в своем абсолютном величии. Оно — не некая священная воля, перед которой природа трепещет. В нем нет сердца, которому человеческая душа могла бы целиком отдаться и довериться. Его величественный облик требует почтения и поклонения, но само оно пребывает в возвышенном отдалении. Как бы охотно это божество ни помогало людям, на его лике отнюдь не написано, что оно есть бесконечная любовь, дарующая себя человеку и спасающая его от всех бед.

Здесь дует более суровый ветер. Закон здесь таков: всякое величие опасно и может погубить неосторожного человека. В царстве богов обитает опасность; они сами, как вечные образы этого царства, суть опасность. Зачастую, подобно буре, они врываются в налаженную и благополучную человеческую жизнь. Афродита может привести человека в такое смятение чувств, что самые священные узы будут разорваны, доверие обмануто, а совершенные поступки будут таковы, что позже покажутся непостижимыми самому совершившему их. Артемида привела невинного Ипполита к гибели. В то время как он пребывал во власти чар ее чистого девического мира и не испытывал к царству любви ничего, кроме пренебрежения, это царство обратило к нему свой самый ужасный лик и уничтожило его. Здесь помогают лишь бдительность и сила.

Однако бдительный обретает мощную поддержку. Самая сущность божества дарует ему озарение. Ведь тот великий мир, ликом которого является божество, объемлет собой все царство бытия, от слепой силы стихии до эфирно-ясных высот свободы. И в этой наивысшей точке мир являет свой совершенный образ. Рука художника запечатлела его, и в этом зрелище мы еще и сегодня переживаем чудо сопряжения чистой природы с возвышенным духом. Божество всегда есть природа; но в качестве ее образа оно духовно, а в качестве ее совершенства оно есть высота и достоинство, великолепием которых осияна человеческая жизнь.

Для греков это означает, в первую очередь, *проницательность* и *смысл*. Без них немислимо все подлинно божественное.

Можно было бы ожидать, что среди многообразных образов гомеровской религии дикость, фанатизм, экстаз также найдут свое место. Однако идеал осмысленности противоречит всякому слепому натиску и всякой чрезмерности. Известно, что другие народы зачастую мыслили своих богов, особенно воинственных, вспыльчивыми и в гневе крушащими все вокруг. Потому и чтимые герои этих народов отличаются бешеным неистовством, даже некой одержимостью в бою. Совсем не таковы гомеровские греки. Какова была тяга этого общества к битвам и героическим подвигам, показывает нам «Илиада», так и оставшаяся, с ее воспеванием могучих героев-воинов, величайшим творением греческой поэзии. Но «Илиада» проникнута духом, свысока и с пренебрежением взирающим на бездумное удалство. Мы

с изумлением отмечаем, что этот воинственный мужской мир, привыкший искать первообразы своего наличного бытия в великолепии божественной реальности, не желает и слышать о боге войны в собственном смысле слова.

Конечно, каждый, кто читал Гомера, знает об *Аресе* и хорошо помнит, что ахейцы звались его «служителями». Однако этот кровожадный (ср.: Илиада, 20, ст. 78) дух резни, демонически проникающий в человека (ср.: Илиада, 17, ст. 210), чья мощь действует даже в дрожи копья после удара (ср.: Илиада, 17, ст. 529), никогда в полной мере не наделялся божественным достоинством, какой бы несомненно древней ни была вера в его страшное присутствие. Лишь изредка выступает он в мифических повествованиях как полноценная личность. Стоит лишь сравнить его образ с образом воинственной Афины, чтобы он растворился в ужасном мраке демонического. Герои не зывают к нему, хотя и зовутся «любимцами Ареса», особенно Менелай. Семейство же олимпийских богов хотя и принимает Ареса за своего, но делает это с неохотой и выказывает к его личности меньше уважения, чем к чьей бы то ни было. Лишь Арес оказывается повержен в поединке с олимпийским божеством, и в рассказе об этом чувствуется удовлетворение от того, что это жестокое чудовище наконец испытало унижительное для него превосходство более благородной силы. Афина, богиня подлинного, осмысленного героизма, одержала верх над Аресом одним лишь броском камня; Афина, покровительница могучего Геракла, светлый дух облагороженной мужественности. Этот триумф служит величественным прологом к битве богов, предшествующей решающей схватке между Ахиллесом и Гектором (Илиада, 21, ст. 385 и далее). Арес уже был однажды побежден Афиной: стоя на колеснице рядом со своим любимцем Диомедом, она играючи отразила брошенную Аресом пику и столь тяжело ранила противника копьем своего героя, что тот с воплем вынужден был покинуть поле битвы (Илиада, 5, ст. 851 и далее). И тут мы слышим, что думает об Аресе Отец богов, к которому тот прибегает с жалобой. Зевс называет его «ненавистнейшим меж богов, населяющих небо», ибо «только ему и приятны вражда, да раздоры, да битвы» (ст. 890). Стало быть, прочие боги не таковы. Они не хотят «вечной» битвы. Фигура Ареса восходит к побежденной хтонической религии. Там его буйству было отведено свое место в кругу неумолимых. Он — дух проклятия, мести, суда крови

(ср.: *Kretschmer P. Ares // Glotta. 1921. Band XI, 3/4 h. S. 195 ff.*). Как демон убийственной резни, для Гомера он все еще представляет некое пугающее величие, тем более страшное, чем менее в нем личности. Его стихия — убийство; его называют «истребителем», «мужегубцем», его подруга Эрида-Распря «на гибель взаимную сеет ярость меж ратей, рыща кругом по толпам, умирающих стон умножая» (Илиада, 4, ст. 440). Он неистовствует среди троянцев не меньше, чем среди греков (ср., напр.: Илиада, 24, ст. 260). Его имя зачастую обозначает просто кровавый бой. Поэтому Зевс упрекает его в отсутствии собственного характера, в том, что Арес — со всеми или, скорее, против всех (Илиада, 5, ст. 889). На щите Ахиллеса была изображена сцена битвы, где перед ратями шествовали Арес и Паллада (Илиада, 18, ст. 516). Это изображение согласнее с подлинными верованиями, нежели принятие Аресом стороны троянцев в отдельных эпизодах «Илиады». Арес неспособен долго играть подобную роль, ибо в основе своей он — лишь демон, и сущность его составляет слепое буйство. Сколь велика пропасть между ним и Афиной, которая также воинственна, но, как богиня смысла и благородного поведения, прежде всего являет подлинную суть героизма в небесном блеске! Арес, напротив, растворяется в экстазе кровопролития, и потому в нем совершенно отсутствуют те глубина и широта, что отличают сущность всех подлинных образов этой религии.

Впрочем, безмерность также может быть подлинным открытием божественного. *Афродита* для Гомера — одна из высших богинь, однако ее дела и сущность — разнузданность стихийной страстности. Пример таких женщин, как Елена, Федра, Пасифая, свидетельствует о ее страшной силе, презирующей всякую законность и порядок, всякий стыд и робость. Но, в отличие от сущностей, подобных Аресу, в Афродите говорит бесконечный смысл живого. Как дух захватывающего великолепия, как воспламенительница экстатического упоения взаимных объятий, она не имеет ни малейшего отношения к слепоте и буйству. Каким бы безумным порой ни казалось то, что она причиняет, все это принадлежит к достойным уважения изначальным формам жизни, и зачарованный мир, отражающийся в ее божественном лике, возрастает от похоти червя до возвышенной улыбки мысли. И потому Афродита, несмотря на всю демоничность своего существа, стоит перед нашим взором, осиянная покоем. В вели-

ком смысле жизни безмерность обретает равновесие. В том образе, которому другие народы придавали черты животной похоти и разнузданности, греки видели не распутную, но возвышенную богиню, ибо она обозначала для них не внешнюю оболочку, но чудесную глубину мира. И в этом также проявляется духовность их религии.

В изображениях Афродиты и прочих богов, какими их, совершенно в духе Гомера, увидело искусство, мы узнаем все ту же греческую мысль: духовное не чуждо природе; в природе и рождается тот смысл, что выражен в человеческом облике богов как благородство и возвышенность. Природное может сохранять всю свою полноту и живость — и в то же время быть единым с духовным, которое есть не что иное, как совершенство природного. Непосредственное, живое присутствие и одновременно вечная действительность — вот чудо греческой образности. И в этом единстве природы и духа земное, не теряя ничего от своей свежести и теплоты, выступает вперед со всей свободой соразмерности и тонкости, как совершенная природа. Мера, такт и вкус определяют поведение и жесты, свидетельствуя о разумном бытии божественной личности. Невозможно, созерцая любой из подлинных греческих образов богов, допустить и самой незначительной мысли о низости, бессмыслице и варварстве.

Это благородство дышит уже в самых первых сценах «Илиады» с участием богов. *Фетида* восходит на Олимп, дабы просить о восстановлении чести своего великого сына, которому суждена столь ранняя гибель. Явившись на вопль сына из глубины моря, она вместе с ним плакала об оскорблении, нанесенном ему людьми. Теперь же ей нужно напомнить царю богов, что именно она некогда спасла его от страшной беды, и просить его позволить троянцам разбить греков возле кораблей ради ее сына, дабы Агамемнон осознал, какой ошибкой было обесславить лучшего из греков (Илиада, 1, ст. 393 и далее). Она опускается перед тронном одиноко сидящего Зевса, обнимает его колени левой рукой и с мольбой касается его подбородка правой. В этой позе Фетида высказывает свою просьбу. Однако она ничего не говорит о том, как некогда спасла Зевса в тяжкий миг, о чем ей во всех подробностях напомнил сын, но лишь: «Если когда я, отец наш, тебе от бессмертных угодна словом была или делом, исполни одно мне моление!» И в этом молении нет ничего от свирепых мститель-

ных фантазий сына; Фетида желает лишь удовлетворения и восстановления чести: «Сына отмсти мне, о Зевс! кратковечнее всех он данаев... Ратям троянским даруй одоление, доколе ахейцы сына почтить не предстанут и чести его не возвысят». Она продолжает обнимать колени Зевса и, видя его долгое молчание, начинает снова: «Дай непреложный обет, и священное мание сделай или отвергни: ты страха не знаешь; реки, да уверюсь, всех ли презреннейшей я меж бессмертных богинь остаюсь». И Зевс отвечает, помавая Фетиде своей божественной главой.

Конечно, на Олимпе раздается множество угроз и напоминаний о том или ином совершенном в прошлом насилии (ср.: Илиада, 1, ст. 539 и далее, ст. 587 и далее; 8, ст. 10 и далее; 15, ст. 16 и далее); однако там не происходит ничего грубого или неподобающего. Можно даже сказать, что именно те высказывания, которые, как кажется, предполагают возможность подобного, на деле как раз и проливают подлинный свет на прекрасное и достойное поведение богов — такое, каково оно в действительности. Когда *Зевс* понял, что нежность Геры — лишь хитрость, призванная отвлечь его внимание от происходящего на поле боя, он свирепо напомнил супруге о том, как жестоко наказана была она некогда в прошлом, а вместе с ней — и все боги, пытавшиеся ей помочь. Но когда Гера клянется, что это не она подбила Посейдона на сотворенное им, Отец богов усмехается и выражает скорее желание, чем убеждение, чтобы супруга была с ним единодушна (Илиада, 15, ст. 13 и далее). После чего Ирида по его поручению отправляется к *Посейдону* и велит ему покинуть поле боя (ст. 173 и далее). В этой сцене первоначальная горячность слов также лишь подчеркивает мотивы, которыми в действительности руководствуются боги. Согласно поручению, Ирида грозит Посейдону карой могучего Зевса, если тот поступит наперекор велениям Громовержца. Этот довод владыка моря с возмущением отвергает: его удел в мире таков же, как и у брата, поэтому пусть тот побережет свои угрозы для собственных дочерей и сыновей; сам же Посейдон достаточно силен, чтобы не бояться его. Однако Ирида не принимает этого неприязненного ответа. «Быть может, смягчишь ты? Смягчимо сердца благородных. Знаешь и то, что старейшим всегда и Эринии служат». Так Ирида напоминает Посейдону о святости древних порядков. И Посейдон мгновенно оказывается покорен: «Благо, когда возвеститель исполнен советов разумных!»

