



## Э П О Х А   Г О М Е Р А .

Гомеровскій вопросъ. Миръ боговъ по Гомеру. Зевсъ и судьба Олимпійскіе боги. Другія божества Человѣческій миръ въ эпосъ Гомера Гомеровская психологія Цѣнность земной жизни Культъ Молитвы Жертвы Гаданья. Прорицанія Погребеніе. Храмы Жрецы Мораль эноса. Эсхатологія Общій характеръ гомеровскаго міросозерцанія

На пространствѣ вѣковъ погибло много художественныхъ и философскихъ произведеній. Исчезли безслѣдно трактаты философовъ, оды и драмы поэтовъ, картины художниковъ, статуи скульпторовъ. Въ длинномъ и многовѣковомъ ряду погибшихъ твореній безъ сомнѣнія было много хорошаго и талантливаго. Но погибало ли когда-нибудь дѣйствительно и окончательно что-либо истинно великое? Могли ли погибнуть поэмы Гомера? Это—вопросы, на которые каждый будетъ отвѣчать по своему. Но каждый долженъ согласиться съ тѣмъ, что еслибы поэмы Гомера погибли вмѣстѣ съ Греціею, то и въ послѣдующей исторіи человѣчества не явилось бы многога великаго и прекраснаго изъ того, что существуетъ теперь.

Гомеръ есть величайшій поэтъ всѣхъ вѣковъ и народовъ. Величайшій изъ поэтовъ тотъ, который написалъ величайшія произведенія. Таковыми произведеніями считаются поэмы *Иліада* и *Одиссея*. Поскольку европейская исторія заходитъ въ древность, она связываетъ эти поэмы съ именемъ Гомера. Но греческая древность связывала съ именемъ Гомера и еще цѣлый рядъ произведеній. Ему приписывались гимны, которые дошли до настоящаго времени въ числѣ 33, изъ нихъ четыре являются, такъ сказать, поэмами—гимнами (Аполлону делосскому и пивійскому, Гермесу, Афродитѣ и Де-

метрѣ). Гомеру приписывались 17 маленькихъ поэмъ—*ἐπιχοίμαστα*, изъ нихъ наиболѣе привлекательныя *κάμινος* (камень, печь) и *εἰρεβόλη* (масличная вѣтвь, которую носили при нѣкоторыхъ религіозныхъ процессіяхъ; пѣснь, которую пѣли при этомъ обрядѣ). Творцу иліады приписывали и пародію на иліаду—поэму *Βατρομνομαχία*—война мышей съ лягушками. Творцу странствованій хитроумнаго Одиссея приписывали и комедію *Μαργίτης* въ которой изображаются приключенія глупца Маргита—жертвы собственнаго самодовольства и глупости. Но уже за 4 столѣтія до Р. Х. критическая мысль поставила вопросъ: дѣйствительно ли принадлежитъ Гомеру все то, что связывается съ его именемъ? Принципъ, на основаніи котораго прежде всего стали отдѣлять принадлежащее Гомеру отъ не принадлежащаго, былъ тотъ, что Гомеръ—величайшій пѣвецъ, его произведенія должны быть достойны этого имени. Таковыми въ концѣ концовъ были признаны лишь иліада и одиссея.

Но былъ поставленъ и еще вопросъ: могутъ ли иліада и одиссея быть приписываемы одному творцу? На этотъ вопросъ впервые стали отвѣчать отрицательно александрійскіе ученые, которыхъ и назвали за это раздѣлителями—*οἱ χωρίζοντες*. Въ настоящее время большинство изслѣдователей склоняется къ выводу, что поэмы принадлежатъ различнымъ авторамъ. О поэмахъ утверждаютъ, что онѣ не синхроничны, различаются по идеямъ, по изображаемымъ нравамъ, по географическому кругозору и языку. Иліада считается поэмой болѣе древней, чѣмъ одиссея. Признавъ это, изслѣдователи идутъ далѣе и говорятъ, что и каждая изъ этихъ поэмъ не можетъ быть признана вполнѣ единоличнымъ созданіемъ, что въ каждой изъ нихъ много интерполяцій и добавленій внесенныхъ пѣвцами позднѣйшаго времени.

Иліада имѣетъ своимъ предметомъ фактъ нравственнаго порядка—гнѣвъ Ахиллеса. Причина гнѣва та, что вождь войскъ, пришедшихъ подъ Трою, Агамемнонъ отнялъ у Ахиллеса отданную ему при раздѣлѣ военной добычи плѣнницу Бризеиду. Оставшійся безъ награды Ахиллесъ отказывается отъ участія въ борьбѣ противъ троянъ. Слѣдствіемъ этого являются пораженія ахейцевъ. Ахиллеса умоляютъ принять участіе въ борьбѣ. Гнѣвъ героя смягчается и онъ посылаетъ ахеянамъ на помощь своего друга Патрокла. Патроклъ поги-

баесть отъ руки защитника Трои Гектора. Гнѣвъ Ахиллеса принимаетъ другое направленіе. Онъ вступаетъ въ бой и убиваетъ Гектора. Содержаніе двухъ послѣднихъ пѣсенъ поэмы вращается около труповъ героевъ — Патрокла и Гектора. Поэма заключаетъ въ себѣ около 15700 стиховъ. Этотъ объемъ поэмы, по мнѣнію критиковъ, не былъ первоначальнымъ. Поэма разрасталась постепенно путемъ привнесенія въ нее толкованій и дополненій—часто стоящихъ въ противорѣчій съ основнымъ текстомъ или не относящихся къ дѣлу.

Пытаются находить противорѣчія въ поэмѣ, объясняемая разновременностію и разносоставностію ея частей. Такъ въ 1-й пѣснѣ 196 ст. Аѳина оказывается въ лагерь ахеянъ, а по 424 ст. она должна быть въ землѣ аѳіоповъ. Въ V, 577 Пилемонъ представляется убитымъ, въ XIII, 658 является живымъ. Указываютъ въ поэмѣ вставленные стихи, явившіеся будто бы неудачнымъ комментариемъ текста со стороны не искусныхъ рапсодовъ. Такъ, въ VII, 332 и слѣд. Несторъ предлагаетъ относительно убитыхъ:

..... свеземъ съ побоища трупы

Въ станъ на волахъ и на мескахъ, и всѣ совокупно сожжемъ ихъ,

Одаль судовъ мореходныхъ; да кости отцовскія дѣтямъ  
Каждый въ домъ понесетъ, возвращая въ землю родную.  
Послѣ на мѣстѣ сожженья, собравшись, насылемъ моголилу

Общую всѣмъ на долину.....

Стихи: „да кости.... въ землю родную“ считаютъ позднѣйшимъ и неудачнымъ толкованіемъ дѣли сожженія. Трупы, говорятъ сожигали и трояне, не имѣвшіе въ виду переносить куда-либо кости. Затѣмъ, если трупы будутъ сожжены *совокупно*—на общемъ кострѣ, то отыскивать отцовскія кости будетъ уже невозможно. Пѣсни поэмы со II по X, говорятъ, не относятся къ прямому сюжету поэмы. Перечень кораблей пришедшихъ къ Троѣ (II пѣснь), это, полагаютъ, позднѣйшая вставка, льстящая самолюбію различныхъ греческихъ племенъ, такъ какъ представляетъ ихъ участниками троянскаго похода. Десятая пѣснь, такъ называемая долонія, въ которой описывается, какъ троянскій соглядатай Долонъ попалъ въ руки Одиссея и Діомеда, какъ они вывѣдали отъ него нужное имъ, убили его и воспользовались его сообще-

ніями, эта пѣснь, говорятъ, совершенно не относится къ дѣлу и присоединена къ поэмѣ искусственно. Описаніе битвы боговъ (XXI пѣснь) находятъ слишкомъ посредственнымъ для первоначальнаго творца иліады. XVI пѣснь, гдѣ Ахиллесъ усиленно старается получить отъ Агамемнона то, что ему раньше въ IX пѣсни предлагали послы ахейанъ, оказывается въ противорѣчій съ послѣднею. Указываютъ еще много интерполяцій (договоръ, заключаемый въ третьей и нарушаемый въ четвертой пѣсни, описанія четырехъ битвъ, послѣдняя пѣснь).

Одиссею въ ея настоящемъ видѣ считаютъ составленною изъ поэмы о странствованіяхъ постояннаго въ бѣдахъ Одиссея и изъ поэмы о путешествіи Телемаха. Такъ непосредственнымъ продолженіемъ 1, 1—25 пѣсни является V, 29 и слѣд. То, что заключено между этими стихами, представляетъ вставку изъ телемахіи. И самыя пѣсни объ Одиссее являются продуктомъ различныхъ редакцій. Такъ, въ поэмѣ представляется двоякій способъ измѣненія его вѣѣшности. То его измѣняетъ чудеснымъ образомъ Аѳина и вмѣстѣ съ прекращеніемъ чуда его немедленно узнаютъ тѣ, которые знали его раньше. То перемѣны въ наружности Одиссея объясняются перенесенными двадцатилѣтними испытаніями, эти перемѣны не исчезаютъ по произволу и Одиссея узнаютъ по особымъ примѣтамъ. Обращаютъ особенное вниманіе на *τεχνία* одиссеи. *Τεχνία*—жертва умершимъ—имѣетъ свое наименованіе отъ *τέχνη*—умершій. Этимъ именемъ названа XI пѣснь Одиссеи, въ которой повѣствуется, какъ Одиссей прибылъ къ Эребу и видѣлся съ тѣнями умершихъ. Область, гдѣ пребываютъ тѣни усопшихъ, представляется у Гомера безвидною и безжизненною. Одиссей не вступилъ въ нее. Онъ помѣстился у входа въ аидъ. Къ нему слетѣлись души и, напившись жертвенной крови и чрезъ это пріобрѣтѣя сознаніе и чувство, говорили съ нимъ. Это все понятно. Но съ 565 ст. идетъ рѣчь о томъ, что Одиссей видѣлъ въ аидѣ: Миноса съ своими судящимися кліентами, съ своимъ трономъ и золотымъ жезломъ, Оріона съ стадами, горами и палицей. Одиссей видѣлъ мученія Титія, Тантала и Сизифа. Но мученія предполагаютъ собою способность ихъ чувствовать, между тѣмъ какъ начало одинадцатой рапсодіи отрицало существованіе такой способности у умершихъ. Пола-

