

В. Н. Ярхо

КРОВНАЯ МЕСТЬ И БОЖЕСТВЕННОЕ ВОЗМЕЗДИЕ В «ОРЕСТЕЕ» ЭСХИЛА

ИЗВЕСТНОЕ положение, что общественное сознание обычно отстает от фактического состояния социальных отношений, особенно справедливо для античного мира, где различные формы государства, возникающего из родового строя, во многих отношениях сохраняют с ним связь. Так, например, хотя реформы Клисфена нанесли сильный удар безраздельному господству аристократических родов и подготовили реальную возможность для расцвета афинской демократии в середине V в., при создании новой структуры государства в Аттике Клисфен использовал организационные формы родового строя: остались культы местных божеств и выбор покровителей фил по указанию дельфийского оракула; жреческий род Этеобутадов сохранил за собой отправление культа Афины и Посейдона в Эрехтейоне, род Кериков и Евмолпидов — культа Деметры и Коры в Элевсине¹. Произведенная Клисфеном перегруппировка фил и демов не помешала афинянам в целом до самого конца V в. считать себя объединением единокровных граждан, происходящих от одного родоначальника — Кекропа или Эрехтея. Аналогичным образом и осмысление идеологических основ афинского полиса произошло не столько в элегии Солона, стоявшего в самом начале исторического пути афинской демократии, сколько в трагедии Эсхила, относящейся к периоду вполне сформировавшегося демократического государства.

К числу мировоззренческих норм родового строя, с которыми пришла в столкновение государственная мораль, несомненно относилось право кровной мести, содержащее в себе внутренне противоречивую концепцию неприкосновенности личности: каждый член рода знал, что за его убийство виновный должен поплатиться жизнью, но месть за пролитую кровь одновременно ставила под удар отмстившего и таким образом делала мнимой его собственную неприкосновенность. Эта проблематичность кровной мести, которую Еврипид в конце V столетия снимает несколькими фразами в речи Гиндаря («Орест», ст. 496—525), составляет, как известно, одну из главных идей эсхилловской «Орестей», отнюдь не ограниченную решением судьбы Ореста в последней части трилогии: миф, лежащий в основе «Орестей», представляет в целом идеальный пример действия архаического закона кровной мести, и осмысление этого мифа у Эсхила должно показать нам, как идеология восходящей демократии воспринимает наследие родового строя.

¹ К. К. З е л ь и н, Борьба политических группировок в Аттике в VI в. до н. э. М., 1964, стр. 116, 135.

Миф об Атридах восходит, вероятно, еще к микенским временам, если даже знаменитые перстни из Фивы представляют собой изделие более позднего времени². Во всяком случае, коварная расправа Пелопа с оказавшим ему неоценимую услугу Миртилом, изгнание Атрея и Фиеста Пелопом и тяготеющее над ними отцовское проклятье, спор между братьями за власть и преступная связь Фиеста с Аэропой, женой Атрея, месть Атрея («пир Фиеста»), новое проклятье, исходящее теперь от Фиеста, и измена Клитемestры с сыном Фиеста Эгисфом, убийство Агамемнона и последовавшая затем месть Ореста — вся эта вереница преступлений и актов столь же преступной мести вполне объяснима представлениями о морали, характерными для родового строя эпохи патриархата³. И хотя Эсхил в «Орестее» использует далеко не все эпизоды сказания и уделяет различным его деталям не одинаковое значение, эпиграфом ко всей истории Атридов могут послужить его собственные слова: «Пусть за смертельный удар будет оплачено (τινέτω) смертельным ударом. Свершившему — страдать. Так гласит трижды старое слово» (Cho. 312—314).

Можно было бы ожидать, что наиболее близкую к сознанию родового строя версию мифа об Атридах сохранят наиболее древние литературные памятники. В действительности, эта цепь преступлений и отмщений сформировалась в доэсхилловской традиции не сразу, а главное, ни в одном из дошедших доэсхилловских источников действия в роду Пелопидов не объясняются кровной местию. Не говоря уже об «Илиаде», сознательно устраняющей из сказания родовую вражду между Атреем и Фиестом (см. описание скипетра Агамемнона в кн. II, 101—108 и схолии), даже в «Одиссее», где автору приходится несколько раз упоминать об убийстве Агамемнона, заговор Эгисфа объясняется отнюдь не местию за Фиеста и его детей, а только желанием избавиться от законного мужа соблазненной Клитемestры (III, 262—275; XI, 409—412). Точно так же соучастие Клитемestры в убийстве Агамемнона вызвано вовсе не местию за жертвоприношение Ифигении, о котором эпос умалчивает, а изменой супругу (Od. III, 272). В последующей литературе — у Гесиода (фр. 100 Rz.), в «Киприях» (стр. 492—494 Ev.-Wh.), у Стесихора (фр. 219 P.) и Пиндара (Puth. XI, 17—29) — мотив жертвоприношения Ифигении, не известный автору «Одиссеи» или сознательно им опускаемый, служит для того, чтобы обосновать не только соучастие Клитемestры в убийстве Агамемнона, но и выдвинуть ее на первое место. Однако и здесь кровная месть за Фиеста не играет в поведении Клитемestры никакой роли, а оттеснение на второй план Эгисфа делает такое объяснение и вовсе ненужным⁴.

² См. С. Я. Лурье, Язык и культура микенской Греции, М. — Л., 1957, стр. 257 сл. Для нашего исследования вопрос о микенских источниках «Орестей» не имеет существенного значения: Эсхилу было достаточно того, что давала литературная традиция VIII—VI вв.

³ Историки первобытного строя, говоря о кровной мести, находят ее обычно в отношениях между родами и даже племенами в целом, полагая, что внутри племени кровная месть не могла иметь места (см. М. Д. Шаргородский, Наказание по уголовному праву, ч. 1, М., 1957, стр. 11—15). Однако эта характеристика относится, несомненно, к очень ранней стадии первобытнообщинного строя; в период же распада родовых отношений, вызванного социально-экономической дифференциацией внутри рода и сопровождающегося борьбой за власть между его наиболее богатыми представителями, нормы кровной мести могли найти применение и в отношениях между отдельными семьями — ср. в «Одиссее», XV, 272—278, рассказ Феоклимена, который убил своего родича (ἄνδρα ἑμφύλον) и теперь должен спасаться как от его близких, так и дальних родственников (ἀσίδυνητοί τε ἕται τε). В случае с Агамемноном и Клитемestрой объяснение упрощается еще благодаря тому, что как Агамемнон для Клитемestры, так она для Ореста являются представителями чужого патриархального рода, с которым род убийцы не связан кровными узами (Aesch., Eum. 605 сл.).

⁴ См. подробнее В. Ярхо, Эсхил, М., 1958, стр. 135—138.