Так раздоры между богами приходят к достойному завершению. Они даже переходят в радость и сердечность, прекрасный и исполненный значения пример чему мы находим в заключительной части первой песни «Илиады». Никак нельзя помыслить, чтобы боги могли вести себя друг с другом разнузданно и жестоко. Понятия о подобающем определяют их поступки и поведение. Правда, *Афина* применила к *Аресу* беспощадное насилие; но даже это было осмысленно, как мы уже видели выше. С тонким расчетом поэт в 21 песни «Илиады» описывает так называемую битву богов таким образом, что дело там, за исключением стычки *Афины* с *Аресом*, так и не доходит до битвы, и *Аполлон* обращает к *Посейдону* исполненные достоинства слова о том, что было бы безумием богам сражаться между собой из-за людей (*Илиада*, 21, ст. 461 и далее). Лишь *Гера*, сварливейшая из всех олимпийских божеств, в ссоре с *Артемидой* переходит от брани к рукоприкладству, как могла бы это сделать зрелая женщина в отношении слишком дерзкой юной девицы (ст. 479 и далее). Однако именно это ожесточение и постоянная желчность вспышек *Геры*, справедливо подчеркиваемые всеми, кто оценивал жизнь богов, обращают наше внимание на то, что богиня никогда не позволяет себе необдуманных или недостойных поступков. Было бы слишком поверхностным видеть здесь одну лишь безнадежность противостояния воле *Зевса*. Если бы это было так, сколь много чрезмерности, как в большом, так и в малом, проявилось бы так или иначе! Но идеал осмысленного и возвышенного поведения живет и в *Гере*. Когда *Афина* призывает пылающего гневом *Ахиллеса* к благородному, она требует от него того достоинства, которое самоочевидно для такого существа, как *Гера*. Она сама перед битвой богов дает непосредственный пример тому. *Гера* призвала бога огня *Гефеста* противостоять *Ксанфу*, чьи волны грозили опасностью *Ахиллесу*. Но в тот момент, когда бог потока уже готов сдаться, *Гера* удерживает *Гефеста*; она, чьи речи зачастую столь непримиримы и жестоки, здесь говорит то же самое, что и *Аполлон* в воследовавшей битве богов: «Не должно так беспощадно за смертных карать бессмертного бога!» (*Илиада*, 21, ст. 379).

Однако тот идеал, что открывают людям высшие божества — *Зевс* с *Аполлоном* и *Афиной* — больше этого. В образе *Аполлона* человек чтит благородство ясности и свободы, солнечный свет, озаряющий путь не к блаженным таинствам, но к мужествен-

ному познанию жизни и достойным поступкам. Его благородное поведение в споре богов, величественные слова, которыми он указывает Тидиду границы человеческого, его пламенный протест против бесчеловечности Ахиллеса и напоминание, что благородный муж даже в горе должен блюсти меру и достоинство — всем этим подлинным проявлениям его сущности мы уже отдали должное в посвященной Аполлону части нашего труда (см. с. 82 и далее наст. изд.). Так же и Афина, столь любившая Тидея, что хотела напоить его напитком бессмертия, с ужасом отворачивается от него, умирающего, видя, что он обесчестил себя диким поступком; и Ахиллес встречается с ее горящим взором именно в тот момент, когда ярость грозит захлестнуть его и толкнуть на безумный и недостойный его поступок — богиня же призывает его хранить самообладание. Эти характерные истории мы уже разбирали выше (см. с. 68—69 наст. изд.), вспомнив заодно и о современном заблуждении, будто к изначальной сущности Афины, какой мы знаем ее по «Илиаде», еще не имели касательства нравственные мотивы. Да, Афина обещает Ахиллесу втрое большую награду в будущем, если сейчас он сумеет овладеть собой. Но в то же время она призывает его к достойному поведению. И разве подобное поведение утратит свою нравственную ценность от осознания того, что из достойного поступка проистекает достойный успех, тогда как необузданная драка в конечном итоге приводит лишь к победе варварства? Лишь в рамках узкого и весьма консервативного представления о нравственности могло сложиться мнение, будто любые иные мотивы, кроме воли к победе, были приписаны Афине поэзией более поздних эпох. Разве образ ее, каким его описали (можно сказать — представили в вечности) «Илиада» и «Одиссея», не противоречит подобному суждению всем величием своего существа? Разве не имеет значения для идеала ее противостояние Аресу — противостояние богини рассудительной силы буйному духу убийства? Разве не связано с нравственностью то, что она удостаивает своей божественной дружбы лишь благороднейших из мужей и позволяет им ощутить свою близость лишь в моменты наивысшего напряжения их сил и мысли? Разве подвиги Геракла, хитроумные поступки Одиссея и те испытания, что он мужественно выдерживает, не дышат благородством ее существа? Тогда пришлось бы под нравственностью понимать лишь соблюдение определенных категоричных заповедей, а все, что

сверх того, объявить нравственно индифферентным. Разумеется, в этом случае Афина, как и все вообще олимпийские боги, наименее всего обладала бы нравственным чувством. Ибо этих бессмертных их божественность обязывает не к контролю за соблюдением определенным образом сформулированных нравственных законов и тем более не к установлению некоего нравственного канона, раз и навсегда отделяющего правое от неправого, добро от зла. Вопрос о том, сколь многое может позволить себе сильная натура в некоторых случаях, остается открытым. И все же божественность выдвигает определенные требования и своим собственным бытием являет их человеческому взору в качестве живого идеала. Мы могли бы назвать эти требования нравственными в высшем смысле слова, ибо они касаются не отдельных поступков, а поведения человека в целом. В них можно узнать ту облагороженную, способную к свободе природу, которой одинаково чужды как слепое следование своим порывам, так и покорность категорическим требованиям некоего морального законодательства. Ее решения руководствуются не чувством долга и не послушанием, но пониманием и вкусом; так разумное во всем объединяется с прекрасным.

Нам могут возразить, что подобному возвышенному представлению об Афине противоречит жестокий обман обреченного на смерть Гектора (см.: Илиада, 22, ст. 214), который в новейшее время выглядит не просто аморальным, но даже дьявольским. Однако подлинный смысл этой истории, уже помогавшей нам ранее раскрыть образ и способы действий божеств (ср.: с. 248—249 наст. изд.), мы сможем полностью постичь лишь в связке с представлением о судьбе (ср.: с. 307—308 наст. изд.); тогда она будет вызывать уже не удивление, но трепет и благоговение. Афина здесь — не что иное, как путь и осуществление высшей необходимости; ее хитрость, обманувшая доверие Гектора — это хитрость судьбы. Глупо пытаться измерить грандиозность этого события мерками морали и требовать от судьбы верности и честности, как если бы она была человеком, противостоящим ближнему своему. Не без ужаса наблюдаем мы за тем, как высшие силы насмеваются над человеческой пронизательностью. Но из судьбоносной тьмы внезапно проступает сияние божественного. В качестве судьбы Афина заманивает Гектора; но в качестве богини она приводит его к славе. Когда он играл более достойную роль: до божественного вмешательства — убе-

гая прочь, как безумный, или после — мужественно сопротивляясь? И если его гибель уже была предрешена — разве лучше было бы, чтобы божество позволило Ахиллу настичнуть его и убить во время бегства? Божество не относится с пренебрежением к тем, кого ему предстоит уничтожить. Его наваждение, каким бы ужасным ни казалось оно нам, лишь подчеркивает героизм Гектора. Он теперь знает, что судьба его решена — но знает и то, что последующие поколения будут воспевать его. Эта победа божественной власти не случайна; она — весомое свидетельство духа этой власти.

7

Величайшие божества — Зевс, Афина и Аполлон — в тричном образе являют идеал облагороженной *мужественности*.

Одно из этих божеств — женщина, но именно в ее образе предстает обожженный идеал мужского нрава, отважного в битве, обретающего радость в действии. Мы уже размышляли над этой примечательной особенностью выше, в части, посвященной образу Афины (см. с. 62 и далее наст. изд.). Поэтому здесь отметим лишь следующее: свобода познания и изображения, духовное созидание целиком принадлежит царству мужественности и потому, в качестве божества, обладает чисто мужским характером. Однако для того, чтобы энергия и мощь деятельной жизни могли подняться над жестокостью и грубостью, они должны быть преображены женственностью. У всех великих мужей дела есть та или иная женственная черта, смягчающая их суровость и облагораживающая их силу. Таково значение женственности в греческой религии, достигшей своей вершины. Однако во всем, что сверх того, женственность утратила свое могущество. В почитании богини Афины нет ни малейшего оттенка любви к женщине.

Уже здесь мы находим подтверждение словам Ницше о том, что греки стремились к преодолению женщины в мужчине. Известно, что древним религиям свойственно представлять свои верховные божества как пару или трицу. В обоих случаях женское начало обычно играет значительную роль. В культурных кругах Востока ему зачастую отводится первое место, тогда как мужчина или, в случае троичности, оба мужчины подчинены верховной Жене. В древнегреческой трице, напротив, женская

природа даже не равновесна противоположному полу. В определенном смысле природа эта вовсе отсутствует в ней, ибо из всех характерных признаков женственности Афина обладает лишь возвышенной красотой. Любовь и материнство ей чужды; она — дева, но в ней нет и той девической хрупкости Артемиды, что может мгновенно обратиться в материнское тепло и нежность. Ее нрав — мужской, и образу ее, представленному в гомеровском эпосе, вполне соответствуют слова о себе самой, вложенные в ее уста Эсхилом в «Эвменидах»: когда Афина говорит, что ей любезно все мужское, что сама она мужественна сердцем и всецело ощущает себя дочерью отца (ст. 735 и далее). В то время как другие религии зачастую придавали даже мужским божествам черты несомненной женственности, религия греческая утверждает свой мужественный настрой даже в женской части верховной троицы богов.

Женщина стихийнее мужчины и гораздо более него обращена к индивидуальному наличному бытию. Ее физический организм побуждает ее придавать такое значение телесному, какое редкий мужчина способен понять. Ко всей сфере чувственного и конкретного женщина относится с таким благоговением и трепетом, которые совершенно чужды по природе мужскому восприятию. Могущество женщины — в ее облике и личности. В то время как мужчина стремится к всеобщему, безличному и вневещественному, женская сила концентрируется в индивидуальном, личном, в предметной реальности. Как мужчина в миг восторга видит в ней своего чтимого идола, так и она сама создана природой для того, чтобы чувствовать свою уникальность и всеми силами заботиться о ней.

Весьма интересно отметить, сколь многие значимые черты различных религий и мировоззрений могут быть отнесены к тому или другому из этих начал. Греческое божество с его мужским настроем не подчеркивает свою личность с усердием прочих богов. Оно не ждет, чтобы человек жил служением ему и совершал величайшие подвиги ради прославления его личности. Почтение, которого требует к себе это божество, не такого свойства, чтобы не терпеть почитания кого-либо другого наряду с собой. Греческое божество радуется свободе духа и требует от человеческой жизни смысла и постижения в гораздо большей степени, нежели приверженности определенным формам, действиям и реалиям.

Специфически греческая религиозность разительнее всего отличается от прочих своим отношением к стихии и конкретной реальности. Мир изначальной материи и изначальных сил для нее священен. Однако ее идея божественного много выше этого. В то время как в других религиях и культах нерасторжима привязанность к материальному в его вещественной реальности, подлинно мужская вера греков привержена свободе и духовности. Как в своей гомеровской форме эта вера не нуждается в вещественном теле и вещественной душе для того, чтобы объединить прошлое, настоящее и будущее в одной великой идее, так способна она и созерцать и чтить глубину наличного бытия всего конкретного в вечном лике.

Эта *духовность* религии со всей очевидностью явлена в высших божествах. Доступ в их царство из всех земных существ имеет лишь человек. Но даже их бытие — это образ, а не абсолютный дух, которому противостоит природа как нечто низкосортное. Никто из них не открывает себя в познании или предчувствии, стремящемся за пределы этого мира. Никто не проводит категорического различия между добром и злом, дабы обуздать природу раз и навсегда заданными предписаниями. Им угодна природа, самосовершенствующаяся путем постижения и возвышенных устремлений. И это совершенство природы становится в них самих божественным образом и, как совершенное бытие, возвышается над неполнотой и мимолетностью человеческой жизни.