гаютъ, что конецъ некій и не только несогласимъ съ ея началомъ, но и принадлежитъ кругу вѣрованій иной эпохи. Въ одиссеѣ имѣется другая некійя—въ началѣ двадцать четвертой рапсодіи, гдѣ разсказывается о томъ, какъ души жениховъ Пенелопы убитыхъ Одиссеемъ были приведены Гермесомъ въ область умершихъ на асфоделонскій лугъ, гдѣ они встрѣтили мирно бесѣдующихъ Ахиллеса, Патрокла, Агамемнона и другихъ. Относительно этой второй некійи утверждаютъ, что авторъ ея несомнѣнно иной, чѣмъ авторъ первой. Образъ Гермеса душеводителя выступающій здѣсь считается чуждымъ гомеровскому эпосу. Изображеніе жизни въ аидѣ здѣсь не соотвѣтствуетъ тому, что повѣствуется въ одинадцатой рапсодіи. Наконецъ, по общимъ представленіямъ гомеровскаго эпоса для того, чтобы душа усопшаго вступила въ область мертвыхъ, нужно, чтобы умершій былъ погребенъ. Это условіе не было выполнено по отношенію къ убитымъ женихамъ Пенелопы. Есть въ одиссеѣ еще рѣчь о поляхъ елисейскихъ, гдѣ живутъ блаженною жизнью избранные богами (IV, 561—569). Эту рѣчь считаютъ такъ же вставкою, потому что изображаемая въ ней судьба нѣкоторыхъ стоитъ въ противорѣчій съ представленіями Гомера о судьбѣ всѣхъ. Подлинность конца двадцать четвертой рапсодіи отвергалась уже древними критиками 1).

1) Вопросъ объ авторѣ или объ авторахъ гомеровскихъ поэмъ, ихъ происхожденіи и составѣ естественно образовалъ громадную литературу. Начало новой эры въ этомъ вопросѣ связывается съ именемъ Вольфа, который въ изслѣдованіи *Prolegomena ad Homerum* . 1795 развилъ взглядъ, что поэмы Гомера—созданіе длиннаго періода, передававшееся устно и собранное, систематизированное и записанное при Пизистратѣ. Вольфъ не докончилъ своихъ работъ, но онъ далъ толчокъ къ развитію аналитическихъ работъ о поэмахъ. Г. Германъ, К. Вахманъ, Кёхль, Гофманъ и др дали рядъ изслѣдованій, разлагающихъ поэмы (главнымъ образомъ—иліаду) на составные элементы. А Киргофъ далъ два подобныхъ изслѣдованія (соединенныхъ потомъ въ одно) объ одиссеѣ Это направленіе встрѣтило себѣ противниковъ въ такъ называемыхъ унитаріяхъ, защищавшихъ единство поэмъ, хотя и признававшихъ, что онѣ сохранны далеко не въ неприкосновенномъ видѣ. Таковъ Каммеръ (*Kammer*) Его трудъ—*Die Einheit d. Odyssee, nach Widerlegung d. Ansichten von Lachmann—Steinthal, Köchly, Hennings und Kirchhoff dargestellt.* Leipzig 1874 Сравнительно новыя изслѣдованія по гомеровскому вопросу слѣдующія Niese—*Die Entwicklung d. homerisch. Poesie.* Berl. 1882. Sittl—*Die Wiederholungen in d. Odyssee.* Münch. 1882. Christ—*Hom. iliadis carmina*

Заглавіе настоящаго разсужденія „Эпоха Гомера“ показываетъ, что для автора иліады и одиссея—произведенія одной эпохи. Одна и та же культура выступаетъ передъ нами въ той и другой поэмѣ, культура начала желѣзнаго вѣка. Желѣзо извѣстно, но оно представляетъ еще предметъ роскоши. Для цѣлей техническихъ, декоративныхъ, военныхъ всюду употребляется мѣдь. И какъ одна и та же культура выступаетъ въ иліадѣ и одиссеѣ, такъ тамъ и здѣсь выступаетъ одна и та же религія. Раскрытію того, какова эта религія, и выясненію, что это—религія одного времени, а не конгломератъ вѣрованій различныхъ эпохъ и посвящается настоящее разсужденіе.

Авторъ иліады и одиссеи никогда не выступаетъ въ поэмѣхъ, но думается, что не даромъ издревле люди *чувствовали*, что эти поэмы—произведеніе одного автора. Наше личное впечатлѣніе то, что одиссея написана въ pendant къ иліадѣ, что обѣ поэмы представляютъ собою какъ бы два геніальныя панно и что между ними существуетъ удивительная согласованность. Начнемъ наше сравненіе поэмъ съ объема. Въ иліадѣ, какъ мы сказали, около 15700 стиховъ, въ одиссеѣ около 17 съ половиною тысячъ. Различіе объемовъ, какъ видимъ, незначительное. А если принять во вниманіе, что интерполяціи конечно могли образоваться и что интерполировавшіе не думали о симметріи поэмъ, то возможно, что первоначально поэмы еще болѣе приближались одна къ другой по объему. Отъ объема перейдемъ ко времени. Иліада обнимаетъ собою событія 51 дня, одиссея охватываетъ циклъ въ 40 дней. Содержаніе иліады—событія

---

seiuncta, discreta, emendata, prolegomenis et apparatus critico instructa. Leipz. 1884. Willamowitz—Moellendorf—Homer. Untersuchungen (Philologisch. Untersuch. VII. Berl. 1884). Drerup—Homer (въ Weltgeschichte in Charakterbildern. Münch. 1903). На русскомъ языкѣ вмѣются. Θ. Θ. Соколова—Гомеровскій вопросъ (Журналъ министерст. народн. просвѣщ. 1868, №№ 11 и 12). Жеба (Jebb)—Гомеръ. Введеніе къ иліадѣ и одиссеѣ. Перев. Семенова. Спб. 1892. Шестакова—О происхожденіи поэмъ Гомера. Т. I—о происхожденіи одиссеи. Т. II—о происхожденіи иліады. Казань. 1892—1899. А. и М. Круазе—Руководство по исторіи греческой литературы. Перев. Радцига. Ч. I. М.-ва. 1907. Подробныя указанія о написанномъ о Гомерѣ на русскомъ языкѣ съ XVII стол. по 1895 г. даны въ „систематическомъ указателѣ книгъ и статей по греческой филологіи“ составленномъ П. Прозоровымъ. Спб. 1898.

изъ конца десятаго года троянской войны, въ сущности здѣсь говорится о событіяхъ, которыя повели къ развязкѣ и въ послѣдней рапсодіи чувствуется, что гибель Трои не замедлитъ. Содержаніе одиссеи—событія изъ конца десятаго года странствованій Одиссея. Въ иліадѣ вмѣшательство боговъ въ столкновеніе Агамемнона и Ахиллеса ведетъ къ великимъ событіямъ и концу войны, въ одиссеѣ вмѣшательство боговъ въ отношенія Калипсо и Одиссея ведетъ къ возвращенію Одиссея на родину. Въ жизни эллиновъ за тысячу лѣтъ до Р. Х. войнѣ и миру, надо полагать, отводилось равное мѣсто и вотъ—иліада изображаетъ намъ войну, а одиссея—миръ. Эта согласованность поэмъ не можетъ быть случайнымъ явленіемъ. Могутъ предположить, что вторая поэма написана какимъ-либо другимъ авторомъ по образцу первой но вторая поэма также гениальна, какъ и первая. А гении не являются въ міръ стадами. Безспорно, что кто написалъ иліаду, тотъ могъ написать и одиссею, а предположеніе о второмъ авторѣ, поддѣлывающемся подъ перваго только унижаетъ этого втораго.

Дѣло, полагаемъ, должно представлять такъ. Сказанія о троянской войнѣ и судьбѣ троянскихъ героев сложились и пѣлись аадами въ Греціи. Поэмъ циркулировало уже много. Гениальный пѣвецъ изъ этого богатаго матеріала взялъ два момента и создалъ двѣ грандіозныя эпопеи. Нужно думать, что поэмы прямо были написаны, иначе если бы онѣ распѣвались въ теченіе долгаго времени устно, они получили бы много вариантовъ, въ нихъ образовалось бы много противорѣчивыхъ наслоеній, анахронизмовъ бьющихъ въ глаза и безспорныхъ, а не такихъ, о которыхъ ученые спорятъ безплодно цѣлыя столѣтія.

