

В дальнейшем наиболее серьезные замечания относительно чтения обоих граффити изложил В.П. Яйленко<sup>29</sup>. При этом следует подчеркнуть, что ни одно из них не касается отмеченных выше главных выводов об ольвийском календаре, из чего можно заключить, что они не вызвали у него сомнений. В.П. Яйленко считает, что в посвящении Андокида не четыре эпиклезы Аполлона, а три (Дельфиний, Иетр, Ликей), четвертая же – Таргелий – на самом деле представляет собой антропоним. Поэтому скифос преподнесен от имени двоих: «Аполлону Дельфинию, Иетру от Таргелия, Ликейю – от Андокида»<sup>30</sup>. Подобная интерпретация не вызывает доверия, поскольку оторвана от основного содержания и в ней не учитываются многие нюансы не только относительно личности Андокида, но и религии Аполлона в Ольвии во всем ее многообразии во взаимосвязи с религиозным творчеством ольвиополитов.

## THE CALENDAR OF OLBIA PONTICA: ITS HISTORY AND METHODS OF RESEARCH

A.S. Rusyayeva

The article gives a brief historiographical account of the research in the calendar of Olbia Pontica (A. Böck, V.V. Latshev, A. Rehm, F. Bilabel, N. Ehrhardt, Yu. G. Vinogradov). Special attention is paid to two calendar graffiti from Olbia studied and published by Yu. G. Vinogradov. The author concludes that various ideas were set forward by scholars in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries concerning the calendar of Miletus and that of Olbia connected with it. The comparison of the calendars of the metropolis and its colony yielded some fortunate conjectures, but they were confirmed only by the inscriptions from Delphinion of Miletus, and later by a graffito from Olbia meticulously studied by Yu. Vinogradov. Different interpretations cannot alter his main conclusions about the calendar data provided by them.

© 2003 г.

В. Погосова

## ИДЕЯ ПРОЩЕНИЯ В «ИППОЛИТЕ» ЕВРИПИДА

Трактовок трагедий Еврипида, и в частности его «Ипполита», существует в литературе достаточно много. Однако почти все они обсуждают художественную сторону произведения или этические вопросы «внутри» сюжета. Последние могут быть отнесены к одной из трех групп: либо автор утверждает, что причина всего произошедшего – характер Ипполита, нетерпимого пуританина, уверенного в своей непогрешимости<sup>1</sup>; либо причину видят в Федре, поверхностной, зависимой от чужого мнения, неглубокой и мстительной<sup>2</sup>; либо, наконец, автор доказывает, что оба героя были этически совершенны по меркам того времени и наше суждение о них не должно определяться современной христианской системой ценностей<sup>3</sup>. Однако как

апойкии, а также сходных религиозных празднеств, особенно Аполлона – главного покровителя календаря, ничто не препятствует считать, что хотя бы в ранний период их истории интеркалируемые месяцы совпадали.

<sup>29</sup> Яйленко. Ук. соч. С. 183–188.

<sup>30</sup> Там же. С. 184. Во время конференции в Симферополе (1988 г.) в разговоре с В.П. Яйленко я действительно сказала ему, что «эпиграфические материалы статьи принадлежат Ю.Г. Виноградову» (ср. там же, прим. 29). Однако это в основном касалось календарных надписей и сокращения в граффито Андокида. Относительно эпиклез Аполлона я всю ответственность беру на себя, так как в данном плане Ю.Г. Виноградов только согласился с тем, что здесь прочерчены четыре эпиклезы этого бога.

<sup>1</sup> Например: *Segal Ch.* Shame and Purity in Euripides' Hippolytus // *Hermes*. 1970. 98. P. 278–299.

<sup>2</sup> *Conacher D.J.* Euripidean Drama; Myth, Theme and Structure. Toronto, 1967.

<sup>3</sup> Например: *Kovacs D.* The Heroic Muse. Studies in the Hippolytus and Hecuba of Euripides // *American Journal of Philology Monographs in Classical Philology*. 1987. № 2.

отражение системы ценностей афинского общества второй половины V в. до н.э. трагедии Еврипида рассматривались крайне мало, тогда как это – один из лучших косвенных источников в таком вопросе, где прямых источников нет.

Почти все трагедии Еврипида были не только художественным изложением мифологического сюжета или отражением философских и интеллектуальных споров времени автора<sup>4</sup>, но и реакцией на события буквально года постановки. Сквозность автора рамками известного мифологического сюжета была кажущейся, он определял как выбор сюжета, так его трактовку и расстановку акцентов; лучший пример этого – три постановки мифа о мести Ореста. Каждый персонаж трагедии, как правило, олицетворял действующий принцип поведения и отношения к миру, иначе говоря, часть действующей в то время системы ценностей.

В данной статье предлагается анализ пьесы как отражения появившейся в обществе новой ценности, которую автор сознательно подчеркивает. Эта ценность – прощение врага – стала теперь допустима и хвалима в определенных ситуациях в отношениях между двумя ἀγαθοί. Раньше отношение общественной морали к этому вопросу было бескомпромиссным: неотомщенное оскорбление в любом случае уменьшало честь (τιμή) «доброго человека» (ἀγαθός), жалость одного ἀγαθός к другому унижала обоих. В 428 г. это изменение было еще сравнительно непривычно для афинян, поэтому Еврипид строит свою трагедию как столкновение двух позиций в вопросе прощения врагов или двух систем ценностей<sup>5</sup> – прежней, остро агональной, «аристократической» и новой, включившей в себя элементы кооперации между ἀγαθοί. Первую персонифицирует Тезей, вторую – Ипполит, и именно конфликт между ними является, как будет показано, главной темой трагедии. Мы покажем, что абсолютная моральная победа Ипполита, признаваемая всеми героями и богами, представлена в пьесе как безусловное поощрение новых элементов системы ценностей.

