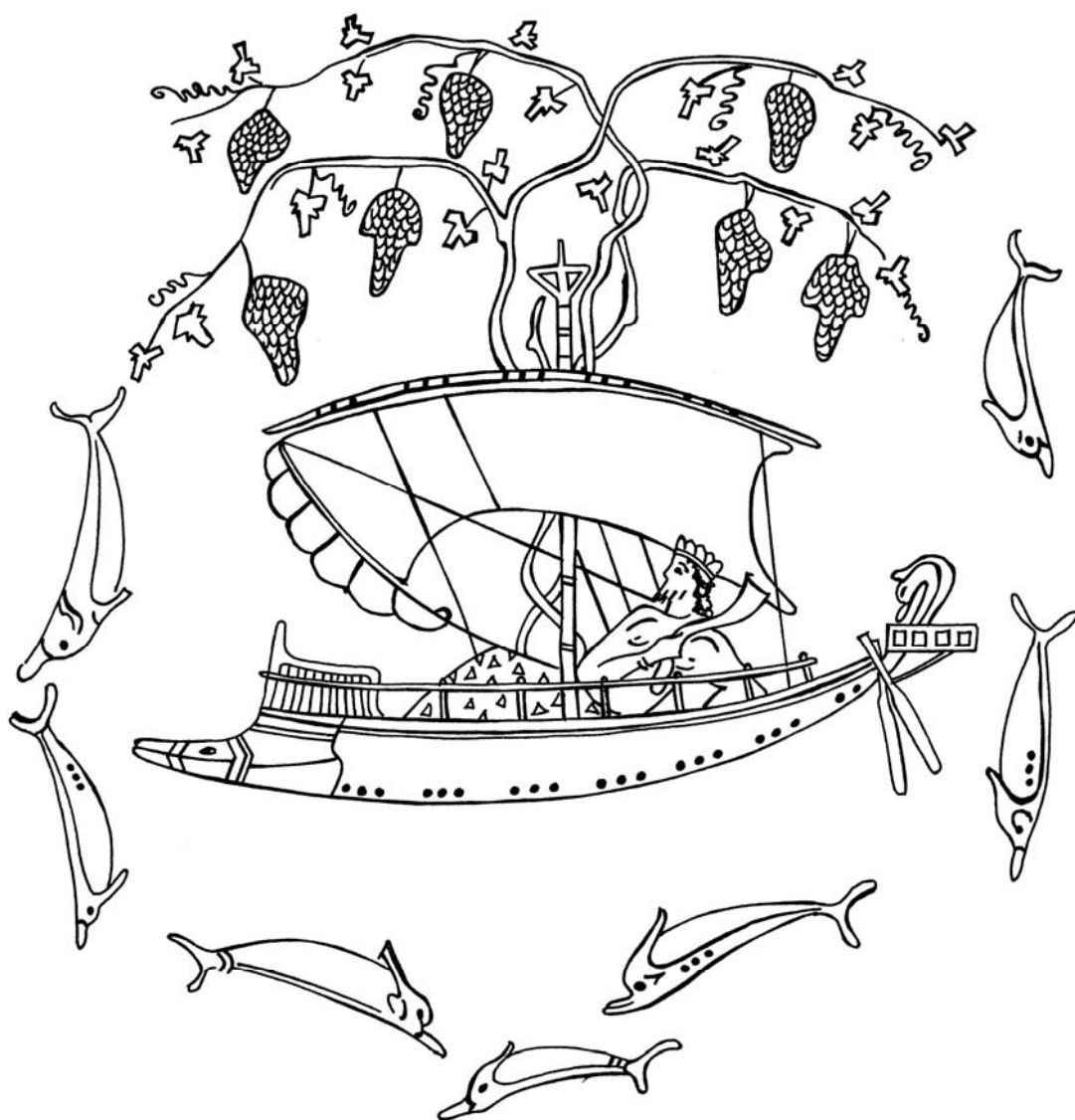


# ИСТОРИЯ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ



БЕЛИКОВ А.М. (САРАТОВ)

## МИЛЕТ И μίλαξ

(К ИНТЕРПРЕТАЦИИ *SCHOL. AP. RHOD. I.185–188A*)

Античная традиция сохранила ряд мифов, связанных с основанием Милета – одного из известнейших городов Ионии. Имеющиеся источники донесли до нас несколько версий мифов основания этого города. Условно их можно разделить на два типа. Согласно версиям первого типа, город был основан критянином Милетом, в честь которого и получил свое название (*Apollod. III.1.2, Schol. Ap. Rhod. I.185–188a*<sup>1</sup>, *Schol. Theoc. VII.115b, Schol. Dion. Per. 825, Ant. Lib. XXX.1*<sup>2</sup>, *Paus. VII.2.5, Ovid. Met. IX.439 sqq.*); согласно версиям второго типа – Сарпедоном, сыном Зевса, и имя свое получил от одноименного города на Крите (*Schol. Ap. Rhod. I.185–188a, Strab. XIV.1.6*<sup>3</sup>). В данной статье мне хотелось бы сконцентрировать свое внимание на тех вариантах мифа, которые передаются автором схолии к «Аргонавтике» Аполлония Родосского. Вот интересующий нас текст (185–188a):

ὁ δὲ Μίλητος, ἀφ' οὗ καὶ ἡ πόλις Μίλητος, Εὐξαντίου τοῦ Μίνωος, οἱ δὲ φασιν αὐτὸν Ἀπόλλωνος καὶ Ἀρείας τῆς Κλεόχου· ἐκλήθη δὲ Μίλητος, ὅτι ἐκρύβη ὑπὸ τῆς μητρὸς ἐν μίλακι. Οἱ δὲ φασιν ὑπὸ Σαρπηδόνοιο τοῦ Διὸς Μίλητον κτισθῆναι, ὀνομασθεῖσαν ἀπὸ τῆς ἐν Κρήτῃ. ὀνομασθῆναι δὲ αὐτὴν πρῶτον λέγουσι Πιτυοῦσαν, οἱ δὲ Ἀστερίαν, εἶτα Ἀνακτορίαν, εἶτα Μίλητον. καὶ Ἀριστόκριτός φησι, ὅτι Ἀρεία θυγάτηρ ἐγένετο Κλεόχου ἧς καὶ

<sup>1</sup> Автор схолии передает рассказы Геродора и Аристокрита; см. об этом ниже.

<sup>2</sup> Антонин Либерал взял этот сюжет из II книги не дошедшей до нас поэмы «Превращения» Никандра, колофонского поэта III или II в. до н. э., о чем он сам и сообщает, предваряя XXX главу «Метаморфоз».

<sup>3</sup> Страбон ссылается здесь на Эфора (Ephor. FrGrH 70. Frg. 127).

Ἀπόλλωνος γενέσθαι βρέφος, καὶ τοῦτο ἐκτεθῆναι εἰς μίλακα, τὸν δὲ Κλεόχον ἀνελέσθαι καὶ ὀνομάσαι ἀπὸ τῆς μίλακος Μίλητον· τοῦτον δὲ ἀνδρωθέντα καὶ φθονούμενον ὑπὸ τοῦ Μίνωος ἀναχωρῆσαι εἰς τὴν Σάμον, ἀφ' οὗ καὶ τόπος ἐκεῖ Μίλητος. καὶ ἀπὸ τῆς Σάμου μεταβὰς εἰς τὴν Καρίαν ἔκτισε πόλιν, Μίλητον ἀφ' ἑαυτοῦ καλέσας. μαρτυρεῖ Ἡρόδωρος.

Милет, от которого город Милет получил название, был сыном Евксантия, сына Миноса. Некоторые авторы, впрочем, считают, что этот Милет был сыном Аполлона и Арейи, дочери Клеоха, и получил имя из-за того, что мать его спрятала в μίλαξ. Другие же полагают, что город Милет был основан Сарпедоном, сыном Зевса, и назвали его в честь города на Крите. И вот одни говорят, что сначала город назывался Питиуссой, другие же – Астерией, а потом уже – Анакторией и, наконец, Милетом. Да и Аристокрит рассказывает, что у Клеоха родилась дочь Арея, и вот у нее и Аполлона родился младенец, которого бросили в μίλαξ. А Клеох же взял его на руки, признав своим сыном, и назвал Милетом в честь этого растения. Милет возмужал и, ненавидимый Миносом, удалился на Самос, поэтому и тамошняя область стала называться Милетом. И вот уже, как свидетельствует Геродор, переселившись с Самоса в Карию, Милет основал город, назвав его по собственному имени.

Итак, мы видим, что отрывок схолии начинается текстом Геродора, который сообщает две мифологические версии основания Милета, а затем предание о названиях этого города. На принадлежность данного текста Геродору указывает стоящее в конце отрывка μαρτυρεῖ Ἡρόδωρος. В качестве дополнения к основному тексту Геродора схолиаст приводит цитату из Аристокрита (καὶ Ἀριστόκριτός φησι...). Таким образом, перед нами свидетельства двух различных авторов, сохраненные в схолии. Сочинения ни того, ни другого до нас не дошли, исключение составляют лишь небольшое число сохранившихся фрагментов.

Геродор происходил из Гераклеи Понтийской (откуда его прозвище – Гераклеийский). Он жил, видимо, во второй половине VI в. до н. э., был современником Гекатея Милетского и Ферекида<sup>4</sup>, написал сочинения о Геракле и об Аргонавах. Схолия содержит 31 ссылку на его работы. Таким образом, его сочинения – древнейший письменный источник, доносящий до нас миф о Милете, что придает Геродоровой версии мифа особую важность.

Об Аристокрите известно и того меньше. Он является автором труда о Милете (Περὶ Μιλήτου) мифографического содержания, а также полемической работы, направленной против некоего Гераклеодора. Аристокрита упоминают Парфений и Плиний<sup>5</sup>. Он жил, видимо, позже Аполлония Родосского и Эвфориона<sup>6</sup> и, соответственно, раньше Парфения. Если это так, то время его жизни, вероятно, II в. до н. э. Сообщаемая Аристокритом версия мифа о Милете имеет особую ценность, так как во время работы над Περὶ Μιλήτου он, несомненно, привлекал локальные ионийские предания, не получившие широкую известность в остальном греческом мире<sup>7</sup>.

Очень любопытна легенда, которую сообщают и Аристокрит и Геродор, об обретении Милетом имени от растения, в которое он был брошен (или спрятан)<sup>8</sup>. Это растение – μῖλαξ. Другой чаще употребляемой формой его названия является σμῖλαξ, и именно эту форму дают многие словари<sup>9</sup>. А.Д. Вейсман указывает следующие

<sup>4</sup> Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. Boston, 1867. Vol I. P. 430–431.

<sup>5</sup> Dictionary of Greek and Roman Biography and Mythology. P. 430–431; Schwartz E. Aristokritos (5) // RE. 1895. Bd. II. Sp. 942.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Сюда можно отнести предание о переселении Милета на Самос, отсутствующее в других источниках.

<sup>8</sup> Сомнительным представляется то, что Аристокрит заимствовал легенду о Милете у Геродора, хотя он и более поздний автор. На это указывает наличие в тексте Аристокрита подробностей, отсутствующих у его предшественника.

<sup>9</sup> μῖλαξ – староаттическая форма. См. Boisacq É. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Étudiée dans ses rapports avec les autres langues indo-européennes. Heidelberg; Paris, 1916. P. 885; Chantraine P. Dictionnaire étymologique de la langue grecque: Histoire des mots. P., 1984. P. 1027.; Frisk H.

значения для σμίλαξ: 1) тисс (дерево), *taxus baccata*; 2) вьющееся растение, колокольчики(?)<sup>10</sup>. У И.Х. Дворецкого тоже два значения: 1) тиссовое дерево, тисс; 2) вьюнок (*convolvulus*) или повилыка (*cuscuta*)<sup>11</sup>. В словаре Лиддла и Скотта четыре значения: 1) каменный дуб, *quercus ilex* (в Аркадии); 2) = σμίλος, μῖλος, тисс, *taxus baccata*; 3) σμίλαξ κηπαία<sup>12</sup> – фасоль обыкновенная, *phaseolus vulgaris*; 4) вьюнок, σμίλαξ τραχεῖα, μῖλαξ τραχεῖα<sup>13</sup> – колючий вьюнок, *smilax aspera*; σμίλαξ λεία, μῖλαξ λεία – большой вьюнок, *convolvulus sepium*; σμίλαξ или μῖλαξ – в трагедии и комедии, вероятно, *smilax aspera*<sup>14</sup>. Итак, в словарях приводятся разные значения для названия данного растения. Условно их можно разделить на две группы: 1) (σ)μίλαξ как дерево – тисс или каменный дуб; 2) (σ)μίλαξ как какое-то вьющееся растение. И наша задача состоит в том, чтобы определить, в каком именно значении μῖλαξ употребляется в рассматриваемом отрывке.

Обратимся к греческому тексту. По Геродоту, Арейя прячет (κρύπτω) маленького Милета в μῖλαξ – ἐν μίλακι. Как известно, предлог ἐν, управляющий дательным падежом, употребляется при ответе на вопрос «где?» – о месте. Если принять значение μῖλαξ = тисс (дерево), то становится непонятным, как можно спрятать в него новорожденного ребенка. Конечно, младенца можно было бы поместить в дупло, в крону, положив на толстый сук, может быть, среди корней. Тот же вопрос встает и при переводе фрагмента Аристокрита – Милет был брошен (ἐκτίθημι) в μῖλαξ – εἰς μίλακα. То есть, если бы речь шла о дереве, наверняка автором была бы упомянута конкретная деталь – часть дерева (дупло, крона, корни и т. д.), куда был спрятан ребенок. Как мы видим, этого нет в тексте. Наоборот,

---

Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1991. Bd. 2. S. 201–202.; *Liddell H.G., Scott R., Jones H.St. Greek-English Lexicon. Oxf., 1996. s. v. μῖλαξ, σμίλαξ.*

<sup>10</sup> Вейсман А.Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. s. v. μῖλαξ, σμίλαξ.

<sup>11</sup> Дворецкий И.Х. Древнегреческо-русский словарь. М., 1958. s. v. σμίλαξ.

<sup>12</sup> Букв. σμίλαξ – «садовый».

<sup>13</sup> Букв. σμίλαξ – «колючий».

<sup>14</sup> *Liddell H.G., Scott R., Jones H.St. Op. cit. P. 1619.*

если принять значение  $\mu\acute{\iota}\lambda\alpha\xi = \textit{smilax aspera}$ , вьющееся растение, сассапарель, то все непонятные моменты проясняются. Ведь кустарник *smilax aspera* образует густые заросли, в которые вполне можно было бы спрятать ребенка и оставить его там на произвол судьбы. Причем это растение было хорошо известно в Греции, где оно всегда произрастало, особое его изобилие наблюдается на островах Кикладского архипелага<sup>15</sup>. Употребление в данном фрагменте схолии глагола ἀναίρέω (τὸν δὲ Κλεόχου ἀνελέσθαι) также может служить подтверждением верности перевода  $\mu\acute{\iota}\lambda\alpha\xi = \textit{smilax aspera}$ . Глагол ἀναίρέω – «поднимать, брать на руки», употребляется для обозначения символического обряда признания отцовства (первое значение, согласно И.Х. Дворецкому, – просто «поднимать»). Таким образом, данный глагол описывает действие, в ходе которого объект совершает движение снизу вверх. То есть Клеох берет маленького Милета, лежащего на земле в зарослях *smilax aspera*, и поднимает его на руки<sup>16</sup>.

Таким образом, название растения  $\mu\acute{\iota}\lambda\alpha\xi$  в данном отрывке, скорее всего, следует переводить как «сассапарель» (*smilax aspera*), колючее вьющееся растение, растущее в виде кустарников или оплетающее деревья, но не как «тисс» (*taxus baccata*) или «каменный дуб» (*quercus ilex*).

По предварительным подсчетам, название растения (σ)μῖλαξ (или же другие формы этого названия и слова, образованные от него) встречается в древнегреческой литературе 169 раз<sup>17</sup>. Имеются следующие формы: σμῖλαξ, σμίλαξ, μῖλαξ, μίλαξ, σμῖλος, σμῖλον, μῖλος, μίλος. Статистику употребления этих форм можно представить в виде следующей таблицы:

<sup>15</sup> Steier. Smilax (2) // RE. 1927. Bd. III. A. 1. Sp. 718.

<sup>16</sup> Ср.: одно из значений ἀναίρέω – подбирать, уносить для погребения (о падших на поле боя, лежащих на земле).

<sup>17</sup> Эти данные приводятся на основании подсчета в электронной версии TLG.

σμῖλαξ, σμίλαξ	72 раза
μῖλαξ, μίλαξ	65 раз
σμῖλος, σμίλον	13 раз
μῖλος, μίλος	19 раз

По-видимому, нет смысловых различий в употреблении форм σμῖλαξ и μῖλαξ. И то и другое у разных авторов может обозначать как вьющееся растение<sup>18</sup>, так и дерево<sup>19</sup>. Формы же σμῖλος, σμίλον и μῖλος в большинстве случаев обозначают дерево<sup>20</sup>.

Наличие или отсутствие сигмы в начале данного названия никак не влияет на его значение. Более того, в древнегреческом языке наблюдается значительное количество слов, в которых сигма может употребляться в начале слова перед согласным, а может и не употребляться, не влияя на его смысл, например: σμικρός и μικρός, σμάραγδος и μάραγδος, στέγος и τέγος и многие другие. Такое явление характерно для многих индоевропейских языков и обозначается термином *s-mobile*<sup>21</sup>. Смысловые различия между μῖλαξ и σμῖλαξ появляются лишь в работах ученых, ботаников и медиков: у Теофраста, Диоскурида Педания, Галена и других, которые нуждались в точной классификации растений, и, естественно, избирали разные названия для тиса и сассапарели. Но, каждый из них делал это

<sup>18</sup> Напр., σμῖλαξ у Теофраста (*Hist. Plat.* III.18.11–12) и μῖλαξ в нашем отрывке.

<sup>19</sup> Напр., σμῖλαξ у Диоскурида Педания (*De materia medica.* II.146.1) и μῖλαξ у Платона (*Resp.*, 372).

<sup>20</sup> Есть и исключения, напр. у Афиней (*Deipnosophistae* V.31): ἐφ' ἧς ἄντρον ἦν βαθὺ καθ' ὑπερβολήν κισσῶ καὶ μίλω. Несомненно, что μῖλος здесь – вьющееся растение, подобное плющу.

<sup>21</sup> Лурье С.Я. Язык и культура Микенской Греции. М.; Л., 1957. С. 103. См. также: Mark R.V. Southern, *Sub-Grammatical Survival: Indo-European s-mobile and its Regeneration in Germanic* // *Journal of Indo-European Studies*. 1999. Monograph 34; Shields K. *Indo-European s-mobile and Indo-European morphology* // *Emérita*. 1996. Vol. 64. № 2.

на свое усмотрение. Например, у Теофраста<sup>22</sup> σμίλαξ – вьющееся растение, а μίλος – дерево тисс, у Диоскурида же тисс – это σμίλαξ или σμίλον, а вьющееся растение – μίλαξ (τραχεῖα или λεία).