Безъ сомнѣнія нельзя отрицать порчи гомеровскаго текста, утраты нѣкоторыхъ стиховъ и наконецъ, образованія интерполяцій и добавленій. Но едва ли порча была серьезною. То, на чемъ останавливается критика, спорно. Указываютъ противорѣчія въ иліадѣ, но имѣются ли они тамъ на самомъ дѣлѣ? Въ нашемъ разсужденіи иліада цитируется по Гнѣдичу. Указываютъ, что Афина одновременно была и среди ахейцевъ и эеіоповъ. Но во 1) въ текстѣ не говорится, что Афина была у эеіоповъ, а Зевсъ съ сонмомъ безсмертныхъ; во 2) если боги Гомера и не вездѣприсущи, то они и не

такъ ограничены мѣстомъ, какъ человѣкъ, ови перемѣщаются быстро, существованіе ихъ многообразно и устанавливать ихъ алібі нелегко. Пилемонъ въ V рапсодіи представляется пораженнымъ, но не убитымъ (577 и слѣд.), а въ XIII, 659 можно усматривать намекъ на то, что онъ былъ раненъ, „ибо не могъ онъ врагамъ отомстить за убитаго сына“. Рѣчь Нестора по поводу сожженія труповъ, что „кости отцовскія дѣтямъ каждый въ домъ понесетъ“, можно истолковывать различно. Сожженіе труповъ могло практиковаться независимо отъ вопроса о перенесеніи костей, но вмѣстѣ съ тѣмъ оно дѣлало удобнымъ это перенесеніе. Совокупное сожженіе не устраняло возможности такого раздѣленія труповъ, при которомъ каждый послѣ сожженія могъ брать родственныя ему кости. Въ одиссеѣ находятъ противорѣчіе въ объясненіи того, почему Одиссея не узнавали на родинѣ. Но вѣдь здѣсь можно усматривать и не противорѣчіе, а дѣйствіе двухъ причинъ-естественной и чудесной, постоянной и временной, причемъ первая (естественная, постоянная) могла дѣлать одиссею неузнаннымъ лишь на время и не для всѣхъ. Затѣмъ, какъ понимать и чудесное измѣненіе Одиссея? XVI, 172—185 показываетъ, что превращеніе нищаго въ героя, хотя и было поразительно, однако Телемахъ призналъ тожество обоихъ, между тѣмъ по смыслу повѣствованія въ Одиссеѣ вторично превращенномъ онъ легко мы бы предположить новое лицо. Критика, встрѣчаясь съ двумя рядами различныхъ представленій объ одномъ и томъ же предметѣ, слишкомъ спѣшитъ утвердить ихъ несогласимость. Одно изъ условій для достиженія айда (погребеніе) критика легко провозглашаетъ обязательно общимъ условіемъ. Одинъ характеръ пребыванія въ айдѣ (тѣневое существованіе) критика утверждаетъ и всеобщимъ и всегдашнимъ. Изъ того, что Гермесъ у Гомера душеводителемъ представляется только разъ, дѣлается выводъ, что Гомеръ совсѣмъ не представлялъ его душеводителемъ. Что сказано только однажды, то, значить, не сказано ни разу. Такой способъ разсужденія легко можетъ повести къ ошибочнымъ выводамъ. Нужно имѣть въ виду, что у Гомера—многообразіе представленій и что принципъ необходимости неособенно смущаетъ поэта. Затѣмъ, если и принять наличность интерполяцій, то еще нѣтъ нужды спѣшитъ съ утвер-



жденіемъ, что онѣ явились въ другую эпоху. Различныя вѣрованія могутъ существовать совмѣстно и параллельно въ одну и ту же эпоху. Въ данномъ случаѣ должно полагать, что интерполяторы, если они и были, не признавали и не замѣчали различія своихъ воззрѣній съ гомеровскими, иначе они должны были бы кромѣ интерполяцій ввести поправки.

Все наше разсужденіе сводится къ тому, что поэмы Гомера естественно разсматривать такъ, какъ ихъ разсматривала традиція, т. е. какъ созданіе—не скажемъ даже: одного пѣвца, но—одной эпохи. Что такому изумительно совершенному виду поэмъ мы обязаны единоличному генію, это мы считаемъ безспорнымъ, но что въ деталяхъ и выработкѣ второстепенныхъ частей могло принимать участіе и немалое число лицъ—гомеридовъ, т. е. подражателей Гомера, это можно не оспаривать. Позволительно утверждать, что между событіями поэмъ и временемъ жизни пѣвца лежитъ длинный рядъ лѣтъ; едва ли можно допустить, что менѣе столѣтій, скорѣе представляется, что значительно болѣе. Дѣло въ томъ, что герои поэмъ и генеалогически и фактически слишкомъ близки къ богамъ, а къ такимъ героямъ не могъ быть близокъ пѣвецъ. Это соображеніе, основывающееся на текстѣ поэмъ, находитъ себѣ подтвержденіе и въ нѣкоторыхъ другихъ данныхъ. Раскопки Шлимана произведенныя на мѣстѣ, гдѣ, полагаютъ, стояла древняя Троя, открыли рядъ культуръ вообще низшихъ, чѣмъ та, которую изображаютъ намъ пѣсни Гомера. Отсюда возможенъ выводъ, что пѣвецъ событія троянской войны представилъ происходившими въ условіяхъ его эпохи, т. е. иліада и одиссея даютъ намъ изображеніе не эпохи паденія Трои, а эпохи Гомера.

Мы имѣемъ своею задачею выяснитъ основные элементы религіозныхъ вѣрованій этой эпохи. Гомера часто называли богословомъ, нерѣдко также его называли и нечестивымъ. Правда, Гомеръ много учитъ о богахъ и не всегда учитъ о нихъ почитательно, но за всѣмъ тѣмъ въ строгомъ смыслѣ онъ—не богословъ и уже ни какимъ образомъ не нечестивецъ. Не смотря на изумительную объективность поэмъ, пѣвецъ относится отрицательно къ тѣмъ, которые не почитаютъ боговъ—къ циклопамъ и женихамъ Пенелопы. Но не будучи нечестивымъ, Гомеръ не ставитъ и религію основой всего и не

доискивается религіознаго корня всѣхъ вещей. Борьба ахейцевъ и троянъ и авантюры Одиссея—вовсе не религіозный сюжетъ. Боги принимаютъ неумѣренно близкое участіе въ изображаемыхъ событіяхъ, но это участіе часто, такъ сказать, нерелигіозно, и боги выступаютъ въ поэмахъ нерѣдко вовсе нерелигіозною стороною своего существа.

Прежде чѣмъ перейти къ разсмотрѣнію различныхъ сторонъ религіи Гомера, мы выскажемъ свой взглядъ на сущность его религіозныхъ представленій. Выясненіе этой сущности, думаемъ, можетъ служить ключомъ къ пониманію религіозныхъ взглядовъ пѣвца. Религія Гомера выше его боговъ. Отъ всѣхъ страницъ поэмъ вѣтъ признаніемъ существованія высшей правды, подчиняться которой обязательно и для боговъ и для людей. Боги въ поэмахъ порою оказываются неправыми. Но неправда можетъ существовать лишь при наличности правды. Въ поэмахъ Гомера признается существованіе такой правды, но такая правда есть живой Богъ. Гомеръ не думалъ объ абстракціяхъ, да существованіе абстракцій, думаемъ, равно законно отвергали люди и за десять вѣковъ до Р. Х. и отвергаютъ въ XX в. по Р. Х. Но молчаливое признаніе бытія высшей правды есть одна сторона гомеровскаго эпоса. Другая сторона состоитъ въ томъ, что въ отношеніе къ этой правдѣ поставляется чрезвычайно разнообразный и пестрый міръ разумныхъ существъ. Въ настоящее время обычно говорятъ, что есть лишь одинъ типъ разумныхъ существъ, это люди. Единственное основаніе этого утвержденія есть то, что другіе типы такихъ существъ обычно не встрѣчаются, а сказанія о нихъ или прямо фантастичны или во всякомъ случаѣ могутъ быть оспариваемы. Однако возможность бытія такихъ существъ оспаривать нельзя. Неужели во вселенной нѣтъ формъ разумной жизни высшихъ, чѣмъ человѣческая? Многіе мыслители настоящаго времени говорятъ: нѣтъ, но мы думаемъ, что болѣе правы древніе и современные некультурные люди, которые допускаютъ бытіе такихъ существъ. Пусть образы, рисуемые ими, фантастичны и даже нелѣпы, дѣло не въ этихъ образахъ, а въ принципѣ. Не можетъ быть, чтобы міръ былъ такъ скуденъ духомъ и мудростію, чтобы въ немъ не было ничего выше существующихъ академій и университетовъ. У Гомера уже люди распадаются на два типа: на людей обычныхъ и на

героевъ. Надъ тѣми и другими поднимаются боги. Если герои богоподобны, то боги—человѣкоподобны. Они похожи на людей въ томъ, что ни одинъ признакъ божества, понимаемаго въ нашемъ смыслѣ, не принадлежитъ имъ въ абсолютной степени. О нихъ съ точки зрѣнія христіанскаго міропониманія можно сказать, что въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ они суть болѣе по образу Божію, чѣмъ люди. Они болѣе сильны, болѣе знающы, болѣе благодѣтельны. Понятно, что въ образной рѣчи поэта большее знаніе и большая мощь порою превращаются во всезнаніе и въ возможность совершать все.

Міръ боговъ, это есть человѣкоподобное царство. Только однимъ отличается это царство отъ государствъ человѣческихъ: въ немъ нѣтъ смерти. Боги не могутъ умирать. А затѣмъ хотя боги и блаженны и могущественны и мудры и благи, они испытываютъ и горести и страданія, ихъ сила сталкивается съ непреодолимыми препятствіями. Какъ существа не абсолютныя, они погрѣшаютъ и въ сферѣ интеллектуальной. Царемъ въ этомъ царствѣ является Зевсъ. Его отношеніе къ другимъ богамъ подобно отношеніямъ на землѣ царя къ своимъ подданнымъ. Прежде всего Зевсъ, какъ и всякій земной царь, имѣетъ предковъ. Вотъ, что говоритъ Посейдоць присланной къ нему съ требованіями отъ Зевса вѣстниць Ирисъ (Иліад. XV, 185—199)

Такъ, могущественъ онъ; но слишкомъ надменно вѣщаетъ,

Ежели равнаго честию, меня укротитъ онъ грозится!

Три насъ родилося брата отъ древняго Крона и Реи.

Онъ громовержець, и я, и Аидъ, преисподнихъ владыка;

На трое все дѣлено, и досталось каждому царство:

Жребіи бросившимъ намъ, въ обладаніе вѣчное пало

Мнѣ волношумное море, Аиду подземные мраки,

Зевсу досталось межъ тучъ и эфира пространное небо;

Общую всѣмъ остается земля и Олимпъ многохолмный.

Нѣтъ, не хожу по уставамъ я Зевсовымъ; какъ онъ ни  
мощенъ,

Съ миромъ пусть остается на собственномъ третьемъ  
удѣлѣ;

Силою рукъ онъ меня, какъ ничтожнаго, пусть не стра-  
шаетъ.

Дщерей своихъ и сыновъ для Зевса приличнѣе будетъ  
Грознымъ глаголомъ обуздывать, коихъ на свѣтъ произ-  
велъ онъ,

Кои уставамъ его покоряться должны по неволѣ.

