

ских мифах о Минотавре, Европе и Пасифае и др. Некоторые культовые сцены воспроизведены на перстнях, а надписи на табличках позволяют угадывать имена греческих богов, например, Потидас — Посейдон и др. (стр. 189—201).

Конец этой пышной культуры предугадывается в постепенном снижении ее качества, в утрате прежнего чувства меры и стройности пропорций, в преобладании абстрактности. Остатки построек в Фесте, Тилиссе, Агиос-Триаде и других местах содержат типичные черты микенского мегарон. Новые поселения появляются в западной части острова, которая прежде была слабо заселена. Теперь здесь повсюду обнаруживают остатки материковой культуры. Известное из Гомера царствование Идомея включается уже в серию сказаний о Троянской войне. Сильное землетрясение около 1400 г. разру-

шило дворцы. А последовавшее за этим передвижение греческих племен явно вызвано натиском дорийцев около 1000 г., за которым наступает по всей Греции «темный век», сохранявший в своих сказаниях воспоминание об угасшей культуре. Потомки первоначального критского населения удерживались еще и впоследствии под названием «этеокритян», т. е. подлинных критян.

Таково в общем содержание этой интересной книги. Оно хорошо дополняется хронологической таблицей, содержащей сопоставление системы автора с системой А. Эванса и данными египетской и месопотамской хронологии. А большое количество прекрасно исполненных иллюстраций оживляет читаемый текст.

С. И. Радциг

HERMANN-JOSEPH DIRKSEN, *Die aischyleische Gestalt des Orest und ihre Bedeutung für die Interpretation der Eumeniden*, Nürnberg, 1965, XII + 148 стр.

Рецензируемая работа строится в духе обширного интерпретирующего комментария к «Евменидам» Эсхила с точки зрения того, как изображен в трагедии Орест. Сразу же следует заметить, что если в оценке образа Ореста в «Хоэфорах» и, в частности, значения огромного коммаса в центре трагедии до сих пор существуют две прямо противоположные тенденции, связанные с именами В. Шадевальдта и А. Лески, то поведение Ореста в «Евменидах» не вызывает обычно у исследователей древнегреческой трагедии особых разногласий. Большинство из них в той или иной мере присоединяется к мнению Виламовица, считавшего Ореста в «Евменидах» фигурой без характера, без раскаяния и страха, почти что не действующим лицом, а как бы «составом преступления» (*corpus delicti*). При всей категоричности этой формулировки, вообще свойственной Виламовицу, нельзя не признать, что образ Ореста в «Евменидах» (в отличие от «Хоэфор» не отличается глубиной ни нравственной проблематики, ни психологического содержания. Проблемы, составлявшие самую суть его поведения в предыдущей трагедии, перенесены в «Евменидах» в план столкновения между божественными силами и при их непосредственном участии.

Г.-И. Дирксен вступает в своей работе в решительную полемику с такой точкой зрения. Разумеется, он не отрицает значения божественных участников «Евменид», но стремится обосновать и объяснить их роль, исходя из внутренней

структуры образа Ореста. По его мнению, Орест в «Евменидах» не только сознает противоречивость своего поступка («...in Orest liegen zwei Welten im Streit...», стр. 25; «innere Zerrissenheit», стр. 90, прим. 12), но им владеет также чувство вины, не заглушенное никакими ритуальными очищениями и весьма близкое к совести; персонификацией этого последнего понятия являются, наряду с их другими функциями, Эринии (стр. 17, 23, 25, 38, 46, 51, 60, 67, 83 сл., 103, 117—122). Трагический конфликт «двух миров» достигает вследствие «выносливости и стойкости» Ореста (*Durchstehen und Ertragen*) такой остроты, что сами боги должны вступить в него в состоянии «непримиримого противоречия» (стр. 2). Смысл последней части «Орестей» Дирксен видит, соответственно, в том, что в горниле испытаний, наряду с новой формой государственного устройства — полисом, рождается и новый образ человека, не только несущего в себе гармонию старого и нового мира, но и преодолевающего ограниченность старых и новых богов (стр. 34, 60, 105, 113).