Обратившись к тексту схолии, мы увидим, что и Геродор и Аристокрит связывают происхождение названия города Милет (Μίλητος, дор. Μίλατος, эол. Μίλλατος) с названием растения μίλαξ. Для того, чтобы понять, насколько эта связь правдоподобна, необходимо рассмотреть наиболее ранние случаи употребления названия этого города и названия данного растения в древнегреческом языке.

Именно отрывок из Геродора, переданный схолиастом, является древнейшим случаем упоминания этого названия в древнегреческой литературе, и относится ко второй половине VI в. до н. э. Следующие, более поздние его употребления появятся лишь в V в. до н. э. у комедиографов Аристофана и Эвполида и трагика Еврипида.

Но название растения, от которого, видимо, происходит позднейшее греческое (σ)μίλος / (σ)μίλαξ, можно найти и в древнейших памятниках греческой письменности, которые более чем на шесть столетий старше Геродора – в табличках линейного письма В из архивов Пилосского дворца. Это название встречается лишь в одной табличке – Та 715, которая представляет собой опись дворцовой мебели<sup>23</sup>:

Транслитерация:

<sup>22</sup> По всей видимости, Теофраст в *Historia Platinarum* различает два разных растения – ἡ σμίλαξ и ὁ μίλαξ. Ὁ μίλαξ упоминается дважды, но из контекста непонятно какое это конкретно растение. М.Е. Сергеенко переводит и то и другое как сассапарель (*smilax aspera*) – Теофраст. *Исследование о растениях*. Пер. М.Е. Сергеенко. М., 1951. С. 37.

<sup>23</sup> Молчанов А.А., Нерозник В.П., Шарыпкин С.Я. Памятники древнейшей греческой письменности. Введение в микенологию. М., 1988. С. 165; Казанскене В.П., Казанский Н.Н. Предметно-понятийный словарь греческого языка. Крито-микенский период. Л., 1986. С. 67. В серию Та входят 13 табличек, все они начертаны одним и тем же писцом, так называемой пилосской рукой №2 (Pylos Hand 2). Palaima T.G. The Pylos Ta Series: From Michael Ventris to the New Millennium // Bulletin of the Institute of Classical Studies. 2000. Vol. 44. P. 237.



.3 to-pe-za *mi-ra*<sub>2</sub> a-pi-qo-to pu-ko-so e-ke-e e-ne-wo pe-zo to-qi-de-jo a-ja-me-no pa-ra-ku-we 2

Прочтение:

.3 torpedza *mi-ra*<sub>2</sub> amphig<sup>u</sup>otos puho-ekhehe ennewo-pedza torq<sup>u</sup>i-deiō aiasmenos pa-ra-ku-we 2

Перевод:

«Два стола из тисса, (с подставкой?) из самшита, с восемью расходящимися в разные стороны (?) ножками, украшенные бегущими спиралями, инкрустированные серебром (железом?)»<sup>24</sup>.

Считается, что микенское *mi-ra*<sub>2</sub> представляет собой древнейшую форму греческого  $(\sigma)\mu\lambda\alpha\varsigma$  /  $(\sigma)\mu\lambda\alpha\xi$ <sup>25</sup>. Знак микенского силлабария № 76 – *ra*<sub>2</sub> – передает сочетание звуков *rja* или *lja*<sup>26</sup>. Прочтением *mi-ra*<sub>2</sub> является, таким образом,  $(s)mi\lambda ja$  –  $*(\sigma)\mu\lambda\acute{\iota}a$  – тисс<sup>27</sup>. Риску предположить, что  $*(\sigma)\mu\lambda\acute{\iota}a$  в микенское время могло быть также названием каменного дуба (*quercus ilex*). Ведь в Аркадии в IV–III вв. до н. э. одна из разновидностей каменного дуба называлась  $\sigma\mu\lambda\alpha\xi$  (см. об этом у Теофраста в *Historia Plantarum*. III.16.2). А аркадяне являлись потомками древнего микенского населения Пелопонесса и носителями аркадо-кипрского диалекта, восходящего к микенскому диалекту древнегреческого языка<sup>28</sup>. Не исключено, что в памяти аркадян сохранились старинные микенские названия растений.

<sup>24</sup> Приведена только последняя третья строка таблички. Взято из практикума, составленного Молчановым А.А., к кн.: Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Указ. соч. С. 165.

<sup>25</sup> Chantraine P. Op. cit. P. 1027.; Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Указ. соч. С. 145, 165. В.П. Нерознак (автор микенского словаря в книге «Памятники древнейшей греческой письменности. Введение в микенологию») сближает *mi-ra*<sub>2</sub> с  $\mu\lambda\alpha\acute{\iota}a = \mu\epsilon\lambda\acute{\iota}a$  – ясень (С. 145). Но ни Х. Фриск (Op. cit. Bd. 2. S. 201-202), ни П. Шантрэн (op. cit. P. 682) не дают формы  $\mu\lambda\alpha\acute{\iota}a$ , возводя  $\mu\epsilon\lambda\acute{\iota}a$  к  $*(\sigma)\mu\epsilon\lambda\acute{\iota}a$ .

<sup>26</sup> Лурье С.Я. Указ. соч. С. 47–48. Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Указ. соч. С. 77.

<sup>27</sup> Chantraine P. Op. cit. P. 1027.

<sup>28</sup> Бартонек А. Златообильные Микены. М., 1991. С. 85, Блаватская Т.В. Ахейская Греция во II тыс. до н. э. М., 1966. С. 8-10 и др.

Одной из особенностей микенского диалекта является то, что многие слова, которые в позднейшем языке принадлежат к склонению на -ο (II склонение), здесь идут по склонению на -ā, как и в данном случае<sup>29</sup>. Эта особенность объясняет появление формы (σ)μίλος, которая изменяется по II склонению. Вероятно, еще позднее к ней добавился характерный для многих названий растений суффикс -ακ, что привело к появлению формы (σ)μίλαξ<sup>30</sup>. Таким образом, название растения \*(σ)μίλία, к которому, по всей видимости, восходит Геродорово μίλαξ, мы встречаем уже в табличках из Пилосского дворца, разрушенного около 1200 г. до н. э.<sup>31</sup> То есть перед нами – древнейшее письменное упоминание этого названия.

Самыми древними произведениями древнегреческой литературы, в которых упомянут город Милет, являются гомеровские поэмы. В «Илиаде» дважды употребляется это название в обычной его ионийской форме – Μίλητος. Оба раза во II песне – первый раз в каталоге кораблей (стих 647), при перечислении критских городов, приславших свои корабли под Троя<sup>32</sup>, второй раз – при перечислении союзников троянцев (стих 868). Но есть и гораздо более ранние случаи употребления этого топонима: на микенском диалекте в табличках линейного письма Б из Пилосского и Фиванского архивов. В ряде табличек из Пилоса (например, в Аа 798, Аа 1180, Аб 382, Аб 573)<sup>33</sup> встречается упоминание женщин-рабынь<sup>34</sup>: mi-ra-ti-ja – milatiai – милетянки (*fem., nom. plur.*, склонение на -ā).

<sup>29</sup> Лурье С.Я. Указ. соч. С. 107.

<sup>30</sup> Chantraine P. Op. cit. P. 1027. Ср. также: οἷσαξ / οἷσος, ὀρόβαξ / ὀροβος и др.

<sup>31</sup> См. об этом, напр.: Бартонек А. Златообильные Микены. М., 1991. С. 267.

<sup>32</sup> Речь идет, разумеется, о критском Милете.

<sup>33</sup> В серию, обозначенную литерой А, были сведены таблички, содержащие списки людей (тексты с идеограммами «мужчина» и «женщина»). Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Указ. соч. С. 36.

<sup>34</sup> Об этом, см. напр.: Chadwick J. "The Women of Pylos" in Texts, Tablets and Scribes. Studies in Mycenaean Epigraphy and Economy Offered to Emmet L., Bennett Jr. // *Minos*. 1989. Vol. 10. P. 43–96.

Новейшие таблички, найденные в Фивах на улице *Pelopidou*, дают также форму  $mi-ga-ti-jo$  (*masc.*, склонение на -o)<sup>35</sup>.

Таким образом, мы находим название города  $M\acute{\iota}\lambda\eta\tau\omicron\varsigma$  в самых ранних памятниках древнегреческого языка – табличках линейного письма Б, в форме *Milatos*. Верность отождествления микенского топонима с позднейшим греческим подтверждают, с одной стороны, наличие в пилосских табличках серии А списков женщин из других малоазийских городов и местностей ( $ga-mi-ni-ja$  – лемнианки,  $ki-ni-di-ja$  – кидянки,  $ze-ru_2-ga_3$  – зефирианки<sup>36</sup>),  $ki-si-wi-ja$  – хиянки,  $a-*64-ja$  ( $a-swi-ja$ ) – асвийки [лидиянки ?])<sup>37</sup>, с другой – наличие этнонима  $mi-ga-ti-ja/jo$  как в Пилосских, так и в Фиванских табличках. Ведь его наличие в архивах сразу двух сравнительно далеко друг от друга расположенных дворцовых центров свидетельствует о том, что *Milatos* не может быть каким-либо местом на территории, подконтрольной Фивам или Пилосу, но находится где-то за пределами обоих царств<sup>38</sup>. А соседство с малоазийскими этнонимами в пилосских табличках серии А указывает на его местоположение как раз в Малой Азии.

Название Милета присутствует также и в хеттских клинописных архивах, которые древнее Пилосских. Например, в *Анналах Мурсилы II* (*KUB. XIV.15*), в «Письме о Тавакалавасе» (*KUB. XIII.3*), в «Письме в Милаванду» (*KUB. XIX.55 + KUB. XLVIII.90*) присутствует название города (и подконтрольной ему террито-

<sup>35</sup> *Morris. S.P. Potnia Aswiya: Anatolian Contributions to Greek Religion // POTNIA. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age [Aegaeum 22]. Liège/Austin, 2001. P. 427; Shelmerdine C.W. Where Do We Come from Here? And How Can Linear B Tablets Help Us Get There? // The Aegean and the Orient in the Second Millennium, Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, University of Cincinnati, 18–20 April 1997 [Aegaeum 18]. Liège/Austin, 1998. P. 295.*

<sup>36</sup> Зефирия – древнее название Галикарнасса (*Strabo. XIV.2.16*).

<sup>37</sup> *Бартошек А. Указ. соч. С. 137; Гиндин Л.А., Цымбурский В.Л. Гомер и история Восточного Средиземноморья. М., 1996. С. 51–52; Лаптева М.Ю. Ахейцы в Ионии // Мнемон: Исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2005. Вып. 4. С. 35; Молчанов А.А., Нерознак В.П., Шарыпкин С.Я. Указ. соч. С. 39; Chadwick J. Op. cit. P. 78–84, 91–92; Morris S.P. Op. cit. P. 424; Shelmerdine C.W. Op. cit. P. 295.*

<sup>38</sup> *Shelmerdine C.W. Op. cit. P. 299.*

рии) – Milawanda или Milawata<sup>39</sup>. Впервые это название и греческое Μίλητος сблизил Б. Грозный<sup>40</sup>. И в настоящий момент это отождествление поддерживается большинством исследователей<sup>41</sup>.

Итак, мы видим, что растение \*(σ)μίλια упомянуто в табличках линейного письма В из Пилосского архива (ок. 1200 г. до н. э.). Там же есть и упоминание Милета. Еще более ранним по времени (прибл. 1337 до н. э.) является его упоминание в «Анналах» Мурсилы II (KUB. XIV.15.1) – Milawanda. Таким образом, пред нами все древнейшие случаи употребления как названия растения, так и названия города. Можно ли говорить о какой-либо связи между ними? Мне кажется, что нет. Название Милета, несомненно, догреческого происхождения. Первое поселение на месте позднейшего Милета (так называемый Милет I) появляется еще в позднем халколите (2-я половина IV тыс. до н. э.)<sup>42</sup>. В Милете III (ок. 1900 – ок. 1750/20 гг. до н. э.) отмечается сильное минойское влияние и минойское проникновение<sup>43</sup>. Привлекательность Милета III для минойцев была вызвана его расположением на торговых путях, вероятно, он являлся центром торговли металлами между Критом и

<sup>39</sup> Наиболее раннее упоминание Милаванды содержится в «Анналах» Мурсилы II (KUB. XIV.15). Оно относится к началу 3-го года его правления (приблизительно 1337 г. до н. э.)

<sup>40</sup> Hrozný B. Hethiter und Griechen // Archiv Orientalni. 1929. Vol. 1. S. 329. Б. Грозный считает, что греческое Μίλητος, Μίλατος, Μίλλατος восходит к форме \*Milwatos.

<sup>41</sup> См., напр.: Бартонек А. Указ. соч. С. 20–21, 56–60; Герни О. Хетты. М., 1987. С. 57 сл.; Гундин Л.А., Цымбурский В.Л. Указ. соч. С. 43 сл.; Лантева М.Ю. Ахейцы в Ионии. С. 36–50; Güterbock H. The Hittites and the Aegean world: Part 1. The Ahhiyawa Problem Reconsidered // AJA. 1983. Vol. 87. № 2. P. 138; Mee C. Anatolia and the Aegean in the Late Bronze Age // The Aegean and the Orient in the Second Millennium, Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, University of Cincinnati, 18–20 April 1997 [Aegaeum 18]. Liège/Austin, 1998. P. 142–143. См. также: Schachermeyr. F. Mykene und das Hethiterreich. Wien, 1986 – самое масштабное и всестороннее исследование проблем западной Малой Азии в конце II тыс. до н. э.

<sup>42</sup> Greaves A.M., Helwing B. Archaeology in Turkey // AJA. 2001. Vol. 105. № 3. P. 505.

<sup>43</sup> Ibid.

Анатолией<sup>44</sup>. Видимо, вначале критские торговцы использовали это поселение как торговую факторию, но со временем критяне обосновались здесь рядом с местным населением, смешиваясь с ним, пока, наконец, критское население Милета не стало преобладающим<sup>45</sup>. Милет IV (ок. 1750/20 гг. – 2-я половина 15 в. до н. э.) был почти полностью минойским – более чем 95 % процентов найденной керамики – минойского типа. Здесь обнаружены многочисленные фрагменты конических сосудов минойского типа, фрагменты фресок характерной минойской иконографии, стиля и техники<sup>46</sup>. О критянах как о древнем населении Милета сообщают и многочисленные данные мифолого-исторической традиции<sup>47</sup>. Логично предположить, что название города, известное хеттам и микенским грекам, происходит от минойского названия. Ведь с момента окончания минойского владычества здесь (2-я половина XV в. до н. э. – смена минойского Милета IV микенским Милетом V) до первого упоминания названия «Милет» в источниках (в «Анналах» Мурсилы II ок. 1337 г. до н. э. в форме *Milawanda*) прошло всего около ста лет. А топонимы имеют тенденцию сохраняться очень долгое время: например, названия многих городов Пелопонесса и Крита – Тиринф, Коринф, Кносс – догреческого происхождения<sup>48</sup>, то есть они возникли как минимум в III тыс. до н. э., а может быть, и раньше.

В пользу минойского происхождения названия «Милет» может свидетельствовать и наличие одноименного города на Крите. О нем нам мало что известно. Этот город находился на востоке север-

<sup>44</sup> Mee C. Op. cit. P. 137.

<sup>45</sup> Лантева М.Ю. Крит и Иония во II тыс. до н. э. (мифологическая традиция и археология) // Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира. СПб., 2004. Вып. 3. С. 20.

<sup>46</sup> Greaves A.M., Helwing B. Op. cit. P. 505.

<sup>47</sup> Лантева М.Ю. Указ. соч. С. 12–16. Автор этой работы довольно подробно разбирает данные мифологической традиции о критском присутствии в Ионии в Бронзовом веке. См. также: Лантева М.Ю. Ахейцы в Ионии. С. 34–35.

<sup>48</sup> Ventris M. Introducing the Minoan language // AJA. 1940. Vol. 44. № 4. P. 502-504.

ного побережья острова. Его упоминает Гомер в числе семи критских городов, пославших свои корабли под Трою (см. выше). Известно, что он был разрушен жителями другого критского города, Литта, ок. 220 г. до н. э. (Strabo. X.479). Критский Милет был одним из центров крито-микенской культуры – о чем свидетельствуют находки камерных могил с ларнаками на его акрополе<sup>49</sup>. И древнегреческая мифологическая традиция сохранила комплекс преданий, представляющих критский Милет метрополией ионийского Милета (*Schol. Ap. Rhod.* I.185–188a, Strabo. XIV.1.6, *Schol. Dion. Per.* 825). Таким образом, присутствие минойских колонистов в течение нескольких столетий в Ионии, наличие двух одноименных городов на Крите и в Малой Азии и легенды, рассказывающие об основании одного города выходцами из другого, как мне кажется, являются яркими свидетельствами минойского происхождения названия «Милет».

Получается, что малоазийский город Милет имел такое название еще, по меньшей мере, за несколько столетий до того, как в него начали проникать первые греческие поселенцы. И, соответственно, мы не можем возводить его название к растению μῖλαξ (в отличие от таких городов, как, например, Селинунт (Σελινοῦς, -οῦντος, от τὸ σέλινον – сельдерей)<sup>50</sup>, Питиунт (Πιτυοῦς, -οῦντος от ἡ πίτυς, -υος – пиния)<sup>51</sup> и Кротон (Κρότων, -ωνος от ὁ κρότων, -ωνος – клещевина)<sup>52</sup>, названия которых действительно восходят к названиям растений).

Таким образом, здесь мы имеем дело, вероятнее всего, с некой «народной этимологией» (Volksetymologie) названия «Милет»<sup>53</sup>.

<sup>49</sup> *Fieh.* Miletos (4) // RE. 1932. Bd. XV.2. Sp. 1655–1656. Есть также мнение, согласно которому критский Милет мог находиться на месте современной Малии, где был обнаружен один из четырех крупнейших дворцовых центров Крита. См. об этом: *Hood M.S.F.* The Minoans: Crete in the Bronze Age. L., 1971. P. 52.

<sup>50</sup> *Ziegler.* Selinus (8) // RE. 1923. Bd. II A.2. Sp. 1266–1267.

<sup>51</sup> *Diehl E.* Pityus (1) // RE. 1954. Bd. XXII.2. Sp. 1883–1884.

<sup>52</sup> *Philipp.* Kroton (1) // RE. 1922. Bd. XI.2. Sp. 2020–2026.

<sup>53</sup> *Hiller v. Gaertringen.* Miletos (1) Geschichte // RE. 1932. Bd. XV.2. Sp. 1586. Автор статьи сближает так называемую «цветочную звезду», которая часто встречается на реверсе милетских монет в VI–IV вв. до н. э. с растением

Возведя имя легендарного основателя города к названию растения, древние вынуждены были создать и красивую легенду, о том, как он это имя получил, будучи сразу же после рождения спрятанным в заросли сассапарели. Эту легенду использовали в своих произведениях, по крайней мере, два античных автора – Геродор и Аристокрит. Их произведения не дошли до нас, но, по счастливой случайности, отрывки из их произведений, передающие эту легенду, были сохранены автором схолии к сочинению Аполлония Родосского. И Милет является далеко не единственным примером такой «народной этимологии». До-греческие названия соседних с ним Смирны ( $\Sigma\mu\rho\nu\alpha$ ) и Родоса ( $\text{Ρόδος}$ ) также ошибочно возводились к названиям растений<sup>54</sup>.