Единственным персонажем сказания об Атридах, который с самого начала доступной нам литературной традиции непосредственным образом связан с темой мести, является Орест. Его действия квалифицируются уже в «Одиссее» без всяких колебаний как *τίσις* — «расплата», «месть» (I, 40; III, 197, 203) — и притом расцениваются целиком положительно и богами и людьми (I, 29 сл., 298—300; III, 196—198, 203 сл., 306—310). С точки зрения автора «Одиссеи», поступок Ореста находится в том же ряду, что и расправа Одиссея с женихами, также неоднократно характеризующаяся глаголами *τίνω*, *ἀποτίνω* и существительным *τίσις* (I, 268; II, 76; III, 216; V, 24 = XXIV, 480; XI, 118; XIII, 193, 386; XIV, 163; XV, 177; XVI, 255; XVII, 540; XX, 121; XXIII, 31; XXIV, 326, 482). Правда, убийство женихов не выдвигает перед автором такой трудной проблемы, как убийство собственной матери; поэтому расправа Одиссея с женихами доведена до логического конца, в то время как в отношении Ореста и Клитемestры автор «Одиссеи» предпочитает пользоваться фигурой умолчания. Более определенную позицию занял Гесиод (POx, 28, № 2481, фр. 5а, кол. I, ст. 22—24) и вслед за ним Стесихор: из фр. 217, ст. 14—24, известно, что Аполлон подарил Оресту лук, при помощи которого юноша оборонялся от Эриний. Раз в дело вмешались Эринии, убийство Клитемestры у Стесихора становится несомненным. Но и здесь остается неизвестным, ставил ли Стесихор гибель Агамемнона и Клитемestры в какую-нибудь зависимость от совершенных ранее преступлений Атрея и Фиеста.

Поскольку реминисценции мифа о родовом проклятии Пелопидов встречаются в литературе только после Эсхила — у Софокла («Аякс», ст. 1291—1297 и несохранившиеся «Эномай», «Атрей», «Фиест в Сикионе»), Еврипида («Ифиг. Тавр.», ст. 812—826; «Электра», ст. 699—726; «Орест», ст. 11—21, 810—818, 971—1012 и несохранившиеся «Эномай», «Фиест»), Фукидида (I, 9 — убийство Хрисиппа Атреем принимается за достоверный факт), то надо предположить, что источником писателей V в. и в том числе самого Эсхила был какой-то поздний эпос, относящийся к концу VII — середине VI вв.⁵, когда первобытная «кровавая месть» стала получать этическое осмысление. Родовое проклятие оказалось для этой эпохи средством удовлетворения нравственных запросов широких масс простого народа, притесняемого знатью. Справедливо ли, что человек, лично не виновный в каких-либо злодеяниях, испытывает удары судьбы? Справедливо в том случае, — отвечала народная вера, — если на нем лежит ответственность за неоплаченное преступление его родителей или более отдаленных предков, ибо возмездие должно в конечном счете свершиться. При таком решении этого вопроса ясно, что проклятие, тяготеющее над родом Пелопидов⁶, есть не что иное, как проекция в мифологическую старину нравственной проблемы, волновавшей умы Солона (фр. 1, ст. 25, 29—32), Феогнида (ст. 731—742) и их современников⁷.

⁵ Ср. E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Boston, 1957, стр. 46—60.

⁶ С проклятием в роду Лабдакидов дело обстоит, видимо, иначе: фольклорный мотив об исполнении предсказания использован здесь для создания морализующей легенды, призванной усилить авторитет дельфийского жречества. См. H. J. Rose, *Theology and mythology in Aeschylus*, HTR, 39(1946), № 1, стр. 7.

⁷ Стремление Сольмсена (F. Solmsen, *Hesiod and Aeschylus*, N. Y., 1949, стр. 158 сл.) найти мотив родового проклятия уже в «Теогонии» едва ли оправдано. Действительно, Уран предрекает отмщение (*τίσις*, 210) составившим против него заговор титанам, но свержение Крона Зевсом не находится в «Теогонии» ни в какой связи с проклятием Урана: Зевс мстит отцу не за оскорбление Урана, а за проглоченных братьев и сестер (472 сл.). Точно так же, когда титаны, поднявшиеся против владычества Зевса, терпят от него поражение, Гесиод вовсе не видит в этом осуществление проклятия Урана.

Таким образом, в доэсхиловской традиции, с одной стороны, уже сформировалось представление о субъективных мотивах, побуждавших Агамемнона, Клитеместру, Ореста к пролитию родственной крови; с другой, — возникло стремление обосновать неизбежность расплаты виновного или его потомства за свершенное некогда преступление. Эсхил не только воспринимает эти уже выработавшиеся до него в литературе мотивировки, но и дополняет и развивает их таким образом, что субъективные стремления действующих лиц его трилогии оказываются вовлеченными в цепь объективно связанных между собой явлений, в которых проявляется высшая закономерность человеческого существования.

Остановимся сначала на субъективном обосновании актов мести, принимаемых участниками «Орестей».

В отличие от «Илиады», где мотив мести за похищение Елены сохранился только как отдаленный намек, волнующий одного Менелая, у Эсхила Агамемнон выступает как единственный подлинный мститель и каратель Приамидов: вернувшись из-под Трои, он благодарит богов, помогших ему свершить кару над городом Приама (δικαίων θ'ὄν ἐπραξάμεν πολὺν Πριάμου, Ag. 810—13), отомстить за надменное похищение Елены (χαρπαγὰς ὑπερκόπους ἐπραξάμεσθα, 822 сл.)⁸; ради женщины аргивяне обратили в пепел вражеский город (823 сл.). Чтобы обеспечить успех похода, Агамемнон не остановился перед принесением в жертву собственной дочери (πῶς λιπόντας γένομαι ..., 212).

Клитеместра оправдывает убийство Агамемнона мезтью за жертвоприношение Ифигении (1417 сл., 1525—1529, 1555—1559; ср. 1397 сл. — очевидный намек на то же событие). Независимо от того, насколько искренним является это оправдание⁹, терминология, которой пользуется Клитеместра, показательна: за убийство Ифигении Агамемнона надо было изгнать из земли как *μισαμάτων ἀποινα*¹⁰ — в наказание (расплату) за осквернение (1420); он о т п л а т и л за свое преступление р а в н о й мерой (ἄξια δράσας ἄξια πάσχων... θανάτῳ τείσας, 1527—1529) — хор с этим в принципе согласен: убивший платит (ἐκτίνει) за пролитую кровь (1562). Другой мотив мести Клитеместры — любовные похождения Агамемнона «со всякими Хрисеидами» (1439) и сожительство с Кассандрой (1441—1446). По словам последней, Клитеместра готовится «оплатить убийством» (ἀντιτείσσεσθαι φόνον, 1263) Агамемнону за то, что он привел в дом наложницу. Сама Клитеместра недвусмысленно высказывается по адресу царя и Кассандры: они получили по заслугам (ἄτιμα δ' οὐκ ἐπραξάτην, 1443).

Как личная месть Агамемнону за кровавую трапезу, устроенную Атреем Фиесту, рассматривается участие в заговоре Эгисфа. Кассандра, вспоминая о пире Фиеста, продолжает: «С тех пор замышляет р а с п л а т у (ποινας βουλεύει, 1223) некий трусливый лев...». И сам Эгисф, появившись на оркестре, считает гибель Агамемнона делом богов — м с т и т е л е й (τιμῶροι θεοί, 1578 сл.): Атрид о т п л а т и л (ἐκτίνοντα, 1582) за коварство отца; дальше повторяется рассказ о пире Фиеста.

⁸ К чтению текста см. Aeschylus, Agamemnon, ed... by Ed. Fraenkel, vol. II, Oxf., стр. 378 сл. Та же мысль — в новом фрагменте, Pap. Ox. 2253, ст. 4—6 (возможно, из «Мирмидонян», см. фр. 223а Метте): вожди Эллады мстят Парису за насильственное похищение женщины (τὴν βίαιον ἀραγὴν [γυναικὸς ἐκ]πράσσεισι Πριάμῃδην Πάριον).