И в то же время так они увековечивают некую совершенно определенную реальность, в данном случае реальность духовную: возвышенное человечество.

8

Возвышенность, которой Зевс, Аполлон и Афина превосходят прочих олимпийцев, в целом очевидна. Их явления окружены высочайшим великолепием. Их пришествие всегда имеет решающее значение. Где бы ни было обращено к божественной мощи желание великого — там звучат эти три имени, подчеркнуто связанные между собой — как в гомеровской поэзии (см., напр.: Илиада, 2, ст. 371), так и позже, в религиозной речи Афин. Несравненность детей Зевса — Афины и Аполлона — ближе

к концу «Илиады» обретает в некотором смысле символическое выражение в уже многократно упоминавшейся битве богов из 21 песни, где сначала Афина с возвышенным превосходством побеждает неистового Ареса, а затем благородный разум Аполлона отвергает возможность того, чтобы он, бог, сражался с другим богом, Посейдоном, из-за людей. Эти три высших божества, помимо разума и красоты, обладают *величием*.

Последующие эпохи все более склонялись к тому, чтобы видеть высшее свидетельство божественного в справедливости и правосудии вообще.

Когда я наблюдаю гибель злого —
Я верю, что есть бог на небесах, —

такие слова Еврипид в «Эномае» вкладывает в уста одного из своих персонажей (фр. 577). Гесиод в своей непримиримой борьбе против неверности и злоупотребления правом не может и представить ничего более достойного божества, чем то, что для него самого в его крестьянской жизни является наиболее почетным и надлежащим. В этом мы узнаем мышление жизни, погрязшей в зависимости и мещанстве. Историки религии говорят об очищении и углублении религиозности. Однако призыв к правосудию — скорее признак начавшегося разбожествления мира. Правопритязания на счастье индивида становятся выше слабеющего сознания божественного присутствия. Конечно, и человек гомеровского мира верит в победоносное правосудие Зевса. После предательского выстрела из лука, нарушившего священную клятву, Агамемнон восклицает, что теперь гибель Илиона, Приама и всего его народа предрешена, ибо гнев Зевса несомненно покарает их за злодеяние, даже если это произойдет не прямо на месте преступления (Илиада, 4, ст. 160 и далее). Также и Менелай, первым подвергшийся несправедливости, продолжает, несмотря на страшные удары, уповать на справедливость небес (Илиада, 13, ст. 622 и далее). В знаменитом сравнении упоминается ярость, с которой Зевс обрушивается на неправедных судий (Илиада, 16, ст. 384 и далее). В 24 же песни «Одиссеи» поэт даже вкладывает в уста старого Лаэрта такое восклицание при известии о гибели женихов (ст. 351):

Зевс, наш родитель! Так есть еще боги на светлом Олимпе,
Раз за нечестье и наглость они женихам отомстили!

Но подобные идеи не выходят в гомеровской вере на передний план. Да и как бы это могло быть в мире, великолепнейший и любезнейший человеческий образ которого не одарен долгой счастливой жизнью, но обречен погибнуть в цвете юности — этот прекраснейший из сынов земли, чей краткий жизненный путь состоял лишь из битв, разлук с любимыми и слез — и который тем не менее в величии своем предпочел это мимолетное великолепие долгой безмятежной жизни (*Илиада*, 9, ст. 410 и далее; ср. также: *Платон*, *Пир*, 179e).

И бессмертная мать не спасла великого сына:
 Пал он у Скейских ворот волей державных судеб...
 Но она вышла из моря в сонме дочерей Нереея:
 В жалобах ожил опять славный делами герой.
 Видишь: боги рыдают и плачут богини Олимпа,
 Что совершенному — смерть, смерть красоте суждена.
 Даже и песнью печали славно в устах быть любимых;
 Только ничтожное в Орк сходит без звуков любви¹

(*Фридрих Шиллер*, *Нения*).

Для этого человеческого духа, желающего не счастья, а величия, последовательность власти богов состоит совсем в ином, нежели для крестьян и мещан в их наличном бытии, выстроенном вокруг имущества и дохода. Отто Группе тонко подметил ту великую направленность, которой пронизана вся «*Илиада*» Гомера (ср.: *Gruppe O. Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*. München, 1906. S. 1013). Зевс исполняет желание Ахиллеса о том, чтобы греков, пока он, разгневанный, остается в шатре, постигли всяческие несчастья (*Илиада*, 1, ст. 409); но за это он сам вынужден заплатить глубочайшим страданием, ибо бедствия греков приводят к смерти его лучшего друга, а когда Ахиллес, дабы отомстить за него, примиряется с греками, это предreshает его собственную гибель; непосредственно после поражения Гектора должен пасть и он сам (*Илиада*, 18, ст. 96).

Человек может выбирать. То, что он выбирает, сбывается с ним — и в конце концов приносит ему множество страданий и потерь. Тогда он может, подобно Ахиллесу, по-братски сесть рядом и плакать вместе с врагом (*Илиада*, 24, ст. 509 и далее). Однако он уже выбрал не наслаждение жизнью, а величие.

¹ Цит. по: *Шиллер Ф. Нения* / Пер. М. Л. Михайлова // Михайлов М. Л. Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Гос. изд-во худ. лит., 1958. С. 237.

Это великое человечество могло бы так воззвать к последующим поколениям, чья религия якобы стала более зрелой и серьезной: «Что вы жалуетесь на несправедливость и судите небеса, если считаете, что получили не по заслугам? Разве ваша жизнь в обладании и стяжании вкупе с правосудием, призванным поддержать вас, не избрала также и несправедливость, которая вас потрясает?»

Справедливость не выходит за пределы слишком человеческого. Но за эти пределы выходит величие! Оно может чтить то, что значимо, по ту сторону счастья и несчастья, правды и несправедливости, любви и ненависти; оно хорошо знает, что некоторые мгновения равновесны целой жизни. Величие может протянуть руку врагу, может увидеть виновного и отмеченного печатью судьбы в сиянии славы — но не из любви или смирения, а потому, что в возвышенности своей знакомо с краями, где все меры и оценки теряют силу. Это величие верховный олимпийский бог выказывает перед Гектором в 17 песни «Илиады» (ст. 198 и далее). Гектор должен погибнуть. Победа над Патроком стала вершиной торжества троянцев. Теперь удача переменялась. Умирая, Патрокл предсказывает Гектору: «Близко стоит пред тобой и смерть и суровая участь...» (16, ст. 852 и далее). Однако Гектор не верит ему. В восторге победы он мнит одолеть и Ахиллеса (ст. 860). Наступают его последние великие часы — и одновременно самые мрачные часы для ахейцев. Доспехи Ахилла, снятые с мертвого Патрокла, уносят в Трою как победный трофей (17, ст. 130); однако Гектор, сам отдавший это повеление, догоняет несущих — он хочет «сам облечься доспехом бессмертным славного мужа Пелида, который небесные боги дали герою» (ст. 194), чтобы во всем блеске своего наивысшего торжества броситься в бой. Мы знаем, что его ждет, и потому в его гордыне видим печальную картину человеческой слепоты. Однако Отец богов мыслит выше, нежели требовал бы от божества гордый своей правотой человек (ст. 198 и далее). Судьба должна свершиться. Гектор не вернется из боя, и не любящая рука снимет с него доспех. Но за это он испытает миг наивысшей славы.

Зевс, олимпийский блистатель, узрев, как от битв удаленный
Гектор доспехом Пелида, подобного богу, облекся,
Мудрой главой покивал и в душе своей проглаголат:
«Ах, злополучный, душа у тебя и не чувствует смерти,
Близкой к тебе! Облекаешься ты бессмертным доспехом

Сильного мужа, которого все браноносцы трепещут!
Ты умертвил у него кроткодушного, храброго друга
И доспехи героя с главы и с ramen недостойно
Сорвал! Но дам я тебе одоление крепкое в брани
Мздою того, что из рук от тебя, возвратившегося с боя,
Славных оружий Пелида твоя Андромаха не примет!»

Таков Зевс, чей мощный образ рисует нам поэт в начале «Илиады», когда Отец богов после долгого молчания отвечает молящей Фетиде, и гора, на которой стоит его трон, сотрясается от мановения его главы (1, ст. 528 и далее).

«Илиада» открывается незабываемым явлением божественного величия — и завершается картиной величия человеческого. Богам угодно, чтобы тело Гектора было передано его отцу Приаму, и Ахиллес, с ужасающей жестокостью преследовавший убийцу любимого друга даже после смерти, повинуетя беспрекословно. Это подлинно по-гомеровски: милость к врагу протекает не из личной самоотверженности, но из божественного побуждения. И все же чувства и поступки принадлежат человеку; ибо никогда еще ни один муж не принимал своего врага с более естественной человечностью и величием. Непримирым воин вдруг видит у своих ног старца, целующего гибельную руку, убившую уже стольких его детей (Илиада, 24, ст. 478). И Ахиллес плачет вместе со старцем. Царь враждебного народа, отец зачинателя войны Париса и того ненавистного, что отнял у него любимейшего друга — теперь лишь человек, рожденный для страданий и слез, такой же, как сам Ахиллес и все прочие люди. И Ахиллес исполняет его просьбу, заботливо укрывает и его самого от взора греков; он даже обещает ему перемирие на все время чествования убитого в Трое. Темным пламенем этого погребального костра, за беспрепятственность которого поручился непримиримейший из врагов, и завершается «Илиада».

VII. СУДЬБА

Нам осталось рассмотреть самую темную сферу наличного бытия; когда мы встречаем богов и здесь, кажется, будто они сами противоречат тому светлomu впечатлению, что сложилось у нас о них.

Как? Выходит, эти гении жизни, полноты, счастья — одновременно и корень бедствий, злого рока, гибели? Разве может жизнь так обращаться против себя самой? Что живая сила может стать погубелью того, кто насмехается над ней, нам понятно. Но как нам примириться с тем, что сила эта сама сбивает человека с пути и толкает в пропасть; с тем, что она, следовательно, — не только свет и тепло, но одновременно и та мрачная, холодная тень, столь зловеще осеняющая жизнь? Выходит, эти боги — не светозарные образы живого мира, какими они представлялись нам, но надмирные силы, самовластно определяющие как жизнь, так и смерть?

Противоречие разрешается, когда мы знакомимся с той своеобразной картиной мира, в рамках которой древнегреческий дух толковал ночную сторону существования и ее воздействие на поведение богов. Эта ночная сторона — смерть и все то, что неизбежно приводит к смерти. Здесь, где истекает жизненный срок, заканчивается и сущностная сила богов, и они исчезают. Но самое ужасное в том, что есть точка, где их живые образы сами превращаются в демонически враждебные и, как кажется, становятся судьбой и силами смерти — однако это только кажется, что и будет показано в последней части наших размышлений.

Порою говорят, что боги «все могут». Однако даже беглого знакомства с преданиями о богах достаточно, чтобы не понимать эти слова буквально. Более того, способность ко всему противоречила бы единству богов с природой. Люди в безвыходном положении не боятся открыто признать, что здесь даже боги не в силах им помочь. В ответ на пожелание Нестора Телемаху,

чтобы тому с помощью Афины удалось одолеть женихов, юноша отвечает: «Так не случится со мной, пожелай даже этого боги» (Одиссея, 3, ст. 228). Чем бы ни объяснялось бессилие богов в данном конкретном случае, у их мощи есть четкие границы, некое принципиальное «досюда и не дальше!» И это — смерть. Никто из богов не может вернуть к жизни умершего, ничья божественная воля не простирается до царства теней прошлого. Но то же самое справедливо и для прочих религий, даже для Ветхого Завета. Греческие же воззрения идут много дальше и заключают в себе еще один, более глубокий смысл. Здесь божество не просто не имеет никакой власти над мертвыми — оно не может оградить и живых от предназначенной им смерти:

И бессмертная мать не спасла великого сына:
Пал он у Скейских ворот волей державных судеб.