---

$\mu\lambda\alpha\xi$ , и высказывает предположение, что оно могло быть гербом Милета, подобно тому, как роза была гербом Родоса, а сельдерей – Селиунта. Конечно, при наличии богатой фантазии схематичную «цветочную звезду» можно уподобить цветку сассапарели, но, как мне представляется, это любопытное предположение нуждается в тщательной проверке. Так или иначе, даже если цветок сассапарели действительно изображался на монетах Милета, это свидетельствует лишь о широкой известности легенды о Милете и  $\mu\lambda\alpha\xi$ , которую взяло на вооружение государство. О ранних милетских монетах см. напр.: Pfeiler B. Die Silberprägung von Milet im 6. Jahrhundert v. Chr. // Schweizerische numismatische Rundschau. Bern, 1966. Bd. 45. S. 5–26.

<sup>54</sup> Bürchner. Smyrna (3) // RE. 1927. Bd. III. Sp. 731–732.

МИШАРИНА М.В. (САРАТОВ)

## ОБ ИРРАЦИОНАЛЬНЫХ АСПЕКТАХ В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ (СОН У ПЛАТОНА)

В современной науке об античности уже не раз ставились вопросы о месте и значении иррациональных элементов в эстетике древних греков. В частности исследовалось отношение античного человека к сновидениям и различные проявления в античной эстетике «божественной исступленности» (θεία μανία, μανία τοῦ θεοῦ или μανία ἀπὸ Μουσῶν κтл., что мы находим у Платона).

О вере греков в «пророческие сновидения» и мантике писали такие авторитетные исследователи античной религии и культуры как М.П. Нильссон и В. Буркерт<sup>1</sup>.

Вопросы античной онейротопики и гипнологии находили свое отражение в работах исследователей. В отечественной науке этой проблеме посвящена целая серия публикаций Т.Ф. Теперик, исследующей жанровый аспект сновидений главным образом на материале древнегреческой трагедии<sup>2</sup> и античного эпоса<sup>3</sup>. Работы

<sup>1</sup> Нильссон М. Греческая народная религия / Пер. С. Клементьевой / Отв. ред. А. И. Зайцев. СПб., 1998. С. 170–171; Буркерт В. Греческая религия: Архаика и классика / Пер. М. Витковской и В. Витковского. СПб., 2004. С. 198–214.

<sup>2</sup> Теперик Т.Ф. Жанровая специфика онейротопы в греческой трагедии (на материале «Хоэфор» Эсхила и «Электры» Софокла) // ИЯКФ. СПб., 2000. Вып. 5. С. 105–109; *ее же*. Онейротопика как элемент культуры: архаика и классика // Культура в эпоху цивилизационного слома. М., 2001.

<sup>3</sup> Теперик Т.Ф. Типология изображения сновидений в эпосе Гомера (на материале «Одиссеи») // ИЯКФ. СПб., 1999. Вып. 3. С. 87–90; *ее же*. Художественная роль снов в эпосе Гомера // Логос. 1999. № 3; *ее же*. Онейротопика как элемент жанровой поэтики (на материале «Энеиды» Вергилия) // ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ. Вопросы классической филологии. Вып. XII. Сб. стат. В честь Азы Алибековны Тахо-Годи / Под ред. И.М. Нахова и В.Л. Завьяловой. М., 2002. С. 51–63; *ее же*. Онейротопическая поэтика эпоса: Вергилий и Гомер // ИЯКФ. СПб., 2003. Вып. 7. С. 103–108; *ее же*. Поэтика сновидений в «Фарсалии» Лукана // ИЯКФ. СПб., 2004. Вып. 8. С. 257–259; *ее же*. Онейротопика эллинистического эпоса: Аполлоний Родосский // ИЯКФ. СПб., 2006. Вып. 10. С. 275–278. Во всех названных работах использование сна в произведении рассматривается как жанрово-эпический прием.



и других авторов затрагивали тему сновидений, опираясь на античный эпос и греческую драматургию.

Значение сновидений в философии Платона также становилось объектом изучения в современной науке. Феномену сновидений в диалогах афинского философа посвятил отдельную главу Э.Р. Доддс в сочинении «Греки и иррациональное» (1950), ставшим ныне уже классическим<sup>4</sup>. Английский ученый приводит классификацию сновидений в греческой культуре, рассматривает боговдохновенные и мантические сны (в частности, в «Тимее» Платона и других его диалогах)<sup>5</sup>. Платоновскому иррационализму Э. Доддс специально посвятил и отдельную статью<sup>6</sup>.

Связь сновидений с платоновским миром идей, который душа «припоминает» во сне, описывает А.Ф. Лосев в огромном труде «Очерки античного символизма и мифологии»<sup>7</sup>. Были даже попытки усмотреть в «философских сновидениях» Платона элементы эзотерического учения мыслителя, посвященного в «истинные таинства» пифагорейцев<sup>8</sup>.

Ученые говорили о данной проблеме по-разному: с позиции метапсихической концепции сновидений, связывали сон с «наивысшей формой исступленности души», считали включение сновидений художественным приемом философских диалогов Платона<sup>9</sup>.

<sup>4</sup> Недавно вышли сразу два перевода книги Доддса на русский язык. Мы использовали в работе издание: *Доддс Э.Р. Греки и иррациональное* / Пер., комм. и указат. С.В. Пахомова. СПб., 2000.

<sup>5</sup> *Доддс Э.Р.* Указ. соч. С. 163–168; 180–184, 298–338.

<sup>6</sup> *Dodds E.R.* Plato and the Irrational // *JHS.* 1945. Vol. 65. P. 16 ff.

<sup>7</sup> *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии / Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова. М., 1993.

<sup>8</sup> См. вдохновенное, но несколько наивное исследование Фомина: *Фомин В.* Сокровенное учение античности в духовном наследии Платона. М., 1994 (*passim*).

<sup>9</sup> О мистическом состоянии души и видах мании у Платона см.: *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии / Пер. Н. Федоровой. М., 1996. С. 16 сл.; *Доддс Э.Р.* Указ. соч. С. 298 слл.; *Буркерт В.* Указ. соч. С. 198 слл.; также о сновидении в мифологии и искусстве см.: *Апилян Т. А.* Мифология: теория и событие. СПб., 2005. С. 89–95 (у Платона – стр. 93, 94).

Моя задача заключается в том, чтобы проследить на материале платоновских текстов, каким же образом философ разграничивает термины, определяющие понятия сна, сновидений и душевной иступленности (мания).

Термины, обозначающие сон и сновидение у Платона встречаются как в ранних, так и в самых поздних его сочинениях. Начиная с «Апологии Сократа» и заканчивая «Законами», Платон упоминает о сне в том или ином значении свыше 50 раз<sup>10</sup>: сон Эра в X книге «Государства» (*RP.* 614b sqq.), пророческий сон Сократа о женщине в белых одеяниях, привидевшийся ему перед казнью (*Crito.* 44b), одержимость человека неким даймоном, боговдохновенные грезы поэта, о которых говорится в «Ионе» и многие другие примеры, которыми изобилуют платоновские диалоги. Для чего Платон вводит в рассуждения своих героев элемент сна и сновидения? Использует ли философ это исключительно как художественный прием? Какие термины в его лексиконе определяют понятие «сон», и в каком контексте он их употребляет?

В «Апологии Сократа» Платон упоминает «сон» три раза: один раз – ὄναρ (40d) и дважды термин ὕπνιος (31b, 40d). Сократ обличает своих судей в неведении (31b): «...Всю оставшуюся вашу жизнь вы проведете во сне». Во всех трех случаях сон означает что-то нереальное, далекое от понимания и познания истины.

В «Теэтете» Платон использует слово ὄναρ семь раз. Значение термина не меняется от того, кто произносит данный термин<sup>11</sup>. В этом диалоге герои также говорят о сне как о чем-то неистинном и несбыточном (201d): «... Ну что же, слушай мой сон вместо своего». И еще (173d): «...Ночные шествия с флейтистками даже и во сне им не могут присниться». В этом диалоге собеседники рассуждают о знании (*Teaet.* 158b–d):

---

<sup>10</sup> Избранные случаи употребления Платоном терминов, описывающих сон, см. в приложении к статье.

<sup>11</sup> Это слово произносит не только главный герой Сократ, но и его собеседник Теэтет.

*Сократ.* Не подразумеваешь ли ты здесь известного спора о сне и яви (περὶ τοῦ βίαιου τε καὶ ὕπνου)?

*Теэтет.* Какого такого спора?

*Сократ.* Я думаю, что ты слышал упоминания о нем: когда задавался вопрос, можно ли доказать, что мы вот в это мгновение спим и все, что вообразаем, видим во сне или же мы бодрствуем и разговариваем друг с другом наяву.

*Теэтет.* В самом деле, Сократ, трудно найти здесь какие-либо доказательства: ведь одно повторяет другое, как антистрофа строфу. Ничто не мешает нам принять наш теперешний разговор за сон, и, даже когда во сне нам кажется, что мы видим сны, получается нелепое сходство этого с происходящим наяву.

*Сократ.* Ты видишь, что спорить не так уж трудно, тем более что спорно уже то, сон ли это или явь, а поскольку мы спим и бодрствуем равное время, в нашей душе всегда происходит борьба: мнения каждого из двух состояний одинаково притязают на истинность, так что в течение равного времени мы называем существующим то одно, то – другое и упорствуем в обоих случаях одинаково.

*Теэтет.* Именно так и происходит.

Здесь, говоря о жизни человека, Сократ называет два состояния, в которых пребывает душа: явь и сон (ὕπνου и βίαιου). Вопрос о том, находится ли человек в определенный момент своего существования в состоянии сна или бодрствования, не имеет ответа, поскольку всегда можно ошибиться.

В «Федоне», одном из самых пронзительных «духовных» диалогов Платона, приводя одно из доказательств бессмертия души через знание как припоминание<sup>12</sup>, Сократ спрашивает Кебета: «Теперь ответь мне, есть ли что-нибудь противоположное жизни, как сон противоположен бодрствованию?» (71c). Противопоставление сна бодрствованию встречается в диалоге «Филеб» (36e):

---

<sup>12</sup> О платоновской анамнезис см. интересное исследование Эберта (1994): Эберт Т. Сократ как пифагореец и анамнезис в диалоге Платона «Федон» / Пер. А.А. Россиуса. СПб., 2005.

*Сократ*: Ведь ни во сне, ни наяву (οὐτε δὴ ὄναρ οὐθ' ὕπναρ), как ты говоришь, ни в приступе иступленности и безумия никому никогда не случается думать, что он радуется, нисколько при этом не радуясь, или что он печалится, нисколько при этом не печалясь.

Это же разграничение двух состояний мы находим в диалоге «Политик», в выводах, касающихся учения об истинном политике. Платон здесь употребляет ὄναρ, рассуждая о вопросе необходимости познания сложного через простые элементы, и вновь использует данное понятие как нечто обманчивое, то, что противопоставлено истине – познанию «наяву»: «... Ведь каждый из нас, узнав что-то словно во сне, начисто забывает это, когда снова оказывается будто бы наяву» (*Polit.* 277d). В том же значении ὄναρ употребляется в «Софисте», где обсуждается вопрос, о предназначении политика и философа (266c).

В «Тимее» употребляется один раз ὄναρ, и пять раз термин ὕπνωσ. В данном диалоге речи идет о мифологической диалектике космоса и ὄναρ употребляется здесь как одно из состояний, когда возможно пророческое «умопомрачение», использование же ὕπνωσ объясняет природу сна.

В «Законах» ὄναρ не употребляется, но несколько раз встречается ὕπνωσ. В седьмой книге Афинянин говорит о ὕπνωσ как состоянии физического сна: «Долгий сон по самой природе не подходит ни нашему телу, ни нашей душе и мешает как телесной, так и душевной деятельности». И если войдет в привычку спать мало, «то сон людей будет недолог» (*Leg.* 808b). Здесь же о состоянии одержимости: «кто-то когда-то во сне или наяву, пробудившись от пророческой грезы, предугадал ее» (800a).

В диалоге «Хармид», где Сократ беседует с Критием, мы встречаем следующие рассуждения о сне (*Charm.* 173e):

Слушай же мой сон, пришел ли он ко мне через роговые ворота или через ворота из слоновой кости (т. е. правду либо ложь произнесет Сократ. – М. М.)... Нами руководят по преимуществу рассудительность, ... А прорицание есть наука о будущем, и рассудительность, руководя им, отпугнет всех шарла-

танов, истинных же пророков назначит нам прорицателями того, чему суждено свершиться.

Подведем итоги. На мой взгляд, Платон употребляет сон прежде всего, чтобы показать неистинность чего-либо.

1) Сопоставляя жизнь со сном людей, предающихся неразумным удовольствиям и не знающих философии (*Apol.* 31a):

Но очень может статься, что вы, как люди, которых будят во время сна, ударите меня и с легкостью убьете, послушавшись Анита, и тогда всю остальную вашу жизнь проведете во сне, если только бог, жалея вас, не пошлет вам еще кого-нибудь.

2) Сравнивая со *сном жизнь* тех, кто познает подобие вещи, а не вещь саму по себе (*RP.* 476c–d):

...кто ценит красивые вещи, а не красоту самое по себе и не способен следовать за тем, кто повел бы его к ее познанию, – живет такой человек во сне или наяву, как ты думаешь? Суди сам: грезить – во сне или наяву – не значит ли считать подобие вещи не подобием, а самой вещью, на которую оно походит.

Таким образом, *ὄναρ* чаще всего употребляется у Платона в значении «заблуждение, самообман».

3) сравнивая со сном устройства государств (*ibid.* 520c):

Тогда государство будет у нас с вами устроено уже наяву, а не во сне, как это происходит сейчас в большинстве государств, где идут междоусобные войны и призрачные сражения за власть, – будто это какое-то великое благо.

И здесь сон – это неверное понимание истины. Это способ передать нечто «неистинное», «невозможное», больше с негативным значением (*Lys.* 218c):

Увы, Лисид и Менексен, кажется, богатство наше нам только приснилось! (ничего не значит... разговор о дружбе).

А также (*Parm.* 164d):

Любое скопление их беспредельно количественно: даже если кто-нибудь возьмет кажущееся самым малым, то и оно, только что представлявшееся одним, вдруг, как при сновидении, кажется многим и из ничтожно малого превращается в огромное по сравнению с частями, получающимися в результате его дробления.

На мой взгляд, Платон не использует *ὄναρ* как понимание физического отдыха человека. Это прослеживается в том, где и при каких обстоятельствах он употребляет термин сон в значении *ὄναρ*. Использование *ὑπνιός*, на мой взгляд, обстоятельством не отличается от *ὄναρ*, но значения его совершенно другие.

По Платону, *ὑπνιός* – это впадение в бессознательное, погружение в ничто. В диалоге «Тимей» Платон говорит (50a–c):

...Род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему роду, но само воспринимается все ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно. Мы видим его как бы в грезах и утверждаем, будто всякому бытию непременно должно быть где-то, в каком-то месте и занимать какое-то пространство.

«Этот странный род, – говорит Платон, – мы видим во сне, а потом, пробудившись, переносим почерпнутые во сне представления о нем на нечастную сну природу истинного бытия» (*ibid.* 52 a–c).

Но чтобы сновидения были истинны, нужно иметь чистую душу, ведь то, что боги говорят напрямую только с чистыми душами, считалось общепризнанным фактом. Вспомним платоновское «Государство»: Успокоив эти два вида свойственных человеку начал (вождеющее и яростное) и приведя в действие третий вид, – тот, которому присуща разумность, – человек предается отдыху. Ты знаешь, что при таких условиях он, скорее всего, соприкоснется с истинной (*RP.* 572a–b).

В «Ионе», «Феаге» и других диалогах Платон использует *ὑπνιός* как опыт одержимости неким даймоном. «Благодаря божественной судьбе с раннего детства мне сопутствует некий гений – это

голос, который, когда он мне слышится, всегда, чтобы я не соби-  
рался делать, указывает мне отступить, но никогда ни к чему не  
побуждает» (*Theag.* 128d). Платон говорит о даймоне, как о чем-то  
истинном или «пророческом», интуитивном.

”*Ουαρ* и *ὑπιος* становятся «божественными» переживаниями  
только тогда, когда человек имеет чистую и непорочную душу – ос-  
тается бесспорным фактом.

И в «Тимее», где философ рассуждает о космическом устрой-  
стве Вселенной, мы находим (71d):

...Душа должна стать просветленной и радостной, ночью же вести се-  
бя спокойно, предаваясь пророческим снам, коль скоро она уже непричастна  
рассудку и мышлению.

Интересно заметить, что у Платона присутствует вера в сон,  
как нечто пророческое. Герою его диалогов Сократу «в течении  
жизни являлся один и тот же сон». Свое занятие музами Сократ на-  
зывает «почитание бога»: «...И надо было не противиться его голо-  
су, но подчиниться, ведь надежнее будет повиноваться сну» (*Phaedo.*  
61a–b).

Особенно показателен в этом отношении эпизод из раннего  
диалога Платона «Критон». Речь идет о корабле, отправленном на  
Делос, с приходом которого философ должен будет принять смерть  
(44a–b):

*Сократ:* ...Я думаю, что он придет не сегодня, а завтра. Заключаю же я  
это из некоторого сна, который видел этой ночью незадолго перед пробужде-  
нием.

*Критон:* А какой это был сон?

*Сократ:* Мне казалось, что подошла ко мне какая то прекрасная и ве-  
личественная женщина в белых одеждах, позвала меня и сказала: “Сократ!”.

“В третий ты день, без сомнения, достигнешь Фтии холмистой”.

*Критон:* Какой странный сон, Сократ!

*Сократ:* А ведь смысл его как будто ясен, Критон.

*Критон:* Слишком, кажется.

## ПРИЛОЖЕНИЕ

### (Основные места использования ключевых понятий ἄναρ и ὑπνός в диалогах Платона)

#### ἄναρ

*Apol.* 40d (bis); *Teaet.* 158b, c, d; 173d; 201d; 208b; *Soph.* 266c; *Polit.* 277d; *Parm.* 164d; *Phileb.* 20b; 36e; 65e; *Symp.* 175e; *Phaed.* 277d; *Charm.* 173a; *Lys.* 218c; *Meno.* 85c; *RP.* 382e; 476c, d; 520c; 563d; 574d, e; 576b; *Tim.* 71e.

#### ὑπνός

*Apol.* 40d; *Prot.* 310d; *Tim.* 45e; 45d; 71d, e; 85a; *Leg.* 808b; *Lys.* 204d; *RP.* 503d; 571c (bis), d; *Leg.* 791a; 800a; *Symp.* 197c; 223b.