Изъ этихъ стиховъ слѣдуетъ, что Зевсъ, нѣкогда родив-  
шійся отъ Крона и Реи, получилъ по жребію власть надъ  
частью міра. Оказывается, что онъ не только не абсолютный,  
но даже и не единичный владыка міра. У Гомера есть ука-  
занія на уранидовъ-титановъ (Иліад. I, 403; V, 898; XIV, 279),  
но по представляемъ греческихъ теогоній и Крононъ есть  
титанъ, т. е. сынъ Урана и Геи, отъ которыхъ родилась и  
Рея. Выраженія Гомера объ уранидахъ неясны. Но изъ иліа-  
ды XIV, 200—204 во всякомъ случаѣ видно, что Океанъ и  
Фетида стоятъ внѣ связи съ Крономъ, и что Зевсъ захва-  
тилъ власть революціоннымъ путемъ. Зевсъ является без-  
смертнымъ и владѣнія его вѣчны, но онъ неизначаленъ. Та-  
кой образъ понятенъ. Съ точки зрѣнія многихъ религій и  
философскихъ системъ человѣкъ безсмертенъ и однако не-  
вѣченъ, ибо было время, когда его не было. Зевсъ оказы-  
вается человѣкоподобнымъ и онъ по свидѣтельству Посей-  
дона и не всемогущъ и не всемогущъ. Мало этого. Изъ пер-  
вой пѣсни иліады (391 и слѣд.) открывается, что у боговъ  
противъ Зевса даже составлялся заговоръ, боги было дер-  
знули даже его оковать, но заговоръ не удался вслѣдствіе  
вмѣшательства Фетиды и Бриарея.

Зевсъ не умѣетъ читать въ сердцѣ своей супруги Геры.  
Онъ вѣрять ея рѣчамъ и попадаетъ въ разставляемыя ему  
сѣти. Для того, чтобы побить троянъ и хотя на время дать  
побѣду данаямъ, Гера и усыпляетъ Зевса и даетъ возмож-  
ность свободно дѣйствовать Посейдону. Гера съумѣла прель-  
стить и обольстить владыку боговъ, какъ обольщаютъ и зем-  
ныхъ владыкъ (Иліад. XIV, 153 и слѣд.). Гера съумѣла про-  
вести Зевса и въ другомъ важномъ случаѣ. Въ тотъ день,  
когда по времени Алкмена должна была родить Зевсу сына  
Геракла, Зевсъ объявилъ олимпійцамъ, что рожденный нынѣ  
будетъ царствовать (въ Аргосѣ). Гера заставила его по-  
клясться, что онъ сдержитъ свое слово. Гера задержала  
роды Алкмены и произвела преждевременные роды у ца-  
рицы Сеенелы. Родившійся Эвриссеей и долженъ былъ стать  
царемъ Аргоса. Зевсъ такимъ образомъ сдѣлался жертвою

богини Дури (*Ἄτη*—умопомраченіе, богиня умопомраченія). Въ гнѣвѣ онъ навсегда свергнулъ ее съ Олимпа (Иліад. XIX, 90—129). Но хотя Зевсъ свергнулъ Дурь „древле“ (95), однако онъ въ сущности поддавался ей и позже, какъ видно изъ приведеннаго повѣствованія объ обольщеніи его Герой. Въ повѣствованіи о событіяхъ при рожденіи Геракла видно, что Зевсъ не провидѣлъ будущаго и не зналъ опредѣленій судьбы.

Въ какихъ отношеніяхъ вообще стоитъ Зевсъ къ судьбѣ у Гомера? Покойный проф. И. Н. Корсунскій въ своемъ изслѣдованіи „судьбы идеи о Богѣ въ исторіи религіозно-философскаго міросозерцанія древней Греціи“ (1890, стр. 30—31 и слѣд.) стремился доказать, что судьба у Гомера только воля Зевса. Въ соображеніяхъ его очень много цѣннаго, но уже приведенныя повѣствованія, думаемъ, колеблютъ тезисъ покойнаго ученаго. Произвольно онъ такъ же предполагаетъ, что въ III, 236—238 стихахъ одиссеи:

И богамъ невозможно отъ общаго смертнаго часа

Милаго имъ челоуѣка избавить, когда ужъ преданъ

Въ руки навѣкъ усыпаящей смерти судьбиною будетъ— изъ боговъ исключается Зевсъ. Текстъ не уполномочиваетъ сдѣлать такое утверженіе. Точно также выраженія: „не возмогъ бы самъ Громовержець того, что свершилось, устроить иначе“ (Иліад. XIV, 53—54) и „не помогъ Громовержець и сыну“ (Иліад. XVI, 522) естественнѣе сблизать съ тѣми мѣстами, гдѣ говорится объ ограниченности Зевса, чѣмъ приводитъ въ соглашеніе съ представленіемъ о Зевсѣ, какъ абсолютномъ владыкѣ.

Но идея абсолютнаго и абсолютныхъ принциповъ витаеть въ эпосѣ Гомера. Гера называетъ Зевса жестокимъ (Иліад. IV, 25), беретъ съ него клятву. Афина говоритъ о немъ: „лютый, всегда неправдивый“ (Иліад. VIII, 361). Очевидно, имѣются идеалы мягкосердечія и утверждается обязанность сохранять обѣщанія Зевсъ оказывается ниже идеала, онъ—въ сущности неидеальное существо. Но Зевсъ Гомера двойствененъ: то онъ ставится въ отношеніе къ идеалу и является стоящимъ ниже идеала, то онъ совпадаетъ съ идеаломъ и тогда пріобрѣтаетъ черты единаго абсолютнаго Бога. Зевсъ имѣетъ родословную. Это не вяжется съ абсолютностію. Но Гомеръ даетъ намъ другой рядъ мѣстъ, гдѣ эта родослов-

ная забывается. Оказывается, что Зевсъ есть *πατὴρ ἀνθρώων τε θεῶν τε*—отецъ мужей и боговъ, отецъ безсмертныхъ и смертныхъ (Иліад. 1, 544; IV, 68; V, 426; VIII, 49, 132; XI, 182. Одис. 1, 28; XII, 445). Отцомъ безсмертныхъ, началомъ, изъ котораго все родилось, называется и Океанъ (Иліад. XIII, 632). А Зевсъ въ своей рѣчи къ богамъ говоритъ, что онъ одинаково можетъ распоряжаться и сушею и водною стихіей (Иліад. VIII, 5—27). Океанъ съ нимъ не дерзаетъ равняться (Иліад. XXI, 194—195). Зевсъ называется и подземнымъ и съ нимъ, какъ владыкой подземнаго міра рядомъ поставляется Персефона (*καταχθόνιος*, Иліад. IX, 447). Зевсъ можетъ низвергать и въ тартаръ (Иліад. VIII, 13—14). Такъ оказывается, что Зевсъ съ абсолютной свободой можетъ распоряжаться и тѣмъ, что досталось въ удѣлъ Посейдону и Аиду. Во власти Зевса вся вселенная. Онъ, оказывается, есть начало всего и всѣхъ родословныхъ.

Судьба оказывается волей Зевса. „Вѣрить должны мы единому, Зевса великаго волѣ“ (Иліад. XII, 241). Зевсъ „благо и зло земнороднымъ по волѣ своей посылаетъ“ (Одис. XX, 76). Зевсъ, по словамъ Навзикаи (Одис. VI, 188—189),

и низкимъ и рода высокаго людямъ съ Олимпа

счастье даетъ безъ разбора по волѣ своей прихотливой.

Самыя душевныя свойства Зевсъ и даетъ и измѣняетъ Эней говорить Ахиллесу (Иліад. XX, 242—243):

Доблесть же смертныхъ властительный Зевсъ и величить и малить,

Какъ соизволить провидецъ: зане онъ единый всесилень. Зевсъ даетъ вдохновеніе, Зевсъ рождаетъ мужество, вселяетъ и малодушіе (Одис. 1, 344—345; Иліад. XV, 58—59; XVI, 656;). Зевсъ всемогущъ (*δύναται πάντα*. Одис. IV, 237; Иліад. 1, 581; 11, 116, 118, 403; VII, 481; VIII, 17, 32; IX, 25; XIX, 69; XX, 243). Зевсъ есть блюститель правды (Иліад. VI, 235—236; XVI, 384—388). Онъ покровитель сиротъ, нищихъ и странниковъ (Одис. VI, 206—208; XVI, 422—423).

Зевсъ всевѣдущъ (*εἶ οἶδεν πάντα*. Одис. XX, 75; 1, 283; XX, 102, 121; Иліад. 1, 63; II, 203, 324; III, 308—309; VIII, 170, 250; IX, 236; XIII, 355—356; XV, 63) и есть „непреложныхъ совѣтовъ строитель“ (Иліад. XXIV, 88).

Подсказывается возможность примиренія двухъ гомеровскихъ представлений о Зевсѣ: Зевсъ совершенномъ и Зевсъ

несовершенномъ. Изначальный (абсолютный) Зевсъ производитъ весь теогоническій и космическій процессъ и ставитъ себя, какъ одно изъ звеньевъ въ этомъ процессѣ. Онъ самъ владыка тѣхъ опредѣлений, которыя затѣмъ ограничиваютъ его самого. По своей всемогущей волѣ онъ отказывается отъ своего всемогущества, онъ поддается Дури и Герѣ, слушаетъ совѣтовъ Аѣины. Но въ его волѣ, когда ему угодно, взять скипетръ всемогущаго самодержца. Зевсъ только играетъ роль ограниченнаго владыки. Боги утилизируютъ это самоуничиженіе Зевса въ свою пользу. Зевсъ, насколько хочетъ, допускаетъ эту утилизацию. Но въ теогоническомъ процессѣ предполагаются повидимому цѣлыя эпохи, когда Зевсъ не имѣлъ роли или имѣлъ подчиненную. Какъ должно понимать этотъ процессъ въ гомеровскомъ эпосѣ? Боги у Гомера называется *αἰὲν ἔσονται*—всегда сущими (Иліад. 1, 290), но что особенно важно они называются вѣчнорожденными. Такъ въ одиссеѣ о корабельщикахъ читаемъ, что они сотворили „должное вѣчнорожденнымъ, безсмертнымъ богамъ возліянье“ (11, 432). Терминъ „вѣчнорожденные“ подсказываетъ мысль, что теогоническій процессъ (происхожденіе боговъ) лежитъ внѣ времени. Но внѣ времени нѣтъ процессовъ. А если такъ, то и теогоническій процессъ эпоса получаетъ характеръ какого-то вѣчнаго акта, которымъ опредѣляются взаимоотношенія въ мірѣ безсмертныхъ. Согласно этому акту все существующее оказывается зависящимъ отъ воли Зевса, но тогда, значить, и самый актъ есть только выраженіе его воли.