Эти слова из «Нении» Шиллера в точности совпадают с подлинно греческими идеями. Сама Афина говорит в «Одиссее» (3, ст. 236 и далее):

И богам невозможно от смерти, для всех неизбежной,
Даже и милого мужа спасти, если гибельный жребий (Мойра)
Скорьб доставляющей смерти того человека постигнет.

Также и Фетида (Илиада, 1, ст. 505 и далее) просит у Зевса славы для своего сына, которому определена столь ранняя смерть — и владыка небес исполняет ее мольбу, помавая главою; о просьбе же продлить жизнь сына не может и помыслить ни она сама, ни великий бог, который не властен исполнить подобную просьбу. Когда Гектор облачается в доспехи Ахилла, Зевсу становится жаль слепца, не ведающего, сколь близка его смерть (Илиада, 17, ст. 198 и далее), и бог хочет даровать ему славу, ибо Гектор не вернется живым из этого боя; но саму его мрачную участь, несмотря на все сострадание, даже Зевс не в силах изменить. Аполлон, столь верно поддерживавший Гектора, оставляет его в тот миг, когда жребий, брошенный на весы, указывает на его смерть (Илиада, 22, ст. 213).

Этих примеров достаточно, чтобы убедиться в ограниченности богов. Известно изречение, услышанное посланцами Креза от дельфийской Пифии (*Геродот*, 1, 91) и часто повторяемое в позднейшей литературе (ср.: *Платон*, *Законы*, 5, 741a): о том, что даже мощь богов не может противиться предопределению

судьбы или необходимости. Более того, о самих богах порою говорится, что они подвластны велениям судьбы (ср.: *Эсхил*, Прометей, ст. 515 и далее, и многие известные мифы, а также: *Илиада*, 15, ст. 117 и *Гесиод*, Теогония, ст. 220). Однако это «предопределение» не просто раз и навсегда выведено из-под власти богов: оно по самой своей сущности совершенно отлично от божественного провидения.

Богам свойственно дарить, помогать, просвещать. Порой может казаться, будто предопределение судьбы наделяет человека и неким положительным благом; однако вся совокупность ее воздействий не оставляет сомнений в том, что ее сущность — не положительная, а *отрицательная*. Она ставит перед временем границы, перед благополучием — крах, перед жизнью — смерть. Крах, прекращение, ограничение, все формы «досюда и не дальше» — это формы смерти. И сама смерть есть главенствующий смысл рока. Там, где звучит имя Мойры, прежде всего вспоминается неизбежность смерти; и в этой неизбежности, вне всякого сомнения, коренится сама идея Мойры.

Нам следует прежде привыкнуть к мысли о том, что наиболее значимый и решительный из всех уделов — смерть — зависит от какой-то иной силы, кроме божественной. Выходит, смерть — не воплощение всех страданий и страхов, от которых боги милостиво предостерегают людей? И если здесь их власть кончается, для чего эта власть вообще нужна? Если катастрофы, развязки, смерть предопределены незыблемо, остается ли место божественной помощи?

Для веры, чье божество вмещивается извне в наличное бытие природы, ответ на этот вопрос может быть лишь отрицательным. Но там, где божественное едино с полнотой жизни, смерть должна быть отделена от него глубокой пропастью. Ибо все живое воспринимает смерть как нечто в высшей степени чуждое себе и неспособно поверить, будто она может быть частью смысла и здания самой жизни.

Итак, мы понимаем, что силы жизни и закон смерти — не одно и то же. Мы осознаем ту бесконечную отчужденность, с которой они противостоят друг другу.

Правда, между богами и Мойрой перебрасывает мост представление о том, что богам, в отличие от людей, известны определения Мойры. Однако мы часто видим, как познание судьбы причиняет им страдания, и они с крайней неохотой покоряются

ее определениям. Боги не смеют — даже не могут иначе. Чем живее это выражается, тем очевиднее, что их сущность здесь сталкивается с какой-то другой, чуждой им сущностью.

Видишь: боги рыдают и плачут богини Олимпа,
Что совершенному — смерть, смерть красоте суждена

(Фридрих Шиллер, Неня).

Опытное познание наличного бытия являет духу и нраву греков некую двойственность: расцветающую и раскрывающуюся жизнь, встречающую на всех путях своего раскрытия живое божество — и суровую необходимость, обрывающую это цветение в момент, определенный ею самой. Боги принадлежат жизни. Чтобы встретить их, живущий должен двигаться, идти вперед, быть деятельным. Тогда боги осеняют его своей силой и великолепием и являют ему, во внезапном откровении, свой небесный лик. И потому тот, кто больше не в пути, уже не может встретиться с божеством. К мертвым, все бытие которых есть минувшее, к образам прошлого, отторгнутым от всяческого настоящего, божество не может более иметь никакого отношения. Однако оно не выходит и навстречу тому, чей путь завершается. Здесь пересекаются обе сферы. Что происходит при этом пересечении — для рационалистической мысли остается тайной. Но здесь на первый план выходят образные представления, несомненно проистекающие из в высшей степени живого опыта.

2

Идея о некоем предопределении, определяющем гибель и смерть, коренится в доисторической вере, хтонические образы которой гомеровская религия во многих случаях лишь отодвинула с первого на задний план, не лишив их при этом почтения. Мойра была демоном злого рока и смерти. Ее имя означает «распределение» или «доля, удел», и это говорит достаточно много. Мойра — женская форма имени *Μόρος*, также означающего смерть и злой рок; у Гесиода (Теогония, ст. 211) оно появляется в качестве имени собственного некоей божественной сущности, которая, как и сама Мойра, была порождением «Ночи». Образы подобного рода подробно перечисляются — упомянуты Керы, Эринии и т. д., — причем Гесиод, в противоположность Гомеру,

у которого Мойры лишь однажды выступают как некое множество (Илиада, 24, ст. 49), называет трех Мойр, дочерей Зевса и Фемиды (Теогония, ст. 940 и далее; в Дельфах их было две — см.: *Павсаний*, 10, 24, 4; *Плутарх*, О «Е» в Дельфах, 2). На сферу, в которой гнездятся эти темные сущности, недвусмысленно указывает другая их генеалогия, которую мы также находим у Гесиода (Теогония, ст. 211 и далее): они — дочери первобогини Ночи; Ночь также породила Мора и Эриний, которых и Эсхил называет сестрами Мойр по матери (Эвмениды, ст. 960). Орфический гимн 59 также называет их дочерьями Ночи. К этому же кругу идей и образов относится связь Мойр с Ураном и Геей, с Кроном и Афродитой. Дети Урана и Геи называет их орфическая Теогония (фр. 57 у Керна). У Эпименида (фр. 19 у Диля) Крон и Эвонима — родители Мойр, Афродиты и Эриний. Афродита Урания именуется «старшей из Мойр» (*Павсаний*, 1, 19, 2). Их родство с Эриниями проявляется и в культе: в роще Эвменид под Сикионом Мойрам был посвящен алтарь, на котором им ежегодно приносили такие же жертвы, как и Эриниям, — то есть характерные для хтонических и подземных божеств (*Павсаний*, 2, 11, 4).

Из всего этого очевидно вытекает, что мы имеем дело с обитателями того первобытного мира богов, которой своей хтоничностью и привязанностью к земле резко отличается от мира олимпийцев. Как и многие другие образы этой угрюмо-серьезной сферы, Мойры — блюстительницы некоего священного порядка и неумолимые мстительницы за его нарушения. Согласно Гесиоду (Теогония, ст. 220), Мойры и Керы карают богов и людей за проступки и не успокаиваются, пока виновный не получит заслуженной расплаты. По аркадийской легенде, изложенной Павсанием (8, 42, 3), когда скорбь Деметры уничтожила всю растительность на земле, Зевс послал к богине Мойр, и их слова умилили гнев Деметры. В этом смысле Пиндар говорит о Мойрах, что они отвращаются от вражды единокровных между собой (Пифийские песни, 4, ст. 145). А неизвестный поэт в своем гимне (*Diehl E. Anthologia Lyrica Graeca. Band II. Leipzig, 1925. S. 159*) молит их, дочерей Ночи, ниспослать «Порядок» (Эвномию) и своих сестер, «Справедливость» (Дику) и «Мир» (Эйрену). Поэтому Мойры столь часто выступают в мифах в числе древних сил миропорядка — вместе с Эриниями, Орами и, прежде всего, Фемидой. Сколь многозначительно повествование «Илиады» (19, ст. 408 и далее): конь Ахилла вдруг обращается

к нему с речью и говорит о «властительной Мойре» — но говорит недолго, ибо Эринии закрывают ему уста.

Начало и конец, рождение и смерть — вот две великих поры этих Мойр, и потому третья пора их — свадьба. Они дают Фемиду в супруги Зевсу (*Пиндар*, фр. 30), они же сочетают его браком с олимпийской Герой (*Аристофан*, Птицы, ст. 1731). Песнями сопровождают они свадьбу Пелея с Фетидой (*Катулл*, 64; ср. изображение на вазе Франсуа). У Эсхила умирные Эвмениды просят Мойр, своих сестер: «К юным девам суженых в дом приведите и милых в четы сочетайте» (Эвмениды, ст. 957 и далее). В качестве божеств рождения они стоят рядом с Илифией (ср.: *Пиндар*, Олимпийские песни, 6, ст. 42; Немейские песни, 7, 1; *Антонин Либерал*, 29). С Илифией их связывали и при столетних жертвах. Широко известно их явление при рождении Мелеагра. «Определяют они при рождении несчастье и счастье» (*Гесиод*, Теогония, ст. 218). Согласно известным и, несомненно, первобытным представлениям, Мойры «выпрядают» новорожденному его судьбу — что, прежде всего, означает смерть. В этом смысле образ прядущих Мойр используется и у Гомера. Сегодня, говорит Гера, с Ахиллом не случится никакой беды, но «после претерпит он всё, что ему непреклонная Участь (*Αἴσα* — это понятие означает то же, что и Мойра, и нередко чередуется с ней) с первого дня, как рождался от матери, выпряла с нитью» (*Илиада*, 20, ст. 127). Сама мать говорит о своем сыне Гекторе, чье тело попало в руки жестокого Ахилла (*Илиада*, 24, ст. 209), что произошедшее с ним — исполнение «доли, что суровая Мойра выпряла сыну, как я несчастливца родила». Феаки (*Одиссея*, 7, ст. 195 и далее) хотят сопроводить Одиссея на родину, чтобы он не повстречался ни с какой печалью и злом до того, как ступит на отчую землю: «А там уж пускай полностью вытерпит все, что судьба и зловещие пряжи выпряли с нитью ему, когда родила его мать». «В злую годину (*αἴσα*), о сын мой, тебя я в дому породила!» — говорит Фетида горящему Ахиллу, которому судьба предопределила столь раннюю смерть (*Илиада*, 1, ст. 418).

Таково место Мойр, темных сил смертного предопределения, в сфере древней религии. Смертное предопределение — вот подлинный смысл понятия распределения или удела, заложенного в имени «Мойра». Хотя значение этого имени всегда было и оставалось прозрачным, в догомеровской религии эти носительницы судьбы все же мыслились как личностные образы. В этом

ни на миг не усомнится тот, кто внимательно рассмотрит приведенные выше свидетельства. В Титаномахии Мойры сражаются такими же палицами, какие носят и прочие божества судьбы (см.: *Аполлодор*, 1, 6, 2). Сколь грубо чувственным могла представлять их существование примитивная фантазия, показывает несомненно очень древнее повествование о том, как Аполлон однажды напоил их допьяна (*Эсхил*, *Эвмениды*, ст. 728). У Гомера, где выражение *μοῖρα* столь часто используется в безличном смысле, от древних личностных представлений, помимо устойчивых оборотов, осталось лишь исполненное значения слово *μοῖρογενής* (рожденный Мойрой), которым Приам называет Агамемнона (*Илиада*, 3, ст. 182).

3

В сфере идей гомеровской поэзии первобытный образ Мойры, «распределяющей» смерть, все еще сохраняет свою мощь — однако образ этот, как и все то древнее, что еще продолжает быть значимым, существенно преобразен.