САВИНОВ А.А. (САРАТОВ)

### ОБРАЗ АФИНЫ В ТРАГЕДИИ ЕВРИПИДА «ИОН»

Культы олимпийских богов уже очень давно становились объектами исследований как отечественных, так и зарубежных ученых. В первую очередь внимание обращалось на крупные и значимые божества: Зевс, Аполлон, Афина, Артемида, и сказать что-нибудь поистине новое и значимое при данном положении источниковой базы об отправлении их культа почти невозможно. Поэтому область исследования греческой религии и мифологии стремительно меняется: если к началу XX века актуальной, например, была тема «о культе Афины Полиады в Афинах<sup>1</sup>», то сейчас преобладают менее масштабные, более узкоспециальные темы<sup>2</sup>.

Обращение к трагедии Еврипида «Иона» вовсе не случайно, поскольку именно от этого героя происходит название одной из главных греческих племенных групп и вслед за ней – области на побережье Малой Азии. Кажется небезынтересным проследить влияние образа Афины, центрального, пожалуй, божества Аттики, на легенду, связанную с героем-эпонимом ионийцев, столь процветающего народа архаического Греции.

На первый взгляд, в той помощи, что была оказана Иону, нет ничего необычного, потому как одна из традиционных функций

---

<sup>1</sup> Cooley A.S. Athena Polias on the Acropolis of Athen // AJA. 1899. Vol. 3. № 4/5. P. 345–408.

<sup>2</sup> Во втором номере сборника *Antiquitas Juventae* целый ряд статей содержал в названии выражение «к вопросу о...», отражающее узкую направленность работы: Савинов А.А. Нdt. I.19–22: к вопросу о достоверности источника // *Antiquitas Juventae-2*. Саратов, 2006. С. 7–14; Соколов И.Ю. К вопросу о вспомогательном подразделении в коннице Александра Великого // там же. С. 42–56; Смирнов С.В. Ореол могущества правителя: к вопросу о культе царя Антиоха IV Эпифана // там же. С. 82–96; Никольский А.Б. *Vos Luca*. К вопросу о тактическом использовании боевых слонов // там же. С. 111–125.

Афины – это помощь героям<sup>3</sup>. Но в данном случае эта помощь, как нам кажется, имеет некий оттенок.

Речь Афины в трагедии начинается с того, что ее представляют Иону и его матери, Креусе. Следует заметить, что Афина говорит: ἐπώνυμος δὲ σῆς... Παλλάς. Традиционно один из самых часто употребляемых эпитетов Афины в Афинах это именно Паллада<sup>4</sup>. Существуют несколько версий происхождения данного прозвища богини: одна гласит, что от Палладия, упавшего с неба (Apolloclod. III.12.3), другая, – от Паллады, дочери Тритона, случайно убитой в шуточной схватке (ibid.), третья, ссылаясь на сюжет из гигантомании, утверждает, что от убитого Паланта, чью кожу носит богиня в качестве трофея (ibid. I.6.2), четвертая же говорит нам, что от острова Палена, на котором дочь Зевса выросла (Myth. Vat. II.22.3), пятая, – от πάλλειν τὸ δόρυ («потрясать копьем» – Myth. Vat. II.22.3), что, надо сказать, свойственно богине-воительнице<sup>5</sup>.

Далее в речи Афины (*Ion.* 1563–1565) звучит оправдывающая Аполлона фраза, объясняющая, почему необходимо было оставить младенца:

ἐπεὶ δ' ἀνεώχθη πρᾶγμα μῆνυθὲν τόδε  
θανεῖν σε δείσας μητρὸς ἐκ βουλευμάτων  
καὶ τήνδε πρὸς σοῦ, μηχαναῖς ἐρρύσατο.

«Когда ж раскрылась тайна, убоясь,  
Чтоб матерью не быть тебе убитым

<sup>3</sup> Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества. Доисторический эгейский мир. М., 1958. С. 253–264; Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А. Боги и герои древней Греции. М., 2002. С. 102–105; Вен П. Греки и мифология. М., 2003. С. 40; Грейвс Р. Мифы древней Греции. Екатеринбург, 2005. С. 119–123; Джеймсон М.Г. Мифология древней Греции // Мифологии древнего мира. СПб., 2005. С. 215–217; Античная мифология. СПб, 2005. С. 596–597.

<sup>4</sup> Roscher W.H. Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1893. Bd 1. Sp. 11.

<sup>5</sup> Попытки установить происхождение имени Паллады восходят, по меньшей мере, к VI в. до н. э. (Ярхо В.Н. Комментарий к Myth. Vat. II.22.3 // Первый Ватиканский мифограф. СПб., 2000. С. 152). Однако они так и остаются попытками.

Иль матеревубийцею не стать,  
Вас хитростями спас он»<sup>6</sup>.

Мы видим, что автор вкладывает в уста богини мудрости речь, где оправдывается некогда «несправедливо поступивший»<sup>7</sup> «сребролукий» бог. Надо отметить, что ход идеален по своему замыслу, ибо нельзя не поверить в то, что говорит дочь Метиды.

Пожалуй, самая важная часть – заключительный монолог Афины, содержащий множество интересных сюжетов (1571–1573):

λαβοῦσα τόνδε παῖδα Κεκροπίαν χθόνα  
χώρει, Κρέουσα, κὰς θρόνους τυρανικοῦς  
ἴδρυσον.

«Веди отсюда сына  
В Кекропов край, о Креуса, и там  
Ему престол отдашь ты царский».

Это – самый яркий момент в трагедии, потому как после стольких лет, проведенных в дельфийском храме, не имея ни прошлого, ни будущего, Афина говорит, чтобы Креуса отвела свое дитя в «кекропову землю» и посадила бы на царский трон. Фактически Еврипид посредством Афины называет Иона царем Аттики, но примечательно другое: власть Иону вручает не житель дельфийского храма Аполлон, а покровительница «кекроповой земли» Афина, и тем самым происходит полная легитимизация власти<sup>8</sup>.

Но драматург не останавливается на этом и, следуя формуле *do ut des*, вводит несколько пророчеств<sup>9</sup>. Первое касается четырех детей (если быть точным – сыновей) Иона: Гелеона, Гоплета, Аргада,

---

<sup>6</sup> Здесь и далее «Ион» в переводе И. Анненского.

<sup>7</sup> Античная литература. Под ред. А.А. Тахо-Годи. М., 1986. С. 141.

<sup>8</sup> Если, конечно, не считать за легитимизацию свершившуюся волю богов.

<sup>9</sup> Наверное, это логично, поскольку действие трагедии происходит в Дельфах, а где как не здесь заниматься пророчествами?

Эгикора (1575–1578). Они станут эпонимами для четырех племен того народа, что «на акрополе моем живет»:

οἱ τοῦδε γὰρ  
παῖδες γενόμενοι τέσσαρες ρίζης μιᾶς  
ἐπώνυμοι γῆς κάπιφυλίων χθονὸς  
λαῶν ἔσονται, σκόπελον οἷ ναίουσ' ἐμόν.

«От корня одного  
Пойдут четыре сына – эпонимы  
Для четырех племен того народа,  
Что на моем теперь живет холме».

Гелеоны, Гоплеты, Аргады, Эгикоры – названия древнейших родовых объединений в Аттике, которые афиняне, естественно, производили от четырех сыновей Иона – предка всех ионийцев<sup>10</sup>.

Также представлен ареал расселения ионийских племен. То есть те земли, которые будут находиться под покровительством Афины, подпадут под власть правителей Аттики: Киклады, азиатский берег и «что напротив берег европейский».

Загладив вину Аполлона перед Ионом, наделив его властью в Аттике, определив славное будущее потомству, а также крупные территориальные приращения, Афина обращается к Креусе и Ксуфу, поскольку последний также оказался обманут и ему полагается некая компенсация. Следующее пророчество касается сыновей Ксуфа и Креусы: Дор и Ахея (157С–G):

Ξούθωι δὲ καὶ σοὶ γίγνεται κοινὸν γένος,  
Δῶρος μὲν, ἔνθεν Δωρὶς ὑμνηθήσεται  
πόλις κατ' αἶαν Πελοπίαν· ὁ δεύτερος  
'Αχαιός, ὃς γῆς παραλίας Ῥίου πέλας  
τύραννος ἔσται...

---

<sup>10</sup> Ярхо В.Н. Комментарий к Иону // Еврипид. Трагедии. М., 1969. Т. II. С. 699.

Их происхождение Еврипид возводит к афинской царевне, вот только предком их является не афинянин, а эолийский царь Ксуф. Так или иначе, но афиняне представляются Еврипидом как основатели (или даже прародителями) Дориды: такой довод был любопытным в период Пелопоннесской войны<sup>11</sup>.

Итак, перед нами еврипидовский пересказ мифа полный загадок<sup>12</sup>. Однако некоторые сюжеты весьма прозрачны, как то: передача власти на Аттикой Иону посредством главного божества данной местности, благоприятные пророчества по поводу будущего сыновей Иона, а также происхождения имени ионийских племен, заведомо подвластных афинянам; помимо этого следует заметить, что Дорида была основана потомками Афинских царей.

Таким образом, мы видим, что миф про героя эпонима Ионии – эта волшебная сказка, которая при весьма умелом использовании может стать грозным политическим оружием, способным овладеть все новыми территориями. Ловкое сплетение религии и политики и по сей день, приносит желаемые результаты, один из них – легитимизация власти.

---

<sup>11</sup> Примерное время создания трагедии – между 412 и 408 гг. до н. э.

<sup>12</sup> Одна из них, к примеру, речь Гермеса, что в самом начале трагедии (ст. 70–71), где бог нам сообщает, что Креуса узнает сына в Афинах, однако действие трагедии не выходит за рамки Дельфийского святилища

СИРОТКИНА С.Ю. (КАЗАНЬ)

**ТНУС. V.49–50:**

**К ВОПРОСУ ОБ АФИНО-СПАРТАНСКОМ  
СОПЕРНИЧЕСТВЕ В 420-Е ГГ. V В. ДО Н. Э.**

Рассматривая феномен игры, Й. Хейзинга неоднократно подчеркивал ее исключительную важность в жизни древнегреческого общества<sup>1</sup>. На данном этапе развития игра имела сакральный, культовый характер, поскольку отсутствовало какое бы то ни было формальное различие между ней и священнодействием. Игровое пространство – это особая территория, на которой вступают в силу собственные, особые правила. Порядок, устанавливаемый игрой, имеет непреложный характер, а правила игры безусловно обязательны и не подлежат сомнению. Малейшее отклонение от порядка расстраивает игру, лишает ее собственного характера и обесценивает. Играющие, которые не подчиняются правилам или обходят их, есть нарушители игры; общество не прощает им этого, они должны быть изолированы, ибо угрожают самому существованию игрового сообщества<sup>2</sup>. Этот механизм, описанный Й. Хейзингой, так или иначе применим к любой форме игры, однако наиболее яркое его практическое применение мы находим в Олимпийских играх древней Греции.

В данной работе мы не будем подробно останавливаться на всех процедурах проведения Олимпийских игр, а обратим свое внимание на так называемое правило священного перемирия, или ἐκεχειρία, подразумевающее прекращение военных действий, краткое перемирие<sup>3</sup>. Священное перемирие провозглашалось на период, включающий подготовку и проведение Олимпийских игр. Правило экехейрии гарантировало проведение праздника и участие в нем всех греков даже в условиях жесточайшей военной конфронта-

---

<sup>1</sup> Хейзинга Й. *Homo ludens*: в тени завтрашнего дня. М, 1992.

<sup>2</sup> Там же. С. 19–22.

<sup>3</sup> Liddell H.G., Scott R. *Greek-English Lexicon*. Oxf., 1996. P. 506.

ции. Во время перемирия путешественники могли посещать Олимпию и снова возвращаться домой, даже если дорога проходила через территорию враждебного государства<sup>4</sup>.

Понятие экехейрия и включение его в процедуру организации Олимпийских игр связано с именами спартанца Ликурга, Клеосфена из Писы и элейского царя Ифита. По официально распространенной версии, именно они являются основателями Олимпийских игр и, соответственно, экехейрии. Установление священного перемирия считалось повелением Аполлона Дельфийского и Зевса (Plut. *Лус.* 1; Paus. V.4.5), таким образом, этот институт предполагал определенную религиозную основу, и его сакральная составляющая придавала высокий авторитет экехейрии в глазах эллинов. В соответствии с Олимпийским законом наказания за нарушение священного перемирия были чрезвычайно строги. Во-первых, это крупный денежный штраф, во-вторых, это исключение из числа участников Олимпийских игр, т. е. фактически отлучение от почитания Зевса Олимпийского и связанной с этим культовой деятельности, что является в какой-то степени религиозным проклятием<sup>5</sup>.

Вопрос о количестве дней, в течение которых действовало священное перемирие, остается дискуссионным, так как отсутствуют достаточно точные сведения относительно процедуры объявления времени очередной Олимпиады. Постоянной даты праздника быть не могло, так как в то время не существовало общего для всех греков календаря<sup>6</sup>. Сроки, в которые сроки устанавливались, могли варьироваться от середины июля до середины сентября. Поскольку, как сказано выше, экехейрия провозглашалась на период под-

<sup>4</sup> *Lämmer M.* Der sogenannte olympische Friede in der griechischen Antike // *Stadion.* 1982–1983. Bd. 8–9. S. 47–83.

<sup>5</sup> *Ibid.* S. 59; *Roy J.* Thucydides. V.49.1–50.4: The Quarrel between Elis and Sparta in 420 B. C., and Elis Exploitation of Olympia // *Klio.* 1998. Bd. 80. № 2. P. 360–368; *Goodman M.D., Holladay A.J.* Religious Scruples in Ancient Warfare // *CQ.* 1986. Vol. 36. № 1. P. 151–171; *Евдокимов П.А.* Элида и управление олимпийским святилищем в VIII–V вв. до н. э. // *Дисс. ... канд. ист. наук. М., 2005.* С. 162–190; *Кузищин В.И.* Олимпийские игры как миротворческий фактор // *ВИ.* 2000. № 8. С. 127–129.

<sup>6</sup> *Колобова К.М., Озерецкая Е.Л.* Олимпийские игры. М., 1958. С. 15

готовки (а это занимало около 30 дней) и проведения игр, а также предусматривала возможность участников и зрителей беспрепятственно покинуть Олимпию, то можно предположить, что священное перемирие длилось приблизительно от двух до трех месяцев<sup>7</sup>.

Существование таких правил, разумеется, не могло полностью исключить возможности их нарушения, и подобные случаи известны. Однако нарушитель всегда воспринимался как святотатец и, по мнению древних, подлежал моральному порицанию со стороны эллинов и неизбежной каре со стороны богов, так что на определенном этапе эти правила воспринимались как обязательные для исполнения. Источники рассказывают лишь о нескольких случаях нарушения священного перемирия (в хронологическом порядке):

1) нарушение священного перемирия Фидоном, тираном Аргоса (Hdt. VI.127; Paus. VI.22.2);

2) нарушение, связанное с борьбой Элиды с соседней областью Писатидой (Paus. VI.22.2–3);

3) случай, связанный с олимпиоником Килоном, который во время Олимпийского перемирия в 636 г. до н. э.<sup>8</sup> пытался захватить афинский Акрополь (Thuc. I.126.3–12; Plut. Sol. 12);

4) нарушение экехейрии греческими полисами, выступившими на стороне персов во время греко-персидских войн<sup>9</sup>;

5) наконец, нарушение олимпийского перемирия римским императором Нероном.

Как мы видим, нарушение экехейрии – явление крайне редкое, и в связи с этим любопытен эпизод из пятой книги Фукидида, где он сообщает, что на Олимпиаде 420 г. произошло еще одно нарушение этого правила – со стороны спартанцев. Само обвинение

---

<sup>7</sup> Следует отметить, что существует ряд версий относительно сроков перемирия; см.: *Lämte M.* Op. cit. Passim; *Кузищин В.И.* Указ. соч. С. 125; *его же.* Олимпийские игры как феномен древнегреческой и мировой культуры // ВИ. 1997. № 1. С. 43.

<sup>8</sup> Все даты – до н. э.

<sup>9</sup> *Downie S.* The Political Uses of Hero Cult at Olympia and Delphi. Toronto, 2004. P. 130–132; *Евдокимов П.А.* Олимпийские игры 480 г. до н. э. и нашествие Ксеркса // *Antiquitas aeterna.* Казань; Н. Новгород; Саратов, 2007. Вып. 2 (в печати).



лакедемонян в нарушении священного перемирия кажется удивительным, поскольку, как известно, они отличались особой религиозностью и благочестием, и уже поэтому данный случай требует специального рассмотрения.

Об Олимпийских играх 420 г. Фукидид пишет (V.49.1–5, пер. Г.А. Стратановского): «В это лето состоялись Олимпийские игры, на которых аркадец Андросфен в первый раз победил в борьбе и кулачном бою. Лакедемонян элейцы не пустили в святилище за то, что лакедемоняне отказались уплатить пеню, наложенную на них элейцами по олимпийскому уставу. Элейцы утверждали, что лакедемоняне напали на их крепость Фирк и послали своих гоплитов в Лепрей во время олимпийского перемирия. Лакедемоняне возражали против этого приговора через послов, считая, что приговор был несправедливым, так как праздничное перемирие еще не было объявлено в Лакедемонии во время посылки ими гоплитов. Элейцы отвечали, что тогда у них уже наступило перемирие (ведь они всегда первыми объявляют его для себя), и в это время лакедемоняне вероломно нанесли им удар. Лакедемоняне в свою очередь возражали: если бы элейцы уже тогда были убеждены в их виновности, то им вовсе не следовало после этого объявлять в Лакедемонии о перемирии. После объявления же перемирия они уже больше нигде не нападали на них. Элейцы все же настаивали, что лакедемоняне не правы и никогда не смогут убедить в противном. Лакедемоняне были лишены доступа в святилище и приносили жертвы дома. Прочие эллины прислали своих послов в Олимпию».

Поскольку, отвечая на выдвинутые обвинения, спартанцы заявили, что во время посылки ими гоплитов священное перемирие еще не было объявлено в Лакедемонии, следует обратить внимание на процедуру передачи сообщения о начале экехейрии. Ряд исследователей считает, что для этого в каждом греческом государстве создавалась специальная депутация – феория, или «священное

посольство»; именно она отправлялись в Элиду и сообщала о начале перемирия<sup>10</sup>.

Однако источники не подтверждают данной гипотезы. Мы, скорее, согласимся с той точкой зрения, что начало священного перемирия возвещали специальные посланцы, так называемые σποιδοφόροι, т. е. те, кто приносит предложение о перемирии или мирном договоре<sup>11</sup>. За несколько недель до точной даты открытия праздника, с учетом расстояния того или иного полиса от Олимпии и времени его преодоления, из святилища отправлялись вестники, чтобы оповестить эллинские города о начале экехейрии. В каждом из греческих городов находились проксены – почетные представители Олимпии, к ним-то и обращались прибывающие вестники, оповещая гражданское население о времени игр, именно тогда правило экехейрии вступало в силу<sup>12</sup>. Скорее всего, с учетом различных обстоятельств и во избежание путаницы перемирие провозглашалось во всех полисах практически одновременно. Фукидид пишет, что в нарушении перемирия обвиняли только спартанцев; другие города он не упоминает, и это может означать, что в остальных полисах о перемирии было уже известно и военные действия были прекращены. Если повсюду экехейрия провозглашалась одновременно, то непонятно, почему она не была объявлена в Спарте. Затем, как известно, спартанцев обвинили в нарушении, и уже практически *post factum* в Лакедемон прибыл долгожданный глашатай из Элиды, объявивший перемирие. Именно на это обращали внимание спартанцы во время спора с элейцами (V.49.4). После же официального объявления перемирия, в соответствии с правилами, спартанцы прекратили все военные действия.