В сюжете «Ипполита»<sup>6</sup> можно заметить несколько странных, на первый взгляд, моментов. Один из них – почему Тезей сразу и безоговорочно верит обвинению Федры<sup>7</sup>? Он, казалось бы, должен равно любить жену и сына, которого знает даже дольше, чем молодую жену. Несмотря на то что мертвое тело Федры, конечно, – сильное доказательство, логично ожидать, что он хотя бы усомнится в вине сына и погорюет о его и своей судьбе<sup>8</sup>. Тезей же как будто счастлив нашедшемуся предлогу выразить давнюю неприязнь или доказательству своих давних подозрений<sup>9</sup>.

Не беда и оскорбление Федры кажутся основным смысловым центром гневных обвинений Тезея, а вина Ипполита. Тезей как будто стремится не защитить жену, но

<sup>4</sup> Например: Гро. 884–888 или El. 728–738.

<sup>5</sup> Возможное объяснение создания трагедии именно в это время состоит также в том, что в этой – одной из труднейших за годы войны – ситуаций (ежегодная осада, «чума», внезапная смерть Перикла, отпадение Лесбоса) афиняне задумывались о соотношении поведения человека (а соответственно его системы ценностей) и результатов этого поведения. Г. Димок (*Ditock G. Euripides' Hippolytus or Virtue Rewarded // TAPA. 1974. 104. P. 239*) подтверждает это своим замечанием, что от того времени до нас дошло две трагедии о гибели невинного по воле богов («Царь Эдип» Софокла и «Ипполит» Еврипида), и это свидетельствует о том, что вопрос о божественной справедливости и возможности влияния на нее был очень актуален в то время. Еще недавно объединенные в борьбе против персов греки теперь воевали друг против друга со всем ожесточением и непримиримостью. Возможно, Еврипид считал нужным напомнить им, к чему это может привести. Показательно, что во второй раз он вернется к этой теме в 412–411-х годах (в «Финикиянках»), когда Афины вновь окажутся в столь же критическом положении, и опять изобразит конфликт двух систем ценностей и неоспоримую победу новой.

<sup>6</sup> Цитаты переводов даны по изданию: *Еврипид. Трагедии / Пер. И. Анненского и С. Апта. М., 1980*; также использованы издания: *Еврипид. Трагедии / Пер. И. Анненского. М., 1999*; и *Euripides. Tragedies. V. II / Ed. and transl. D. Kovacs. Camb. Mass., 1995*.

<sup>7</sup> 874–875, 877–880, 882–890 и т.д. Особенно 960–961 и 1057–1059.

<sup>8</sup> Например, Клитемнестра в «Ифигении в Авлиде», узнав о том, что муж хочет принести в жертву их дочь и горячо упрекая его за это, все же выражает и ужас перед судьбой, заставившей ее выбирать между дочерью и мужем, и сочувствие к мужу (876); жалост Агамемнона и хор женщин (469–470).

<sup>9</sup> О неадекватности его реакции см. также *Kovacs D. Euripidea. V.p.: E.J. Brill, 1994. P. 36*.

уничтожить врага. Царя не оскорбляют ни явные сомнения в красоте его погибшей жены<sup>10</sup>, ни прозрачные и оскорбительные для нее намеки<sup>11</sup> – он ни словом не реагирует на них, сосредотачиваясь лишь на испорченности Ипполита и его вине перед отцом<sup>12</sup>.

Плач Тезея по жене носит более ритуальный характер, состоит из общепринятых формул скорби и не производит впечатления личного горя<sup>13</sup>. Более того, когда по возвращении домой Тезей узнает, что кто-то в доме умер, он сначала не вспоминает о жене, волнуясь о судьбе деда и детей. При мысли о смерти детей его горе немедленно и несомненно (799), когда же он узнает о смерти Федры, он сначала выясняет все подробности (801, 803) и лишь затем начинает традиционный «плач» (только 806). Когда в конце пьесы открывается ложь Федры, ни Тезей в глубоком раскаянии, ни Ипполит в горестном монологе, обвиняя «сгубившую его» ошибку и приговор отца (1347–1388), ни разу не упрекают ее<sup>14</sup>. Создается впечатление, что о ней забыли, и всех героев пьесы, включая богов, волнуют только взаимоотношения отца и сына.

Возможное объяснение: гнев Тезея по этому конкретному поводу неизмеримо усилился давней неприязнью к идеалам и образу жизни сына, ведь на первый взгляд трудно представить себе более несхожие характеры, чем у них.

Речь идет о собирательных образах Тезея и Ипполита, автору не было необходимости повторять и подчеркивать все детали в каждой пьесе. Благодаря стандартным мифологическим сюжетам античные трагики могли заявить только имена героев и название сюжета и зрители уже воспринимали весь образ, который стоял за этим<sup>15</sup>. К тому же Тезей и Ипполит являлись в трагедии как бы персонафикацией определенных наборов ценностей, заставляющих их действовать так или иначе, и в этом смысле трудно найти в античной мифологии образы, более подходящие для замысла автора: идеальный «старый» герой Тезей и идеальный ἀρχαῖος, воспринявший новые ценности – Ипполит.