⁹ Ср. N. G. L. Hammond, Personal freedom and its limitations in the Oresteia, JHS, 85 (1965), стр. 43 сл.

¹⁰ Клитеместра говорит языком судебной процедуры V в. до н. э. — осужденный за убийство считается оскверненным. См. R. Bonner, G. Smith, The administration of justice from Homer to Aristotle, v. II, Chicago, 1938, стр. 193—196.

Однако еще Кассандра предсказала, что Агамемнон и она не умрут не-отмщенными (ἀτιμοί): придет мститель за отца (τιμώροσ, ср. 1578, ποιναῖτωρ πατρός, 1279—81); она молит свет солнца, чтобы ее мстители отплатили убийцам (τοὺς ἐμοὺς τιμώροσ ... τίθειν, 1324 сл.). В том же направлении высказывается хор после свершения убийства Агамемнона: Клитемestra должна, неся наказание, отплатить ударом за удар (ἀντίτω 11... σε χρὴ τύμμα τύμματι τεῖσαι, 1429 сл.).

В «Хоэфорах» Орест при первом же его появлении просит у Зевса помощи в осуществлении мести (τεῖσαιδαι μόρον πατρός, 18 сл.); к этому его побуждают как мотивы личного порядка (бедственное положение изгнанника, желание освободить сограждан от тирании, 246 сл., 299—304), так и повеление Локсия «убить в отмщение» (ἀνταποκτεῖναι, 274) убийц отца. Эриния посылает в дом Атридов «дитя древнего кровопролития», т. е. Ореста, «взыскать пеню за осквернение» (τίθειν μύσος, 651). Показательно, что Орест, если он не выполнит приказа Феба, сам должен будет отплатить (τεῖσειν, 276 сл.) за это своей жизнью. В свою очередь Электра молит богов о появлении мстителя (τιμώροσ, 143), который воздал бы убийцам той же мерой (ἀνταποκτενεῖ, 121; τοὺς κτανόντας ἀντικαθάνειν, 144). Клитемestra должна заплатить (τεῖσει, 435) за бесчестье отца — Орест, убив ее, осуществил «кару, отплачивающую за убийство отца» (ἐκτεῖνα... ἀντικτόνοισ ποιναῖσι, Eu. 463 сл., ср. 203: ποινας τοῦ πατρός). Характерным для этих пассажей является употребление глаголов с префиксом ἀντι(-), выражающим равную меру противодействия в ответ на совершенное действие; в аналогичном значении — ἀντιδοῦναι («воздать», 94, 498), ἀντινικήσαι («одержать равную победу», 499), τὸν ἐγθρόν ἀνταμείβεσθαι κακοῖς («воздавать врагу в обмен равной долей зла», 123). Очевидно лежащее в основе этих образований представление о мести, как расплате равной мерой¹².

В «Евменидах» в роли мстительниц выступают Эринии. Соответственно они называют себя πράκτορες αἵματος («мстительницами за пролитую кровь», 319) и отождествляют с карой (ποινα), преследующей живых и мертвых. Они гонятся за Орестом, чтобы он не скрылся, не отплатив долга (μὴ λάθῃ ... ἀτίτας, 256); он должен дать им отхлебнуть своей красной крови в той же мере, в какой он пролил кровь матери (ἀντιδοῦναι δεῖ σ' ἀπὸ ζῶντος βοφεῖν, 264); они же будут гнать его, чтобы он отплатил равной мерой (<ἴν> ἀντιποίνους τίνης, 268) за матерубийство¹³.

Архаическая кровная месть, преследующая поочередно Агамемнона, Клитеместру, Ореста, находит в трилогии столь же древнее обоснование: пролитая кровь не возвращается, нельзя вернуть жизнь человеку. «Кто, каким заклинанием может возратить назад пролившуюся однажды на землю черную кровь человека, несущую смерть?», — вопрошает хор в «Агамемноне» (1019—1021). «Если однажды умер человек и земля впитала кровь, ей нет возврата», — вторит Аполлон в «Евменидах» (647 сл., ср. 263). От упавшей на землю крови нет искупления (Cho. 48) — если кто-нибудь захочет за одну лишь каплю крови (ἀνθ' αἵματος ἐνός) отдать все свои богатства, это будет напрасный труд: так издревле установлено (ὄδ' ἔχει λόγος, Cho. 520 сл.). Застывает, не растекаясь, в ожидании мще-

¹¹ ἀντίτωс — «уплачивающий пеню»; ср. гомеровское ἀντίτω ἔργα, II. XXIV, 213; Od. XVII, 51 = 60 — «деяния, совершенные в отмщение».

¹² Принцип «мера за меру» распространяется и на метод, которым осуществляется месть: убившие обманом должны быть захвачены обманом (δόλω κτεινάντες... δόλω ληφθῶσιν, Cho. 556 сл., ср. 888). Ср. R. Hirschel, Die Talion, «Philologus», Supplbd. XI. Hft 4, Lpz, 1907—1910, стр. 433 сл., 469.

¹³ Продолжая наше наблюдение над префиксом ἀντι-, заметим, что у Эриний даже яд — ἀντιλευθέс (782 = 812), «отмщающий горем за горе»; и когда они заклинают аттическую землю, чтобы отвратить от нее гражданские распри, они по-прежнему говорят об ἀντιφρόνους ἄτας (982) — «бедствиях, отмщающих за убийство».

ния-убийства (τίτας φόνος) вышита землей кровь (Cho. 36 сл.). «Есть закон: капли крови, пролитые на землю, требуют новой крови» (Cho. 400—402. Ср. 649—652). За кровь, пролитую предками, за кровь остальных умерших Агамемнон оплатит только своей смертью (ἀίμα' ἀποτείσει καὶ τοῖς θανοῦσι θυνῶν ... ποιῶς ... ἐπιχρηεῖ, Ag. 1338—1340; формула θυνῶσι — θυνῶν строится по тому же образцу, что в ст. 1318 сл.).

Таким образом, развитие событий в «Орестее» вполне оправдывает слова хора, упомянутые в начале этой статьи: «Пусть за смертельный удар будет отплачено смертельным ударом» — это «трижды старое слово» отражает древнейший закон возмездия, *lex talionis*, известный и по вавилонским законам Хаммурапи (§ 195—197, 200, 210), и по древнееврейскому Пятикнижию Моисея (I, 9, § 6; II, 21, § 12, 14, 24), и по римским Двенадцати таблицам (VIII, 2). Показательно, однако, что все памятники ранней государственности наряду с принципом «око за око, зуб за зуб» допускают многочисленные случаи материальной компенсации даже за убийство, не говоря уже о членовредительстве¹⁴. Эсхил же, сохраняя в суровой неприкосновенности древнейший пласт родовой, догосударственной морали¹⁵, вместе с тем возводит оценку поведения человека на более высокую ступень. Хотя боги и являются в «Орестее» пособниками мстителя (ср. Cho. 1 сл., 18 сл., 124—128, 476—478, 727—729, 783—796, 855—858), функции их у Эсхила выходят далеко за пределы помощи архаической вендетте¹⁶.