Некоторые исследователи считают, что курьеры отправлялись в различные регионы греческого мира одновременно, независимо

---

<sup>10</sup> В частности, см.: Кузицин В.И. Олимпийские игры как миротворческий фактор... С. 129.

<sup>11</sup> См.: Liddell H.G., Scott R. Op. cit. s. v. σποιδοφόρος.

<sup>12</sup> Lämmer M. Op. cit. S. 51; Евдокимов П.А. Элида и управление Олимпийским святилищем... С. 136; Колобова К.М., Озерецкая Е.Л. Указ. соч. С. 16.

от расстояния и плана поездки; следовательно, провозглашение экехейрии происходило в различное время в разных полисах<sup>13</sup>. Каждый город, который когда-либо принимал участие в Олимпийских играх и, соответственно, признавал правило перемирия, входил в так называемую олимпийскую общину. Такой город предположительно считался участником всех последующих олимпиад. Отсюда делается вывод, что элейцам вовсе не требовалось каждый раз отправлять вестников во все государства греческого мира, тем более что на практике это было просто невозможно. Скорее всего, они ограничивались наиболее крупными городами и культовыми центрами<sup>14</sup>.

Но даже если принять эту точку зрения, то все равно не ясно, почему элейский вестник не оказался вовремя в Спарте. Помимо того, что это один из наиболее значительных полисов Греции, он также находится в непосредственной близости к Элиде и Олимпии, так что в Спарту спондофоры должны были прибыть в первую очередь, однако этого не случилось. Возможно ли, что «лакедемонский» глашатай задержался в пути по воле случайных обстоятельств или, что более вероятно, он был задержан *специально*? В таком случае, дело о нарушении перемирия – это не более чем фикция.

Далее следует обратить внимание на то, что наши источники для обозначения священного перемирия обычно используют термин ἐκεχειρία. Однако в редких случаях пользуются термином σπονδαί, что также может обозначать торжественное соглашение, или перемирие<sup>15</sup>. В «Истории» Фукидид применительно к священному перемирию всегда употребляет термин ἐκεχειρία, напр.:

<sup>13</sup> Lämme M. Op. cit. S. 52.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Другое значение: «торжественное возлияние вина». См.: Liddell H.G., Scott R. Op. cit. s. v. σπονδή.

(IV.117) ...γίγνεται οὖν ἐκεχειρία αὐτοῖς τε καὶ τοῖς  
 ξυμμάχοις ἤδε; (IV.58) τοῦ δ' αὐτοῦ θέρους ἐν Σικελία  
 Καμαριναίοις καὶ Γελώοις ἐκεχειρία γίγνεται πρῶτον πρὸς  
 ἀλλήλους.

И лишь в одном случае, а именно в рассказе о данных событиях, он обозначает священное перемирие термином σπονδαί (V.49–50): ταῖς Ὀλυμπιακαῖς σπονδαῖς. Между этими терминами есть разница. Некоторые исследователи предлагают трактовать σπονδαί как священное перемирие местного значения<sup>16</sup>, то есть связанное с сугубо локальными праздниками отдельных полисов, к каковым можно отнести, например, Тезеи или Дионисии в Афинах, в то время как ἐκεχειρία применима к общеэллинским празднествам, таким как Немейские, Пифийские, Истмийские и Олимпийские игры.

Перемирие местного характера могло не приниматься другими полисами. Подобный инцидент случился в 391 г., во время войны Спарты с Аргосом. Аргосцы заявили, что у них проводится праздник и наступило священное перемирие σπονδαί, однако спартанцы продолжили военные действия, и это не было зафиксировано как нарушение (Xen. *Hell.* IV.7.2). Согласно Фукидиду, в 420 г. на возражения спартанцев элейцы отвечали, что у них уже ранее наступило перемирие (σπονδαί), ведь они всегда первыми объявляют его для себя, и в то время как они, полагаясь на перемирие, не ожидали нападения, лакедемоняне вероломно нанесли им удар. Поскольку перемирие на тот момент было объявлено только в Элиде, оно не являлось еще общеэллинским, то есть, его можно считать местным, вероятно, поэтому Фукидид мог воспользоваться термином σπονδαί. В этом случае, если проводить аналогии с 391 г., спартанцы *de facto* не являлись бы нарушителями.

---

<sup>16</sup> Кузищин В.И. Олимпийские игры как миротворческий фактор... С. 128.

По Олимпийскому уставу, объявить начало экехейрии могло только государство, не ведущее войн. Территория Олимпии считалась священной и неприкосновенной, эта неприкосновенность распространялась и на Элиду, которой принадлежала Олимпия. Это равнялось политической и военной нейтрализации области, жители которой считались «священным народом Зевса». Дельфийский оракул повелел элейцам отказаться от участия во внутрегреческих конфликтах, и первоначально они не даже имели собственной армии и укреплений, не участвовали в колонизации, оставались в стороне даже от панэллинских предприятий, таких как греко-персидские войны<sup>17</sup>. Однако в 420 г. Элида не только не была нейтральной, но и вела активные боевые действия со Спартой. Накануне игр элейцы были в ссоре с лакедемонянами из-за Лепрея. Элида претендовала на землю Лепрея, но лепрейцы отдали себя под покровительство спартанцев. Дело было передано в третейский суд лакедемонян, однако элейцы, подозревая, что приговор будет несправедлив, отклонили третейский суд и разорили землю лепрейцев (Thuc. V.31). Следовательно, перед нами случай нарушения олимпийского устава, причем, если следовать букве закона, самими элейцами, и в таком случае объявленное ими священное перемирие можно считать недействительным.

Если допустить, что спартанцы и в самом деле не нарушали перемирия, а весь этот инцидент весьма походит на провокацию со стороны элейцев, то следует задаться вопросом: кому и для чего потребовалось дискредитировать спартанцев? Чтобы ответить на него, требуется обратиться к некоторым общегреческим событиям.

В апреле 421 г. Никиевым миром закончилась так называемая Архидамова война. По его условиям между Афинами и Спартой восстанавливался *status quo ante bellum* (см.: Thuc. V.18–23). Однако уже весной следующего года в Афинах усиливаются позиции враждебной для Спарты группировки Алкивиада, заинтересованной в продолжении войны. Следствием этого явились последующие дей-

<sup>17</sup> Lämmer M. Op. cit. S. 49.

ствия афинян. Фукидид пишет, что накануне Олимпийских игр 420 г., а именно за 30 дней, фактически перед началом экехейрии афиняне, аргосцы, мантинейцы и элейцы заключили так называемый «четверной союз» во главе с Афинами (Thuc. V.47.1–12; ср.: Paus. V.4.7–8)<sup>18</sup>. Далее Фукидид говорит, что элейцы из опасения, что лакедемоняне могут силой ворваться в святилище, установили стражу из вооруженных воинов. К ним на помощь прибыли также и афинские всадники, ожидавшие праздника в Гарпине (V.50.30). В связи с этим сообщением вернемся к правилам установления экехейрии. Во время этого перемирия каждый раз подтверждался принцип мирной экстерриториальности самого округа Олимпии, его неприкосновенности. Ни один полис, ни один военный отряд не имел ни человеческого, ни божественного права входить на территорию Олимпии с оружием<sup>19</sup>. Что же делали вооруженные афиняне вблизи Олимпии во время священного перемирия? По словам Фукидида, Спарту за подобное нарушение устава игр заставляли платить огромную компенсацию за каждого гоплита. Тем не менее, в данном случае не было даже речи о наказании афинян.

Несмотря на то, что Элида издавна была союзницей Спарты<sup>20</sup> и в начале Пелопоннесской войны номинально находилась на ее стороне, очевидно, что к 420 г. положение изменилось. Во многом это было связано с ситуацией вокруг Лепрея и желанием Элиды выйти из под контроля Спартанского государства. Таким образом, на тот момент мы видим явное совпадение интересов у Афин и Элиды по отношению к Спарте, и в качестве союзников к ним при-

<sup>18</sup> Welwei K.W. Polis und Arche. Stuttgart, 2000. S. 229–233; Downie S. Op. cit. P. 132–134; Lämmer M. Op. cit. S. 56; Roy J. Op. cit. P. 366.

<sup>19</sup> Lämmer M. Op. cit. S. 50; Кузицин В. И. Олимпийские игры как феномен древнегреческой и мировой культуры... С. 42.

<sup>20</sup> Подробнее об отношениях Спарты с Элидой см.: Печатнова Л.Г. История Спарты: период архаики и классики. СПб., 2002. С. 137–166; Евдокимов П.А. Элида и управление... С. 36–74; Блаватская Т.В. Политико-юридическая основа при организации Олимпийских игр в IX–VIII вв. до н. э. // Гвоздева Т.Б., Ладынин И.А. «Круглый стол» «Олимпийские празднества (игры) как фактор греческого этнокультурного единства» Москва, 28 мая 1998 г. // ВДИ. 1999. № 1. С. 233–234.

соединились претендовавшие на лидерство в Пелопоннесе Аргос и Мантинея<sup>21</sup>.

Наличие подобного договора и общая ситуация, сложившаяся вокруг нарушения экехейрии, позволяет выдвинуть предположение, что обвинения против спартанцев могли быть, выражаясь современным языком, попросту сфабрикованы. Вряд ли маленький, не обладающий боеспособной армией элейский полис рассчитывал на равных противостоять Пелопоннескому союзу во главе со Спартой, причем в такой опасной близости от своих границ. Однако, получив мощную поддержку со стороны Афин и, вероятнее всего, с их подачи, элейцы могли позволить себе не допустить лакедемонян на Олимпиаду, тем более, что подобные санкции элейцами уже применялись. Например, в 472 г. подверглась сомнению возможность допуска до игр Гиерона Сиракузского, причем инициатива исходила ни от кого иного как от афинянина Фемистокла (*Plut. Them.* 25.1). Как союзница, Элида действовала в соответствии с интересами Афин, и спартанцы потерпели дипломатическое поражение на глазах у всех эллинов. Спарта была дискредитирована и в любом случае оказывалась в политической изоляции: либо лакедемоняне признавали вину и платили штраф, либо отказывались сделать это, но в таком случае они исключались из панэллинской культурной общности<sup>22</sup>. В данном случае спартанцы не могли предпринять никаких ответных действий, военное вмешательство было исключено, ибо это означало столкновение не только с Элидой, но и с войсками союзников. Если бы Спарта попыталась получить доступ к Олимпии силой, это привело бы к прямой конфронтации с Афинами, и такое столкновение спустя всего лишь год после Никиева мира могло быть очень опасным. Возможно, именно этого и добились сторонники Алкивиада в Афинах, дабы развязать себе руки для военных действий со спартанцами<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> *Downie S.* Op. cit. P. 132–134.

<sup>22</sup> *Lämmer M.* Op. cit. S. 59; *Roy J.* Op. cit. P. 366.

<sup>23</sup> *Roy J.* Op. cit. P. 365.

Несмотря на то, что лакедемонянам был закрыт доступ на состязания, некий спартанец Лихас, по словам Фукидида, нарушил запрет, за что был подвергнут побоям на месте состязаний (V.50.4–5; ср.: Paus. VI.2.2–3). Позже, в 401 г., отстранение спартанцев от игр 420 г. и наказание Лихаса явились одним из поводов для начала элейско-спартанской войны. Бросая вызов Спарте в 420 г., элейцы полагались на свой долгосрочный союз с Афинами, Аргосом и Мантинеей. Однако два года спустя после битвы при Мантинее этот союз прекратил свое существование, а следом за поражением Афин в Пелопоннесской войне Элида и вовсе осталась один на один со Спартой<sup>24</sup>. В ходе военных действий элейцы потерпели поражение и вынуждены были признать незаконность санкций 420 г., что означало полную реабилитацию спартанцев (Paus. III.8.3–5; Xen. *Hell.* III.2.21).

Исходя из всего вышесказанного, можно говорить о том, что зачастую Олимпийские игры древности являлись не только местом для спортивных состязаний и театральных постановок, но и ареной для политической борьбы. В 20-х гг. V в. во время Пелопоннесской войны Олимпийское перемирие становится одним из факторов афино-спартанского противостояния. Ведущие полисы Древней Греции используют религиозный авторитет Олимпии и невероятную популярность Олимпийских игр как средство политической пропаганды и мощное оружие в борьбе друг с другом. Иными словами, перефразируя известное выражение фон Клаузевица, можно говорить, что в Древней Греции Олимпийские игры иногда представляли собой «продолжение политики другими средствами».

---

<sup>24</sup> О спартанско-элейской войне см.: Roy J. Op. cit. S. 366; *idem.* Spartan Aims in the Spartan-Elean War of c. 400: Further Thoughts // *Electronic Antiquity*. 1997. Vol. 3 Issue 6; Downie S. Op. cit. P. 137–139; Lämmer M. Op. cit. S. 60; Goodman M.D., Holladay A. Op. cit. P. 154.



АЛЁХИН В.П. (БЕЛГОРОД)

## **РОЛЬ ПЕЛОПОННЕССКОЙ ВОЙНЫ В ТРАНСФОРМАЦИИ ГРЕЧЕСКОГО ОБЩЕСТВА**

Позднеклассический период истории древней Греции традиционно связывают с кризисом полиса, который имел место во всех сферах жизни общества. Однако генезис новых черт, характерных для этого времени, несомненно, относится к периоду расцвета полисной жизни, а именно к так называемому Пятидесятилетию (от поражения персидских войск в Греции до начала Пелопоннесской войны), а, соответственно, зачатки кризисных явлений были внутренне присущи греческому обществу. При этом не следует забывать, что между самым началом кризиса и его реальным проявлением нередко существует большой промежуток времени. В Греции же наблюдается чрезвычайно быстрая по историческим меркам (в течение около 50 лет) трансформация всех сфер общественной жизни.

Классическое греческое общество со всей своей совокупностью «противовесов» было достаточно устойчивой системой и, как кажется, могло довольно продолжительное время противостоять деструктивным тенденциям, заложенным в нем самом. В связи с этим возникает вопрос о факторах, катализаторах, которые ускорили развитие этих деструктивных тенденций, проявление которых позволяет нам говорить о кризисе полиса в IV в. до н. э.

Поиск причин кризиса полиса так или иначе приводит нас к одному и тому же выводу: Пелопоннесская война 431–404 гг. до н. э. была главной предпосылкой, главным катализатором всех противоречий классического греческого общества. Исходя из этого, возникает необходимость рассмотреть круг вопросов, связанных с влиянием военных действий – как прямо, так и опосредованно – на основные сферы общественной жизни Эллады.

Важно отметить, что уже в глазах современников Пелопоннесская война представлялась как нечто особо важное, судьбоносное. Так, Фукидид, основной источник по истории этого периода, пря-

мо заявляет: «...нынешняя война длилась очень долго, и в ходе ее сама Эллада испытала такие бедствия, каких никогда не знала ранее за такое же время. Никогда не было захвачено и разрушено столько городов – будь то варварами или воюющими сторонами (иным после завоевания пришлось даже испытать еще и смену населения); никогда еще не было столько изгнания и кровопролития (как в ходе военных действий, так и вследствие внутренних распрей)» (I.23.1–2). Действительно, история Греции еще не знала таких жестоких междоусобиц, какие возникли в ходе противостояния двух политических блоков во главе с Афинами и Спартой. Вместе с тем это была не столько война за гегемонию в Элладе между двумя военно-политическими объединениями, сколько борьба систем – демократической и олигархической. Причем победа Пелопоннеского союза как раз и стала предпосылкой его краха и колоссальной трансформации самого спартанского общества.

В первую очередь война оказала серьезное влияние на экономику. В силу известных причин резко возросла рентабельность тех отраслей производства, которые были так или иначе связаны с военной сферой; при этом остальные балансировали на грани выживания. Среди непосредственных причин падения уровня рентабельности различных отраслей следует выделить снижение потребительского спроса на отдельные виды товаров (например, орудия труда, керамические изделия и др.), а также сами боевые действия, которые, прежде всего, наносили ущерб земледелию, садоводству, животноводству и другим отраслям сельского хозяйства. При этом следует отметить, что все эти причины находились в тесной взаимосвязи друг с другом.

На подобные изменения рынок (в современном понимании этого слова) реагировал естественным образом. В частности, происходит разорение мелких и части средних собственников и, соответственно, укрупнение производства, причем последнее наблюдалось как в рентабельных, так и в убыточных отраслях. В первом случае крупное производство в полной мере могло удовлетворить постоянно увеличивающийся спрос на военную продукцию, а во вто-

ром – насколько возможно, минимизировать убытки и таким образом позволяло выжить.

Наличие крупного производства многократно зафиксировано в источниках. Так, например, Лисий сообщает, что у него и его брата Полемарха была конфискована большая оружейная мастерская с изготовленными 700 щитами и всеми работавшими на ней рабами (Lys. XII.8.12.19), а отец оратора Демосфена владел двумя крупными мастерскими (эргастериями) по производству оружия и мебели (Dem. XXVII.9).

Тенденция к укрупнению прослеживается не только в сфере производства, но и в других отраслях (торговле, кредитном деле и т. д.). Появляются крупные предприниматели, купцы, развивается ростовщичество; процветание полиса непосредственно связывается с развитием торговли (Xen. *De ann.* 3).

После окончания Пелопоннесской войны экономика Греции постепенно выходит из кризиса и набирает быстрые темпы, что отчасти объясняется восстановительным эффектом, а также масштабами производства и сбыта. При этом, несмотря на то, что междоусобные войны продолжают<sup>1</sup>, все же активно развивается и сельское хозяйство, о чем свидетельствует трактат Ксенофонта «Экономика» («Об управлении хозяйством»), в котором даются практические рекомендации по наиболее рациональному использованию земли и ведению крупного товарного хозяйства, а также приводятся примеры существования такового.

Таким образом, разорение мелких собственников и укрупнение производства, а также все вытекающие отсюда экономические последствия, являлись важными факторами, которые способствовали трансформации экономической сферы<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Коринфская (395-387 гг. до н. э.), Беотийская (378-362 гг. до н. э.) и множество других, более мелких войн.

<sup>2</sup> Подробнее о греческой экономике см.: Кошеленко Г.А. Греческий полис и проблемы развития экономики // Античная Греция. М., 1983. Т. I; Глускина Л.М. Проблемы социально-экономической истории Афин IV в. до н. э. Л., 1975.

Экономические изменения породили имущественную и, как следствие, социальную дифференциацию, углубив пропасть между отдельными социальными группами населения. Рассмотрим эти процессы подробнее.