Правда, на первый взгляд может показаться, что Мойра как личностный образ все еще настолько жива и реальна для Гомера, как и прежде. Поэт помещает ее рядом с божественными личностями и позволяет ей, как и им, вмешиваться в человеческое наличное бытие. «Не мы будем виною, — говорит Ахиллесу внезапно обретший дар речи жеребец, возвещая хозяину его скорую гибель (*Илиада*, 19, ст. 409 и далее), — но бог всемогущий и самовластная Мойра». Умиравший Патрокл возражает Гектору, торжествующему победу:

Пагубный рок (Мойра), Аполлон, и от смертных Эвфорб дарданиец
В брани меня поразили, а ты уже третий сражаешь.

Слово последнее молвлю, на сердце его сохраняй ты:

Жизнь и тебе на земле остается не долгая; близко,

Близко стоит пред тобою и Смерть и суровая Мойра

(*Илиада*, 16, ст. 849).

Агамемнон, наряду с Зевсом, называет Мойру и Эринис в качестве первопричины его пагубного ослепления (*Илиада*, 19, ст. 87). Действия Мойры поэт рисует самыми живыми красками (*Илиада*, 5, ст. 613): Амфий у себя на родине обладал много-

численными богатствами, но «Мойра увлекла его» сражаться за Приама под Троей, где Амфий и пал от руки Аякса. «Пагубный рок (Мойра)» вверг Ликаона в руки Ахилла (Илиада, 21, ст. 82 и далее). Могучего Глиполема «злая Мойра» свела в битву с Сарпедоном, от чьего копья он и пал (Илиада, 5, ст. 629). Пизандр выступает против Менелая — «злая Мойра к смерти его увлекала», ибо Менелая предстояло убить его (Илиада, 13, ст. 602). «Мойра меня, наконец, постигает», — говорит Гектор, уже знающий, что «к смерти его всемогущие боги призвали» (Илиада, 22, ст. 303). Диора «оковала Мойра», когда Пирос поразил его камнем, а затем прикончил копьем (Илиада, 4, ст. 517). В то время как все остальные бегут от Ахиллеса в город, Гектор, «скованный Мойрой», остается стоять перед Скейской башней (Илиада, 22, ст. 5). Мойра выглядит совершенно как сила, которая — подобно Смерти, мыслимой как личность — набрасывается на человека и позволяет ночи поглотить его. О смертельно раненых так и говорится: «очи ему смежила мрачная смерть и могучая Мойра» (Илиада, 5, ст. 82 и далее; 16, ст. 333 и далее; 20, ст. 476 и далее; ср. также: 12, ст. 116). Когда человеку предстоит умереть, «гибельный жребий (Мойра) скорбь доставляющей смерти нежданно его постигает» (Одиссея, 2, ст. 100; 3, ст. 238; ср.: 17, ст. 326).

Образ прядущей Мойры также привычен Гомеру, судя по приведенным выше местам «Илиады» и «Одиссеи». Поэт сохраняет даже выражение, которое, по-видимому, уже неизвестно позднейшей литературе и в котором сущность Мойры выступает особенно живо: *Μοῖρα κραταιή*, то есть «сильная» или «могучая» Мойра (ср.: Илиада, 5, ст. 82, 629; 16, ст. 853; 19, ст. 410; 20, ст. 477). Это выражение напоминает имя «Кратеида»: так у Гомера зовется мать страшной Сциллы, чья принадлежность подземному миру несомненна, и которая, согласно иным источникам, порождена Гекатой. Разве можно не вспомнить здесь о связи Мойры с Никтой, Эриниями и прочими сущностями этой мрачной сферы?

И все же гомеровская Мойра — совсем не то же самое, что первобытный образ, сохранявшийся в народных поверьях даже в послегомеровскую эпоху. Прежде всего, необходимо отметить, что в гомеровской религии уже не встречается одна весьма значимая древняя черта, которая связывает Мойру с целым рядом сил религии первобытной и народной: Мойра здесь — не учредительница и блюстительница земного миропорядка. Ей так-

же несвойственно наделять и благословлять дарами, как делают Мойры в народных верованиях, посылая людям «и доброе все и плохое» (*Гесиод*, Теогония, ст. 904 и далее). Лишь древнее слово μοιροῦγενής («рожденный Мойрой»), стоящее рядом с ὀλβιοδαίμων («любимец щедрых богов»), все еще напоминает об одаряющей богине (Илиада, 3, ст. 182). То, что задавало основной тон уже в образе древней Мойры, здесь становится определяющим для всей ее сущности во всех ее действиях. Веления гомеровской Мойры всецело *отрицательные*: она ниспосылает падение, гибель. В отдельных случаях, по вполне понятным причинам, может показаться, будто она распределяет также и положительное. Но это лишь кажется. Достаточно сравнить те места, где речь идет о велениях богов, чтобы немедленно заметить разницу. О жребии, определяемом богами, поэт, как известно, иногда говорит, что боги «выпрядают» его (ἐκκλώθω; Илиада, 24, ст. 525; Одиссея, 1, ст. 17; 3, ст. 208; 4, ст. 207; 8, ст. 579; 11, ст. 139; 16, ст. 64; 20, ст. 196). Но тут же говорится, что

Род человека легко познается, которому выпрял
 Счастье Зевс-промыслитель при браке его иль рожденьи.
 Также и Нестору счастье дал он — все дни непрерывно
 Стариться в доме своем в весельи и в полном довольстве
 И сыновьями иметь копьеборных людей и разумных

(Одиссея, 4, ст. 207; ср. также: 3, ст. 208).

О власти же судьбы в том единственном месте, где, в согласии с народными верованиями, Мойры упоминаются во множественном числе (Илиада, 24, ст. 49), говорится, что судьба *даровала* нечто человеку: «Дух терпеливый Судьбы (Мойры) даровали сынам человеков». К подлинно гомеровской Мойре это не относится. Все ее речения гласят: «Нет!» Это отрицание предрешает смерть — «день роковой» (αἰσῆρον, μόρσιρον ἦμαρ; Илиада, 21, ст. 100; 15, ст. 613) и есть смерть — и влечет за собой страшные катастрофы и заблуждения, такие как падение Трои или злосчастная ссора Агамемнона с Ахиллесом.

Правда, иногда мы читаем, что тому или иному человеку было «суждено» достичь желанной цели. Так, Одиссею было суждено (μοῖρα или αἶσα) благополучно вернуться на родину (Одиссея, 5, ст. 41, 288, 345; 9, ст. 532). Он должен плыть в одиночестве на плоту, — говорит Зевс Гермесу, посылая того к Калипсо, — и перенести немало страданий, прежде чем до-

стигнет страны феаков, которые богато одарят его и отошлют на родину, ибо «суждено ему близких увидеть и снова вернуться в дом свой с высокою кровлей и в милую землю родную» (Одиссея, 5, ст. 41). Однако сам Гермес держит такую речь перед Калипсо (Одиссея, 5, 113): «Ему *не судьба* (αἴσα) в отдалении от близких погибнуть, но суждено ему (μοῖρα) близких увидеть и снова вернуться в дом свой с высокою кровлей и в милую землю родную». Также и прорицатель Гелен (Илиада, 7, ст. 52) говорит, что Гектор может спокойно идти в бой, ибо ему *еще не судьба* (μοῖρα) умереть и достигнуть исполнения своей участи. У Одиссея — особое предопределение (μοῖρα), которое, хотя и не ведет к смерти, все же весьма ясно обнаруживает отрицательный характер Мойры: герой должен перенести тяжкие страдания и *лишь после того*, как достигнет земли феаков, сможет снова увидеть родину (ср. также: Одиссея, 5, ст. 206). Даже здесь предопределение — нечто препятствующее, останавливающее. «Не раньше, чем», — вот подлинный голос Мойры, и условие это столь сурово, что может разбить человеку сердце (Одиссея, 4, ст. 481). Менелай рассказывает подобное о себе самом; ему было сказано, что ему *не судьба* (μοῖρα) увидеть родину, *если он не совершит* вновь тяжкое путешествие в Египет и не принесет там жертвы богам (Одиссея, 4, ст. 475 и далее). Итак, это лишь кажется внешне, будто Мойра также ниспосылает людям благо или успех; в действительности ее веления — это всегда отказ.

Когда об Энее говорится, что ему «предназначено» (μόριον) остаться в живых (Илиада, 20, ст. 302), это означает, что «рок» (μοῖρα) *не* судил ему пасть в битве (20, ст. 336). Чтобы предотвратить это, в события вмешивается Посейдон. Гибель Энея стала бы чрезвычайным происшествием, «сверх судьбы» (ὑπὲρ μοῖραν), как говорится в другом месте (ст. 336). Итак, само по себе вполне представимо, чтобы нечто произошло «сверх судьбы» (ὑπὲρ μόρον). Однако, как мы видим, это не означает, будто судьба может не исполниться, и для ее осуществления требуется вмешательство того или иного бога. Содержание «предопределения» — это всегда «нет», отрицание и, следовательно, гибель или болезненный ущерб; а все, что сверх того, не отменяет предопределения, но лишь упрочивает его. Не «против судьбы», — гласит выражение, — но «сверх нее» (ὑπὲρ μόρον, ὑπὲρ μοῖραν).

Когда же грозит случиться несчастье, не определенное или еще не определенное судьбой, в дело вступают боги, дабы не до-

пустить излишнего. Насколько точно это соответствует их сущности, мы вскоре убедимся.

Бывают, однако, не только абсолютные, но и условные предопределения, которые можно назвать судьбой постольку, поскольку они с неумолимой суровостью устанавливают для определенных поступков определенные последствия еще до того, как будет принято решение сделать первый шаг. В мифах известен целый ряд подобных примеров. *Если* Метида родит сына, он станет царем богов (*Гесиод*, *Теогония*, ст. 897). *Если* Зевс соприжжется с Фетидой, его свергнет собственный сын. *Если* Лай породит наследника с Иокастой, этот наследник станет отцеубийцей. В этом случае решение становится абсолютно определяющим — но само остается свободным. Вынужденное решение было бы «сверх судьбы». Самих богов от этого оберегает их знание судьбы. Человека же боги стремятся предостеречь от пагубных решений, даруя ему понимание неизбежной взаимосвязи событий. Если же человек все-таки вступает на путь, ведущий к гибели, то он — сам творец своего несчастья «сверх судьбы» (ὄλερ μόρον). Такова исполненная духа мысль, которую поэт в прологе «Одиссеи» (1, ст. 32 и далее) высказывает относительно судьбы Эгиста. Люди — говорит отец богов — обвиняют нас в своих несчастьях, тогда как сами собственным безумством навлекают на себя страдания «сверх судьбы» (ὄλερ μόρον); так произошло с Эгистом, который взял в жены супругу Агамемнона и убил его самого по возвращении на родину, хотя и знал, что за этим последует его собственная внезапная гибель — ибо, как говорится в этом же отрывке, Гермес предупредил его и предсказал, что Орест отомстит за отца. Таким образом разрешается важная жизненная проблема. В наличном бытии человека не просто сверкают неотвратимые молнии судьбы: в нем случаются и катастрофы, которые пострадавший, в русле естественного жизненного опыта, мог бы предотвратить. Катастрофы эти становятся не менее неизбежными и судьбоносными, чем любые другие, стоит человеку совершить чреватый последствиями поступок. Однако познание может удержать его от этого. Само это познание, согласно хорошо известным нам гомеровским воззрениям, есть дар богов: в тот миг, когда добрая мысль возникает в сознании человека, он встречает бога, и добрая мысль — слово этого бога, обращенное к нему. Так Гермес является Эгисту и открывает ему несчастья, которые будут связаны с его поступком. И то,

что Эгист все же совершает этот поступок, делает его самого виновным в собственной гибели. В послегомеровскую эпоху, когда мифическая мысль уже во многом утратила свою силу, рядом с человеком, озаренным пониманием, уже не усматривали бога. Но общее восприятие оставалось прежним. Великий Солон мыслит еще точно так же, как и поэт, сложивший стихи об Эгисте. В одной из своих знаменитых элегий (Благозаконие, ст. 3, 1 и далее) он обращается к согражданам так:

Наша страна не погибнет вовеки по воле (αἴσα) Зевеса
И по решению других присноблаженных богов...
Но, уступая корысти, объятые силой безумья,
Граждане *сами* не прочь город великий сгубить.¹

В другом фрагменте (8, ст. 1 и далее) он говорит так:

Коли беда вас постигла по слабости вашей постыдной,
То и богов обвинять нечего вам за нее.
Сами ведь этих людей (злодеев) вы усилили...²

Для Солона люди также сами становятся виновниками собственной гибели потому, что знали о последствиях заранее (ср.: *Jaeger W. Jahresbericht über das Corpus Medicorum Graecorum // Sitzungsbericht der Preussischen Akademie der Wissenschaften. 1926. S. 69 ff*). Но здесь уже не бог пробуждает познание, а сам Солон разъясняет согражданам положение дел из своего собственного пронизательного понимания и, таким образом, наделяет их знанием. Так мыслящий дух толкует зловещее переплетение свободы и необходимости. Гомеровская мысль — отнюдь не теодицея, по крайней мере не в смысле теоретического оправдания божественного управления миром перед естественным опытом. Ибо именно опытное познание жизни вынуждает человека отличать неотвратимую судьбу, символ которой — смерть, от участи, которую человек сам создает для себя с по меньшей мере кажущейся свободой, но которая стучится в его двери столь же неумолимо, как и судьба, стоит ему сделать шаг по направлению к гибели.