Начнем с того, что «трижды старое слово»: «свершившему страдать» оказывается одновременно требованием справедливости. «О, великие Мойры, пусть от Зевса свершается так, когда (собственно „где“ — ἧ) справедливость следует своим путем, — поет в „Хоэфорах“ хор. — „Пусть за слово вражды будет отплачено словом вражды“, — громко возглашает Дика, отмщая каждому по заслугам» (ст. 306—311).

Нетрудно заметить, что выражения, в которых характеризуется здесь деятельность Дики, заимствованы из области человеческой мести: она — *πράσσοῦσα* «отмщающая», «карающая» (ср. фр. 244, ст. 5: Дика мстит за гнев покойного, τοῦ θανόντος πράσσει κότον), каким является Агамемнон в отношении Трои (Ag. 812, 823: ἐπραξάμην, ἐπραξάμισθα, см. выше) и Орест в отношении Клитемстры (*πράξαντα*, Eu. 624); императиву *τινέτω* в законе кровной мести (Cho. 313) соответствует в девизе Дики *τέλεισθω*¹⁷. И она сама — *τέλειος* — «совершающая кару»: Клитемestra клянется именем Дики, отмстившей за ее дочь (μὰ τὴν τέλειον τῆς ἐμῆς παιδὸς Δίκην, Ag. 1432), и приказывает слуганкам расстелить пурпурный ковер, чтобы Дика ввела царя во дворец (Ag. 910 сл.) — там его ждет возмездие. Эгисф уверен, что именно Дика вернула его на родину, где он сумел подготовить заговор против царя (κατὰ δίκαιος τοῦδε τοῦ φόνου ῥαφεύς, 1604), и теперь он видит убитого в сетях Дики

¹⁴ Так, по закону хеттского царя Телешина родственникам убитого предоставляется право выбора между мстеством и выкупом; по другому своду хеттских законов за убитого свободного дается выкуп в четыре человека того же пола, за раба — два раба. В Законах из Эшнунны установлена целая такса за укушенный нос, выбитый глаз, сломанную ногу и т. д. («Хрестоматия по истории древнего Востока», М., 1963, стр. 193, 308 сл.).

¹⁵ Заметим, что самый стиль пророчества Кассандры отражает формулу «око за око»: γυνή γυναικὶς ἀντ' ἐμοῦ, ... ἀνὴρ... ἀντ' ἀνδρός..., 1318 сл.; ср. выше и Cho. 309—312: ἀντὶ μὲν..., ἀντὶ δέ...

¹⁶ Прямо противоположная ситуация — в рассказе Геродота о Гермотиме и Панионии (VIII, 105 сл.): хотя Гермотим и ссылается на богов, якобы предавших в его руки Панионию по закону справедливости (νόμῳ δίκαιῳ), сам он осуществляет над своим обидчиком акт мести (τίσις), совершенно примитивной по своей жестокости и по способу расплаты.

¹⁷ Это единственный случай у Эсхила, где *τέλειω* имеет значение «платить, отплачивать, воздавать».

(1607—1611) — возмездие совершилось, наступил день, принесший справедливость (*ἡμέρα δικηφόρος*, 1577). В свою очередь Электра молит покойного отца, чтобы явился мститель и убил убийц по справедливости (*δίκη*, Cho. 144); пусть отец пошлет детям радость с богами, Землей и победоносной Справедливостью (Cho. 147 сл.). Электра взывает о помощи к Силе, Справедливости¹⁸ и третьему из призываемых — величайшему из всех — Зевсу (244 сл.), требует справедливости в расплату за несправедливость (*δίκαν δ' ἐξ ἀδίκων ἀπατῶ*, 398). Носителя справедливости (*δικηφόρος*, 120) Электра видит в Оресте; сам юноша ждет, что отец пошлет ему справедливость союзницей в совершении мести (497), и уже после убийства Клитемestры остается в уверенности, что он имел на это право (*οὐκ ἄνευ δίκης*, 1027). В исполнении Орестом его долга хор видит руку дочери Зевса, которую он зовет Дикой (948 сл.). Это она, Справедливость, вошла некогда в дом Приамидов как «грозно мстящая кара» (*βαρῦδικος ποινά*, 936); теперь ее губительный гнев обрушился на убийц Агамемнона.

Карающая Дика есть, разумеется, не что иное, как персонификация понятия *δίκη* «наказание, кара». Это значение мы нашли еще у Гесиода¹⁹; на уровень мирового закона возводят ее ионийские философы — Анаксимандр в известном фрагменте В 1, Гераклит, у которого *Δίκη* в фр. В 94 близка по смыслу к Возмездию. Наконец, у самого Эсхила несколько раз встречается *δίκη* в таком значении (Suppl. 733; Prom. 9; Ag. 534). Однако ни в одном другом источнике, кроме «Орестей», *δίκη* не выступает как преемница древнего права кровной мести, между тем как именно эта преемственность составляет специфику изображения *δίκη* в эсхилской трилогии: индивидуальное *ius talionis* уступает место божественному возмездию²⁰.

Что Дика-Кара в упомянутых выше строфах из «Хоэфор» (935 сл., 946—952) носит характер явно антропоморфного божества (дочь Зевса; вошла в дом; дышет гневом), только повышает ее авторитет в глазах Эсхила и его зрителей, подобно тому, как и Дика в более широком значении «Справедливости» названа в «Семерых» дочерью Зевса (*Διὸς παῖς*, 662). Родственная связь Дики с Зевсом еще больше подчеркивает близость их нравственных функций.

В самом деле, определение Дики *τέλειος* (Ag. 1432) представляет собой не что иное, как постоянный эпитет Зевса-«Свершителя» — Eu. 28, Ag. 973 сл.²¹. Из последнего примера — обращения Клитемestры («Зевс, Зевс-Свершитель, сверши мои молитвы, позаботься о том, что ты намерен свершить») — особенно отчетливо видно, что свершение, ожидае-

¹⁸ Ср. фр. 734: что может быть могущественнее, чем союз силы и справедливости, *ἰσχύς καὶ δίκη*. Еще Р. Хирцель (R. H ir z e l, Themis, Dike und Verwandtes, Lpz, 1907, стр. 131—133), справедливо заметил, что для реализации своего права *δίκη* нуждается в силе, и это сближает ее с Зевсом.

¹⁹ ВДИ, 1965, № 3, стр. 20 сл.

²⁰ D. K a u f m a n n-V ü h l e r, Begriff und Funktion der Dike in den Tragödien des Aischylos, Heidelberg, 1954, стр. 90—93.

²¹ Д. Холверда (D. H o l w e r d a, ТЕЛОС, «Mnemosyne», 16 (1963), № 4, стр. 337—363) стремится доказать, что первоначальное значение слова *τέλος* — «коромысло весов», а не «мета», как принимает большинство современных толкователей. Однако и из значения *τέλειω* «взвешивать» развивается значение «решать», «действовать согласно принятому решению», а для Зевса подобное действие равносильно «свершению», и его эпитет *τέλειος* по-прежнему указывает, на то, что «свершение» всего находится в его руках. Впрочем, этим не снимается интересное наблюдение Сальвиа (F. S a l v i a t, Les théogamies attiques, Zeus Téleios et l'Agamemnon d'Eschyle, BCH, 88, 1964, стр. 647—653), что в Ag. 973 сл. эпитет *τέλειος* содержит дополнительный оттенок «покровитель брака», — Эсхил придает, таким образом, трагическую двусмысленность речи Клитемestры и всей ситуации, возникающей из возвращения законного супруга в дом, где его ждет жена-изменница.