В первую очередь, заметно растет число рабов за счет военнопленных. Однако если ранее в эту категорию входили в основном варвары, то теперь все чаще в источниках фигурируют и сами эллины. В этом отношении показателен случай, описанный Ксенофонтom. Спартанский наварх Калликратид, захватив Мефимну на Лесбосе, продал в рабство захваченный афинский гарнизон, состоявший из свободных граждан. При этом спартанские союзники настаивали, чтобы и свободные жители Мефимны также были проданы в рабство, но Калликратид отказал им (*Xen. Hell.* I.6, 14–15). Очевидно, практика продажи в рабство всех военнопленных соотечественников независимо от их статуса еще не стала массовым явлением<sup>3</sup>, но сам факт продажи в рабство свободных афинян достаточно красноречив.

Огромное количество рабов, порожденных войной, стало основной рабочей силой, занятой на производстве, а значит, на фоне укрупнения производства постоянно увеличивается спрос на рабов. Так, довольно часто эргастерии насчитывали от 20 до 30 рабов, а у одного хозяина могло находиться в рабстве до 120 человек и более (пример Лисия). Общее же количество рабов только в Аттике, по подсчетам А. Валлона, составляло около 200 тысяч человек<sup>4</sup>. Таким образом, рабство становится еще более значимым фактором роста греческой экономики в этот период.

Вместе с тем огромное количество рабов становится опасным для самого существования государства, что в период войны еще более существенно. Так, когда в 425 г. до н. э. афиняне захватили Пилос в Мессении, к ним стали перебегать спартанские илоты (*Thuc.*

---

<sup>3</sup> Видимо, именно этим объясняется сочувствие других эллинских полисов к фиванцам, после того как Александр Македонский разрушил Фивы и продал в рабство более 30 тысяч его свободных граждан – *Plut. Alex.* 11.

<sup>4</sup> Валлон А. История рабства в античном мире. Смоленск, 2005. С. 166.

IV.41.3; V.14.3; 35.6–7), и наоборот, когда уже спартанцы в 413 г. до н. э. захватили Декелею в Аттике, до 20 000 афинских рабов – в большинстве своем ремесленников – перебежало к врагам (Thuc. VII.27.5). Несмотря на неблагонадежность рабов, их все же приходилось использовать не только на производстве, но и в составе действующих армии и флота, что объясняется нехваткой свободных ополченцев (об этом ниже).

Таким образом, рабство проникает во многие сферы деятельности, занимая все более важное положение как в социально-экономическом, так и в военном плане.

Пелопоннесская война велась довольно длительное время, а это означало, что огромное количество мужчин, занятых на производстве, были вынуждены формировать гражданское ополчение, которое было основой всех греческих армий того периода. В результате недостатка рабочей силы и ряда иных причин, о которых говорилось выше, мелкое производство становилось нерентабельным, происходил постепенный передел собственности – отсюда и укрупнение производства. Потеряв землю, обедневшая масса свободных сельских жителей перебиралась в город в надежде на помощь государства<sup>5</sup> или в попытках найти какой-нибудь заработок. Э.Д. Фролов, ссылаясь на Ксенофонта, отмечает, что различного рода «идеологические предрассудки, нередко закрывали для граждан возможность обращения к производственной и предпринимательской деятельности, считавшейся уделом несвободного или негражданского населения. Гордясь своим привилегированным положением, такие свободные предпочитали перебиваться случайными заработками и голодать, только бы не трудиться наравне с рабами в каком-либо ремесленном производстве или наниматься в управляющие имением к крупному собственнику»<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Например, Афинское государство было вынуждено тратить огромные деньги на так называемые кормления: «театральные» деньги, жалование различным должностным лицам, а также платить за посещение народного собрания.

<sup>6</sup> Фролов Э.Д. Греция в эпоху поздней классики (Общество. Личность. Власть). СПб., 2001. С. 43.

Одновременно с разорением мелких граждан-собственников все большее значение приобретают переселенцы, которые заполняют свободные ниши в ремесле и торговле. В результате складывается парадоксальная ситуация, когда неграждане-метеки, например, в Афинах, становятся более состоятельными людьми, чем многие граждане. При этом богатые афиняне вынуждены через обязательные литургии, по сути, содержать своих обедневших сограждан. Замечательное описание сложившейся ситуации дает Э.Д. Фролов: «Бедные были недовольны постигшей их бедностью, которая унижала их гражданское достоинство, богатые – невозможностью в условиях полисного строя полно и открыто наслаждаться своим богатством. Каждая группа в существующем порядке вещей склонна была винить не объективный ход развития, но именно своего партнера по полисному содружеству, и это порождало и усиливало взаимное недоброжелательство и ненависть»<sup>7</sup>.

Имущественная и социальная дифференциация привели к обострению внутриволисной борьбы, многочисленные проявления которой нашли отражение в источниках. Фукидид, Ксенофонт и другие историки приводят массу примеров, когда в полисах происходят избиения то демократических, то олигархических группировок; при этом одно массовое убийство порождает другое. Если верить Фукидиду, впервые массовое избиение произошло на Керкире. Историк пишет: «демократы принялись убивать в городе тех из своих противников, кого удалось отыскать... В течении семи дней... демократы продолжали избиение тех сограждан, которых они считали врагами, обвиняя их в покушении на демократию, в действительности же некоторые были убиты из личной вражды, а иные – даже своими должниками из-за денег, данных ими в долг» (III.81.2–4). Как видно из этого примера, убийства носили не только, так сказать, идейный, но и откровенно корыстный характер. В ходе войны в городах «вожди народной партии призывали на помощь афинян, а главари олигархов – лакедемонян», и такой «меж-

---

<sup>7</sup> Фролов Э.Д. Указ. соч. С. 46.

доусобной борьбой были охвачены теперь все города Эллады» (Thuc. III.81). Таким образом, в любом городе, где наблюдался переход власти в руки демократов или олигархов, могло произойти и происходило подобное избиение; весь вопрос заключался лишь в его масштабах.

Казалось бы, после окончания Пелопоннесской войны можно было ожидать уменьшения количества таких случаев, однако этого не произошло. Причина этого кроется в самой сути спартанской гегемонии, которая базировалась исключительно на военной силе и стремилась поддерживать олигархические режимы во всей Элладе. При этом в тех полисах, где существовала возможность установления проспартанской власти или откуда изгонялся спартанский гарнизон во главе с гармостом, в подавляющем большинстве случаев происходили убийства представителей олигархии. После падения спартанской гегемонии такие случаи стали обычным делом. Так, например, в 392 г. до н. э. в Коринфе демократы организовали массовое убийство олигархов, заподозрив последних в подготовке государственного переворота в интересах Спарты. «После того, как убийцам, заранее осведомленным об именах тех, кого надлежало убить, был дан условный знак, они обнажили кинжалы и стали наносить удары направо и налево. Один погиб, стоя, во время дружеской беседы, другой сидя, третий в театре, а иные даже при исполнении обязанностей арбитра на состязаниях. Когда стало ясно, в чем дело, знатные граждане бросились искать убежища - одни к подножьям статуй богов, стоявших на агоре, другие к алтарям. Но и дававшие приказания, и исполнявшие их были безбожнейшими людьми, и вообще им была совершенно чужда справедливость: они убивали и прильнувших к алтарям» (Xen. *Hell.* IV.4.2). Другой случай: в 370 г. до н. э. в Аргосе народ учинил избиение дубинами более чем 1200 именитых граждан только из-за того, что они владели значительным состоянием, вследствие чего были явными или потенциальными представителями антидемократической партии (аргосский скитализм) (Diod. XV.57–58). По этим многочисленным примерам мы можем судить о степени социальной нетерпимости в

греческих полисах, которая была вызвана, в первую очередь, глубинными экономическими причинами.

Государство пыталось сдерживать рост числа обездоленных граждан. Так, в Спарте до начала IV в. до н. э. за каждым гражданином был законодательно закреплён земельный надел (клер), купля-продажа которого была запрещена, а также определенное количество илотов (государственных рабов) для ее обработки. Наряду с запретом золотых и серебряных монет это в определенной степени сдерживало имущественную и социальную дифференциацию граждан. Однако после окончания Пелопоннесской войны запрет на ввоз в Спарту золота и серебра был отменен, а около 400 г. до н. э. был принят закон эфора Эпитадея<sup>8</sup>, согласно которому имущий спартиат мог завещать свой клер кому угодно, что, по сути, означало скрытую куплю-продажу земли. Результатом этого стал чрезвычайно быстрый процесс поляризации спартанского общества, уменьшения числа граждан<sup>9</sup> и общий рост социальной напряженности.

В Афинах существовала целая система социального вспомоществования (театральные деньги, жалования должностным лицам, плата за посещение народных собраний и др.), из-за чего государственные расходы, т. е. все статьи расходов, а не только названные, составляли довольно солидную сумму, и, несмотря на то, что государство к началу войны имело достаточные накопления<sup>10</sup> и ежегодную союзническую дань в 600 талантов<sup>11</sup>, которая в ходе войны

---

<sup>8</sup> О законе Эпитадея см.: *Печатнова Л.Г.* Социально-экономическая ситуация в Спарте на рубеже V–IV вв. до н. э. (закон Эпитадея) // Проблемы социально-политической организации и идеологии античного общества. Л., 1984. С. 32–48.

<sup>9</sup> В Спарте гражданство находилось в прямой зависимости от обладания земельным наделом. При потере последнего человек лишался большей части гражданских прав.

<sup>10</sup> По Фукидиду, 6000 талантов серебра чеканной монетой и 500 талантов нечеканного золота и серебра – II.13.3–4.

<sup>11</sup> Талант = 60 мин, 1 мина = 100 драхмам, 1 драхма = 6 оболам. Для сравнения: однодневный прожиточный минимум, по оценкам специалистов, составлял в то время три оболы.



она была повышена более чем в два раза, все это богатство было израсходовано в первые годы войны. В связи с тем, что военные расходы являлись доминирующими, государство не могло содержать постоянно увеличивающуюся массу обедневших граждан. «Нужда в деньгах, – пишет Э.Д. Фролов, – была несоизмерима с ограниченными ресурсами полисных государств, и, если не предвиделось какого-нибудь нового, неожиданного источника доходов, правительствам приходилось решать опасную альтернативу: либо посягнуть на раздачу денег народу, либо же усилить и без того обременительное уже обложение состоятельных слоев населения. Любое решение было чревато серьезными внутренними социально-политическими осложнениями»<sup>12</sup>.

Эти «осложнения» и проявлялись в многочисленных массовых избиениях, о которых говорилось выше. Однако государственных переворотов, а также их попыток, было еще больше. С одной стороны, они отражали стремление богатых граждан изменить существующую политическую систему, при которой они фактически содержали своих бедных сограждан, с другой – служили возможностью для низших слоев населения надеяться на улучшение условий жизни. При этом если в первом случае переворот происходил в основном без массовых убийств, то во втором без них, как правило, не обходилось.

В Афинах наибольшую известность приобрели два государственных переворота: 411 г. до н. э., когда к власти пришел Совет Четырехсот (*Arist. Ath. pol.* 29–33), и 404 г. до н. э. – правление Тридцати тиранов (*ibid.* 34–40). Оба этих события, помимо прочего, связывало то, что произошли они после тяжких внешнеполитических поражений: разгром афинской экспедиции на Сицилии и взятие Афин спартанскими войсками. Но в основе этих переворотов были «недостатки демократии», а именно – огромное влияние демагогов на афинское народное собрание. В частности, афинские олигархи в 413 г. до н. э. добились создания нового государствен-

---

<sup>12</sup> Фролов Э.Д. Указ. соч. С. 52–53.

ного органа из 10 пробулов, который занимался рассмотрением вопросов, прежде, чем те будут вынесены на рассмотрение народного собрания. Через два года власть полностью перешла к олигархии также мирно на основе решения народного собрания, которое приняло так называемый закон Пифодора. Текст этого закона приводит Аристотель (*Ath. pol.* 29.2–3): «Народу предлагается в дополнение к имеющимся уже налицо десяти пробулам выбрать еще новых 20 из людей в возрасте свыше сорока лет от роду, всех этих лиц привести к присяге в том, что они действительно будут предлагать меры, какие почтут наилучшими для государства, и вменить им в обязанность составить законопроект о мерах спасения. При этом и из остальных граждан всякому желающему предоставляется право вносить письменные предложения, для того, чтобы эти лица из всего этого имели возможность выбирать наилучшее». Правление Совета Четырехсот продлилось всего четыре месяца.

Правление Тридцати тиранов являлось еще менее легитимным, чем Совет Четырехсот, ибо было фактически навязано победившей Спартой. Тот же Аристотель сообщает (*Ath. pol.* 35.1): «Взяв в свои руки управление государством, они не стали считаться ни с какими постановлениями, касающимися государственного устройства. Они назначили пятисот членов Совета и прочих должностных лиц из предварительно намеченной тысячи кандидатов и, избрав сверх того в помощники себе десятерых правителей Пирея, одиннадцать стражей тюрьмы и триста биченосцев в качестве служителей, распорядились государством по своему усмотрению». Используя насилие в качестве основного метода управления, это правительство не могло долго продержаться у власти в городе с богатыми демократическими традициями и вскоре было свергнуто<sup>13</sup>. Заговоры не обошли и Спартанское государство, но имели ряд существенных отличительных черт. Ярким примером служит заговор Кинадона<sup>14</sup>. В 397 г. до н. э. Кинадон, юноша, лишенный части граж-

---

<sup>13</sup> Подробнее см.: Владимирский М.Ю. Афинская олигархия. СПб., 2001.

<sup>14</sup> См.: Неполноправные категории населения в Спарте. О них см.: Печатнова Л.Г. Неодамоды в Спарте // ВДИ. 1988. № 3. С. 19–29; *её же*. Гипо-

данских прав (гипомейон), составил заговор с целью ниспровержения существующего олигархического строя. На допросе он заявил, что замыслы заговорщиков «совпадают со стремлениями всех илотов, неодамодов, гипомейонов и периеков<sup>15</sup>: ведь, когда среди них заходит разговор о спартиатах, то никто не может скрыть, что он с удовольствием съел бы их живьем» (Хен. *Hell.* III.3.6). Однако о заговоре стало известно властям, Кинадон был схвачен и казнен. Этот заговор, несмотря на его провал, свидетельствует о том, что в начале IV в. до н. э. даже в таком государстве, как Спарта, где все было строго регламентировано, происходят процессы, характерные для всего греческого мира.

В ходе Пелопоннесской войны народное ополчение все больше проявляет свою несостоятельность, что было вызвано естественными причинами, в частности недостаточной военной подготовкой, так как основным занятием ополченцев в мирное время была производительная деятельность; сокращением числа ополченцев, так как последние не желали оставлять свое хозяйство, которое в этом случае, скорее всего, было обречено на разорение. Вместе с тем появляется огромное количество людей, готовых воевать, чтобы иметь источник доходов, если все же было необходимо оставить производство. К тому же мы знаем, что производительная деятельность, не связанная с войной, была нерентабельной, а так как большинство населения занималось сельским хозяйством, то появлялось огромное количество разорившихся. Перед ними вставал вопрос о сфере дальнейшей деятельности. И тут многие приходили к простому и великолепному решению: зачем страдать от постоянных военных грабежей, когда можно самим грабить и обогащаться на войне. Ведь можно было уйти на войну бедняком, а вернуться богачом. Таким образом, люди старались избегать участия в народном ополчении, и предлагали свою силу в качестве наемников. И

---

мейоны и мофаки (Структура гражданского коллектива Спарты) // ВДИ. 1993. № 3. С. 100–115; *её же*. Заговор Кинадона // ВДИ. 1984. № 2. С. 133–140.

<sup>15</sup> Неполноправные категории населения в Спарте. О них см.: *Печатнова Л.Г.* Неодамоды в Спарте... С.19–29; *её же*. Гипомейоны и мофаки... С. 100–115.

чем дольше шла война, чем больше было разорившихся производителей, тем большее число людей склонялось к подобным выводам.

На фоне полной несостоятельности полисного ополчения государство также приходит к выводу о необходимости создания отборных наемных отрядов. «В условиях непрекращающихся войн, когда для эффективной охраны своих границ и для проведения длительных походов за их пределами требовались постоянные отряды хорошо подготовленных профессиональных воинов, становилось все более очевидным преимущество наемного войска перед ополчением граждан»<sup>16</sup>. Таким образом, происходит профессионализация армии<sup>17</sup>.

Следует заметить, что вместе с ростом числа наемников размывается представление о полисном патриотизме и личные экономические интересы становятся главнее абстрактных представлений о принадлежности к конкретному полису. Война развратила традиционные нравственные устои греческого мира, превратив эллинов в более прагматичных людей. Однако эта проблематика должна служить темой отдельных исследований.

Привлечение наемников довольно существенно отражалось на расходах государства, поэтому оно, в свою очередь, пыталось искать другие пути преодоления «кризиса гражданского ополчения». Определенный выход был найден в привлечении к службе неполноправных категорий населения и даже рабов. Так, афиняне против уже упомянутого Калликратида послали «сто десять кораблей, составив экипаж из всех взрослых жителей Афин – как свободных, так и рабов» (Хен. *Hell.* I.6.24). Ксенофонта дополняет Диодор: «Испытав подряд столько неудач, афиняне даровали право гражданства метекам и всем вообще иностранцам, пожелавшим вступить в ряды войск. Когда огромное множество народа было внесено в спи-

---

<sup>16</sup> Фролов Э.Д. Указ. соч. С. 54.

<sup>17</sup> О наемниках см.: Маринович Л.П. Наемники в период Пелопоннесской войны // ВДИ. 1968. № 4. С. 70–90; *её же*. Греческое наемничество IV в. до н. э. и кризис полиса. М., 1975.

ски граждан, стратеги записали в воины всех годных к военной службе» (Diod. XIII.97). Спартанцы поступали так же, однако привлекали в войска лишь ограниченное количество илотов; массовый характер этого процесса приходился на периоды наибольшей опасности, угрожавшей самому существованию Спарты<sup>18</sup>. Из неполноправных граждан в спартанскую армию чаще всего привлекались неодамоды. В источниках существует огромное количество свидетельств этому<sup>19</sup>.

Однако понятно, что эти воины, так же, как и ополченцы, не отличались высокими боевыми навыками. В качестве подтверждения служит тот факт, что, когда спартанцы предполагали послать отряд неодамодов в Фессалию для борьбы с ферским тираном Ясоном, посольство из Фарсала отказалось от их помощи, признавая ее бесполезность (Xen. *Hell.* VI.1.14). С другой стороны, ущемленность в правах этих категорий (и, в особенности, рабов) в условиях войны могла проявиться двояко. Во-первых, они могли проявлять чудеса храбрости в надежде на то, что таким образом получают свободу или иные социальные привилегии. Так, Фукидид сообщает (V.34.1): «летом вернулось из Фракии войско, отправленное туда во главе с Брасидом... Лакедемоняне решили даровать свободу илотам, сражавшимся под начальством Брасида, с правом жить где угодно. Вскоре, однако, лакедемоняне... переселили освобожденных илотов вместе с неодамодами в Лепрей на границе Лаконии и Элиды». Во-вторых, существовала известная опасность мятежа и предательства, что случалось довольно часто. Тот же Фукидид рассказывает об избиении 2000 илотов, которым спартанцы обещали свободу (IV.80.4). Л.Г. Печатнова связывает это событие с «оккупацией афинянами Пилоса и массовым бегством туда илотов. По-видимому, испуг спартанцев был столь велик, что они, поддавшись

<sup>18</sup> Когда фиванское войско во главе с Эпаминондом вторглось в Лаконию и возникла реальная угроза захвата Спарты, спартанское правительство под обязательство вступления в армию даровало свободу 6000 илотам – Xen. *Hell.* VI.5.28–29.