И вотъ, первая черта, которою характеризуются боги и которая обособляетъ ихъ отъ міра людей, заключается въ томъ, что они вѣчны. У нихъ есть родословныя. Богъ войны Арей и кузнецъ Гефестъ—сыновья Зевса отъ Геры. Аѣина, Аполлонъ, Артемида, владычица звѣрей, тоже дѣти Зевса. Богиня любви Афродита и вѣстникъ боговъ Гермесъ тоже потомство владыки Олимпа. Не всѣ они родились отъ безсмертныхъ, у Аѣины совсѣмъ не оказывается матери, поэтому рожденіе ихъ можетъ быть мыслимо какъ нѣчто внѣвременное, какъ и рожденіе Зевса. Но если вѣчность боговъ въ прошедшемъ и не утверждается вполне ясно, то безсмертіе боговъ въ будущемъ является догматомъ гомеровскаго эпоса. Боги Гомера, какъ и люди, двухсоставны: они состоятъ изъ

души и тѣла. Тѣло боговъ не старѣется, способно къ превращеніямъ вида (у людей подобное превращеніе есть чудесное явленіе по волѣ боговъ) и оно не подвержено смерти, которая состоитъ въ раздѣленіи тѣла и души навсегда. Это послѣднее положеніе нуждается въ нѣкоторомъ разъясненіи. У Гомера говорится о клятвѣ боговъ водами Стикса. Такъ, Гера, клянясь Зевсу даже его самого священной главою, говорить (Иліад. XV, 37, 38):

Стикса подземныя воды, о вы, величайшая клятва,

Клятва ужасная даже безсмертнымъ, я вами клянуса.  
Совершенно подобнымъ образомъ клянется Калипсо Одиссею (Одис. V, 185). Говорятъ, что нарушеніе клятвы лишало боговъ безсмертія и что такимъ образомъ для боговъ Олимпа открывалась возможность и опасность смерти. Нѣкоторые изслѣдователи пытаются выйти изъ затрудненія тѣмъ, что предполагаютъ, что клятва никогда не нарушалась богами<sup>1)</sup>. Но если принять это толкованіе, то получится, что гомеровскіе боги безсмертны лишь въ томъ смыслѣ, что могутъ не умирать, а не въ томъ, что они не могутъ умереть. Позволительно утверждать, что гомеровскіе боги безсмертны въ послѣднемъ смыслѣ. Комментаріемъ къ словамъ иліады и одиссеи о страшномъ характерѣ клятвы водами Стикса слушать слѣдующіе стихи изъ теогоніи Гезіода (793—804):

Кто, ложную клятву допустивъ, поклянется

Изъ безсмертныхъ, что населяютъ вершину снѣжнаго  
Олимпа,

Цѣлый годъ онъ лежитъ

И не къ амброзіи и не къ нектару не подходитъ онъ ближе,

Чтобы питаться, но бездыханенъ лежитъ и безгласенъ

На разосланныхъ ложахъ, и злой сонъ объемлетъ его.

Но послѣ того какъ погребенный въ болѣзни годъ великій онъ пребываетъ,

Одна за другою тягчайшія скорби объемлютъ его.

На девять лѣтъ отдѣляется онъ отъ вѣчно сухихъ боговъ

И ни къ совѣту ни къ трапезѣ присоединяться не можетъ

Всѣ девять лѣтъ. Но въ десятый присоединяется онъ

<sup>1)</sup> А. М. Мионовъ—Картины загробной жизни въ греческой живописи на вазахъ (изъ ученыхъ записокъ Импер. Моск. Унверситета), стр. 14.



Къ собраньямъ безсмертныхъ, что населяютъ дома Олимпа. Согласно смыслу гезіодовой рѣчи боги вовсе не подвергаются смерти, а лишь временному отлученію отъ Олимпа и тяжелой болѣзни, которая начинается, правда, съ чего то подобнаго смерти. Богъ „бездыханенъ лежитъ и безгласенъ“, но въ такомъ видѣ можетъ лежать и не умершій человѣкъ. Дальнѣйшая рѣчь и подсказываетъ, что это не есть состояніе смерти, бога начинаютъ посѣщать скорби. А въ концѣ концовъ очищенный мученіями богъ снова является, какъ полный правный небожитель на Олимпѣ. Все въ этой рѣчи допускаетъ возможность клятвопреступленія со стороны боговъ и отрицаетъ, что за клятвопреступленіе боги лишаются безсмертія.

Часто еще развивалася мысль, что безсмертіе гомеровскихъ боговъ обуславливается не ихъ природою, а употребляемыми ими амброзіею и нектаромъ. „Отыскивая причины тѣлеснаго безсмертія боговъ, говоитъ г. Мироновъ 1), Гомеръ находитъ важнѣйшую изъ нихъ въ одномъ, чисто внѣшнемъ условіи ихъ существованія въ томъ, что вмѣсто человѣческой пищи они питаются амброзіей и нектаромъ; въ томъ, что,—по выраженію Buttman (Lexilog. 1; p. 133)—Гомеровскіе боги ѣдятъ и пьютъ безсмертіе, ибо и грамматически — питаться амброзіей и нектаромъ въ первоначальномъ значеніи этихъ словъ имѣетъ смыслъ: принимать въ себя безсмертіе (*ἀν* и *βροτος*; *τη* и *κταρ*). Поэтому въ жилахъ боговъ течетъ не кровь, которая у человѣка получается изъ его земной пищи, а такъ называемая *ἕρδρ*—безсмертная жидкость (П. ε, 339 и слѣд.), которая служитъ условіемъ *вѣчнаго* существованія боговъ въ той же мѣрѣ, въ какой *кровь* является, какъ увидимъ, важнѣйшимъ условіемъ *конечнаго* бытія человѣка. Поэтому же и обыкновенный смертный могъ бы получить,—согласно Гомеру,—возможность безконечнаго существованія, замѣнивши только свою обычную пищу нектаромъ и амброзіей, какъ это видно изъ Od. ε, 135 и сл., 196 и сл.,—изъ того, что, напр., Одиссей имѣлъ бы такую возможность получить безсмертное бытіе, еслибы только остался навсегда у нимфы Калипсо, питаясь ея божественной пищею, которая и должна была измѣнить его кровь въ безсмертную *ἕρδρ* Безсмертіе

1) Ibid. стр 14—15

въ двухъ другихъ извѣстныхъ намъ случаяхъ, — безсмертіе Ганимеда и Kleitos'a обуславливается повидимому той же замѣною пищи, ибо тотъ и другой, одинъ—любимецъ Зевса, другой — любимецъ богини Эосъ, унесены были на Олимпъ вмѣстѣ съ ихъ человѣческими тѣлами (Ил. v, 234 и сл.; Od. 0, 250) и только затѣмъ, обитая вмѣстѣ съ богами и питаясь нетлѣнною пищею, получили также безсмертіе подобное безсмертію этихъ послѣднихъ". Относительно этого разсужденія прежде всего должно установить, что здѣсь не только произвольно, но вопреки смыслу гомеровскихъ поэмъ приобрѣтеніе безсмертія людьми ставится въ зависимость отъ употребленія ими пищи и питья боговъ. Ганимедъ, виночерпій Зевса (Иліад. XX, 234—235), Клитъ (Одис. XV, 250—251) не увидѣли смерти. Но какъ ихъ тѣлу было дано безсмертіе, поэмы не говорятъ этого. Калипсо мечтала дать Одиссею „безсмертье и вѣчно цвѣтущую младость“, но повидимому предварительное полученіе безсмертія могло дать возможность Одиссею питаться амброзіей и нектаромъ, а не наоборотъ. Одиссей не питался у Калипсо (Одис. V, 135—136 и 195—199). По смыслу поэмы онъ не могъ вкушать этой пищи. Если амброзія, по мысли Гомера, была такимъ древомъ жизни, вкусивъ отъ котораго человѣкъ не могъ умереть, на эту мысль должны были бы быть по крайней мѣрѣ намеки. Ихъ нѣтъ. Точно также нигдѣ на самомъ дѣлѣ безсмертіе боговъ не ставится въ зависимость отъ употребленія амброзіи и нектара. Исслѣдователи предполагающіе это повидимому не задавали себѣ вопроса: въ чемъ могла бы состоять смерть бога? Очевидно, въ раздѣленіи его души и тѣла. Но связь этихъ двухъ началъ въ богахъ нигдѣ не обуславливается употребленіемъ пищи. „Ни въ какой части иліады, говоритъ Блондель <sup>3)</sup>, амброзія не представляется пищею, обезпечивающею богамъ безсмертную жизнь. Амброзія представляется веществомъ маслоподобнымъ, пріятнымъ благовоніемъ, назначеніе котораго состоитъ въ томъ, чтобы очищать и сохранять. Такъ, когда Гера готовится, чтобы поправиться Зевсу и завлечь его въ ловушку глубокаго сна, она исполненная соблазна, сначала амброзіей смыла съ

<sup>3)</sup> Blondel—Ambrosia (въ Daremberg et Saglio—Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines <sup>1</sup>1, p. 225)