мое от Зевса, есть именно воздаяние, возмездие (ср. Cho. 384). Поэтому «от Зевса свершается» (*Διόθεν τελευτᾷ*, Cho. 307) то, чего требует Дика, т. е. расплата «ударом за удар». Мойра — судьба, отождествляемая в «Орестее» с миродержавной волей Зевса (Cho. 306; Eu. 1046, ср. Pe. 101), — «точит клинок справедливости» (*ἠγγάνει δίκην*, Ag. 1535); в то же время «заранее кует меч готовящая его судьба» (*προχαλκεύει δ' Αἴσα φασγανουργός*, Cho. 647), потому что «твердо стоит ствол Справедливости» (*Δίκας δ' ἐρείδεται πυθμῆν*, 646); в одном случае Дика — орудие божественной кары, в другом — ее предпосылка. Электра ждет, когда Зевс опустит карающую руку над убийцами отца (... *ἐπὶ χεῖρα βάλοι*, Cho. 394 сл.); когда же возмездие совершилось, хор видит в этом руку Дики (*ἔθιγε ... χερός ...*, 948 сл.). Естественно после этого, что в распоряжение Дики²² переходит такое постоянное орудие Зевса, как его весы (Ag. 249 сл.: *Δίκαια ... ἐπιρρέπει*, Cho. 61: *ρόπή ... Δίκας*; ср. Suppl. 403: *Ζεὺς ἑτερορρεπής*, 822; Sept. 21: *ῥέπει θεός*), а сам Зевс не только получает эпитет *δικηφόρος* (Ag. 526), но и берет на себя функции Дики: для хора в «Агамемноне», поставленного перед трудной дилеммой словами Клитемestры (ст. 1555—1561), ясно одно: «Пока остается на троне²³ Зевс, остается закон: „Свершившему страдать“» (*παθεῖν τον ἔρξαντα*, 1563 сл.).

Старинный закон возмездия становится здесь законом Зевса, как в «Хозэфорах» он становится законом Дики. Это значит, что в обоих случаях возмездие выводится за пределы чисто субъективного человеческого поведения и поднимается до уровня общемировой объективной закономерности, охраняемой богами по закону Справедливости.

За ударом Зевса можно проследить: он свершил, как замыслил, — поет в «Агамемноне» хор (ст. 366—369), узнав от Клитемestры о падении Трои: город Приама понес заслуженную кару за нарушение Парисом священного закона гостеприимства²⁴. Важно, однако, что боги выступают и здесь не просто как мстители за оскорбление Зевса-*Ξένιος* — в проступке

²² Ср. у Вакхилида, фр. 4, 12; фр. 17 (16), 24 сл.: *μοῖρα... Δίκας ῥέπει τάλαντον*.

²³ В *ἄρνῳ* является здесь, как известно, конъектурой, принятой всеми издателями вместо рукописного *ἐν χρόνῳ*. Основанием для исправления служит совершенно очевидная ошибка рукописей в Suppl. 374 и Eu. 18: в первом случае речь идет о Пеласге, которого Данаиды считают единоличным владителем (*μονοσχίλτροισι ἐν ἄρνῳ*), во втором — об Аполлоне, которого Зевс посадил четвертым по счету пророком на дельфийском престоле (*ἵξει τέταρτον... ἐν ἄρνῳ*). Разумеется, в обоих стихах чтение *χρόνος* бессмысленно. Что же касается Ag. 1563, то здесь нет такой очевидной конкретности — *τὸ θέσιον* не «сидит» на престоле, а остается, существует все время, пока существует Зевс; о нем не сказано *ἦμενος*, как в Eu. 47 о толпе Эриний, в Cho. 975 — о Клитемestре и Эгисфе, в Suppl. 597, *οὐτινος ἀνωθεν ἦμένου* — «нет никого, кто сидел бы выше» Зевса, или, как в Ag. 182 сл., о божествах, восседающих на священной скамье кормчего. Ср. также Eu. 806, 998 и Sept. 513, где на шите Гипербия «сидит Зевс», т. е. его изображение твердо прикреплено к определенному месту. Все названные пассажи отличаются от Ag. 1563 бесспорной конкретностью, физической определенностью образов.

Μίμνειν, употребленное в Ag. 1563 сл., как применительно к Зевсу, так и применительно к его закону, имеет более отвлеченное значение «длиться, пребывать, оставаться». Закон (*θέσιον*) не может «сидеть» на троне, он может только существовать, сохранять свое значение в течение определенного отрезка времени. Это дуративное значение глагола *μίμνειν*, вероятно, и породило рукописное чтение *μίμνοντος ἐν χρόνῳ Διός* «все время, пока пребывает (существует) Зевс» (к *ἐν χρόνῳ* ср. Eu. 1001). Таким образом, конъектура *χρόνος* здесь, может быть, и не обязательна. Кстати сказать, оба чтения находят поддержку в ксенофановской характеристике божества (B 26): *θεός αἰεὶ ἐν ταῦτῳ μίμνει* «бог пребывает вечно на одном месте», ему не подобает перемещаться то туда, то сюда. Если *ταῦτῳ* поддерживает чтение *ἐν χρόνῳ*, т. е. дает обстоятельство места, где находится бог, то с таким же успехом в *αἰεὶ* можно видеть поддержку рукописного *ἐν χρόνῳ* — «во все времена».

²⁴ О толковании этого стиха в другой связи см. подробнее: В. Я р х о, Идеология архаики и ее преодоление в трагедиях Эсхила, в кн.: *Antiquitas Graeco-Romana ac tempora nostra*, Praga, 1968, стр. 257 сл.

Париса они видят преступление против Справедливости, чей алтарь (Δίκας βωμός) находится под покровительством богов, и поправшему его нет защиты (ст. 381—384). Человеческое поведение ставится перед испытанием справедливостью (δικαιοφείς, 393); не выдержавший такой проверки характеризуется как φώς ἄδικος (398), ибо δικαίως (376) является границей, нормой поведения для благочестивого человека.

Аналогичные размышления мы встречаем в последней части трилогии. «Говорю тебе решительно: почитай алтарь Справедливости; не бесчесть его безбожно, попирая пятой, в погоне за наживой; тебя настигнет кара (ποινά)» (Eu. 538—542). «Я утверждаю: дерзкий преступник²⁵, ведущий корабль со множеством добра вопреки справедливости, со временем по принуждению спустит парус, когда беда застигнет ломаемые мачты. Он вызывает в вихре неотвратимой пучины — никто его не слышит. Божество смеется над дерзким мужем, видя, как он, не предвидевший (горя), среди неодолимых бед не в состоянии подняться на гребень волны. Его прежнее счастье — в прошлом; наткнувшись на подводный утес Справедливости, он бесследно погибает неоплаканным» (553—565).