Итак, какой образ представляли себе зрители, когда слышали имя Тезея? Неистовый и страстный, он уже в шестнадцать лет покинул дом, мечтая о подвигах и славе большей, чем у Геракла<sup>16</sup>. Решив очистить от разбойников прибрежную дорогу из Трезена в Афины, он придерживался принципа древней справедливости: наказание злодеев должно соответствовать их преступлению<sup>17</sup>. Так, он убил напавших на него

<sup>10</sup> «Быть может, не было на свете женщины красивее, чем эта?» (1009–1010).

<sup>11</sup> «Быть может, страх велел ей в петлю броситься?... Но сохранила честь свою бесчестная» (1032, 1035).

<sup>12</sup> Его реплики в диалоге с Ипполитом после смерти Федры (927, 942–980, 1038–1040, 1045–1050, 1053–1054, 1080–1081 и т.д.) представляют собой только негодующие обвинения в адрес сына.

<sup>13</sup> Ср. *Soph. Aiax*. 588; OT 1217–1220; также *Hipp.* 836–839 и *Alc.* 276–279, *Hipp.* 858–861 и *Alc.* 329–337, *Hipp.* 250 и *Alc.* 860 и др. Большая близость заставляет предполагать ритуальное, а не подлинное выражение горя. Характерна также близость именно с «Алкестой», где горе Адмета также оставляет впечатление неискренности.

<sup>14</sup> Только Артемиду несколько раз упоминает, что Федра «оклеветала пасынка предательски и погубила» (ψευδεις ὑραφας ἔραψε καὶ διώλεσε δόλοισι σὸν παῖδα – 1311–1312), но не осуждает ее и даже говорит о ее «благородстве» (1301), возлагая всю вину на Афродиту и «преступную поспешность» Тезея (Афродита в начале пьесы (47) тоже предрекает, что Федра оставит по себе добрую славу). Ни разу не подчеркивается, что, хотя Афродита и послала Федре непреодолимую страсть и тем самым может считаться виновной в ее смерти, тем не менее богиня не причастна к ее решению оклеветать Ипполита. Непонятно, что в таком случае оправдывает Федру в глазах богов и людей.

<sup>15</sup> Подтверждением того, что все или большинство зрителей знали в деталях и поставленные трагедии, и их мифологические основы, служат как особенности античного образования, так и множество тонких намеков и отрывочных цитат из трагедий в комедиях Аристофана, которые были, по всей видимости, понятны зрителям.

<sup>16</sup> *Плутарх*. Тезей. 6. 11.

<sup>17</sup> *Диодор Сицилийский*. IV. 59; *Плутарх*. Тезей. 7. 11.

разбойников Перифета<sup>18</sup>, Синиса Питиокампта<sup>19</sup>, Скирона<sup>20</sup>, Керкиона<sup>21</sup> и Прокруста<sup>22</sup>. Он не мог стерпеть никакого оскорбления (и поэтому убил строителей в Афинах, назвавших его девушкой из-за его длинных волос); он был готов на все ради красивой женщины (похищение Ипполиты, 12-летней<sup>23</sup> Елены, соблазнение Ариадны<sup>24</sup>). Он легкомысленно забыл обещание отцу сменить паруса и стал причиной его гибели<sup>25</sup>. Он убил 50 двоюродных братьев, чтобы сохранить власть в Афинах<sup>26</sup>, и имел множество внебрачных детей. Больше всего он гордился своей славой победителя, не прощавшего оскорблений, и ставит это (как подчеркивает Еврипид) в основу своей речи – «самовосхваления»:

(Тезей:) ...ведь если я прошу тебя,  
Синид-истмиец признавать откажется  
Мою над ним победу и заявит всем,  
Что я бахвалюсь, а скала Скиронова  
Меня грозой злодеев не захочет звать (976–980).

Главный акцент сделан на состязании с другими ἀγῶνοι, на агоне. Основная заслуга для Тезея, в полном соответствии со старой аристократической системой ценностей<sup>27</sup>, – это слава доблестного воина и победителя могучих врагов, первенство среди сильнейших, а способность прощать – признак слабости и потери τιμή. Это согласуется с одним из основных положений А. Эдкинса: только κακός может простить обиду, честь же καλός будет запятнана этим<sup>28</sup>.

С другой стороны – Ипполит, даже в критической ситуации склонный к рассудочному и холодному анализу (как показывает его манера защиты перед отцом) и предпочитающий тихую жизнь дома громкой славе, военным подвигам и власти:

Ты скажешь: власть мила и целомудренным?  
О нет, нисколько! Нужно сумасшедшим быть,  
Чтоб домогаться власти и престол занять.  
Хочу быть первым только в играх эллинских,  
А в государстве пусть за мной останется  
Второе место. Добрые товарищи,  
Благополучье, безопасность полная  
Душе моей милее, чем любая власть (1013–1020).