своего тѣла все до послѣдняго праха, потомъ умастилась масломъ безсмертнымъ, нѣжнымъ, пріятнѣйшимъ ей благовоніемъ. Когда это масло едва сотрясали въ мѣдностѣнномъ зевсомъ домѣ, небо и земля проникались его благовоніемъ (Иліад. XVI, 170—174)... Другіе примѣры иліады представляютъ амброзію подъ тою же формою. Зевсъ, приказываетъ Аполлону надушить его трупъ героя Сарпедона и омыть его, чтобы предохранить отъ тлѣнія, что богъ и исполняетъ (XVI, 670, 680). Фетида вливаетъ по каплѣ въ ноздри Патрокла амброзію и красный нектаръ, чтобы тѣло его пребыло невредимымъ (XIX, 38; по Гнѣдичу: 39, 40). Точно также въ Одиссеѣ и другихъ поэмахъ. Идоѳея, дочь Протея, намазала благовоной амброзіей ноздри Улиссу и его спутникамъ, чтобы парализовать запахъ отъ тюленьихъ кожъ (Одис. IV, 445)... Нужно ли удивляться многимъ мѣстамъ, гдѣ амброзія представляется скорѣе питьемъ, чѣмъ пищею? Циклопъ сравниваетъ вино Улисса съ влагою амброзіи и нектара (Одис. IX, 359)... Амброзія есть пища героевъ и божественныхъ лошадей. Аѳина по приказанію Зевса льетъ на грудь Ахиллеса нектаръ и сладкую амброзію, чтобы избавить его отъ чувства голода (Иліад. XIX, 347, 352). Здѣсь опять амброзія смѣшивается съ нектаромъ въ формѣ жидкости. Она представляется отдѣльно только для того, чтобы служить пищею божественнымъ конямъ. Симоисъ заставляетъ возникнуть амброзію, которую должны ѣсть лошади Геры (Иліад. V, 777)... Амброзія является также пищею боговъ. Рѣдко она поставляется отдѣльно отъ нектара и болѣе, чѣмъ въ одномъ случаѣ между этими словами оказывается различіе понятія общаго и частнаго. Отмѣчено, что въ иліадѣ амброзія никогда не представляется пищею боговъ. Точно также въ поэмахъ Виргилія. Одиссея одинъ только разъ представляетъ амброзію совершенно отдѣльно отъ нектара—при угощеніи, которое Калипсо предлагаетъ Гермесу (V, 93). Затѣмъ (*ibid.* 199) служанки приносятъ ему амброзію и нектаръ уже вмѣстѣ. Въ поэмахъ Гомера амброзія на самомъ дѣлѣ не является пищею героевъ. Она и нектаръ только играютъ роль предохранительнаго и цѣлебнаго бальзама въ нѣкоторыхъ случаяхъ. Амброзія и нектаръ пріятны, поэтому они и употребляются богами, существованіе которыхъ въ общемъ протекаетъ пріятнѣйшимъ образомъ. Амброзія и нектаръ и по-

лезны и цѣлебны и поэтому они употребляются богами, ибо и богамъ приходится терпѣть и отъ ранъ и отъ скорбей, приходится и загрязняться. Блаженство боговъ Гомеръ рисуетъ по образцу человѣческаго благополучія. Пища и питье въ этомъ благополучіи играютъ важную роль. Гомеръ предполагаетъ, что таковыя должны быть и у боговъ. Онъ называетъ эти пищу и питье безсмертными, но у него безсмертно все, что есть въ богахъ и что соприкасается съ богами. У него безсмертна и кровь Афродиты (Иліад. V, 339) и одежды, жилища и сосуды боговъ (Одис. IV, 79. Иліад. XVIII, 370; XXIV, 341). Приведенный выше отрывокъ изъ Гезіода показываетъ, что отлученіе отъ амброзіи и нектара для безсмертныхъ есть лишеніе, но не есть отнятіе безсмертія. Въ примѣненіи къ героямъ, да даже и къ богамъ (Герфъ), дѣйствіе амброзіи и нектара оказываются временными. Патроклъ не навсегда сталъ неуязвимымъ и Ахиллесъ не навѣчно былъ избавленъ отъ чувства голода вслѣдствіе того, что въ ноздри перваго и на грудь второго лилась безсмертная жидкость.

Боги безсмертны въ тѣлесномъ видѣ. Ихъ тѣлесный видъ человѣкоподобенъ, они только несравненно прекраснѣе человѣковъ. Они могутъ принимать различный видъ, но ихъ, такъ сказать, естественныя или нормальныя формы суть человѣческія. Таковъ самъ Зевсъ, его супруга Гера и таковъ весь сонмъ Олимпа. И даже, если кому изъ боговъ присущъ какой-либо недостатокъ тѣлесный, онъ является тоже безсмертнымъ и вѣчнымъ. Такъ Гефестъ оказывается хромымъ. Эпитеты „волоокая Гера“, „розоперсная Эось“, „свѣтлоокая Аѳина“ показываютъ, что у cadaго божества есть свой навсегда опредѣленный видъ. Боги не старѣются, но они и не растутъ. Вѣчнорожденные боги въ сущности неизмѣняемы. Измѣнчивость ихъ призрачна. Съ тѣмъ они явились отъ вѣка, съ тѣмъ и пребудутъ вѣчно. Мы говорили, что теогонія Гомера имѣеть внѣвременный характеръ. Это подтверждается между прочимъ тѣмъ, что возможность дальнѣйшаго теогоническаго процесса повидимому не допускается эпосомъ, а между тѣмъ если боги рождали и рождались въ прошедшемъ, то почему этого порядку не продолжаться и въ будущемъ. Зевсъ живетъ съ Герой супружеской жизнью, почему же этотъ союзъ пересталъ давать плоды? Арей вступилъ въ любовную связь

съ Афродитой, почему эта связь остается безъ послѣдствій? Все содержаніе гомеровскаго эпоса устраняетъ мысль о возможности рожденія новаго бога. Штатъ боговъ навсегда опредѣленъ на Олимпѣ.

Около Зевса въ этомъ штатѣ, но неизмѣримо ниже его стояли два его брата-крониды: Посейдонъ и Гадесъ. Посейдонъ у Гомера называется *Ποσειδάων*. Нѣкоторые производятъ это имя отъ *ποσι*, т. е. *πόσις*—питье и *Δών*, *Δάς*=*Ζεύς*, тогда Посейдонъ оказывается Зевсомъ прѣсной воды, а греки знали и Зевса морскаго (*ἐνθάλιος*). Въ эпосѣ Посейдонъ играетъ важную роль, но не вообще, какъ богъ водной стихіи, а главнымъ образомъ какъ богъ близко принимающій къ сердцу судьбу дѣйствующихъ въ эпосѣ лицъ. Троянъ онъ ненавидитъ, Одисея преслѣдуетъ, циклопамъ—своимъ дѣтямъ покровительствуетъ. „Неумолимый“, Гадесъ богъ подземнаго міра, обрисованъ очень мало. Рядомъ съ Гадесомъ поставляется Персефона, должно полагать, какъ его супруга. Однажды вмѣсто Гадеса выступаетъ подземный Зевсъ и Персефона оказывается около него. Сестрою кронидовъ является Гера, супруга владыки боговъ. Плодъ ихъ союза Арей и Гефестъ. Зевсъ не любитъ Арея, онъ находитъ въ немъ несимпатичныя черты его матери, и можетъ быть какъ отзвукъ этого отношенія у Овидія (*Fast.* 5, 229 и слѣд.) представляется, что Гера родила его безъ отца, оплодотворившись чрезъ прикосновеніе къ чудесному цвѣтку. Арей—богъ войны, онъ любитъ войну ради войны, любитъ бѣшенство военной бури. Онъ помогаетъ троянамъ, обѣщаетъ помочь и ахейцамъ. Какъ средневѣковой кондотьеръ, онъ равнодушенъ къ тому, за кого воевать, лишь бы воевать. Выражаясь языкомъ современной психологіи, о немъ можно сказать, что онъ—персонификація баталлическаго чувства. Его братъ—Гефестъ. Онъ—богъ огня, божественный обдѣлыватель металловъ, кузнецъ. У него сильныя руки, но онъ хромъ. Зевсъ нѣкогда за ногу сбросилъ его съ Олимпа на Лемносъ (*Иліад.* 1, 560 и слѣд.). Можетъ быть онъ хромъ отъ этого. По другому мѣсту изъ иліады (*XVIII*, 395—397) можно заключать, что онъ родился хромымъ. Въ одиссеѣ Гефестъ это прямо утверждаетъ (*VIII*, 311). Различно объясняютъ смыслъ этой хромоты: и философски и исторически. Хромая походка Гефеста символизируетъ, говорятъ, колеблющееся пламя. Богъ