¹ Цит. по: *Солон. Благозаконие* / Пер. Г. Церетели // *Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э.* С. 245.

² Цит. по: *Солон. Против Единовластия* / Пер. С. Радцига // *Эллинские поэты VIII—III вв. до н. э.* С. 252.

Весьма знаменательно, что боги, вынужденные отступать в сторону, когда на сцену выходит Мойра, постоянно вмешиваются, когда грозит случиться не определенная Мойрой катастрофа, а какое-то происшествие «сверх судьбы» (ὐλὲρ μόρων).

В «Илиаде» Трое, падение которой предписано судьбой, множество раз угрожает опасность быть завоеванной «сверх судьбы», то есть преждевременно, и каждый раз то или иное божество вмешивается, чтобы воспрепятствовать этому (ср.: Илиада, 16, ст. 698; 20, ст. 30; 21, ст. 517). Одиссею была бы уготована гибель «сверх судьбы», если бы Афина не приняла в нем участие (Одиссея, 5, ст. 436 и далее). Как Мойре свойственно устанавливать границы жизни, так природа богов велит им оберегать жизнь до тех пор, пока это возможно. Но однажды приходит конец. Богам не остается ничего иного, как уступить место Мойре.

Боги имеют преимущество перед людьми в том, что им известны предопределения судьбы. «Ведает Зевс Эгиох и другие бессмертные боги, в битве кому из подвижников смертный конец предназначен» (Илиада, 3, ст. 308), — говорит Приам перед началом поединка Париса с Менелаем. Зевс знает, что гибель Гектора близка, и единственное, что он еще может сделать для героя — позволить его славному великолепию еще раз ярко воссиять перед тем, как угаснуть (Илиада, 17, ст. 201 и далее; 15, ст. 610 и далее). Но в решающий момент великий бог скорбит сердцем о том, что должен предать в руки смерти Гектора, этого безупречного героя, всегда усердно чтившего его (Илиада, 22, ст. 168 и далее). И он обращается к богам с вопросом: разве мы не спасем его? Тогда Афина увещевает отца: «Что ты вещаешь? Смертного мужа, издревле судьбе обреченного общей, хочешь ты, Зевс, разрешить совершенно от смерти печальной? Волю твори, но не все на нее согласимся мы, боги!» И Зевс успокаивает дочь: в его словах не было подобного намерения. Предназначенное судьбой идет своим чередом. Но в решающий момент судьба должна высказаться открыто. Поэтому Отец богов берет золотые весы и бросает на них два жребия смерти, двух Кер (приносительниц смерти), одну для Ахилла, другую для Гектора. Чаша с «роковым днем» (αἰσιμον ἦμαρ) Гектора опускается глубоко в Аид (ст. 209 и далее). Это знак. В тот же момент Аполлон удаляется от Гектора, которому до сих пор придавал силы.

Сцена, разыгравшаяся на Олимпе перед тем, как Зевс взялся за весы, показывает нам, что богам была известна воля судьбы еще до того, как их об этом оповестил жребий. Следовательно, первобытный образ взвешивания судьбы используется Гомером уже не в своем изначальном смысле. Он служит здесь лишь видимым проявлением неизбежности, момент которой уже настал. В этом же ключе следует понимать и то, что «весы Зевса», на которых взвешивается судьба еще в одном месте «Илиады» (8, ст. 69 и далее), в другом месте представляют собой лишь оборот речи, обозначающий волю или решение Зевса (16, ст. 658). На театральных подмостках Афин, в трагедии Эсхила «Психостасия», можно было видеть грандиозный образ Зевса с весами в руках, вознесенный над сражающимися Ахиллом и Мемноном: на одной чаше весов была «жизнь» Ахиллеса, на другой — Мемнона, а по сторонам стояли матери героев — Фетида и Эос, молившие каждая за своего сына.

Зевс противится судьбе и еще в одном случае. Когда сошлись в схватке Патрокл и Сарпедон, это опечалило Зевса, и он сказал Гере:

Горе! Я зрю, Сарпедону, дражайшему мне между смертных,
 Днесь суждено под рукою Патрокловой пасть побежденным!
 Сердце мое между двух помышлений волнуется в персях:
 Я не решился еще, живого ль из брани плачевной
 Сына восхитив, поставлю в земле плодоносной ликийской
 Или уже под рукою Патрокла смиру Сарпедона

(Илиада, 16, ст. 431 и далее).

Гера увещевает супруга теми же словами, что и Афина в приведенной выше сцене. И Зевс внимает ей. Он лишь посылает на землю кровавую росу, дабы почтить любимого сына, которого должен умертвить Патрокл (ст. 459 и далее).

Скорбь божества, когда наступает час Мойры, и еще более — его противоречие, которое, однако, тут же вынуждено уступить место смирившемуся принятию, со всей очевидностью указывают на то, что здесь два различных царства отчужденно противостоят друг другу. Потому и роль исполнителей, выпадающая богам в решающий момент, ничего не может изменить; ибо роль эта, как мы еще успеем убедиться, мыслилась совершенно иначе, нежели ее обычно воспринимают. По-прежнему справедливо то, что боги и судьба разделены и отторгнуты друг от друга сущностными отличиями. Но что, в таком случае, представляет

собой эта Мойра, перед которой бессилен даже самый могучий из богов и при появлении которой божественным помощникам не остается ничего иного, кроме как отступить?

Для Гомера она — не личность. Правда, как мы можем вспомнить, поэт нередко говорит о ее действиях как о поступках личностного существа. Но все эти выражения, особенно образные, описывающие «властную», «запрещающую», «поражающую» и даже «прядушую» Мойру — устоявшиеся словосочетания, указывающие скорее на доисторические, чем на гомеровские представления о ней. За пределами подобных фигур речи Мойра нигде не мыслится как личностный образ, состоящий в какой-либо живой связи, в отличие даже от таких почти забытых божеств, как Океан, Тетиды, Никта и подобных им. Как ни странно, в наше время начали утверждать, будто Мойра в гомеровскую эпоху из некоей безличной силы постепенно превращалась в личность; хотя очевидно, что как раз для Гомера она утратила свою первобытную выразительную живость, пусть и сохранив ее при этом в народных воззрениях. С этим связано и то, что Гомеру (за одним единственным исключением, см. выше) неизвестны Мойры во множественном числе, тогда как мифологическое и народное мышление любит умножать подобные образы, если только представляет их себе как личности. Наряду с Керой, столь сходной с Мойрой, у Гомера встречается множество Кер; о «прядуших» он выражается так старомодно лишь однажды (Одиссея, 7, ст. 197). Но Мойра — только одна. Есть лишь одно «предопределение». И хотя у каждого — свой «роковой день» (μόρσιον ἡμέρα), все же нельзя сказать, что у каждого и своя собственная Мойра. Она — закон, стоящий над всякой жизнью, определяющий и раздающий каждому его участь — а именно крах и смерть.

Однако у Мойры — и это важнее всего — не просто нет личности: ее нельзя даже назвать «силой» в собственном смысле слова. Мы уже видели, как прилежно чтут ее боги, даже когда их сердце при этом обливается кровью. Но ни разу речь не идет о том, будто боги вынуждены склониться перед некоей высшей властью, грозящей им чем-либо в случае неповиновения. Даже когда судьба исполняется через их собственные деяния, нигде нет ни намека на то, что они действуют по какому-то высшему поручению. Лишь одно говорится прямо об их связи с Мойрой: то, что боги обладают неким знанием о ней и могут равняться на это знание.

Таким образом, на место первобытной и давно уже ставшей народной веры в личностные силы судьбы пришла идея о незыблемом миропорядке и предопределении, данном живым и личностным богам как факт и противостоящем им. А потому и единственным последствием возможного неуважения будет разрушение этого порядка. Афина и Гера в приведенных выше сценах говорят Зевсу, что его самоуправство вызовет недовольство среди богов и станет сомнительным примером для всеобщего подражания: великий миропорядок окажется расстроен.

Однако это «предопределение» отнюдь не подразумевает какой-то фаталистичной скованности всех мировых событий. Нигде нет и следа веры в то, будто все происходящее заранее предопределено. Предопределение подразумевает смерть и связанные с ней великие катастрофы. Всему живому предопределена смерть, и перед этим установлением бессильна даже мощь богов. Вполне представимо, что человек уйдет из жизни еще до установленного дня. Виной этому «излишеству» (ὕπερ μέρον) может быть он сам, особенно если он оскорбил то или иное божество — в этом случае к преждевременной смерти его приводят сами боги. Обычно же боги всеми силами стараются подобному воспрепятствовать. Ведь они — жизнь, и потому сражаются со смертью до тех пор, пока не наступит ее неизбежный час. После этого на первый план выступает порядок, к которому боги уже не имеют никакого отношения. Ограничение, прекращение — вот закон, который чужд жизни и богам и которому тем не менее жизнь должна подчиняться, а боги — уступать. По ту сторону этой границы начинается безжизненное царство прошедшего, своеобразное бытие которого мы уже рассматривали в одной из предыдущих глав.

Такова идея судьбы в той форме, которую ей придал гомеровский дух. Она обозначает все *отрицательное* в мире жизни, а божество, напротив — *положительное*. Таким образом, идея божества становится нам полностью ясна лишь в сравнении с противостоящей ей идеей судьбы.

5

Теперь, однако, возникает закономерный вопрос: каким образом осуществляется закон Мойры, если она сама не обладает никакой силой? Конечно, мы не найдем теоретического изложе-

ния этого у Гомера. Его мысль выступает перед нами в образах и картинах. Если, однако, мы последовательно разберемся в этих картинах, перед нами раскроется мировоззрение, изумляющее своей правдой и глубиной.

Порой говорят, что волю Мойры «исполняют» боги. Это означало бы единство между ними и Мойрой, что очевидно противоречит тому, что мы только что выяснили. Однако изречения Гомера, которые приводят в доказательство этой исполнительской роли богов, подразумевают лишь сопротивление событиям, происходящим «сверх предопределения» (*ὕπερ μόρον*), а отнюдь не исполнение того, что предопределено. Как в действительности обстоят дела, яснее всего показывают обстоятельства гибели Гектора (Илиада, 22, ст. 182 и далее).