Он погружен в чтение гимнов, почитание богов, изучение мистерий (952–954), склонен к самоограничениям в чувственных удовольствиях<sup>29</sup>; прославился не подвигами или победами, а непорочностью и скромностью, богобоязненностью и гордится этим:

Невинности и скромности фиал (949).  
Я богов боялся, святых чтил,  
я скромнее всех, я всех чище жил (1364–1365).  
Благочестья труд я ... нес и ... слыл набожным в мире (1367–1369).  
Но за что же меня? Я ни в чем не виновен (1381–1382).

<sup>18</sup> *Аполлодор*. III. 16. 1; *Павсаний*. II. 1. 4; *Плутарх*. Тезей. 8.

<sup>19</sup> *Плутарх*. Тезей. 8, 29; *Диодор Сицилийский*. IV. 59.

<sup>20</sup> *Павсаний*. I. 44. 1д; *Аполлодор*. Эпитома. I. 2–3.

<sup>21</sup> *Плутарх*. Тезей. 11; *Аполлодор*. Эпитома. I. 3; *Гигин*. Мифы. 38.

<sup>22</sup> *Диодор Сицилийский*. IV. 59; *Аполлодор*. Эпитома. I. 4; *Павсаний*. I. 38. 5.

<sup>23</sup> *Аполлодор*. Эпитома. I. 23; согласно Диодору Сицилийскому (4. 63. 2), ей было 10 лет.

<sup>24</sup> *Плутарх*. Тезей. 19.

<sup>25</sup> *Аполлодор*. Эпитома. I. 10; *Плутарх*. Тезей. 22.

<sup>26</sup> *Аполлодор*. Эпитома. I. 11.

<sup>27</sup> Мы даже могли бы сказать: в соответствии с системой ценностей времени самого мифологического Тезея. Подразумевается, что действие происходит в VIII в. до н.э., так как Тезей был спутником Геракла, а тот, по преданию, основал Олимпийские игры в 776 г. Но Еврипид очевидно, смешивает в трагедии разные эпохи, преследуя свои цели.

<sup>28</sup> *Adkins A.W.H. Moral Values and Political Behaviour in Ancient Greece*. L., 1972. P. 37.

<sup>29</sup> Постная пища (953), полное целомудрие (1003) и др.

Когда он в свою очередь произносит речь о собственных достоинствах, он приводит совсем другие аргументы, нежели Тезей, и приписывает себе качества, практически противоположные Тезею:

Чту богов – и в этом первую  
Свою заслугу вижу. Только с честными  
Вступаю в дружбу...  
Высмеивать друзей, пусть налицо  
Они иль нет, я не умею. Тот же  
Для них я друг...  
Ты упрекал меня в страстях, отец,  
Нет в этом я не грешен... (996–1003),

Здесь представлена совершенно другая система ценностей, в которой главный акцент сделан на кооперации между ἀγαθοί. Перед смертью в последних словах, он тоже гордится не подвигами при жизни или храбростью перед лицом смерти, что было бы очень типично для ἀγαθός<sup>30</sup>, но теми же «кроткими» качествами:

Богов я всегда почитал – я невинно,  
И чисто я жил...

Даром страдал я и набожен был меж людей (1364–1369).

Это также значительно отличается от традиционного пренебрежения к смерти, которое считалось обязательным для ἀγαθοί и лучше всего может быть выражено в словах Ифигении: «Прилично ль смертной быть такой жизнелюбивой?»<sup>31</sup>. Тот факт, что автор при этом не ставит под сомнение принадлежность Ипполита к ἀγαθοί в полном смысле этого слова, означает, что он готовит зрителей к тому, что это «новый» ἀγαθός.

Ипполит был непонятен и потому подозрителен Тезею, который не мог представить себе привлекательности такого образа жизни для юноши и подсознательно, видимо, всегда ждал чего-то иного. Яркое подтверждение этому – восклицание Тезея, когда он узнает о поступке Ипполита (955–957):

Но таких,  
пожалуйста, остерегайтесь, люди,  
позорное хранят под благочестьем  
они искусство.

Царь судит по себе: сам он, видимо, не задумываясь, совершил бы нечто подобное<sup>32</sup>, поэтому-то он не сомневается и в вине сына. Более того, все предыдущее поведение сына Тезей рассматривает как лицемерное притворство (948–957, 1064) и призывает опасаться «святош», чья речь благостна, но «помыслы позорны и дела черны» (956–957).

Итак, все эмоции Тезея в трагедии направлены на сына: сначала – гнев и злорадное подтверждение своих подозрений, потом горячее раскаяние. Смерть Федры кажется только предлогом, вызвавшим открытое столкновение этих столь разных образов жизни и систем ценностей.

Интересно, что образ жизни Ипполита не одобряется не только отцом, но и богами, и слугами. Афродита на самом деле хочет не формального поклонения от Ипполита, ибо он приветствует ее (ἀσπάζομαι – 102) «издали», как он сам говорит, т.е. формально признает ее божественность. Но она хочет изменить его образ жизни, чтобы страсти и заботы влюбленных не оставляли его: а значит, чтобы он то и дело обращался к богине за помощью, давал ей обеты, строил храмы (как это делает влюбленная Федра – 31), приносил жертвы от всего сердца. Все это возможно, толь-

<sup>30</sup> IA. 1375–1377, 1383–1385; Her. 283–289; HrcI. 534, 549–550; IT. 486–489 etc.

<sup>31</sup> IA 1385. Также HrcI. 518–519, 534, 549–550 и др.