<sup>19</sup> Thuc. V.67.1; VII.19.3; VII.58.3; VIII.5.1; Xen. I.3.15; III.1.4; III.4.2; III.4.20; IV.3.15; V.2.24; Diod. XIV.36.1 и т. д.

панике, пересмотрели свое прежнее решение и сочли за благо избавиться от ими же созданной илотской армии»<sup>20</sup>.

Таким образом, полностью рассчитывать на неполноправные категории граждан в военном деле было нельзя, что опять-таки заставляло государство искать выход в привлечении наемников. Однако, несмотря на то, что наемники были способны решать чисто военные задачи, они могли быть еще более опасными, чем мятежные рабы.

Любая война порождает талантливых полководцев. Вслед за военными удачами к человеку приходит слава и почет, которые могут иметь гипертрофированный характер<sup>21</sup>. В результате между полководцем и его войсками налаживается более тесное взаимодействие, которое выражается в том, что армия становится более преданной своему непосредственному начальнику, чем правительству. Это, в свою очередь, предоставляет более широкие возможности полководцу, вплоть до установления режима личной власти. Именно в этом, на наш взгляд, следует искать предпосылки установления «младшей» тирании.

История знает немало примеров, когда в период кризиса появляется сильная личность и «железной рукой» наводит порядок. В конце V – начале IV в. до н. э. таких личностей в греческом мире было предостаточно: Дионисий Старший в Сиракузах, Ясон Ферский в Фессалии, Эвфрон в Сикионе, Тимофан в Коринфе, Филомел и Ономарх в Фокиде и многие другие. Однако в силу различных причин не все талантливые полководцы становились тиранами (Алкивиад, Лисандр, Пелопид, Эпаминонд и др.), но их роль в политической жизни своего полиса была, безусловно, огромной.

---

<sup>20</sup> Печатнова Л.Г. Кризис Спартанского полиса (конец V – начало IV вв. до н. э.). СПб., 1998.

<sup>21</sup> Можно привести в пример Лисандра, военные успехи которого позволили ему занять исключительное положение. В частности, «ему первому среди греков города стали воздвигать алтари и приносить жертвы как богу, и он был первым, в честь кого стали петь пэаны... Самосцы постановили, чтобы праздник в честь Геры, справляющийся у них, назывался Лисандриями (Plut. *Lys.* 18).

«Младшая» тирания была ответом на вызов эпохи. В условиях постоянных междоусобных войн, увеличения числа обездоленных, которые пополняли либо отряды наемников, либо шайки разбойников, политическая система многих полисов естественным образом сделала шаг к усилению власти, которая могла бы дать защиту наиболее состоятельным людям и держать в рамках новых законов остальную массу населения. Только полисы с развитой демократической традицией, в первую очередь, Афины, смогли противостоять этим тенденциям, однако сама демократия здесь претерпела существенные изменения<sup>22</sup>.

Другим «спасением» от тирании стало федеративное движение, и роль Пелопоннесской войны в этом процессе также огромна. Во время войны многие полисы, не входившие ни в Афинскую архэ, ни в Пелопоннесский союз, так или иначе были вынуждены примкнуть к одному из них. Это означало некоторый отход от традиционной полисной автономии. Между полисами налаживаются более тесные экономические, политические и культурные контакты. И все же, как показывает нам греческая история, этого было недостаточно для создания единого государства, так как объединению полисов противостояла мощная идеологическая база в форме полисной гражданственности. В связи с этим федеративное движение охватывало лишь отдельные области, где крупный полис играл союзообразующую роль, а вокруг него сплачивались более мелкие полисы, которые подталкивали к этому, в первую очередь, соображения безопасности. При этом интеграционные процессы нередко прерывались междоусобными войнами, что, естественно, не могло привести к установлению прочного союза. Исключением из этого правила в какой-то степени можно считать полисы Северной и отчасти Средней Греции, где федерации возникали на основе древних племенных союзов, но при фактическом отсутствии крупного

---

<sup>22</sup> Подробнее о тирании этого периода см.: Фролов Э.Д. Греческие тираны (IV в. до н. э.). Л., 1972; *его же*. Из предыстории младшей тирании (Столкновение личности и государства в Спарте на рубеже V–IV ст. до н. э.) // ВДИ. 1972. № 2. С. 22–41.

союзообразующего полиса (за исключением Фив в Беотии) эти объединения также не отличались особой прочностью.

Победа Спарты в Пелопоннесской войне привела к краху Афинской морской державы, которая по своей структуре все же была довольно прочным объединением с хорошо развитыми внутрисоюзными экономическими связями. Крах этого гиганта привел к восстановлению множества независимых полисов, между которыми тут же вспыхнула борьба. Анталкидов, или Царский, мир юридически закрепил раздробленность Греции, поскольку содержал пункт о роспуске всех союзов в Элладе, за исключением Пелопоннесского (*Xen. Hell. V.1.31*). В результате этого политическая карта Греции стала чрезвычайно пестрой.

Однако после известных событий в Фивах в 382–379 гг. до н. э.<sup>23</sup> Спарте становилось все труднее поддерживать условия Анталкидова мира. Возродились Беотийский и Афинский морской союз, легитимность которых Спарта была вынуждена признать после катастрофы под Левктрами; процесс восстановления прежних союзов стал необратимым. При этом создавались и новые политические объединения.

Установление фиванской гегемонии в Элладе и неоднократные вторжения Эпаминонда в Пелопоннес привели к развалу Пелопоннесского союза, который держался исключительно на военной силе Спарты. Более того, распалось само Спартанское государство, ибо фиванцы восстановили независимость Мессении, веками находившейся в подчинении у Спарты.

Восстановленные или созданные федерации представляли собой ту же самую модель, о которой мы говорили выше. Это означало, что при отсутствии интеграционных процессов между федерациями о политическом единстве страны не могло быть и речи.

Несмотря на то, что практическая реализация идеи панэллиннизма оказалась невозможной, она была довольно популярной среди греков. Ярким представителем панэллиннизма является Исо-

---

<sup>23</sup> Имеется в виду коварный захват города спартанским полководцем Фебидом и изгнание спартанского гарнизона демократами.



крат<sup>24</sup>. Сначала он выступал с речами, в которых призывал эллинов сплотиться вокруг Афин и отомстить персам, а когда убедился, что сами эллины не способны объединиться, в его речах стали встречаться рассуждения о великой личности, которая объединит Грецию. Этой личностью он считал спартанского царя Архидама III, кипрского тирана Евагора и, наконец, Филиппа Македонского. К каждому из них он обращался с речью, в которой обосновывал необходимость объединения Эллады и покорения Персии. В речи «Филипп», обращенной к македонскому царю, Исократ представил ему план действий, как «правильно следует покорять Грецию». Филипп же осуществлял свой «стратегический план», но идеи Исократа чудесным образом в него вписывались. При этом существование множества федеративных государств в какой-то степени упрощало задачу Филиппа по установлению своего господства в Греции. Ведь стоило подчинить себе крупный полис, и мелкие города, как правило, тут же признавали македонское господство.

Таким образом, длительная Пелопоннесская война и последующие междоусобицы, можно сказать, способствовали появлению панэллинских идей и подтолкнули развитие федеративного движения в том плане, что только единое, сильное государство сможет обеспечить безопасность и экономические интересы своих граждан.

Пелопоннесская война оказала значительное влияние и на международную обстановку. К исходу войны наблюдалось чрезвычайное финансовое истощение обеих сторон. Если Афины пошли по пути увеличения размера дани со своих союзников и установления десятипроцентной пошлины на все товары, провозимые через Боспор Фракийский (Xen. *Hell.* I.1.22; ср.: Diod. XIII.64.2), то Спарта, остро нуждавшаяся в деньгах, пошла на заключение союза с державой Ахеменидов<sup>25</sup>. Согласно окончательному договору, кото-

---

<sup>24</sup> Исаева В.И. Античная Греция в зеркале риторики: Исократ. М., 1994; *ее же*. Особенности политической публицистики Исократа // ВДИ. 1978. № 2. С. 59–81.

<sup>25</sup> О спартанско-персидских взаимоотношениях см.: Печатнова Л.Г. Спарта и Персия в конце V в. до н. э. // Проблемы античной государственности. Л., 1982. С. 85–108.

рых было, по меньшей мере, три, все греческие города в Малой Азии передаются под власть персидского царя, а взамен персы оплачивают все спартанские расходы на содержание флота (Thuc. VIII.18, 37, 58). Образно говоря, Ахемениды «выкупили» у Эллады в лице Спарты малоазиатские города. Более того, этот договор, по сути, означал вмешательство Персии во внутренние дела Греции и определял господство Ахеменидов на международной арене. Анталкидов мир 387 г. до н. э. лишь закрепил этот статус.

Таким образом, Пелопоннесская война привела к резкому ослаблению греческих полисов на международной арене и перечеркнула все эллинские завоевания времен греко-персидских войн 500–449 гг. до н. э.

Итак, мы вкратце рассмотрели влияние Пелопоннесской войны на все основные сферы общественной жизни. Подведем некоторые итоги.

В области экономики произошел переход от мелкого и среднего производства, недостаточно связанного с рынком, к созданию крупных товарных хозяйств, что, в свою очередь стимулировало развитие торговли, кредитного дела, некоторых видов ремесла.

В социальном плане увеличился разрыв между основными категориями населения, что было вызвано, в первую очередь, экономическими причинами. До предела обострилась социальная борьба внутри полисов, что проявлялось в частых государственных переворотах и массовых убийствах своих политических и социальных противников. Рабство стало играть более важную роль во всех сферах жизни – от экономической до военной.

В военной сфере наемное войско постепенно вытесняет полисное ополчение, которое показало свою несостоятельность в ходе длительной войны.

В политической сфере олигархия стремится к изменению системы государственного управления, так как, с одной стороны, желает воспользоваться сложившейся ситуацией в своих интересах, а с другой – в условиях войны возникает необходимость в усилении власти. Одновременно с этим огромную роль начинают играть от-

дельные личности, которые, опираясь на преданные им отряды наемников, стремятся к установлению режима своей личной власти («младшая» тирания).

В межполисных отношениях, с одной стороны, наблюдается постоянная борьба за гегемонию и междоусобные войны, а с другой – федеративные тенденции, проявившиеся в создании многочисленных союзов вокруг какого-либо крупного полиса.

В международных отношениях происходит падение авторитета греческих полисов на фоне растущего влияния державы Ахеменидов, которая активно вмешивается во внутренние дела Греции.

И, наконец, в духовном плане наблюдается деградация традиционных нравственных устоев, связанных с приверженностью человека к идеалам своего родного полиса. Постепенно происходит формирование идей панэллинизма, согласно которым необходимо добиться объединения страны с целью прекращения кровавых междоусобиц и обратить экспансионистские взоры на Персию; ее территория сможет дать источник существования для огромного количества обедневших эллинов, которые своим присутствием взрывают социальную обстановку в полисах.

Исходя из всего выше изложенного, можно сделать вывод о том, что Пелопоннесская война, оказав влияние на все сферы общественной жизни, подготовила почву для перехода Греции на качественно новый этап своего исторического развития.

КУЗЬМИНА Ю.Н. (САМАРА)

## СИНКРЕТИЧНОСТЬ КУЛЬТА АРТЕМИДЫ ЭФЕССКОЙ

Несмотря на всю самобытность культуры эллинов архаического периода, следует помнить, что на начальных этапах на ее развитие повлияли и давно сформировавшиеся культурные традиции обществ древнего Востока, что даже позволило некоторым антиковедам говорить о том, что в эпоху архаики в Элладе произошла «ориентализирующая революция». Поэтому весьма интересной проблемой в контексте изучения греческой религии является синкретичность некоторых культов, особенно, существовавших в так называемых «контактных зонах».

Одним из важнейших посредников во взаимодействии восточных и зарождающейся эллинской цивилизаций являлась Иония, а Эфес, предположительно заселенный ионийцами в XII в. до н. э., был одним из важнейших торговых и культурных центров западного побережья Малой Азии<sup>1</sup>.

Данная работа посвящена исследованию религиозного культа Артемиды Эфесской, который принципиально отличался от традиционных представлений об Артемиде, как о целомудренной богине-деве.

Артемиды почиталась еще в микенскую эпоху, а некоторые ученые (получается, это о Геродоте с Зайцевым. Тогда, м.б., «некоторые греческие авторы и современные учёные» или типа того?) вообще удревняют зарождение ее культа до времени существования минойской цивилизации. Так, Геродот рассказывает о почитании культа Артемиды в Бравроне в Аттике еще во времена пеласгов – одного из догреческих племен Восточного Средиземноморья

---

<sup>1</sup> *Zschietzmann W. Ephesos // KP. 1964. Bd 2. Sp. 293.*

(Hdt. VI.138). А.И. Зайцев отождествлял с ней минойскую Владычицу зверей, а также Бритомартис и Диктину<sup>2</sup>.

Культ Артемиды в дальнейшем продолжил развитие, во многом сохраняя микенские корни. На Пелопоннесе и в Средней Греции в эпоху архаики и позднее в образе Артемиды имелось большее сходство с древними минойскими культами, в Ионии же ее культы характеризовались чертами, говорящими о более позднем, вторичном распространении, что, вероятно, было обусловлено временем проникновения греческого населения в Малую Азию (примерно XII–VIII вв. до н. э.)<sup>3</sup>. Именно в культе Артемиды Эфесской проявилась синкретичность ее образа, включавшего кроме традиционных микенских черт еще и характеристики восточных богинь плодородия.

Артемиду традиционно не принято считать богиней с восточными корнями, хотя имеются некоторые сведения, которые свидетельствуют об обратном. Так, вероятно, что брат Артемиды – Аполлон был богом восточного, малоазийского происхождения (Hesiod. *Theog.* 919)<sup>4</sup>. Мать Артемиды – Лето-Латона, возможно, также имела

<sup>2</sup> Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. СПб., 2004. С. 65. Возможно отождествление минойской Владычицы зверей с Кибелой на основании имеющегося изображения этой богини с характерными для культа малоазиатской Матери богов львами.

<sup>3</sup> Hanfmann G.M.A. Archaeology in Homeric Asia Minor // *AJA.* 1948. Vol. 52. № 1. P. 137; *idem.* Ionia, Leader or Follower // *HSCPh.* 1953. Vol. 61. P. 1–6; *Akurgal E.* The Early Period and the Golden Age of Ionia // *AJA.* 1962. Vol. 66. № 4. P. 369–370; *Борухович В.Г.* Ахейцы в Малой Азии // *ВДИ.* 1964. № 3. С. 91; *Яйленко В. П.* Архаическая Греция // *Античная Греция.* М., 1983. Т. 1. С. 128; *Грант М.* Греческий мир в доклассическую эпоху. М., 1998. С. 189.

<sup>4</sup> *Лосев А.Ф.* Античная мифология в ее историческом развитии. М., 1957. С. 269–270; *его же.* Аполлон // *Мифы народов мира.* М., 1992. Т. 1. С. 94; *Nils-son M.P.* Geschichte der griechischen Religion. München, 1955. Bd 1. S. 537: М.П. Нильссон трактовал один из распространенных эпитетов Аполлона *λύκειος* как «ликийский», но, как верно заметил А.И. Зайцев, данное прозвище не должно объясняться настолько прямолинейно, тем более, что *λύκειος* правильнее переводить как «волчий» (*Зайцев А.И.* Указ. соч. С. 172). Такой перевод тем более вероятен, так как Аполлона-волкоубийцу упоминают Эсхил и Софокл (*Aesch. Th.* 145; *Soph. El.* 6); *Лурье С.Я.* Язык и культура микенской Греции. М.; Л., 1957. С. 290.

восточные корни: ее культы были сосредоточены в основном в юго-западной части Малой Азии<sup>5</sup>. Страбон сообщает о том, что на реке Ксанф в Ликии существовал храм Лето (Strabo. XIV.III.6).

Есть версия о хетто-лувийском происхождении имени Артемиды и некоторых элементов ее культа. На основе свидетельства одной лидийской надписи М.П. Нильссон предположил, что имя Артемиды, встречающееся там, имеет хетто-лувийское происхождение<sup>6</sup>. Кроме этого, вполне очевидна близость Артемиды к малоазийской Великой матери и то, что оргиастические элементы культа Артемиды, связанные с плодородием, вероятно, были заимствованы именно из образа этой богини<sup>7</sup>.

Но в основном все эти восточные черты следует относить к образу Артемиды, почитаемой в греческих малоазийских полисах, поэтому можно утверждать, что образы Артемиды в разных областях греческого мира имели разный характер и истоки (как уже было сказано выше, в некоторых регионах довольно сильно было микенское влияние и поэтому там образ Артемиды выглядел более традиционно).

По сообщению Страбона, Эфес изначально был заселен карийцами и лелегами (XIV.I.21), впоследствии данная область была занята колонистами, прибывшими туда под руководством Андрокла – сына афинского царя Кодра (XIV.I.3)<sup>8</sup>, которые захватили область на склоне горы Коресса. Данное поселение, согласно Страбону, просуществовало вплоть до времен правления Креза (560–547 гг.

<sup>5</sup> Ликийское происхождение Лето-Латоны допускали следующие исследователи: *Roscher W.H.* Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1897. Bd 2. Sp. 1961; *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А. А.* Боги и герои Древней Греции. М., 2002. С. 124 (ее имя связывается здесь с ликийским *lada*, что означает «жена», «мать»).

<sup>6</sup> *Nilsson M.P.* Op. cit. S. 481.

<sup>7</sup> *Smith J.O.* The High Priests of Temple of Artemis at Ephesus // *Cybele, Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vermaseren.* Leiden, 1996. P. 322; *Грейвс Р.* Мифы древней Греции. М., 1992. С. 40–41.

<sup>8</sup> *Losch R.R.* The Uttermost Part of the Earth: A Guide to Places in the Bible. Grand Rapids, 2005. P. 89; *Grimal P.* The Dictionary of Classical Mythology. N. Y., 1986. P. 41.

до н. э.), а впоследствии жители спустились со склонов горы и стали жить рядом с храмом (XIV.I.21).

Павсаний пишет, что культ Артемиды в Эфесе существовал еще до заселения его ионийцами (VII.2.6). После того, как ионийцы во главе с Андроклом вытеснили местное население – лидийцев и лелегов из Эфеса (VII.2.7), на месте существовавшего на акрополе святилища анатолийской Матери богов был основан храм Артемиды, первой жрицей которого, по преданию, стала дочь Андрокла Климена<sup>9</sup>.

Каллимах в гимне «К Артемиде» предлагает следующую версию возникновения эфесского храма:

«И амазонок народ, возлюбивший брани, у берега,

Подле Эфеса поставил тебе кумир деревянный...»