Сопоставление двух хоровых партий указывает на пронизывающее всю трилогию единство мысли, находящее отражение в сходстве речевых образов. В обоих случаях хор призывает почитать алтарь Дики (μέγας Δίκας βωμός, Ag. 383 сл.; βωμὸν αἰδέσθαι Δίκας, Eu. 539; ср. δόμος Δίκας, Eu. 515); нечестивец попирает его пятой (λακτίσαντι, Ag. 383, ἀθέφ' ὑποὶ λαξ ἀτίσης, Eu. 541; ср. λαξ πέδον, Cho. 642), как он топчет и священную благодать богов (ἄσοις... χάρις πατοῖθ' ..., Ag. 371 сл.; ср. πατούμενον, Cho. 642); поведение его характеризуется как τόλμα [ἀτολήτων ἀρή, Ag. 375; τον ἀντίτολμον δὲ φάμι παρβάδαν, Eu. 553, ср. παρεκβάαντες (-ας?), Cho. 645], и конец его не вызывает сомнения: нет никакого средства спастись от гибели (ἄχος δὲ πᾶν μάταιον, Ag. 387, ср. ἄχα ... μάταν παρηγορεῖ, Eu. 506 сл.), никто не слышит мольбы дерзкого, божество смеется над ним (λιτᾶν δ' ἀκούει μὲν οὐτίς θεῶν, Ag. 396; καλεῖ δ' ἀκούοντας οὐδὲν ..., γελᾷ δὲ δαίμων, Eu. 558—60).

Среди причин, приводящих к нарушению справедливости, едва ли ни одной из самых главных является чрезмерное процветание: φλεόντων δομάτων ὑπέρφρον, πλοῦτος πρὸς κόρον (Ag. 377, 382), κέρδον ἰδὼν (Eu. 541). К этим стихам можно прибавить еще одно характерное высказывание хора в «Агамемноне» (1331—34): «У всех смертных ненасытно желание счастья и процветания (τὸ εἶ πρᾶσσειν). Нет никого, кто отразил бы его от дома, указывая пальцем и говоря; „Не войди“. Не ставит ли человека одно лишь стремление к богатству под удар божества? Ведь именно к этому сводилась «древнейшая мудрость» (παλαιφάτος γέρον λόγος, Ag. 750), отраженная у Пиндара (например, Pyth. VIII, 88—94) и Геродота (I, 32; III, 40—42; VII, 10), которую Эсхил категорически отвергает в знаменитом II стасиме «Агамемнона» (750—771). Рискаю остаться в полном одиночестве перед лицом широко распространенного убеждения (διχα δ' ἄλλων μονόφρων εἰμί, 757), Эсхил утверждает, что вовсе не всякое процветание (μέγας ἄβρος) и счастливая судьба (ἀγαθὰ τύχα) влекут за собой ненасытную беду; только нечестивый поступок (δυσσεβές ἔργον) порождает вереницу бедствий, а в справедливых домах (οἴκων εὐθυδίκων) потомство всегда прекрасно (750—756, 761 сл.)²⁶. Поэтому и в разобранных

²⁵ Собственно «оскорбляя (преступая) меру» — παρβίδαν.

²⁶ К этому следует добавить не слишком развитый у Эсхила, но впоследствии чрезвычайно распространенный в греческой и римской литературе мотив «честной бедности»: «Дика сияет в дымных хижинах и почитает благочестивую (εὐαίσιμον) жизнь. Отвращая взоры от украшенных золотом дворцов, где под руками — грязь, она стремится к нравственной чистоте (ἁπλᾶ) и не чтит власти богатства, прославленного молвой» (Ag. 774—780).

выше хоровых партиях речь идет не о слепой и капризной зависти богов, обрушивающей беды на человека только за то, что он богат и счастлив²⁷, а о божественной каре, настигающей человека за пренебрежение справедливостью в стремлении к ελβος. Подобно тому как справедливое возмездие, осуществляемое Дикой за пролитую кровь, вершится от лица богов, так и боги, карая человека за неправомерно приобретенное богатство, руководствуются при этом требованиями высшей справедливости.

В основе союза Зевса и Дики лежат три заповеди, уже известные из «Молящих», 701—709,— почитай богов, чужеземцев, родителей. В «Орестее» они формулируются дважды, оба раза в «Евменидах». Сначала очень коротко (269—272): Орест, преследуемый Эриниями, попав в Аид, сможет увидеть там смертных, виновных в непочитании (ἀσεβῶν) бога, или чужеземца, или милых родителей; каждый из них получает наказание²⁸ соответственно его преступлению (τῆς δίκης ἐπάξια). Второй раз заповеди Дики включаются в частично уже разобранный выше второй стасим: Эринии уверены, что без них произойдет полное ниспровержение моральных норм, люди будут безнаказанно убивать друг друга, и родителям придется терпеть бедствия от собственных детей. Напрасно тогда будут взывать к Дике — храм ее падает (490—515). Этой мрачной картине они противопоставляют священный страх (τὸ δεινόν), побуждающий почитать справедливость (σεβειν δίκην) (516—524), дают наставления политического порядка, еще раз призывают чтить алтарь Правды, не попирая его безбожно ногой (см. выше); вдобавок к этому пусть каждый почитает родителей и чужестранцев, вступающих в его дом (544—547).

Нет ли противоречия в том, что наставления в защиту нового божества — Дики, получающего всю совокупность высших нравственных и карающих функций впервые только у Эсхила, вложены в уста Эриний — древнейших хтонических божеств²⁹, уже в силу этого связанных с матриархатом³⁰? Исследователи отвечают на этот вопрос по-разному, то констатируя здесь непоследовательность Эсхила³¹, то находя объяснение в его теологическом мышлении³². Для нас здесь особенно важно отметить, что уже в наиболее ранних литературных памятниках Эриний наряду с защитой материнского права (II. IX, 571 сл., ср. XXI, 412 сл.; Od. II, 134 сл.; XI, 279 сл.) приобретают и некоторые нравственные функции: карают человека за ложную клятву (II. XIX, 259 сл.; Hes., Op. 803 сл.) и требуют

²⁷ Ср. A. Lesky, Der Mythos im Verständnis der Antike, I, «Gymnasium», 73 (1966), стр. 41.

²⁸ Представление о загробной каре более свойственно орфикам, чем Эсхилу. Воспроизводя его еще в «Молящих» (228—231), Эсхил добавляет выразительную ссылку на чужое мнение: ὡς λόγος. Он знает об орфическом учении, но не делает его основой своей религии. В одном из фрагментов Геспода мысль о воздаянии свершившему равной мерой страдания (εἰ καὶ πάθει, τὰ τ' ἔρεξε, фр. 174) высказывает, по-видимому, Радманф. — стало быть, дело происходит тоже в Аиде. Для эсхиловской религии основным и главным является земное воздаяние; Эринии преследуют живого Ореста, а не его тень, и вместо δειλογράφος φρέγν Аида, о котором речь идет в Eu. 275, Эсхил предпочитает иметь дело со скрижалями Зевса, которые заполняет Дика (фр. 530, ст. 21). Поэтому «писанным» законом называет Эсхил и упомянутые выше заповеди Дики в «Молящих» (ἐν θεσμῶσι Δίκας γέγραπται, 708 сл.). Ср. V. Ehrenberg, Sophocles and Pericles, Oxf., 1954, стр. 169.

²⁹ U. Wilamowitz-Moellendorf, Der Glaube der Hellenen, 2 Aufl., Bd I, В., 1955, стр. 391—400; E. Wüst, Erinyes, RE, Supplbd VIII, 1956, стб. 94, 101, 114, 121 сл.; B. C. Dietrich, Demeter, Erinyes, Artemis, «Hermes», 90 (1962), № 2, стр. 129—148.