<sup>32</sup> Хорошим примером является его помощь Пирифосу в похищении из Аида замужней Персефоны (*Аполлодор*. Эпитома. I. 23).

ко если его целиком будут занимать другие стремления, т.е. если он изменит свой образ жизни.

Слуга также говорит Ипполиту не о неисполнении им каких-то формальных ритуалов, но о «надменности», «горделивости», «презрительности», которая одинаково неприятна богам и людям (93–97), т.е. призывает его изменить стиль жизни и отношение к людям. Собственно говоря, то, от чего предостерегает слуга в отношении к богам – быть «надменным и презрительным гордецом», – это же Ипполит демонстрирует и по отношению к людям (сцена с кормилицей – 614, 651; отношение к Федре – 661–666; разговор со слугой – 100 сл.).

Ипполит со своей стороны также не одобряет стиль жизни Тезея. Во время своей защитной речи (986–989) он подчеркивает, насколько ему неприятно говорить перед толпой, в отличие от речей перед избранными. Так как в реальности он обращается только к своему отцу и зависит только от его решения, то эта фраза должна означать, что Ипполит приписывает Тезею ненавистные ему качества «толпы». В его предсмертных словах («Таких бы и законных сыновей тебе» – τοῖσιν ὅδε παῖδων ὑψηλοῦσιν εὐχοῦ τυχεῖν – 1455) также явно звучат надменность и уверенность, что дети, выросшие рядом с Тезеем, унаследуют его низкие качества и никогда не сравняются с Ипполитом в добродетели.

Так, на первый взгляд Ипполит кажется истинным сыном своей матери – холодной амазонки (581)<sup>33</sup>, усвоившим ее систему ценностей и далеким от всяких страстей. Еще одно качество подчеркивает близость внутреннего мира Ипполита к амазонкам: он, как и они, хочет иметь детей, но одновременно ненавидит противоположный пол и естественное продолжение рода, стремится освободиться от уз пола. Его страстный монолог (618–624) – мечта получать детей без участия женщин в храмах за плату – прекрасно звучал бы и из уст амазонок<sup>34</sup>.

Но он также и сын Тезея, и эту сторону его природы можно ясно различить, хотя она не выражена в трагедии явно. Всепоглощающая страсть Ипполита к охоте – занятию самому по себе азартному и жестокому – усиливается выбором слов, используемых в трагедии. Сам Ипполит выбирает слова, подчеркивающие жестокий аспект охоты, убийство (18–19). Даже влюбленная в него Федра, которая хочет жить, как он, называет его собак θηροφόνους (216). К тому же утверждается, что сам Ипполит не ест мяса (953). Похоже, автор выбором слов подчеркивает, что охота, которой Ипполит с упоением посвящает все свое время, для него не способ добыть пропитание, не ритуал и не одно из традиционных занятий ἀγαθός, а проявление его страстной и жестокой природы.

Федра боится его гнева (689), который описан словами, сходными с описанием разъяренного быка, посланного Посейдоном (692 и 1214–1216). Этот гнев ярко проявляется в реакции Ипполита на слова служанки, опровергая создаваемый им образ кротости и незлобивости (601 сл.). Во время разговора с отцом Ипполит холодно и рассудительно заявляет, что на месте отца убил бы провинившегося своими руками (1041–1044). Даже Тезей под влиянием сильных страстей, охвативших его, не идет так далеко. Характерна и фраза Ипполита о женщинах:

И приставлять бы к женам не прислужниц, нет,  
А злых зверей безгласных, чтобы женщина  
В своих покоях под такой охраною  
И словом обменяться не могла ни с кем (646–648).

<sup>33</sup> О «системе ценностей амазонок», в рассуждения о реальности или мифологичности которых сейчас не место вдаваться, см. *Страбон*. XI. V. 1 сл.

<sup>34</sup> И. Ф. Анненский в приложении к своему переводу трагедии Еврипид «Ипполит» (ЖМНП. 1902. 3–5. Отд. 5. С. 139–148, 168–226) трактует это следующим образом: Ипполита и Федру объединяет одно стремление «мыслить и быть чистым», избегая зова плоти, «растительной формы души».

Он стремится и разделить людей и самому отдалится от них, иметь с ними как можно меньше общего, остаться одному, чтобы сильнее чувствовать присутствие Артемиды<sup>35</sup>.

Также сильным контрастом с заявленными исключительно духовными устремлениями и отсутствием тяги к чувственным удовольствиям (которую он приписывает Тезею) выглядит его панегирик обильной и вкусной еде (108–112), произнесенный в ответ на призыв слуги к благочестию. Использованные здесь слова (βορᾶ, κορσοθεΐς) имеют обычно негативный и «хищный» смысл и употребляются при описании диких животных, в устах грубых объедающихся персон (киклоп в «Киклопе» – 88, 249, 254, 409, 416), или «низких» необразованных персонажей (фермер в «Электре» – 425, 429). Но в устах сына царя эти слова необычны и сразу привлекают внимание, что, очевидно, отвечало замыслу Еврипида<sup>36</sup>.

Ипполит подобен Тезею также и в своем презрении к официальной религии и ее культам<sup>37</sup>. Их фразы:

Ипполит: τὴν σὴν δὲ Κύπριν πόλλ' ἐγὼ χαίρειν λέγω (113),

Тезей: τοὺς δ' ὑπὲρ κάρα φοιτῶντας ὄρνεις πόλλ' ἐγὼ χαίρειν λέγω (1058–1059)

были, вероятно, намеренно сделаны похожими; они сближали отца и сына и, видимо, одинаково шокировали зрителей.