огня, говорятъ, представляется хромымъ, потому что у многихъ народовъ первоначально приготовленіе огня поручалось хромымъ и больнымъ. Гефестъ—мужъ, а Арей—возлюбленный Афродиты. Въ эпосѣ великаго пѣвца здѣсь какъ бы осмѣивается близко извѣстный намъ порядокъ вещей: въ мужа выбираютъ лицъ дѣловитыхъ, въ возлюбленные—военныхъ. Афродита—дочь Зевса и Діоны (Діона—женская, пассивная сторона Зевса). Афродита называется кипрской, чѣмъ утверждается существованіе у ней неэллинскихъ культовъ. Изъ потомства Зевса особенно выдѣляются Аѣина и Аполлонъ. Невыяснено, что значить слово Аѣина. Было много городовъ, носящихъ названіе Аѣинъ, ихъ всѣхъ затмили Аѣины аттическія. Аѣина называется палладой. Многіе производятъ это слово отъ *πάλλω*—метаю, разумѣя, что рѣчь идетъ о метаніи копья, нѣкоторые полагаютъ, что *παλλάς* = *παρθένος*—дѣва. Невыясненъ и еще употребляемый Гомеромъ эпитетъ богини—*τριτογένεια*. Полагаютъ, что здѣсь содержится указаніе на мѣсто рожденія Аѣины—рѣку тритоновъ, которая протекала на крайнемъ западѣ, а по позднѣйшимъ представленіямъ въ Ливіи. Гомеръ называетъ лишь отца Аѣины, но не упоминаетъ о матери. Вѣроятно, мифъ о происхожденіи ея изъ головы Зевса уже существовалъ тогда. Аѣина представляется мудрой, она—богиня совѣтовъ, своей осторожною рѣчью она нерѣдко склоняетъ и Зевса послѣдовать предлагаемымъ ею совѣтамъ. Рядомъ съ Аѣиною естественно стоитъ Фебъ Аполлонъ (*Φοῖβος Ἀπόλλων*). Онъ, какъ показываетъ его первое наименованіе, есть богъ свѣта, ясности, онъ богъ и солнечнаго свѣта. Лучи солнца приносятъ жизнь, но порою и поражаютъ смертельно, и эпосъ знаетъ убійственные стрѣлы Аполлона. Аполлонъ—любимецъ Зевса и исполнитель его повелѣній, онъ никогда не идетъ противъ отца. Сестра Аполлона—Артемида, владычица звѣрей, значить, богиня лѣсовъ и охоты. Сыномъ Зевса является и Гермесъ—вѣстникъ боговъ. Въ гомеровскомъ гимнѣ Гермесу его мать называется Маіей. *Μαία* значитъ матушка. Очевидно, родословная по женской линіи не создалась въ мифологіи. Эпитетомъ Гермеса въ эпосѣ служитъ названіе убійца Аргуса. Аргусъ—тысячеглазый великанъ былъ приставленъ Герою сторожить возлюбленную Зевса Іо, обращенную въ корову. Гермесъ убилъ Аргуса (по одной версіи, усыпивъ его игрой

на флейтѣ). Гера глаза Аргуса помѣстила на хвостъ павлина. Надо полагать, что эпитетъ Гомера разумѣетъ этотъ мифъ. Скромною является въ эпосѣ дочь Зевса и Геры, богиня юности Геба. Въ древности юность должно быть была скромною. Геба служить богамъ на Олимпѣ. Она разливаетъ имъ нектаръ, помогаетъ запечь коней Герѣ, омываетъ Арея. По своей скромности она оказывается замужемъ даже не за богомъ, а только за героемъ Геракломъ, который былъ общенъ къ Олимпу.

Упомянутся у Гомера и другія божества—Океанъ, супруга смертнаго Пелея богиня Тетида (Иліад. XIV, 201, 246, 302 подсказываютъ мысль, что Тетида была супругою Океана и что отъ Океана и Тетиды произошло все), упоминаются солнце и земля. Они призываются обычно при клятвахъ. Дитерихъ полагаетъ, что культъ матери земли и божество земли потому не выступаютъ у Гомера, что предметъ его поэмъ—подвиги рыцарей <sup>1)</sup>, а не скромная жизнь земледѣльцевъ. Земля, по Дитериху, божество народной религіи. Далѣе Дитерихъ показываетъ, что въ Атикѣ впоследствии божество земли было предметомъ сильнаго вниманія. Дитерихъ цитируетъ поэтовъ, называетъ Эхила. Соображенія его представляются странными. Между вѣрованіями героев Гомера и простого народа едва ли могла быть значительная разница, если только допустима разница. Въ поэмахъ не видно, чтобы общество дифференцировалось въ умственномъ отношеніи. Свинопасъ и царь различались по положенію, а не по развитію. Въ V вѣкѣ—другое дѣло. Тогда уже образовалась громадная дифференціація вѣрованій и религіозныхъ представлений. Гомеръ мало касается жизни хтоническихъ божествъ, потому что по его представленію у нихъ какъ бы нѣтъ жизни. Они вѣдаютъ областью мрака и тѣни. вмѣстѣ съ землею Гомеръ вспоминаетъ и объ Эриніяхъ, которыя, какъ и солнце и земля, тяжело караютъ клятвопреступниковъ. Обращая вниманіе на эпитетъ Эринній *ἡεροοίτις*—шествующая въ мракѣ, ихъ хотятъ истолковывать натуралистически и приведенный эпитетъ переводятъ: шествующая въ темномъ облакѣ. Но блѣдныя, туманныя, мстящія дѣвы Эринніи, полагаемъ, имѣютъ иное происхожденіе. Это—души убитыхъ пре-

<sup>1)</sup> A. Dieterich—Mutter Erde 1905. S 36.

слѣдующія преступника. Оправданный убійца въ Аѳинахъ приносилъ жертву Эриніямъ. Объ Эриніяхъ Гомеръ говоритъ что они находятся въ жилищахъ подземныхъ, но облака или хотя бы молнія выходящая изъ облаковъ и разящая находятся не подъ землею. Легко понять, какъ изъ представленія о неотмщенныхъ душахъ преслѣдующихъ убійцу эллинская мысль перешла къ созданію типа существъ, мстящихъ преступнику вообще и можетъ быть прежде всего клятвопреступнику, потому что если въ настоящее время нарушеніе обязательствъ обычно касается денегъ, то въ древности это нарушеніе обычно простиралось на жизнь. Говоритъ Гомеръ и о несущихъ смерть Керахъ. А рядомъ съ этими темными образами у него поставляются хариты и музы, услаждающія пѣніемъ боговъ.

Длинный циклъ боговъ проходитъ въ эпосѣ Гомера, которые представляютъ собою явленія, условные термины и относительно которыхъ не всегда даже можно рѣшить—признаетъ ли поэтъ дѣйствительно ихъ существованіе или одухотвореніе ихъ есть такая же метафора, какъ выраженія новыхъ поэтовъ о страсти розы или тоскѣ лиліи. Вѣстницей боговъ въ иліадѣ обычно выступаетъ Ирида—радуга. Здѣсь, конечно, нельзя настаивать на метафорѣ. У радуги немного путей на небѣ и она слишкомъ однообразна для сложныхъ порученій, между тѣмъ какъ Ирида летаетъ всюду и ведетъ сложные и дипломатическіе переговоры. Менѣе рѣшительно можно настаивать, но все таки, думаемъ, должно, на личности *Ἔως*—зари. Древніе не считали зарю явленіемъ, производимымъ солнцемъ, отсюда естественно ихъ представленіе, что за явленіемъ зари стоитъ особое имъ управляющее божество и какъ прекрасна утренняя заря, такъ должно быть прекрасно и это божество. У Гомера выступаютъ Горы (*Ἵρααι*)—времена, часы, ночь, сонъ, смерть. Мы видѣли, что на Олимпѣ не безъ успѣха подвизалась даже Дурь. Сонъ и вводилъ въ обманъ и руководилъ людей. Причина такихъ персонификацій лежитъ по нашему мнѣнію въ томъ, что дикарю, какъ и Гегелю, присуще убѣжденіе, что за всѣмъ физическимъ скрывается духовное начало. Но у философа это духовное начало разрѣшается во что-то неосязаемое и неуловимое, а некультурный человѣкъ, предположивъ духа, немедленно облакаетъ его въ плоть и кровь. Однако въ эпосѣ



Гомера нужно видѣть уже не первобытное міросозерцаніе. Кое гдѣ отъ поэмъ вѣетъ скептицизмомъ. Когда троянъ смутило неблагоприятное предзнаменованіе, Гекторъ сказалъ (Иліад. XII, 243):

Знаменье лучшее всѣхъ: за отечество храбро сражаться. Подобнымъ образомъ Эвримахъ въ одиссеѣ съ полнѣйшимъ пренебреженіемъ отнесся къ показаніямъ птицегаданія. Здѣсь видно выступленіе міросозерцанія, не спѣшащаго съ телеологическими толкованіями, такое міросозерцаніе не склонно олицетворяетъ причины явленій. И у Гомера безъ сомнѣнія не все должно понимать буквально, немало у него и поэтическихъ олицетвореній. Но конечно *аїба* или *моїра* — судьба не есть только поэтическое олицетвореніе воли Зевса. Ея образъ у Гомера въ сущности очень неясенъ и уже то, что онъ неясенъ, показываетъ, что онъ не представляетъ собою олицетворенія. Мы говорили, что судьбу представляютъ то выше, то ниже Зевса. Нашъ взглядъ на двойственность Зевса легко объясняетъ дѣло. Судьба въ теогоническомъ процессѣ явилась, какъ и другія божества, и Зевсъ, самъ опредѣливъ ее, самъ потомъ подчиняется ей, какъ подчиняется сну и дури.

Гомеръ писалъ не богословскій трактатъ. Поэтому изъ того, что онъ дѣлаетъ мало упоминаній о нѣкоторыхъ богахъ или неупоминаетъ совсѣмъ, не выводитъ на справку миеовъ, нельзя дѣлать выводовъ, что онъ не зналъ о томъ, чего не говорить и въ его время, значить, такихъ миеовъ, культовъ или божествъ не было. *Argumentum e silentio*—вообще одинъ изъ слабыхъ аргументовъ. Это даже тамъ, гдѣ въ задачу автора должно было входить сообщеніе о томъ, что оказалось опущеннымъ. Но у Гомера религіозныя сообщенія по большей части представляютъ собою отступленія отъ основной темы. Отступленій нельзя ставить въ вину поэту. У гениальныхъ поэтовъ отступленія гениальны. Но нельзя предполагать, чтобы изъ отступленій отъ темы у Гомера могъ составить полный курсъ богословія его эпохи. Поэтому если Гомеръ не говорить о Панѣ, вскользь упоминаетъ о Деметрѣ, не называетъ Кору, часто выводя въ одиссеѣ Амфитриту, не упоминаетъ объ ея отношеніяхъ къ Посейдону, не слѣдуетъ заключать, что въ его время не было объ этихъ божествахъ тѣхъ миеовъ, о которыхъ мы узнаемъ изъ позднѣйшихъ

авторовъ. Несомнѣнно, разъ поэтъ упоминаетъ имя божества, у него и его современниковъ съ этимъ именемъ связывалась исторія, но возможно, что эта исторія была иною, чѣмъ та, о которой потомъ рассказывали позднѣйшіе авторы. Мифы могли варіировать, перерождаться и смѣняться.