³⁰ Дж. Томсон, Исследования по истории древнегреческого общества, М., 1958, стр. 341—343.

³¹ A. Lesky, Die Orestie des Aischylos, «Hermes», 66(1931), стр. 211.

³² Например, R. P. Winnington-Ingram, A religious function of Greek tragedy, JHS, 74(1954), стр. 21 сл.

почитания родителей, старших (II. IX, 453—456; XV, 204) и нищих (Od. XVII, 475 сл.).

У Эсхила Эринии прежде всего исполняют свои исконные и древнейшие обязанности — преследуют матереубийцу (Cho. 924, 1054; Eu. 222 сл., 256, 261, 268, 327, 425, 427, 493, 587, 595, 599, 653, 761), причем в их деятельности в этом случае особенно отчетливо проступает хтонический характер, связь с обителью мертвых; они живут во мраке Тартара (Eu. 72, ср. II. IX, 571 сл.), куда стремятся загнать свою жертву, предварительно выпив из ее живого тела кровь, иссушив ее, превратив в тень (264—275, 302)³³.

Наряду с этим Эринии мстят за всякое кровопролитие в пределах рода (Sept. 700; Ag. 991, 1119, 1190, 1433; Cho. 402, 577 сл., 652; Eu. 316—320, 354—356, 421), а также за оскорбление отца (Ἐρινύς πατρός: Sept. 70, 723, 791, 887, 977 = 988), которое может выразиться, в частности, в уклонении от мести его убийце (Cho. 283 сл., 925). Из этого видно, что хотя функции Эриний за время существования родового строя значительно эволюционировали (они мстят не только за преступление в пределах матриархального рода, но и в пределах патриархального), они так или иначе являются божествами родовой (кровной) мести, и Эсхил, избирая их в таком свете, не выходит в этом отношении за пределы архаических представлений первобытнообщинного строя.

Больше того, самые понятия, которыми характеризуются обязанности Эриний, подчеркивают их принадлежность родовому строю: мы неоднократно слышим о τιμή (209, 227 сл., 419, 747, 845=879; ср. ἄτιμοι — 325, 780 = 810, 824, 884; ἀτιμοπενήεις — 793 = 823; ἀτίστοι — 839 = 872) и γέρας (209, 394) Эриний, о выпавшем на их долю жребии — λάχος (333, 346, 386, ср. 715, 931), т. е. встречаем те же понятия, которыми пользуется эпос для обозначения прав и обязанностей различных богов. Так, Зевс, Посейдон и Аид на равных правах (ὀμότιμοι) поделили по жребью (ἔλαχον, ἔλαχε — три раза подряд) на три части море, небо и подземные недра, и каждому досталась его доля (ἕκαστος ἔμμορε τιμῆς). Земля же осталась общей для всех троих, ξυνή πάντων (II. XV, 185—199), подобно той части земельных владений, которую община не пускает в раздел, а оставляет в своей собственности (римский ager publicus). Раздел сфер влияния между божественными братьями отражает, таким образом, земные отношения, пример которых тоже можно найти в «Илиаде» (VI, 193; IX, 616; I, 278). Τιμή в значении «круга обязанностей» и «почетных прав» разных богов достаточно часто употребляется у Гесиода (Theog. 74, 112, 203, 393—396, 414, 422, 426, 452, 462, 491, 885, 892) и в гомеровских гимнах (ad Cer. 85, 328, 443, 461; ad Merc. 471, 516), причем получение этих прав нередко происходит путем жеребьевки (ἔλαχον — Theog. 422, 424; hymn. Cer. 86 сл., ср. Theog. 203) или дележа (Theog. 112, 885)³⁴. Аналогичная картина складывается при употреблении слова γέρας:

³³ Ср. М. Т i e r n e у, The Mysteries and the Oresteia, JHS, 57 (1937), стр. 16 сл. Связано ли это представление об Эриниях-вурдалаках с примитивными народными верованиями, или в нем, как и в судьбе Ореста в целом, нашли отзвук орфические или другие мистериальные представления, не играет, на мой взгляд, в концепции «Орестей» той роли, которую приписывают этому моменту Томсон (Mystical allusions in the Oresteia, JHS, 55 (1935), стр. 20—34) и Тири (T i e r n e у, ук. соч., стр. 18—20). Не исключено, что орфические, пифагорейские или другие подобные мотивы наложили известный отпечаток на сознание Эсхила, но едва ли они хотя бы в какой-то степени определяли постановку и разработку нравственной проблематики в трилогии. См. прим. 28.

³⁴ Понятием τιμή — «почетного права» — в устройстве мироздания пользуется уже в V в. Эмпедокл — фр. В 30, 2; В 115, ср. В17, 27.

от наиболее конкретного значения почетной доли добычи, выделяемой вождю или царю (Il. I, 118, 120, 133 и т. п.; Od. VII, 10, 150; XI, 534)³⁵, до права на царскую власть (Il. XX, 182) и права богов на выполнение определенных функций, получение жертвоприношений и прочие привилегии (Il. IV, 49 = XXIV, 70; Hes., Theog. 393—396; hymn. Merc. 291; hymn. Venet. 29 сл.).

Как видим, и терминология, которой пользуются Эринии, и круг их обязанностей у Эсхила достаточно близко примыкают к их функциям в эпосе. Напомним, что в Аиде, куда Эринии стремятся загнать Ореста, он сможет увидеть не только караемых матереубийц, но и всякого, кто виновен в непочитании богов, чужеземцев, родителей (Eu. 269—272). Поскольку почитание чужеземцев, не говоря уже о богах, составляет одну из древнейших этических норм родового строя, то и здесь Эринии находятся в кругу своих традиционных обязанностей (ср. выше ссылки на Il. XV, 204; Od. XVII, 475 сл.). Если же эти моральные заповеди в другом месте той же трагедии (II стасим) освящаются именем Дики, следовательно, она в значительной степени перенимает функции древних родовых богинь — почва для этого подготавливается уже в первой части трилогии.

Когда Зевс шлет Эринию, чтобы покарать Париса за оскорбление домашнего очага Менелая (Ag. 59 и 749 — имя богини оба раза завершает длинный период и несет на себе очень выразительный ритмический акцент), Эринии выступают в своей исконной функции мстительниц за нарушение обычной гостеприимства, но делают это теперь не по своей инициативе, а как слуги Зевса. Когда они обрушивают несчастье на несправедливо вознесшегося (Ag. 462—465), они берут на себя уже необычные обязанности действуя на этот раз как исполнительницы воли Дики (ср. Гераклит, фр. В 94, где Эринии названы Δίκης ἐπίκουροι, готовыми осуществить предписанную ею кару). Соответственно они сами называют себя «свершительницами, помнящими о преступлениях, неумолимыми к смертным» (Eu. 382—384): τέλειοι напоминает о постоянном свойстве Зевса-Свершителя, μνήμονες κακῶν — о мстящем за жертвоприношение Ифигении божественном Гневе (Ag. 155), δυσπαρήγοροι — о безнадежном положении нечестивца, для которого нет средств к спасению (Ag. 381, 387). Наконец, Эринии считают себя εὐθυδίχαιοι (Eu. 312) — самый термин указывает на их связь с Дикой; и в самом деле, их гнев не грозит тому, у кого чистые руки, — вспомним, что и Дика отвращает взоры от золотых дворцов, оскверненных прикосновением нечистых рук (Ag. 776—780)³⁶.