Таким образом, главное, в чем в начале пьесы Ипполит и Тезей подобны друг другу, – их тип реакции в подобных ситуациях: оба отвечают на оскорбление оскорблением, будучи убежденными в собственной правоте и непогрешимости (Ипполит в 651–667, Тезей в 938–980). Оба действуют согласно традиционной состязательной системе ценностей, в которой в отношениях между ἀγαθοί ценилась сила и непримиримость. Это должно было усиливать впечатление зрителей от «необычной» реакции Ипполита в финале пьесы.

В целом сюжет трагедии можно интерпретировать как наказание за неумение прощать. В начале Ипполит, подобно Тезею, не умеет прощать. Подобно тому, как он сам жестоко судит Федру<sup>38</sup> (618–667) (что собственно и провоцирует дальнейшую трагедию и его гибель, ибо в начале Федра планировала только собственную смерть<sup>39</sup>), Тезей не может простить сына. В этой трагедии ни боги, ни люди не считают правильным прощать и стремятся отомстить и наказать обидчика. Афродита осуждает и хочет наказать Ипполита, Ипполит – Федру, Федра в ответ Ипполита,

<sup>35</sup> Ч. Сигал (*Segal Ch. Euripides, Hippolytus 108–112: Tragic Irony and Tragic Justice // Hermes. 1969. 97. P. 297–305*) подчеркивает, что такое единение с дикой природой (радость Ипполита, когда он сливается с Артемидой во время охоты, его мечты, чувства и даже обстоятельства смерти) отделяет его от человеческого общества. Стремясь к миру и гармонии дикой природы, он удаляется от всех человеческих связей. В то же время Д. Ковач (*Kovacs. The Heroic Muse. P. 35*) полагает, что такое отделение от человеческого общества служит признаком близости к богам.

<sup>36</sup> Это заставляет некоторых авторов предполагать, что насмешка Тезея над «чистой» пищей Ипполита не имеет в виду его вегетарианство, а несет метафорический издевательский смысл. (*Segal. Euripides, Hippolytus 108–112... P. 298; Euripides. Hippolytus / Ed. W.S. Barrett Oxf., 1964. P. 343*).

<sup>37</sup> Некоторые авторы интерпретируют всю эту трагедию как наказание героев (Ипполита смертью, а Тезея – смертью его семьи) именно за такое пренебрежение к богам (см., например: *Euripides. Hippolytus / Ed. W.S. Barrett. P. 8* и другие авторы, которых издатель там упоминает).

<sup>38</sup> Ч. Сигал (*Euripides, Hippolytus 108–112... P. 297–305*) сопоставляет стихи 113 и 229: тогда как Федра готова принять чуждый ей образ жизни Ипполита и даже его богиню, сам Ипполит далек от любого проявления сочувствия или понимания ее положения. В то же время Д. Ковач (*The Heroic Muse. P. 58*) считает, что жестокие слова Ипполита характеризуют прежде всего отчаянное положение Федры, а не самодовольство говорящего. Он подтверждает свое мнение ссылкой на стихи 669–679, где нет ни слова о жестокости Ипполита, а только о тяжести женской доли.

<sup>39</sup> См. ее позицию в (391–430). Вообще до диалога няни с Ипполитом Федра не произносит ни слова о своем отрицательном к нему отношении или о желании причинить ему какое-либо зло. Такое желание появляется только тогда, когда Федра слышит его безжалостные слова (729–731).

Тезей – Ипполита, и наконец, Артемида – Афродиту. И каждый проигрывает из-за такой реакции. Федра, оскорбленная надменностью Ипполита, пишет роковое письмо (730–731); Тезей, не дождавшийся выяснения истины, становится убийцей своего сына (1055–1059, 1320–1324); Афродита, не простившая Ипполита, лишается своего возлюбленного Адониса (1420–1422) и т.д.

Ипполит первый разрывает эту смертоносную цепь «отмщений», прощая своего отца (1449–1450) согласно божественному приказу (1435–1436, 1442–1443). Иными словами, он первым изменяет способ реакции на оскорбление. Это изменение было, по-видимому, столь значительным и важным для общества, что оно поощряет новую реакцию божественной санкцией (Артемида приказывает простить Тезея), почетом и славой Ипполита после смерти (1423–1429), культом героя<sup>40</sup> и даже его бессмертием (в некоторых вариантах мифа). Итак, «идеальный тип поведения» включает теперь способность прощать врага в определенных ситуациях<sup>41</sup>. Безусловно, речь идет не о христианском прощении любого оскорбления и запрете любой мести. Но даже то, что общественная мораль позволяет теперь прощение врага в случае ошибки или невольного, непреднамеренного оскорбления, позволяет понимание ситуации и аргументов противника, очень далеко от реакции, требуемой от «старого» ἄρχαῖος с его системой ценностей.

Интересно мнение Д. Ковача<sup>42</sup>, который полагает, что, согласно античному мироощущению, поступки всех героев трагедии, и особенно Ипполита и Феды, безупречны. Их можно осуждать только с точки зрения христианского милосердия (Ипполита) и христианского запрета мести (Федру), но не с позиции зрителей Еврипида. Утонченность мести Афродиты состоит, как он остроумно замечает, в том, что для достижения своих целей она использует моральное совершенство героев.