Зевс сетует на смертную участь, выпавшую Гектору. Он даже призывает богов посоветоваться о том, нельзя ли спасти героя. «Гектора мы сохраним ли от смерти, или напоследок сыну Пелея дадим победить благородного мужа?» — гласит предложенная им альтернатива. После сурового увещевания Афины Зевс немедленно отказывается от своего намерения, и теперь может показаться, будто он сам устроит гибель героя. Однако его отношение по-прежнему прямо отрицательное: он лишь предоставляет Афине свободу действий. «Волю твори и желание сердца немедля исполни!» — говорит он дочери (ст. 185), которая тут же устремляется с Олимпа на поле боя. Теперь разыгрывается та знаменательная сцена, о которой мы уже размышляли ранее. Едва Зевс засвидетельствовал веление судьбы на золотых весах, Аполлон покидает Гектора, а Афина приходит к Ахиллесу (ст. 213 и далее). Способ, которым она помогает герою, современным критикам кажется предосудительным — но лишь потому, что они неспособны постичь смысл происходящего. В обманном облике боевого товарища богиня ободряет Гектора, побуждая его остаться на поле боя и сразиться с Ахиллесом. С благодарной радостью Гектор соглашается, полагая, что рядом с ним в битве будет верный секундант. Но именно в тот момент, когда ему требуется помощь, товарищ бесследно исчезает. Так Афина предала Гектора в руки могущественного противника, и герой немедленно понимает, что для него все кончено; ему остается теперь лишь погибнуть с честью. Стоило бы уже давно отметить величие мысли о том, что богиня, представляющая здесь судьбу, в действительности приводит несчастливца к почетной и

славной смерти. Вместо этого критики постоянно негодуют на то, что Афина говорит неправду и обманывает доверие Гектора. Однако в самом центре ее речи — безыскусная правда: «Жестоко тебя Ахиллес утесняет, около града Приамова быстрым преследуя бегом» (ст. 229). И это, несомненно, должно было быть так после того, как Гектора покинул Аполлон, дававший ему силу для бегства, что поэт подчеркивает особо (ст. 202 и далее). Впрочем, для нас сейчас важно не это, а то, что Афина представляет здесь судьбу. Во всех ее действиях с пугающей наглядностью отражается власть злого рока. После того как Гектор, обманутый наваждением, вступил на путь несчастья, первый успех вселяет в него смелость; но успех этот служит лишь прологом великой неудачи, ведущей к гибели. Его успех сведен на нет, ибо Ахиллесу брошенное копье возвращает Афина, тогда как сам Гектор копья лишается, и, наконец, в последнем натиске бросается на то самое копье своего противника, которого только что, как ему казалось, счастливо избежал. Так Афина становится олицетворением несчастья, predeterminedного герою. Но она — несчастье Гектора именно постольку, поскольку она же — счастье Ахиллеса. Как Гектору все демоническим образом не удастся, и даже успех превращается в потерю — так Ахиллесу во всем сопутствует удача, и даже неуспех приводит к победе.

Итак, поэт со всей ясностью высказался о деятельности богов на путях судьбы. Если бы срок жизни Гектора не истек, его схватка с далеко превосходящим его мощью Ахиллесом грозила бы «превышением судьбы» (*ὕλῆρ μόρον*), и кто-либо из богов воспрепятствовал бы этому. И действительно — вплоть до того самого момента, когда весы Зевса возвещают судьбу, Аполлон остается рядом с Гектором, исполняя его силой и, как прямо подчеркивает поэт, не давая противнику догнать его. Но теперь Аполлон вынужден удалиться, уступив место Афине — то есть удаче Ахиллеса. Афина же, защищая жизнь Ахилла и ободряя его, для Гектора становится гибелью. С глубочайшим ужасом ощущаем мы нечто демоническое в событиях, ведущих к поражению Гектора. Божественное становится демоническим для того, кого призывает судьба.

Если бы боги действительно исполняли, в собственном смысле слова, определения судьбы, то какой-либо бог или ряд богов должен был бы забирать жизнь у того, чей срок истек. Но это не так. Жизнь, срок которой истек, всякий раз уничтожается

богом-защитником другой, противостоящей ей жизни. Когда же приходит ее роковой час, появляется нечто, о чем нам стоит поразмыслить. Мы слышим: бог, до сих пор верно сопровождавший обреченную жизнь, теперь исчезает. Божество и полнота жизни — одно. И когда божество удаляется, жизнь, даже если она еще не погибла, остается без своего гения. Отрицательная сторона наличного бытия уже осеняет ее своей холодной тенью. И непосредственное воздействие этой отрицательности — в ошибочных мыслях и ложных решениях. Божественное присутствие просвещает человека и, таким образом, предостерегает его от неверных шагов. А для покинутого божеством все становится обманом, даже само божественное обращается в демоническое — и он низвергается в бездну. Ослепление гонит его, беззащитного, в руки противостоящей жизни, которую хранит божество.

Подобный ход событий мы с потрясающей ясностью видим в повествовании о смерти Патрокла (Илиада, 16). Патрокл должен погибнуть. И тогда на него находит ослепление: он дерзко выступает против города Трои, еще хранимого судьбой, и вместе с тем — против ее защитника Аполлона. Мы знаем, что воскликнул Гектор в тот миг, когда с ужасом осознал, что стал жертвой обмана: «К смерти меня всемогущие боги призвали!» (Илиада, 22, ст. 297). Те же знаменательные слова произносит поэт, рассказывая об ослеплении Патрокла. Герой забыл о важном предостережении друга и устремился на город, защитнику которого предстояло его уничтожить:

Муж неразумный! Когда б соблюдал Ахиллесово слово,
То избежал бы от участи горестной черныя смерти.
Но Кронида совет человеческих крепче советов:
Он устрашает и храброго, он и победу от мужа
Вспять похищает, которого сам же подвигнет ко брани;
Он и Патрокловы перси неистовым духом наполнил

(ст. 686 и далее).

И тут же:

Храбрый Патрокл, тебя уже боги на смерть призывали!

(ст. 693).

Судьба его была решена. Когда Патрокл отправлялся в бой, Ахиллес молил Зевса исполнить друга неустрашимым мужест-

вом и позволить ему, отразив нападение от судов, возвратиться невредимым (ст. 241 и далее). Но Зевс исполнил лишь первую его молитву, отринув просьбу о возвращении Патрокла из битвы (ст. 252). Умирая, Патрокл говорит Гектору: «Пагубный рок (Мойра), Аполлон, и от смертных Эвфорб дарданиец в брани меня поразили, а ты уже третий сражаешь» (ст. 849 и далее). Судьба и Аполлон здесь совпадают. Через Аполлона (и Зевса) исполняется предопределение. «Славься теперь, величайся, о Гектор!» — начинает свою речь Патрокл. —

Победу стяжал ты
Зевса и Феба поспешеством: боги меня победили;
Им-то легко; от меня и доспехи похитили боги

(ст. 844 и далее).

Завершается же его речь предсказанием Гектору: ему также остается недолго жить, ибо рядом с ним уже стоят «Смерть и суровая Мойра» (ст. 853). Как призванный судьбой, оставленный божеством Гектор впадает в руки исполненного жизненной силы Ахилла и его богини-покровительницы Афины, так и Патрокл брошен перед Аполлоном, защищающим Троию. Это происходит через ослепление. Ахиллес предостерегал друга от нападения на саму Троию, чтобы какое-нибудь божество с Олимпа не вмешалось в битву, ведь Аполлон — друг троянцев (ст. 93). Но Патрокл в упоении победы забыл дружеский совет. И тогда возникает ситуация, характер которой нам теперь понятен:

Взяли б в сей день аргивяне высокую башнями Троию
С сыном Менетия, — так впереди он свирельствовал пикой, —
Если бы Феб Аполлон не стоял на возвышенной башне,
Гибель ему замышляя и Трои сынам побораю

(ст. 698 и далее).

Трижды пытался Патрокл взойти на стену, и трижды сталкивал его Аполлон; когда же герой в четвертый раз устремился на приступ, прогремел грозный голос бога:

Храбрый Патрокл, отступи! Не тебе предназначено свыше
Град крепкодушных троян копием разорить; ни Пелиду,
Сыну богини, который тебя несравненно сильнейший!

(ст. 707 и далее).

Теперь Патрокл идет навстречу своей кончине. Он испытает торжество еще один раз: возница Гектора, пораженный брошенным им камнем, падает на землю, бездыханный, и в битве за его тело греки наконец одерживают верх. Но именно эта удача становится для него еще одним вызовом, который на этот раз толкает его к пропасти. «Но лишь достигнуло солнце години распряжки воловой, храбрость ахейн, сверх судьбы (ὕπερ αἴσαν), одолела противных» (ст. 780). Они завладевают павшим и его доспехами. Патрокл с неистовой страстью бросается на врагов. Трижды он наступал, подобный богу войны, с ужасным криком, и трижды убил по девять мужей:

Но когда он, как демон, в четвертый раз устремился,
Тут, о Патрокл, бытия твоего наступила кончина:
Против тебя Аполлон по побоищу шествовал быстро,
Страшен грозой...

(ст. 788).

За этим следует сокрушительное поражение, уже знакомое нам (см. с. 226 наст. изд.). Аполлон здесь — не кто иной, как защищенная и торжествующая жизнь троянцев, о которую разбивается истекшая и оставленная жизнь Патрокла!

Тем же путем предстояло пройти и могучему Ахиллесу. Эпическое повествование о его гибели, к несчастью, не сохранилось, но некоторые сведения об этом и указания у самого Гомера проливают свет на все ключевые события. Ахиллесу была предопределена ранняя смерть (Илиада, 1, ст. 352, 416), он должен был погибнуть вскоре после Гектора (Илиада, 18, ст. 96; 19, ст. 409). Одолеп его Аполлон, убивший Ахиллеса сам или же рукой Париса (Илиада, 21, ст. 277 и далее; 22, ст. 359). А именно — судьба его должна была исполниться под стенами Трои, при захвате города (Илиада, 21, ст. 277; 22, ст. 360; 23, ст. 80 и далее; ср. синописис «Эфиопиды» у Прокла; также: *Аполлодор*, Эпитома, 5, 3). «Бог всемогущий и самовластная Мойра» стали виновниками его гибели (Илиада, 19, ст. 410). Порой говорят, что Аполлон выступает здесь в качестве бога смерти. Но в поэме подразумевается иное. Как и Патрокл, Ахиллес становится жертвой удачи города, для которого еще не настал определенный ему судьбой срок; как и Патрокла, его сражает защитник Трои. Это происходит в тот момент, когда Трое грозит нечто «сверх судьбы». Ахиллес уже устремился в городские ворота — но ему не было предопределе-

но судьбой разорить Трою (Илиада, 16, ст. 709). Тут его и настигла смертоносная стрела. Так завершился славный путь великого героя, которого сумел одолеть лишь бог:

Словно гордый кедр, что секирой срублен,
Словно Евром вдруг кипарис сраженный,
Рухнул наземь он и главой уткнулся
В прах илионский.¹

(Гораций)

6

Так, несмотря на отсутствие теории и догматики, выстраивается ясное и разумное мировоззрение. И как раз в том, что мировоззрение это не теоретическое, в том, что оно не берет начало в каких-либо постулатах, но всегда следует опыту и вырастает из самого наличного бытия, — разрешаются и его кажущиеся противоречия. В нем есть тайны — столь же великие, сколь и само наличное бытие — но нет скрытности, нет уловок по переоценке ценностей и нет компромиссов.

Поскольку вера в то, что судьба — то есть, в первую очередь, смертная участь — и боги отчужденно противостоят друг другу, не закреплена ни в каких догматах, она пересекается с другой верой — в то, что все выходит из рук божества, в том числе и трагичность человеческой жизни. Эта идея не просто естественным образом вытекает из представления о неизмеримости божества. В самой связи между богами и судьбой, какой она предстала перед нами, заложен мощный стимул следовать судьбе. Если «предопределение» — не личность и не самостоятельная сила, если боги лишь знают о нем и согласуют с ним свои веления — разве не становится оно их собственным предопределением? Действительно, подобное восприятие неоднократно выражено в стихах Гомера. Оно в какой-то мере противоположно представлению о том, что боги лишь нехотя, даже с горечью покоряются велениям судьбы. Однако нельзя не замечать того, что божество,

¹ Цит. по: *Квинт Гораций Флакк. Оды. Книга четвертая* / Пер. Н. С. Гинцбурга // Собр. соч. СПб.: Биографический ин-т; Студия биографика, 1993. С. 161.