(*Dian.* 237–238; здесь и далее пер. С.С. Аверинцева)

Согласно Каллимаху, основательницами храма выступают амазонки – в греческой мифологии женщины-воительницы, живущие в Малой Азии. Страбон также рассказывает о том, что три знаменитые царицы амазонок – Марпеса, Лампадо и Гиппо захватили большие владения в Малой Азии и Сирии и основали города Эфес, Смирну, Киму и др. (Strabo. XI.V.3–4). Очевидно, что под амазонками в греческой мифологии следует понимать некое племя, стоявшее на более низкой стадии развития, чем эллины<sup>10</sup>. Некоторые античные авторы вообще не были склонны верить легендам об амазонках. Так, Палефат утверждает, что амазонки были не воинственными женщинами, а мужчинами, которые носили хитоны до пят, повязывали волосы митрами и были необычайно храбры (Palaeph. XXXII). Вероятно, что легенды об амазонках представляли собой героизированные формы матриархальной мифологии, то есть те формы, на которые легла печать патриархата и героизма<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Лантева М.Ю. Крит и Иония во II тыс. до н. э. (мифологическая традиция и археология) // Мнемон. СПб., 2004. Вып. 3. С. 24.

<sup>10</sup> Grimes J.Y. Sex in Ancient World from A to Z. N. Y., 2005. P. 7.

<sup>11</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология... С. 68.

Позже эфесский храм был достроен ионийцами, занявшими эти территории: «После ж вокруг кумира того воздвигли простран- ный храм; святее его не видело солнце, как и богатством обильней» (Callim. *Dian.* 248–250, пер. В.П. Завьяловой). Сейчас традиционной считается точка зрения, что древний идол Артемиды Эфесской имел негреческое происхождение: Артемида Эфесская изобража- лась с большим количеством грудей, что может говорить о ее мате- ринских функциях. В.П. Завьялова на основании данных материа- лов высказала мнение в пользу хеттского происхождения этого культа<sup>12</sup>. Более вероятной представляется версия, что Артемида Эфесская все же была одной из ипостасей Великой малоазийской матери, которая являлась обобщающим и завершающим образом матриархальной мифологии<sup>13</sup>.

Культ Артемиды Эфесской пронизан азиатскими влияниями. Так, если, согласно традиционным представлениям, Артемида была чистой, непорочной девой, то в Эфесе облик Артемиды меняется и на культовом изображении она предстает многогрудой, что связано с материнскими функциями. Кроме того, среди многочисленных жрецов Артемиды было немало рабов и евнухов, вместе с ними жрицами должны были быть и девушки<sup>14</sup>. Служители культа эфес- ской Артемиды подвергались кастрации, как и служители культа Кибелы, кроме того, наличие евнухов засвидетельствовано и в свя- тилище Гекаты в Лагине в Карию<sup>15</sup>. В эфесском храме Артемиды, практиковалась ритуальная проституция<sup>16</sup>, которая, вероятно, как

<sup>12</sup> Завьялова В.П. Каллимах. Гимн «К Артемиде». М., 2002. С. 99.

<sup>13</sup> Лосев А.Ф. Античная мифология... С. 64 (А. Ф. Лосев полагал, что во Фригии Артемида почиталась вместе с юным богом Аттисом и именовалась Ки- белой, в Сирии же ее называли Афродитой); Буркерт В. Греческая религия: ар- хаика и классика. СПб., 2004. С. 252.

<sup>14</sup> Страбон сообщает, что в его время уже не все эти обычаи соблюдались (XIV.I.23).

<sup>15</sup> Буркерт В. Указ. соч. С. 176; *Anagnostou-Laoutides E.* Eros and Ritual in An- cient Literature: Singing of Atalanta, Daphnis and Orpheus. Piscataway, 2005. P. 34.

<sup>16</sup> Лухт Г. Сексуальная жизнь в древней Греции. М., 1995. С. 133; *Baugh S. M.* Cult Prostitution in New Testament Ephesus: A Reappraisal // *Journal of the Evangelical Theological Society.* 1999. Vol. 42. № 3. P. 444–445.



ритуал была также заимствована элинами вместе с некоторыми восточными культурами (например, Афродиты Урании).

Как видно, культ эфесской Артемиды был действительно принципиально не похож на культы Артемиды, распространенные в Балканской Греции. Малая Азия уже с древности была весьма сложным этно-культурным и этно-лингвистическим регионом, что обусловило своеобразие развития в малоазийских полисах Греции эллинской олимпийской религии. С одной стороны, культ Артемиды в Эфесе был синкретичен, в нем прослеживались черты многих восточных богинь (Анаиты, Иштар и др.). С другой же стороны, все эти богини имеют общие корни, заложенные в культе Великой малоазийской матери, образ которой элины, видимо, и перенесли на культ Артемиды Эфесской.

ГЕРАСИМОВА Н.В. (КАЗАНЬ)

## **НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТА ДЕМЕТРЫ В «ОПИСАНИЕ ЭЛЛАДЫ» ПАВСАНИЯ**

Труд Павсания «Описание Эллады» в десяти книгах является своего рода путеводителем по Греции. В нем автор, пропустив Этолию, Аккарнанию и острова Эгейды, все остальные области Греции описывает детальнейшим образом, попутно излагая их мифы в малоизвестных другим авторам вариантах (в основном это местные версии широко известных мифологических сюжетов). Это сочинение имеет значительную ценность при изучении культа Деметры.

В данной работе на основании анализа «Описания Эллады» будут рассмотрены следующие вопросы: представления греков о функциях богини, формирование ее культовых эпиклез, соотношение классических олимпийских и древнейших элементов в культе.

Следуя имеющейся литературе, можно сделать вывод, что Деметра олицетворяла две сущности:

- 1) она выступает как божество хлебного поля (более точно – проросших зерен). Ф.Ф. Зелинский понимал Деметру как символ возрождения хлеба, божество земледелия и земледелия, впоследствии расширявшее свое значение<sup>1</sup>.
- 2) Деметра – божество хтоническое, мать-земля, принявшая некоторые функции Геи. Хтонический характер богини усиливается в некоторых случаях еще и потому, что она пребывала в постоянной близости к своей дочери Коре-Персефоне.

Деметра почиталась во всех областях Греции и наделялась эпиклезами как распространенными по всей территории страны, так и локальными, существующими лишь в рамках того или иного полиса (наибольшее их число было в Аркадии и Коринфе).

---

<sup>1</sup> Зелинский Ф.Ф. Рим и его религия // его же. Соперники христианства. Пг., 1922. Т. 3. С. 9.

Считается, что наиболее древняя эпиклеза богини – Део<sup>2</sup>. Под этим именем она почиталась в Аркадии (Paus. VIII.42.6), а получила его Деметра от критского названия ячменя *δήαι* (*Add. in Etym. Gudian. s. v. Δηώ*): в этой эпikleзе прослеживается связь с мифом, по которому Деметра прибыла в Грецию с острова Крит. Как богиня хлебного поля, Деметра покровительствовала различным периодам в жизни посевов. О прорастании семян заботилась почитавшаяся в Аттике Деметра Хлоя (Зеленеющая – Paus. I.22.3)

Деметра заботилась и том, чтобы урожай был богатым, отсюда другое ее название – Панахайя (Всекармьящая – VII.24.3). Но это лишь самые ранние функции богини; в дальнейшем они расширяются и Деметра превращается в божество земледельческого хозяйства в целом – она подчиняет себе и другие злаки (кроме бобов, связанных со старинным афинским героем Кламитом), а затем и деревья, которые не принадлежали другим божествам – так, она дарит Фиталу смокву (I.37.2).

В дальнейшем, когда греки начали осознавать значение земледелия в своей жизни, Деметра получила имя Фесмофорос – Законодательница. Это одна из важнейших эпikleз богини. В этом качестве она почиталась в Аттике (I.31.1), Коринфской области (II.3.2, 8), Беотии (IX.6.5; 16.5) и Фокиде (X.33.12). Близка ей и почитавшаяся в Аркадии Деметра Фесмия (VIII.15.4). Но, как пишут Б.Л. Богаевский и М. Нильссон, этот эпитет первоначально трактовался как «Деметра, приносящая связки колосьев» (М. Нильссон вообще считает, что *θεσμός* – буквально «то, что положили» – означает разложившиеся останки свиней, использующиеся для возложения на алтари и смешивающиеся с зерном в качестве удобрения<sup>3</sup>). Но значение это быстро забылось, и эпитет стал толковаться как «закон» или «поведение», а само понятие оказалось связанным с представлением о земледелии как об основе цивилизованной жизни и повиновения законам.

Следующим значительным эпитетом, с которым мы встречаемся у Павсания, является Деметра Малофорос, почитавшаяся в Ме-

<sup>2</sup> Богаевский Б.Л. Земледельческая религия Афин. Пг., 1916. Т. 1. С. 113.

<sup>3</sup> Там же. С. 127; Нильссон М. Греческая народная религия. СПб., 1998. С. 35–36.

гарах (I.44.3) и мегарских колониях – Византии и Селинунте (в последнем полисе раскопано ее святилище)<sup>4</sup>. Павсаний трактует данную эпиклезу богини как «подательница стад»<sup>5</sup>, но в то же время отмечает, что «об этом названии говорят разно» (I.44.3), и относительно этого эпитета в науке до сих пор не сложилось единого мнения. Так, Л.А. Пальцева<sup>6</sup> считает, что Малофорос означает «приносящая» яблоки» и подразумеваются все плоды. В пользу этого мнения свидетельствует то убеждение греков, что скотоводство старше земледелия. Это утверждение мы находим в работе ученика Аристотеля – перипатетика Дикеарха<sup>7</sup>, написавшего сочинение «Жизнь Эллады», в котором он делит историю человечества на три стадии: «естественную», когда человечество пользовалось благами земли, вторая ступень – пастушеская и третья – земледельческая (Porphyg. *De abstin.* IV.2 = Dicaearch. Fr. 49). Конечно, схема эта неисторична, но нам она важна как показатель мироощущения греков. На мой взгляд, эллины не могли отдать Деметре – «родоначальнице» третьего поколения – функции богини второго поколения.

Кроме того, Д. Уайт приводит данные, говорящие о том, что Деметра Малофорос является хтонической богиней. Он подчеркивает связь богини с заупокойным культом (священный участок был вынесен за городские стены и примыкал к городскому некрополю)<sup>8</sup>. Особенностью культа Деметры Малофорос является то, что богиня выступала в роли заступницы и помощницы в ратном деле. Здесь, на мой взгляд, можно провести аналогию с малоазийским

<sup>4</sup> White D. The Post-Classical Cult of Malophoros at Selinus // AJAH. 1967. Vol. 71. № 4. P. 335.

<sup>5</sup> Такой смысл эпиклезы принимает Б.Л. Богаевский (указ. соч. С. 115).

<sup>6</sup> Пальцева Л.А. Культ Деметры Малофоры в Мегарах // Мнемон. СПб., 2004. Вып. 3. С. 339. Применительно к Византию, где именно такой смысл эпиклезы тоже представляется более вероятным, см.: Высокий М.Ф., Габелко О.Л. Некоторые проблемы мегарской колонизации (о монографии: Пальцева Л.А. Из истории архаической Греции. Мегара и мегарские колонии. СПб., 1999) // Античность: общество и идеи. Межвузовский сборник. Казань, 2001. С. 44. Прим. 56.

<sup>7</sup> См.: Тронский И.М. Религия греческого пастуха // Религия и общество. Л., 1926. С. 53.

<sup>8</sup> White D. Op. cit.

архаическим божеством по имени *Πριέτος* – богом плодородия, в котором животворящая сила природы сочеталась с силой вообще, в том числе военной. По мнению А.Л. Гиндина, это сочетание было характерно для всего древнейшего пласта индоевропейской мифологии<sup>9</sup>. Л.А. Пальцева относит эту эпиклезу к древнейшим и видит в Деметре Малофоре черты древнего женского крито-микенского божества, позднее ассоциированного с Деметрой, от которого она заимствовала функции, мало соответствующие образу богини земного плодородия, но вполне характеризующие безымяннуюладычицу микенских надписей: а именно функции богини-защитницы, помощницы в военных делах и морских плаваниях<sup>10</sup>.

Таким образом, мы видим, что образ Деметры эволюционировал от богини ячменного поля до покровительницы земледелия в целом. В этом качестве она еще покровительствует проросшему зерну, но по мере расширения своих функций она постепенно превращается в божество земли. Так, в Коринфе (Paus. II.35.5–10) и Лаконике (III.14.5) почиталась Деметра Хтония – эта эпikleза свидетельствует, что богиня уже полностью превращается в божество земли. При этом она не затмевала собой Гею, которая посылала все семена наверх, заботилась о влаге для посевов и обращалась к Зевсу, чтобы в засуху он пролился на растительность плодородным дождем (I.24.3, 8). Как пишет Б.Л. Богаевский, «греки не уводили ее из посевов в глубокие недра земли»<sup>11</sup>. Исследователь обращает внимание на описанный Павсанием обряд, который выполняли жители города Гермiona во время жатвы (II.35.4–8). В это время Деметре приносились в жертву четыре белые коровы (вероятно, как возмещение за отнимаемые у нее посева). Б.Л. Богаевский считает, что если бы Деметра являлась богиней земли как таковой, то ей в жертву приносились бы животные черной масти. Наоборот, белое животное показывало, что в Деметре Хтонии на

<sup>9</sup> Гиндин Л.А. Древнейшая ономастика Восточных Балкан. София, 1983. С. 35.

<sup>10</sup> Пальцева Л.А. Указ. соч. С. 339. Военно-сотерические черты прослеживаются и у Деметры, почитавшейся в Аргосе: как известно, аргосцы утверждали, что эта богиня приняла образ женщины, от руки которой погиб Пирр Эпирский, и построили на месте его гибели храм Деметры (Paus. I.13.8).

<sup>11</sup> Богаевский Б.Л. Указ. соч. С. 131.

первом месте стояли ее земледельческие функции полевого божества, светлого значения которого не нарушал хтонизм. Таким образом, Деметра была почвенным божеством.

С другой стороны, в разбираемом обряде весьма важным является упоминание о том, что почвенной богине жертва приносится в то время, когда хлеб уже ожидает жатвы. Кажется более естественным приносить такую жертву осенью, перед вспашкой земли под новый посев, когда значение вспахиваемой почвы выступало бы на первый план. Этот же обряд говорит, видимо, о некоем произошедшем синтезе в образе богини. Время исполнения обряда и цвет животных говорят, что Деметра представлялась как богиня посева, но сама жертва животного указывает на жертвоприношение хтонической богине, то есть имеющей отношение к почве, из которой вышел достигший зрелости посев и, следовательно, Деметра здесь является в своей первоначальной функции – матери хлебного поля; значение же ее как почвенного божества отходит на второй план.

К этому же кругу относятся эпиклезы богини в Коринфе – Простасия (Предстательница – II.11.3) – в ее храме почиталась Деметра, Кора и Дионис, и Просмина (II.37.1), также почитавшаяся совместно с Плутоном. В Аркадии хтоническую Деметру называли Мелайной и Эринией (VIII.5.8, 42.1–7). В Беотии наиболее значительным был культ Деметры Кабиры (IX.25.5): ей были посвящены особые таинства. Сам Павсаний обходит молчанием «кто такие Кабиры и какие обряды посвящаются им и Деметре» (IX.25.5). Но данный культ также явно обладает хтоническими чертами. Известно, что наиболее почитаемыми в культе Кабиров (древних демонов плодородия) были мистерии на острове Самофракия, где также издревле почитались Деметра и Кора. Возможно, в дальнейшем произошло мифологическое сближение этих божеств. По одной из версий мифа о Деметре, Зевс посвятил первого супруга богини Иасиона, от которого родился бог богатства Плутос, в Самофракийские мистерии для того, чтобы он распространил их по разным странам (Diod. V.48.2; 49.1), и Иасион стал отождествляться с отцом – Кабиром. Вследствие этого, его супруга получила имя Деметры Кабиры. Следует заметить, что другая версия мифа ставит Иасиона в связь с фиванским Кабирионом, где он выступает как

отец Гармонии, супруги Кадма, с характерными чертами Триптолема: получив в дар от Деметры зерна пшеницы, он научил людей земледелию. Кадм, основатель Фив, и Гармония были тесно связаны с культом Кабириов в Фивах. Миф о Кадме и Гармонии отражает обряд священного брака, в основе которого лежало представление о магической связи человека с производительной силой природы. Этот обряд входил в мистерии Кабириов. Возможно, похожий справляли и при свершении культа Деметры Кабиры. В Причерноморье и на Родосе было найдено множество статуэток, изображающих семью (Иасиона-Кабира, Деметру-Кабиру и Плутоса-сына), и статуэтки Кабира и Кабиры с ребенком на плече, причем Деметра изображалась как с Корой, так и с Плутосом<sup>12</sup>. Все это могло найти отражения в культе Деметры Кабиры в Беотии. Данный культ отражает слияние древнего женского божества плодородия с типом позднеархаического божества. Естественно, что таким божеством могла быть Деметра Кабира<sup>13</sup>.

В Беотии также почиталась еще одна ипостась хтонической Деметры – Европа (Широкоглядящая – IX.39.4–5); ее храм находился у одного из «спусков в Аид» – трещины в земле.

Но наиболее почитаемой была Элевсинская Деметра. Храмы и таинства, ей посвященные, находились практически во всех областях Греции. О том, почему данный культ так широко распространился и какими путями шло его развитие написано множество работ<sup>14</sup>, и мы не будем останавливаться сейчас на этом. Нам же важно подчеркнуть, что, видимо, культ этот привнес в образ светлой полевой богини Деметры хтонические черты (через связь возрождающегося колоса с возрождением жизни).

---

<sup>12</sup> Русяева А.С. Земледельческие культы в Ольвии догетского времени. Киев, 1979. С. 94.

<sup>13</sup> Там же. С. 95.

<sup>14</sup> Ограничимся кратким перечислением российских и переводных исследований: Новосадский Н.И. Элевсинские мистерии. СПб., 1887; Сергеева С.Н. Элевсинские мистерии (К проблеме мистериальных культов в античном обществе) // Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1998; Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии. СПб., 1999; Кереньи К. Элевсин. Архетипический образ матери и дочери. М., 2000.

Именно популярность данного культа усилила связь Деметры с почвой и повлияла на формирование множества хтонических эпиклез богини, способствовала соединению с культом Деметры образов местных божеств плодородия (как, например, в случае с Деметрой Малофорос).

Таким образом, видимо, говорить о двух функциях, образах Деметры – хтонического и полевого божества – можно лишь на самых ранних этапах формирования ее культа. С распространением же элевсинских идей практически любая ипостась Деметры стала наделяться хтоническими чертами. К тому же следует отметить, что эволюция образа богини (от покровительницы ячменного поля до земледелия в целом) стала возможной благодаря первенству культа перед догмой и мифом. То есть, как отмечал Ф.Ф. Зелинский, в начале было дело, практика, действие, включая в него и слово, как действенный акт; а лишь потом начиналось его осмысление и идеология<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> Зелинский Ф.Ф. Древнегреческая религия. Пг., 1918. С. 7.