По его мнению, идеал героя – ἄρχαῖος остается практически неизменным от Гомера до Софокла (с чем мы более или менее согласны) и до Еврипида (с чем мы не можем согласиться). В соответствии с ранними представлениями об ἄρχαῖος Ипполит и Федра действительно могут считаться этически безупречными, однако во второй половине V в. произошли определенные изменения, которые Д. Ковач отрицает или не учитывает. Последние строки (1459–1461), по его мнению, не могли бы быть написаны, если бы Еврипид считал Ипполита этически неправым. Это безусловно так. Но Ковач относит это восхищение ко всему поведению Ипполита, особенно до изгнания, мы же считаем, что автор относил его к поведению *после* изгнания, т.е. к прощению врагов.

Рассмотрим эту проблему с другой стороны. Каждый из основных героев трагедии заботится о сохранении своей τιμή так, как он сам это понимает. Каждый олицетворяет собой некий принцип системы ценностей ἄρχαῖοι, являясь его символом. Например, Федра персонифицирует однозначное предпочтение смерти, защищающей доброе имя и приносящей славу, – позорной жизни (400–427, 426–427). Только добровольная и славная смерть может сохранить ее репутацию, честь ее мужа, не посрамить родной город и обеспечить детям уважение общества (716–721), в частности

<sup>40</sup> Ипполит считался местным героем Трезена и Аттики (Foley H. Ritual Irony: Poetry and Sacrifice in Euripides. Ithaca (N.Y.), 1985. P. 5).

<sup>41</sup> Г. Димок (Op. cit. P. 239–258) невольно подтверждает этот наш вывод, хотя и не ставит перед собой целью исследовать этот вопрос. Анализируя сцену смерти Ипполита (1390–1460) и особенно его прощение с отцом (1449–1459), автор находит, что слова умирающего далеки от иронии (которую видят в них Ч. Сигал (Euripides, Hippolitus 108–112... P. 305), У. Виламовиц (Wilamowitz U. Griechische Tragödien. Bd IV. B., 1923. P. 176) и др., но наполнены истинным счастьем. Его оппоненты в этой полемике настолько не допускают мысли, что умирающий Ипполит с добротой и любовью обращается к виновнику его гибели – Тезею, что готовы даже предположить другой порядок стихов, объясняющий это, но не видеть героя простившим и счастливым. Но Г. Димок подчеркивает, что Артемида, придя утешить Ипполита и заверить в своей любви, полностью примирила его со своей участью. Тогда, с легкостью простив отца, Федру, Афродиту – виновницу трагедии – и даже саму Артемиду, легко оставившую его перед самой смертью (1441), он чувствует себя по-настоящему счастливым.

<sup>42</sup> Kovacs. The Heroic Muse. P. 70–71.



не лишит их одного из важнейших прав свободного – парресии (422). Такая логика прекрасно характеризует одну из главных доблестей традиционных ἀγαθοί и типична для многих женских персонажей Еврипида (Алкеста, Макария, Ифигения и др.).

Тезей мстит за обиду и отказывается простить оскорбление, так как это нанесло бы урон его ἀρετή и понизило его положение в иерархии общества, которое признает только победителей (976–980). Ипполит демонстрирует безусловное уважение к ἀγαθός, который стоит во главе его οἶκος, и верность клятве.

Вместе они представляют как бы коллективный портрет безупречного ἀγαθός классического общества. Однако все поступки, совершаемые в соответствии с этими ценностями, ведут к краху и гибели. Система ценностей, которая должна была бы обеспечить процветание и успех тем, кто скрупулезно следует ей, не спасает, но напротив – приводит к гибели. Как это можно объяснить? Безусловно, нельзя допустить, что автор трагедии, занявшей первое место, может пропагандировать неэффективность действующей системы ценностей или крах тех, кто следует ей, и процветание нарушающих ее. Яркий пример того, что это невозможно, – провал первого варианта «Ипполита», который зрители не приняли именно из-за «аморальности» героини, т.е. нарушения ею ценностей общества. Вообще примеров контроля зрителей за соответствием этического поведения персонажей принятой системе ценностей можно привести немало. Например, Сенека упоминает о таком эпизоде<sup>43</sup>: во время представления одной из (несохранившихся до наших дней) трагедий Еврипида, когда декламировали стихи, в которых золото провозглашалось большей ценностью для человека, чем мать, отец и дети, все зрители встали, чтобы остановить представление и изгнать драматурга. Тогда сам Еврипид выступил вперед и попросил зрителей дождаться конца трагедии и посмотреть, какова будет судьба этого любителя золота. Ясно, что если бы конец трагедии был другим, то одной этой сцены было бы достаточно для провала всей трагедии.

Единственным объяснением может быть то, что система ценностей уже изменилась в этом вопросе ко времени написания трагедии. Действительно, по нашему мнению, к последней трети V в. прощение врага стало допустимо и хвалямо в отношениях между двумя ἀγαθοί. Требование прощения оскорблений в определенных ситуациях было отражением новых потребностей общества, которое нуждалось в ином типе реакции.