По поводу эсхилиовских представлений о полисе как высшем единстве, должествующем подчинить себе противоборствующие силы и тем самым обеспечить гармоническое равновесие между гражданским коллективом и индивидом, у Дирксена сказано много верного и содержится много наблюдений и замечаний, полезных для каждого, кто серьезно занимается Эсхилом. В частности,

Дирксен справедливо обращает внимание на элементы критического отношения Эсхила к дельфийскому культу Аполлона (стр. 61, 66, 101), хотя и трудно согласиться с его утверждением, будто появление призрака Клитемистры в прологе и некоторые детали в характеристике Эриний способны вызвать сострадание и даже пробудить симпатии зрителей к ним (стр. 12—14). Другим преувеличением представляется мне позиция, занятая Дирксеном по отношению к немаловажному для трагедии вопросу о значении для общества мужского и женского начала. Как известно, Эсхил, высоко оценивая институт моногамного брака (ст. 213—218), в то же время достаточно недвусмысленно подчеркивает главенствующую роль в нем мужчины — и в плане популярной тогда естественно-научной теории (ст. 658—666), и в плане общественно-бытовом (ст. 735—740). Да и конечное примирение Эриний с Афиной знаменует переход старых, матриархальных богинь на позиции демократического полиса, руководимого мужчинами, — другое решение этого вопроса было бы невозможно в государстве, где женщина не пользовалась никакими политическими и юридическими правами. Поэтому Дирксен явно смещает историческую перспективу, утверждая, будто Эсхил видел в браке символ гармонии «мужского» и «женского» и считал его «структурно родственным полису» (стр. 15, 105).

Наконец, достаточно односторонней является характеристика эпохи, непосредственно предшествовавшей появлению «Орестей». Основным содержанием этого двадцатилетия (примерно 480—460 гг.) Дирксен считает «обуздание и очищение» тех «наступающих рациональных сил, которые стали политически действенными в лице Алкмеонида Клисфена и затем Фемистокла и чье относительное превосходство признавал Эсхил», видевший якобы также и то, что наступление этих сил грозит нарушить гармонию, сложившуюся после побед в персидских войнах. Носителем этого идеала в общественном плане был для Эсхила, по мнению Дирксена, ареопаг, в персональном плане — Кимон, олицетворявший в себе «счастливую гармонию социологических, мировоззренческо-политических и религиозно-этических противоречий» (стр. 115—116). Однако подобное отождествление грандиозной общественно-политической концепции Эсхила с единичным (пусть даже блестящим) представителем его эпохи очень сужает глубокий философский смысл трилогии, не говоря уже о том, что отношение Эсхила к ареопагу Дирксен рассматривает крайне односторонне. Поэтому он с таким явным неодобрением относится к другим несомненным «актуализмам» Эсхила в области внутренней и внешней политики (стр. 33, 47, 49), между тем как учет этих хорошо иссле-

дованных в науке фактов позволяет представить себе общественную позицию «отца трагедии» в гораздо более широком плане.

Впрочем, как бы ни оценивать в работе Дирксена отдельные стороны концепции «полиса», главным для него является образ Ореста, и рассмотрение им этого вопроса в свете нынешнего состояния изучения античности выходит за рамки частного исследования в области древнегреческой литературы. Дело в том, что в понимании духовной культуры архаической и классической Греции в западно-европейской классической филологии существуют сейчас известные расхождения. Уже в 20—30-е годы как (осознанная или неосознанная) реакция на ту идеологическую модернизацию античности, которая в софокловской «Антигоне» искала по-фрейдистски истолкованную любовь сестры к родному брату, эврипидовскую Федру сопоставляла с ибсеновской Геддой Габлер и т. д., возникло направление в исследовании ранней греческой культуры, связанное в первую очередь с именами Г. Френкеля и Б. Снелля. Представители этого направления стремились показать, что внутренний мир человека, сфера его духовной деятельности становится в греческой литературе объектом художественного изучения далеко не сразу, а только в результате длительного процесса развития; Снелль удачно обозначил суть этого процесса в названии своей известной книги как «открытие духа» (*die Entdeckung des Geistes*). Соответственно было установлено, что изображение индивида в эпосе, лирике и трагедии обладает целым рядом признаков, отличающихся друг от друга и особенно от современных принципов изображения человека.

Со временем, однако, возникла ответная реакция на сформулированную выше точку зрения. Стали высказывать опасения, не преувеличивают ли сторонники названного направления собственно архаическое в изображении человека архаического периода в ущерб общечеловеческому содержанию образов и не вредит ли такое понимание древнегреческой культуры духовной преемственности человечества¹. Рецензируемая книга возникла

¹ Например, O. Seel, *Zur Vorgeschichte des Gewissens-Begriffes im altgriechischen Denken*, «Festschrift F. Dornseiff», Lpz, 1953, стр. 291—319; Ф. Шахермейер (F. Schachermeyr, *Griechische Geschichte*, 1960), на которого ссылается Дирксен (стр. IX), подходит к вопросу о параллелизме в развитии античной и новой европейской цивилизации гораздо разностороннее. Хотя он и склонен сопоставлять смену основных этапов античной духовной культуры (доклассический, классический и послеклассический, который он отождествляет