с чьей мыслью и волей судьба может сливаться воедино, — это лишь великая, устремленная в бесконечное сущность, именуемая «Зевсом» или «богами». Изобразительное искусство даже помещает Мойр прямо в руку Зевса, и сам он носит — хотя и не у Гомера — прозвище «предводитель Мойр», Мойрагет. Как податель всего выступает он в сцене с двумя урнами (пифосами), черпая из которых Зевс наделяет людей счастливыми и несчастливыми дарами (Илиада, 24, ст. 527 и далее); в «Одиссее» о нем говорится, что он «по желанию посылает людям и зло и добро, ибо все для Кронида возможно» (4, ст. 236 и далее). Также и в прологе «Илиады» поэт, говоря о бесчисленных жертвах, вызванных гневом Ахиллеса, не вспоминает о Мойре, но видит во всем волю Зевса (1, ст. 5; ср.: Киприи, фр. 1, ст. 7). В повествовании о гибели Патрокла Мойра прямо упомянута — но так, что создается впечатление, будто все случившееся было устроено волею Зевса. Оттого и его имя стоит рядом с именем Мойры, как если бы между ними не было никакого различия. Ликаон, сначала счастливо ускользнувший от Ахиллеса, но в конце концов все же впавший в его руки, скорбно восклицает: «В руки твои опять меня ввергнул пагубный рок (Мойра)! Ненавистен я, верно, Крониону Зевсу, если вторично им предан тебе» (Илиада, 21, ст. 82 и далее). Так говорит и Гектор, глядя в глаза смерти: «К смерти меня всемогущие боги призвали!.. Так, без сомнения, боги судили, Зевс и от Зевса родившийся Феб; милосердые прежде часто меня избавляли; судьба наконец постигает!» (Илиада, 22, ст. 297 и далее). Ахиллес отвечает умирающему Гектору на его предсказание: «Мою неизбежную смерть я встречу, когда ни пошлет громовержец и вечные боги» (Илиада, 22, ст. 365). Телемах, отчаявшись когда-либо снова увидеть отца, выражается так: «Смерть и черную Керу уж боги ему присудили» (3, ст. 241). Елена, скорбя о своем пагубном поступке, говорит о себе и Парисе, что «злую им участь назначил Кронион» (Илиада, 6, ст. 357). И Одиссей держит такую речь в подземном царстве перед гневной тенью Аякса: «Никто не виновен кроме Зевеса, который к войскам копьоторных данайцев злую вражду проявил и час ниспослал тебе смерти (мо́ра)» (Одиссея, 11, ст. 560 и далее). Судьбоносные веления богов нередко образно характеризуются как «прядение» (Илиада, 24, ст. 525; Одиссея, 8, ст. 579; 11, ст. 139; 16, ст. 64; 20, ст. 196). Отсюда понятно, что иногда древнее выражение (μοῖρα или αἶσα), не утратившее своего буквального значения «распре-

деление» или «удел», прямо обозначает «предопределение Зевса» или «богов». Хотя богов обычно призывают, чтобы предотвратить нечто, происходящее «сверх судьбы (μοῖρα)», в «Илиаде» (17, ст. 321) говорится, что греки одержали бы победу «сверх судеб громовержца», если бы не вмешательство Аполлона. «Тогда перед нами, злосчастливыми, — рассказывает Одиссей (Одиссея, 9, ст. 52), — злая Зевсова встала судьба (αἴσα)» (погубившая затем многих из них). Мелампода «настигла злая судьба (μοῖρα) божества, — говорит поэт в «Одиссее» (11, ст. 292), оканчивая свой рассказ об этом такими словами: — Решение Зевса свершилось». Когда Клитемнестра отдалась Эгисту, это была «воля (μοῖρα) богов», заставившая ее покориться (Одиссея, 3, ст. 269). Причиной гибели женихов стали «божья судьба (μοῖρα) и дурные дела» (Одиссея, 22, ст. 413).

Но здесь мы уже вступаем в иную идейную сферу. Относительно тайны, царящей над «предопределением» и его исполнением — то есть над той областью, где пересекаются сферы богов и судьбы, — понятно, что чем более велико божество, тем легче поставить его рядом с мрачной необходимостью или даже прямо на место оной. Когда Агамемнон говорит об источнике своего пагубного ослепления, он называет Зевса прежде Мойры (Илиада, 19, ст. 87; ср.: *Эсхил*, *Эвмениды*, ст. 1045: Ζεὺς ὁ παύων οὐτῶ μοῖρά τε ζυγκάτῃα). Но с мыслью о «предопределении Зевса» или «богов» представление о мрачном роке превращается в разумный план и волю. Женихов приводит к гибели собственное сумасбродство, и эту гибель вызывает «воля» богов. И не одно лишь отрицательное «раздается» людям таким образом. Так, Ахиллес знает, что его «наделила честью Зевсова воля (αἴσα)» (Илиада, 9, ст. 608). В оборотах речи послегомеровской эпохи добро и счастье приходят через божество или «решения» Зевса (Гимн к Аполлону Делосскому, ст. 133; К Афродите, ст. 166; *Пиндар*, *Олимпийские песни*, 2, ст. 23), и Солон говорит в одном знаменитом фрагменте, отождествляя «предопределение» с «божеством»: «Предопределение (μοῖρα) приносит смертным доброе и злое, неизбежны веления бессмертных богов» (1, 63). Уже в «Одиссее» удел (μοῖρα) в совершенно нейтральном смысле связывается с богами: «Во всем на земле многодарной свой удел положили для смертных бессмертные боги» (Одиссея, 19, ст. 592).

Легко объяснимые колебания в использовании понятия «предопределения» не затемняют подлинного смысла этой идеи. Она гласит, что есть два чуждых друг другу царства: царство жизни, развития, утверждения — и царство смерти, прекращения, отрицания. Лишь первое из них образно, деятельно, лично; у царства отрицания нет ни образа, ни личности; оно лишь устанавливает границы и внезапно пресекает своим «стой!» развитие и жизнь. Боги не имеют к этому никакого отношения. Они служат исполнению предопределения, но лишь постольку, поскольку полная и защищенная жизнь должна служить гибели жизни истекшей и беззащитной. И хотя можно сказать, что боги осуществляют предопределенное, это «предопределение» в специфическом смысле слова все же принадлежит другой, отрицательной стороне наличного бытия. Неоспоримо, что иногда встречается и иное восприятие, которому позже предстоит обрести огромное влияние — но все же совершенно очевидно, что подлинно гомеровская мысль подчиняет предопределению не жизнь и цветение, а лишь падение и смерть. Эта мысль столь насыщена и глубока, что никто из размышляющих о ней не может принять ее за внезапное духовное озарение одиночки. Она принадлежит к числу изначальных идей человечества, вневременных, где и когда бы они ни были впервые сформулированы.

Жизнь есть движение, и в движении она встречает божество как исполненность силой, откровение и блаженство; более того, божество и есть сама эта жизнь. От его даров, наделения счастьем и озарения предопределение и необходимость отличаются так же, как отрицание от утверждения, как смерть от жизни. То, что человек достигает того или другого, создает это, наслаждается им, — не судьба. Это — воодушевленность жизни, тайна ее цветения, одновременно естественная и чудесная в момент своего раскрытия и наполнения, последовательная структура и одновременно — откровение и наличное бытие божества. Судьба для жизни — в том, что она *не* достигает того или другого, там и тут переживает падение и в конце концов погибает, то есть вынуждена перейти на другую сторону бытия, где уже нет ни жизни, ни цветения, ни богов, но лишь неизбежность и ограниченность; в то сумеречное царство, где вместо настоящего — лишь прошлое, но которое, хотя и лишено развития и богов, тем не менее

сберегает по ту сторону времени все образное и возвращает его жизни как величественное воспоминание.

Рядом с этой идеей всякий фатализм должен показаться мелочным и несговорчивым. Она ни в чем не умаляет силу отрицания — и в тоже время оставляет жизни ее чудесность. Она — не догма и не логично-последовательная теория, но — как всякая подлинно греческая мировая идея — живая реальность, свидетельствующая о себе самой.

8

Обратив наш взор от греческой идеи к религиям других народов, мы заметим, как легко можно вывести из подобного соперничества света и тьмы резчайший дуализм. Тем более достойной почтения становится для нас греческая идея. В ясном и глубоком гомеровском духе отражаются как положительная, так и отрицательная стороны наличного бытия: одна — во всей полноте и пластичности образного, другая же — как ограничение и затемнение, и потому уже не как образ и личность. Отрицательное отбрасывает на жизнь свою тень; в этой тени покрываются мраком ее пути, а ее гении, боги, обращаются в нечто демоническое. Это не насильственное вторжение какого-либо темного владыки: наличное бытие само становится пустынным и опасным. Сами добрые силы, до сих пор защищавшие его, становятся иными. Они более не озаряют, но обманывают и сбивают с толку; это — путь гибели. Так происходит, когда человек пренебрегает этими силами. Они, стремившиеся поддерживать жизнь, становятся для него проклятием, его дух смущен, и он низвергается в пропасть. С жуткой издевкой Афина в «Аяксе» Софокла показывает могучего героя, ум которого помрачился, его противнику Одиссею: Аякс насмеялся над ней — и сам стал посмешищем. Лишь величие кончины вновь осеняет его благородством. Но подобная тьма опускается всякий раз, когда произносит свое слово судьба.

Как бы ни была холодна и горька неизбежность, величие смерти остается последним прибежищем жизни и ее богов. Ради этого величия богиня, ставшая опасностью и несчастьем, появляется еще раз; и падший может взять его с собой в безмолвную ночь, где уже нет ни биения сердца, ни настоящего.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы подошли к концу и еще раз оглядываемся на пройденное.

Без сомнения, немало значимого было нами опущено и еще ждет того, кто в будущем прольет на него верный свет. Однако слишком близка граница, где необходимо признать, сколь многое не может быть сказано. Греческое представление о божественном широко, как мир, и потому, как и он, в конечном итоге невыразимо. Открыто, без туманности и пафоса, предстает оно перед нами. Таинственное не выходит в нем на передний план и оттого не требует никаких вероучительных формул и никакого исповедания: оно молчаливо покоится в глубинах и в конце концов приводит всякое размышление к невыразимости. В этом мы различаем мироощущение беспримерной силы и сущностной полноты, обретающее верные образы в неколебимости природы. Существенное не может не быть последовательным; и потому здесь, где нет ни одного вероучительного правила, мы все же находим согласие и единство, более того — обнаруживаем систему идей, нигде не сформулированную в понятия. Но за ясностью взора стоит загадка бытия, и все окончательное не поддается толкованию.

Несмотря на достойную удивления открытость, загадка здесь больше и труднее, нежели в любой иной религии. Ибо греческая мысль подавляет нас своей *неповторимостью*. Никакие прочие религии не помогут нам здесь, ибо греческая несравнима ни с одной из них. Ей столь редко отдавали должное и столь часто толковали ее превратно, даже вовсе не замечали ее потому, что мы привыкли искать в других религиях священное, которому эта религия противостоит в своем одиноком величии.

Так вера самого богатого духом народа оказывается оставлена без внимания и славы — этот достойный восхищения мир

веры, порожденный богатством и глубиной наличного бытия, а не его заботами и печальюми, — этот метеор религии, которая не просто созерцала великолепие живого яснее и ярче, нежели его когда-либо видело человеческое око, но и осталась неповторимой в том, что ее ясный взор был открыт вечно неразрешимому противоречию жизни и вывел из его ужасной тьмы величественный лик трагедии.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>А. Беляков, О. Матвейчев. Вальтер Отто и его боги</i>	5
I. Введение	26
Предварительные замечания	35
II. Религия и миф доисторической древности	37
III. Образы олимпийских богов	62
Предварительные замечания	62
Афина	62
Аполлон и Артемида	82
Аполлон	82
Артемида	103
Афродита	115
Гермес	129
IV. Сущность богов. Дух и образ	153
V. Бытие и события в свете божественного откровения	195
VI. Бог и человек	259
VII. Судьба	291
Заключение	317