Необходимо помнить, что прощение врага – κακός всегда было допустимой и не унижающей τιμή реакцией, так как он не признавался соперником и не занимал своего места в иерархии ἀγαθοί. Также среди κακοί была распространена кооперация, включающая жалость и прощение. Все те немногие примеры прощения оскорблений в более ранней литературе обусловлены в каждом случае конкретными обстоятельствами, а не требованиями господствующей системы ценностей. К тому же они всегда направлены на неимеющих τιμή (мертвых, женщин, детей, рабов, κακοί), а не на другого ἀγαθός, равного по происхождению и силам. Это было «разрешено» господствующей системой ценностей, и, следовательно, они принципиально отличались от «новых» ценностей, о которых идет речь. В этой же трагедии мы видим, как безусловные ἀγαθοί, заботящиеся о своей τιμή (Тезей, Ипполит, богини), проигрывают, когда мстят за оскорбления, и выигрывают, когда прощают их.

В литературе, однако, принято считать, что либо прощение оскорблений вообще никогда не входило в ἀρετή<sup>44</sup>, либо оно не входило по крайней мере до IV в. до н.э., когда система ценностей изменилась уже очень сильно<sup>45</sup>. Выражением такой классической ἀρετή могла служить фраза: «Насколько лучше вызывать зависть, чем жалость»<sup>46</sup>. Если инициатива в разжигании вражды отчасти не одоб-

<sup>43</sup> Seneca. Ad Lucilium. 115. 14.

<sup>44</sup> Hester D. Law and Piety in Antiqua: A Replay to J. Dalfen // WS. 1980. 14. P. 29; Blundell M. Helping Friends and Harming Enemies: A Study in Sophocles and Greek Ethics. Cambr., 1989. P. 243 и др.

<sup>45</sup> Dover K. Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxf., 1974. P. 190–205.

<sup>46</sup> Геродот. История. III. 52. 5.

рялась<sup>47</sup>, то месть в ответ на оскорбление не осуждалась никогда<sup>48</sup>. Еще Аристотель приводит теоретические доказательства этого положения, говоря, что месть врагу достойна, потому что справедлива, и не дать себя победить – признак доблести<sup>49</sup>. Лучше убить обидчика и быть судимым за убийство, чем перенести оскорбление без ответа<sup>50</sup>, а неудавшаяся месть – повод для насмешек<sup>51</sup>. У Софокла только в самых последних произведениях неявно появляются другие варианты поведения<sup>52</sup>.

Однако анализ трагедии «Ипполит», поставленной еще в 428 г. и получившей всеобщее одобрение афинян (первое место), позволяет утверждать, что уже в это время идея прощения оскорбления при определенных условиях, сочувствия и даже жалости к другому ἄγαθός была не только не запрещена общественной моралью, но поощрялась и пропагандировалась. Невозможно представить себе классического ἄγαθός (Тезея, Геракла или даже Аякса Софокла), руководствующегося подобными ценностями. Позже, в IV в. до н.э. эти идеи будут нередко встречаться в литературе и станут обычными, но впервые не в философском произведении, передающем личные моральные принципы автора, а как отражение господствующей в обществе системы ценностей, мы видим их в трагедии «Ипполит». Несмотря на то что работа с таким источником, как трагедии, требует определенной осторожности из-за возможных искажений, вызванных «требованиями жанра», это можно считать достоверным признаком изменений общественной морали афинян.

## THE IDEA OF FORGIVENESS IN EURIPIDES' «HIPPOLYTUS»

V. Pogosova

The article analyzes Hippolytus as a reflection of some changes in popular morality, which were deliberately underlined by Euripides. Forgiveness of insults at that time became allowable and approved in certain situations between two ἄγαθοί, as a new component of ἀρετή. Earlier popular morality had not put up with any exceptions in this question: unavenged insult disgraced τιμή of an ἄγαθός.

Euripides constructed this play as a clash of two attitudes or two systems of values: the «old» one, distinctly competitive, and the «new» one, which already included some elements of co-operative behaviour, even between ἄγαθοί-enemies.

In the play Theseus is shown as an ideal classical hero – ἄγαθός, whereas Hippolytus' behaviour demonstrates new components of the classical system of values. The conflict between them seems to be the central theme of the tragedy, while Phaedra's death was only a pretext, which caused the open collision of their principles. Euripides presented an absolute moral victory of Hippolytus, acknowledged by all characters and gods, as an evident encouragement of the new components in the system of values.

The common view among the scholars is that at least before the 4th c. BC forgiveness and compassion were not implied by ἀρετή of a traditional ἄγαθός. In spite of the difficulties of working with such a source, the analysis of this tragedy makes it clear that as early as in 428 BC these components were acknowledged and approved of by popular morality in the Athenian society.

<sup>47</sup> Илиада. 3. 320–323; также 3. 351–354, 4. 235–239, 270 и др.; Демосфен. 59. 1.

<sup>48</sup> Гесиод. Труды и дни. 704–707; Фукидид. 2. 67. 4.

<sup>49</sup> Риторика. 1367 а 20–23, ср. Ник. Этика. 1132 b 21–1133 а 5.

<sup>50</sup> Антифон 2 а 8.

<sup>51</sup> Одиссея. 24. 433–436.

<sup>52</sup> «Филоктет» (409 г.) и отчасти финал «Трахинянок» (срок постановки ее неизвестен, большинство относят ее к достаточно раннему периоду, до 431 г., однако изменения системы ценностей, которые видны в ней, позволяют, на наш взгляд, сомневаться в этом).