как раз из подобного опасения и представляет собой попытку продемонстрировать на образе Ореста в «Евменидах» возможности такого метода исследования античного художественного памятника, который исходит из убеждения в «человеческой преемственности» (стр. 100). Уже в предисловии автор формулирует свое стремление избежать «утрированного историзма», так как он-де «преувеличивает различие между эпохами (epochale Einschnitte) и обозначает тот разрыв преемственности (Diskontinuität), который делает нелепым всякое занятие прошлым» (стр. IX). Применительно к Оресту вопрос сводится к тому, является ли он действительно в «Евменидах» таким человеком с осознанным чувством вины и мучениями совести, каким хочет его видеть Дирксен.

Начнем с того, что в количественном отношении партия Ореста в «Евменидах» невелика — она составляет 103 стиха, т. е. одну десятую часть всего объема трагедии, уступая по величине партиям Аполлона (139 стихов) и Афины (не менее 239 стихов). Еще существеннее, что в «Евменидах» число стихов, приходящихся на долю Ореста, более чем втрое уступает объему его партии в «Хоэфорах» (334 стиха из 1076, не считая возможных лакун в рукописи). Уже одни эти цифры показывают, что из главного героя, каким Орест несомненно был в «Хоэфорах», он становится в «Евменидах» лицом второстепенным; в предыдущей трагедии огромный коммос и напряженнейший диалог с Клитеместрой (ст. 892—930), большие монологи после убийства матери призваны были раскрыть перед зрителем созревание в Оресте собственного решения и затем понимание трагизма совершенного им деяния. В «Евменидах» спор переносится в иную плоскость: вопрос идет о справедливости и обоснованности кровной мести, о значении в семье мужского и женского начала, наконец, о ценности нравственных норм, обеспечивающих прочность демократического государства.

Разумеется, поступок Ореста является не только поводом, но и отправной точкой для постановки и решения всех названных проблем, но речь идет именно о поступке, а вовсе не о внутреннем

и с реализмом) с развитием искусства и литературы в эпоху Возрождения и в XVIII—XIX веках (стр. 155 сл., 236—238), он в то же время отчетливо выделяет как сходство, так и различие в «духовных структурах» античности и современности (стр. 391—393, 442—444). Правда, Шахермейр не останавливается на вытекающих из этого различия особенностях в психической структуре античного и современного человека, но этот вывод сам собой напрашивается из заключительных абзацев его книги.

состоянии Ореста или об осознании им своей вины, — подобные вопросы никого в «Евменидах» не интересуют, в том числе и самого Ореста. В самом деле, покидая по повелению Аполлона его храм в Дельфах, Орест просит бога «не быть беззаботным» (ст. 86), т. е. не оставить его без своей поддержки. Моля затем Афины о защите, Орест настойчиво объясняет, что над ним совершены многочисленные ритуальные очищения от пролитой крови и поэтому он имеет право обнимать алтарь богини чистыми руками (ст. 235—243, 276—289); ни здесь, ни позже, в споре с Эриниями, он не отрицает того, что убил мать (ст. 463, 611), и не выражает неудовольствия выпавшей ему долей (ст. 596). Неясной для него остается правомерность его поступка в свете споров о значении отцовского и материнского начала и кровном родстве — решение этого вопроса он и передает Афине и Аполлону (ст. 468, 612). Наконец, будучи оправдан, Орест обращается к Афине с благодарственной речью, в которой нет ни слова вроде того, что с его души сняли-де камень или разрешили его сомнения, мучения совести и т. п. Суд над Орестом означает, что его поступок подлежит оценке всего гражданского коллектива, и это целиком соответствует правовым нормам демократического государства, — здесь Дирксен прав (стр. 40), по общественному суду подлежит объективно совершившийся факт, а не субъективное состояние совершившего. С точки зрения современной юриспруденции такой подход к проблемам вины и ответственности нельзя признать разумным, но в том-то все дело, что стремление установить прямую «преемственность» между античным и современным сознанием закономерно приводит не только к смещению исторической перспективы, но и к прямому насилию над текстом.