Наконец, давно замечено, что рассуждения Эриний на общественно-политические темы очень близко совпадают с завещанием Афины при учреждении Ареопага. Сравним: «Если город или смертный не испытывает ни перед чем на свете страха в сердце, как он может почитать справедливость? Не хвали безначалия, не хвали и самодержавия — бог дал силу во всем середине...» (II стасим, ст. 521—530). «Я советую гражданам не чтить ни безначалия, ни самодержавия, и не изгонять совсем из государства страх. Кто из смертных останется справедливым, если ничего не будет бояться?» (монолог Афины, ст. 696—699). Два приведенных пассажа объединяет не только абсолютное тождество лексики (μήτ' ἀνάρχετον ... μήτε δεσποτούμενον, 525 сл. — 696; τὸ δεινόν, 516—698), но и форма риторического вопроса с причастием (τίς δὲ μὴ δὲν ... τρέων ... ἄν σέβοι δίκην; 521 = 524 —

³⁵ В микенских надписях γέρας — участок, полученный в почетный дар жрицей; Л у р ь е, ук. соч., стр. 236.

³⁶ Сближение Дики с Эриниями происходит и в их антропоморфной характеристике. Ср. ἡεροφόρις, Ἐρινός в «Илиаде», IX, 571 = XIX, 87 и (Δίκη) ἡέρα ἐσσαμένην в «Трудах» Гесиода, ст. 223; «губительный гнев», «выдыхаемый» Дикой (Cho. 952) и «дыхание гнева» у Эриний (Eu. 873). См. подробнее H i r z e l, Themis..., стр. 138—146.

τὶς γὰρ δεδουκὼς μηδὲν ἔυδικος βρατῶν; 699). Совпадение, конечно, не случайное, а призванное подчеркнуть сходство мыслей старых Эриний и молодой богини Афины и облегчить их союз: благочестивый страх граждан перед вечными, неписанными законами представляет то наследие родового строя, которое новое, демократическое государство спасает от попрация гесиодовскими «царями-дароядцами»³⁷.

Таким образом, провозглашение устами Эриний моральных норм, вытекающих из следования Справедливости, не составляет противоречия в этике Эсхила. Отвергая закон кровной мести, грозящий полным самоуничтожением человеческому коллективу, Эсхил отнюдь не снимает ответственности с виновного в пролитии крови. Но если родовая мораль отдаст убийцу во власть Эриний, преследующих его автоматически, как только пролилась кровь, то Эсхил видит в деянии Агамемнона, Клитемestры, Ореста каждый раз нравственную проблему, которую можно решить только с позиций высшего принципа, лежащего в основе мироздания, — Справедливости³⁸. Как закон «кровь за кровь» поднимается до уровня божественного возмездия, так носители родовой морали Эриний, отрекаясь от своей иррациональной необузданности, включаются в новый миропорядок, основанный на разумной воле³⁹. В неуклонно действующем божественном возмездии полисная идеология хочет видеть гарантию прочности и единства демократического государства, в котором индивидуальное поведение граждан не вступает в противоречие с интересами общества в целом. Для утверждения этой идеи служит в «Орестее» и по-новому осмысленный миф, и по-новому воспринятые первобытные идеалы равенства, согласия и благочестия граждан, уходящие корнями в мораль родового строя.

BLOOD VENGEANCE AND DIVINE RETRIBUTION IN THE «ORESTEIA» OF AESCHYLUS

by V. N. Yarkho

In the present state of our knowledge of the pre-Aeschylean literary tradition it is hard to say just how the tale of dark doings in the house of Atreus was connected with the idea of vengeance for the shedding of (kindred) blood. Aeschylus, however, in the «Oresteia» undoubtedly explains the behaviour of Clytaemnestra, Aegisthus and Orestes to a considerable extent by the archaic idea that atonement by blood for the shedding of blood is inevitable (*Cho.* 48, 66 f., 400-402, 520 f., 649-652; *Ag.* 1338-1340) and sees in the fate of these persons «payment», «vengeance» (τινῶ and its cognates: *Ag.* 1263, 1324,

³⁷ В данном случае не имеет значения, защищал ли Эсхил Ареона во всей совокупности его полномочий (см. доклады С. Я. Лурье и С. И. Радцига в сб. «Античное общество», М., 1967, стр. 294, 313—317), или отводил ему, как я полагаю, только роль трибунала по религиозным делам, призванного следить за соблюдением гражданами традиционных этических предписаний.

³⁸ Поэтому прав Дирксен (H. J. D i r k s e n, Die aischyleische Gestalt des Orest und ihre Bedeutung für die Interpretation der Eumeniden, Nürnberg, 1965, стр. 38 сл., 45, 58, 68, 94 сл.), подчеркивая, что ἀντι-Gedanke (см. выше, стр. 60) не утрачивается Эсхилом, а высвобождается из узких рамок родовой мести и поднимается до уровня божественного закона. О книге Дирксена см. ВДИ, 1968, № 3, стр. 188—191.

³⁹ Значение рационального начала в эсхилловской картине мироздания правильно подчеркивает Р. Кунз в своей книге (R. K u n z, The house, the city, and the judge. The growth of moral awareness in the Oresteia, N. Y., 1962, стр. 34 сл., 56, 60 сл.), хотя в целом толкование «Орестей» носит здесь несколько отвлеченно-умозрительный характер.

1429 f., 1562, 1582; *Cho.* 18 f., 435, 651; *Eu.* 256, 268), «requit» (ποινή: *Ag.* 1223; *Eu.* 203, 463 f., cf. *Ag.* 1279—1281, 1420; *Eu.* 268), exacted on the principle of «measure for measure», «blow for blow», «blood for blood» (*Ag.* 1429 f., 1560-1562; *Cho.* 94, 121, 123, 144, 274, 309-314, 498 f.; *Eu.* 264, 268, 464). But this ancient individual right of retaliation in equal measure, the *ius talionis*, is raised by Aeschylus to the level of a divine law by which Zeus rules the world in harmony with justice (on the identification of Zeus with Dike cf. *Ag.* 973 f., *Eu.* 28 and *Ag.* 1432; *Ag.* 1535 and *Cho.* 646 f.; *Cho.* 394 f. and 948 f.; *Ag.* 177 and 249 f.; *Ag.* 1564 and *Cho.* 313; *Ag.* 526; *Ag.* 249 f., *Cho.* 61 and *Suppl.* 403). This is why each of the protagonists in the trilogy claims Justice for an ally (*Ag.* 910 f., 1432, 1577, 1607-1611; *Cho.* 144-148, 244 f., 398, 497, 948 f., 1027); in one aspect the actions of Agamemnon, Clytaemnestra and Orestes concur with the universal law of just retribution. But for Aeschylus this law was necessarily conditioned by the existence of the democratic polis, which took over from tribal society primitive ideals of justice and religious belief; hence the commandments of Dike are put into the mouths of the Erinyes (*Eu.* 508-515, 538-542, 553-565, cf. *Ag.* 369-376, 381-398), who renounce their irrational frenzies. Polis ideology seeks in the principle of inexorable divine retribution a guaranty of the stability and unity of the democratic state, in which the behaviour of individual citizens does not conflict with the interests of society as a whole.