В частности, одним из аргументов Дирксена в пользу «чувства вины» и нравственных мучений Ореста служит весьма свободное толкование нескольких стихов из его монологов. Так, принав к кумиру Афины, Орест говорит о себе, что он не является молящим об очищении, но «пригнулся и уже обтерся в общении с другими домами и при встречах в пути со смертными» (ст. 238 сл.); в бедствиях он познал «многие очищения» (πολλοὺς καθάρσεις, 277). То же самое Орест повторяет и перед появившейся Афиной: на его руках нет скверны, уже давно «в других домах» над ним произведен обряд очищения (ст. 452). Как объяснить, что уже очищенный Фебом от пролития крови Орест вновь и, по-видимому, не один раз подвергался аналогичному ритуалу «в других домах»? На наш взгляд, объяснение не надо искать далеко: так как скитания Ореста, преследуемого Эриниями, продолжались не один день и так как все это время он не мог оставаться

без еды и питья, то в каждом доме, куда он обращался за приютом, надо было совершить над ним обряд очищения, прежде чем допустить его к семейному очагу (ср. Eur., Iph. Taur., v. 947—954). Хотя подобного объяснения в тексте нет, мне оно представляется гораздо более вероятным, чем попытка Дирксена усмотреть в поведении Ореста «стремление обуздать сознание вины» многократным ритуальным очищением, и сами блуждания Ореста, о которых в «Евменидах» сказано всего несколько слов, истолковывать как «усилия Ореста искоренить в себе чувство вины посредством последующего морального исправления» (стр. 23, 82—84).

Очень сомнительным остается также отождествление Эриний с «муками совести» Ореста, хотя Дирксен и занимает в этом вопросе гораздо более умеренную позицию, чем многие его предшественники или автор работы, появившейся почти одновременно с книгой Дирксена, М. Класс². Дело даже не в том, что понятие «совести» появляется в памятниках греческой литературы только в последние десятилетия V в.; как убедительно показал Класс, ст. 179 сл. из «Агамемнона» очень точно характеризуют психологический феномен «совести», хотя само понятие и не названо. Но указанные стихи вместе с первой парой строф из 3-го стахима «Агамемнона» (ст. 975—1000) и многими другими пассажами из Эсхила чрезвычайно характерны именно как показатель того нового, что внес Эсхил в изображение человека по сравнению с эпосом: психическое состояние персонажа рисуется как процесс, протекающий внутри человека. Ни в одной из трагедий Эсхила мы не найдем эпизодов, подобных вмешательству Афины в спор вождей в I книге «Илиады», равно как и формул, отражающих божественное воздействие на психическую деятельность смертного (см. ВДИ, 1963, № 2, стр. 51—

54). Единственное исключение составляют ст. 328—332 = 340—345 из «Евменид», где Эринии поют о своей способности поразить интеллект человека, — но этот исключительный случай только подтверждает, что Эринии воспринимаются Эсхилом как внешняя по отношению к индивиду сила, в то время как первым и обязательным признаком совести является существование этого феномена «внутри» человека³. (Не приходится уже говорить о том, что Эринии, выступающие в качестве спорящей стороны в конфликте с Аполлоном и Афиной, меньше всего годятся для отождествления их с совестью Ореста.)

Таким образом, возвращаясь к цели работы Дирксена, следует признать, что «Евмениды» не только дают слишком ограниченный материал, не позволяющий «заново пережить Ореста как личность» (стр. 117: Orest als Persönlichkeit «nachzuerleben»), но что такое «сопереживание» волюн или неволю переходит в примысливание к образу, созданному Эсхилом, чувств современного человека. Конечно, каждая эпоха читает классиков по-своему и имеет на это право, неотделимое от процесса развития человечества; без такого права невозможно было бы себе представить, например, существование античной трагедии на современной сцене. Но для истории эстетического осмысления действительности изучение специфических внутренних различий, порожденных в структуре художественного сознания различием эпох, представляется мне несравненно более плодотворным, чем привнесение в образы греческой архаики и классики мышления и психологии человека XX века.

В. Н. Ярхо

³ Поэтому лишены всякого смысла попытки Класса (ук. соч., стр. 12—17, 19—22, 28—30, 78—84) отождествить понятие совести с предупреждениями и порицаниями в адрес виновного, исходящими извне, например, от Гермеса в «Одиссее», Тиресия в «Антигоне» и т. п.

² M. C l a s s, Gewissensregungen in der griechischen Tragödie (Spudasmata, B. III), Hildesheim, 1964.

JOSEPH VOGT, *The Decline of Rome. The Metamorphosis of Ancient Civilisation*, L., 1967

Книга известного историка И. Фогта, представляющая собой один из томов серии «Истории цивилизации», в основном посвящена культуре западной половины Римской империи III—V вв., так как Византии и, соответственно, восточной части поздней Римской империи, посвящен особый том. Тем не менее автор прив-

лекает обильный материал и по восточным провинциям, отчасти для понимания общего хода истории, отчасти для сравнения с процессами и явлениями, имевшими место на западе.

Книга состоит из введения и четырех частей, в свою очередь подразделенных каждая на несколько глав: I. Кризис антич-