Боги у Гомера въ нѣкоторой мѣрѣ, какъ и Зевсъ, изображаются двойственными чертами. То они выступаютъ передъ нами въ образѣ людей, свойства и силы которыхъ безмѣрно увеличены, но остались тѣ же самыя въ своей совокупности. Здѣсь выступаютъ и ложь и хитрость и гнѣвъ и жестокая месть. То эти свойства куда то отодвигаются и исчезаютъ, и боги характеризуются идеальными чертами. Оказывается, боги знаютъ все (*θεοὶ δὲ τε πάντα ἴδασιν*. Одис. IV, 379; 467). Боги слѣдятъ за осуществленіемъ правды на землѣ (Одис. XVIII, 485—487).

Боги нерѣдко, облекшись въ образъ людей чужестранныхъ,

Входятъ въ земныя жилища, чтобъ видѣть своими очами,

Кто изъ людей беззаконствуетъ, кто наблюдаетъ ихъ правду. Богамъ все возможно (Одис. X, 306). Всѣ люди имѣютъ нужду въ благодѣтельныхъ богахъ (Одис. III, 48). Слово богъ употребляется у Гомера и безъ предиката личности въ смыслѣ духа охранителя и покровителя. Діомедъ говоритъ о себѣ и о Сенеелѣ: „съ богомъ пришли мы“ (Иліад. IX, 49). Слово демонъ у Гомера употребляется, какъ замѣняющее слово богъ. Демону не усвоится чертъ злого духа. Слова Одиссея въ переводѣ Жуковскаго: „я... былъ враждебнымъ демономъ брошень“ (Одис. VII, 248—249) представляютъ произвольный комментарий къ подлиннику, гдѣ стоитъ *δαίμων* безъ опредѣленія. Наоборотъ, имѣемъ выраженіе: „богъ ему ниспослалъ злополучье“ (Иліад. XXIV, 538). Но и его никакъ нельзя толковать въ томъ смыслѣ, чтобъ это былъ злой богъ. Боги благодѣтельны. Но однако когда они характеризуются абсолютно идеальными чертами—всевѣдѣніемъ, непрестанными заботами о правдѣ, то здѣсь нужно видѣть гиперболы. Только одному могутъ дѣйствительно принадлежать такія черты, и этимъ однимъ могъ быть только Зевсъ.

Міру безсмертныхъ боговъ противопоставляется у Гомера міръ человѣческой. Боги безсмертны и блаженны, люди смертны и несчастны (*θελοὶ βροτῶν, βροτῶν χαϊρόντες*). Но несчастье людей въ сущности и заключалось въ томъ, что они

смертны. Описанія поэта показываютъ, что многимъ жилось очень недурно, горе состояло въ томъ, что самая жизнь не могла продолжаться долго. Боги у Гомера живутъ человѣческими интересами. Человѣческая жизнь интересна. Нетлѣнные чертоги и бессмертное платье ꙗкогутъ наскучить, а у людей все смѣняется быстро, быстро измѣняются и они сами. Одиссей, вернувшійся въ Итаку послѣ двадцатилѣтняго отсутствія, уже далеко не тотъ, какимъ онъ былъ предъ отправленіемъ къ Троѣ.

Хороша жизнь, когда она проводится въ дружескомъ общеніи, въ веселыхъ пиршествахъ съ пѣніемъ и виномъ, плясками и играми. Но жизни полагаетъ конецъ смерть. Ея грозная тѣнь омрачаетъ веселые дни гомеровскихъ героевъ. Что представляетъ смерть собою? почему она такъ страшна? На это отвѣчаетъ психологія Гомера. Полный человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла. Онъ—*ψυχή* + *σῶμα*. Но понятія тѣла и души у Гомера не совпадаютъ съ тѣми, которыя обычно, излагаются въ нашихъ курсахъ психологіи съ традиціоннымъ характеромъ. Съ одной стороны тѣло у Гомера заключаетъ въ себѣ много духовнаго, съ другой—душа имѣетъ въ себѣ нѣчто тѣлесное. *Φρόν* значитъ грудобрюшная перепонка и въ тоже время мыслящая сила. Разъ душа покидаетъ грудобрюшную перепонку, она теряетъ и *φρένες*—мыслительныя способности. *Κραδίη*, *ἦτορ*, *στήθος* значитъ сердце, но вмѣстѣ они символизируютъ и чувство, ибо сѣдалище чувства находится въ сердцѣ. И когда душа покидаетъ сердце, она лишается способности чувствовать. *Θυμός*—духъ въ ряду его разнообразныхъ значеній обозначающій волю и стремленія находится въ груди человѣка (въ гнѣвѣ въздымается грудь). И душа свою волю, какъ и другія способности, можетъ проявлять лишь въ опредѣленномъ мѣстѣ. Въ душѣ отдѣлившейся отъ тѣла замираютъ чувства, перестаетъ работать умъ, исчезаетъ воля. И вмѣстѣ съ этимъ въ душѣ однако остается нѣчто, чему все это нужно, что страдаетъ отъ потери душевныхъ силъ. Это нѣчто эта *ψυχή* сохраняетъ жизненное начало и желаніе жизни, но желая жить, она не живетъ дѣйствительною жизнью. Душа безъ тѣла есть *εἶδωλον*—призракъ. Она небезвидна, она имѣетъ видъ того человѣка, въ которомъ была, она есть, такъ сказать, его мнимое изображеніе. Такъ въ зеркалахъ мы видимъ свое

мнимое изображеніе. Но душа является менѣе яснымъ и въ тоже время не много болѣе тѣлеснымъ отраженіемъ тѣла. Она что то въ родѣ тумана принявшаго человѣческой видъ и очертанія. Въ ней бесконечно мало реальности и въ тоже время въ ней остается желаніе стать реально существующею. Идеаль души оставившей тѣло возвратитъ или вѣрнѣе приобрѣсть то, чего она лишилась, приобрѣсть тѣло. Изъ этого видно, что идеалы Гомера обращаются не къ загробному міру, а къ міру земному. Ахиллесъ съ скорбью говоритъ Одиссею о своей судьбѣ въ аидѣ (Одис. XI, 488—491):

О Одиссей, утѣшенія въ смерти мнѣ дать не надѣйся,  
 Лучше бѣ хотѣлъ я живой, какъ поденщикъ работая въ  
 полѣ,  
 Службой у бѣднаго пахаря хлѣбъ добывать свой на-  
 сущный,  
 Нежели здѣсь надъ бездушными мертвыми царствовать  
 мертвый.

Если въ смерти нѣтъ утѣшенія, то значить должно заботиться о жизни. Должно искать долготѣія и благополучія на землѣ. Играя словами можно сказать: если судьба зависитъ отъ судьбы, то тогда не у кого просить счастья. Судьба выступаетъ у Гомера, когда выступаетъ самостоятельно, какъ неумолимое и немотивированное опредѣленіе. На судьбу можно жаловаться и ее можно оплакивать, но съ ней нельзя спорить и ее нельзя умолять. Но если судьба есть опредѣленіе боговъ, тогда дѣло совсѣмъ другое. Боги—живыя, свободныя существа, способныя сострадать и негодовать. Ихъ можно молить, они могутъ снисходить къ скорбямъ и просьбамъ людей. Ради своего благополучія и ради предотвращенія бѣдъ и должно обращаться къ богамъ. Долженъ быть культъ. Просительная молитва занимаетъ въ этомъ культѣ чрезвычайно важное мѣсто. Къ покорнымъ прошеніямъ боги, видимо, очень охотно склоняютъ свой слухъ. Когда поражаемый троянами взмолился Агамемнонь (Иліад. VIII, 242—244):

Зевсъ отецъ! хотъ одно для меня ты исполни желанье!  
 Дай хотя намъ ты самимъ отъ враговъ избѣжать и спа-  
 стися

Здѣсь не предай на погибель сынамъ Иліона ахеяны!  
 то (245—246):

Умиллся отецъ надъ царемъ, проливающимъ слезы;  
Знаменье даль, да спасется аргивскій народъ, не погиб-  
нетъ.

Обычный типъ просительныхъ молитвъ у Гомера—дѣлов-  
вой. Просящій добросовѣстно напоминаетъ богу о тучныхъ  
бедрахъ тельцовъ или овновъ, которыя онъ возжигалъ ему  
(Иліад. XV, 372—373), и просить за это то, что ему слѣдуетъ.  
Чрезвычайно важнымъ мѣстомъ для выясненія гомеровскихъ  
представленій объ искушеніи грѣха молитвою служить слѣ-  
дующее мѣсто изъ иліады (IX, 497—512).

. . . . . Умолимы и самые боги.

Сильно превышіе насъ и величьемъ, и славой, и силой.  
Но и боговъ—приношеніемъ жертвы, обѣтомъ смиреннымъ,  
Винъ возліянемъ и дымомъ куреній, смягчаетъ и гнѣв-  
ныхъ

Смертный молящій, когда онъ предъ ними виновенъ и  
грѣшенъ.

Такъ, Молитвы—смиранныя дочери великаго Зевса,  
Хромы, морщинисты, робко поднимающыя очи косыя,  
Въ слѣдъ за Обидой онѣ, непрестанно заботныя, ходятъ.  
Но обида могуча, ногами быстра; передъ ними  
Мчится далеко впередъ и по всей ихъ землѣ упреждая,  
Смертныхъ язвить: а Молитвы спѣшатъ исцѣлять уяз-  
вленныхъ.

Кто принимаетъ почтительно зевсовыхъ дочерей приобѣж-  
ныхъ,

Много тому помогаютъ и скоро молящемуся внемлютъ.

Ктожь презираетъ богинь и душою суровъ, отвергаютъ;

Къ Зевсу приобѣгнувъ, онѣ умоляютъ отца, да Обида

Ходитъ за нимъ по слѣдамъ и его уязвляя накажетъ.

Чтобы правильно понять эти отрывки, нужно слово Обида  
замѣнить словомъ Грѣхъ. По-гречески здѣсь стоитъ *ἄτη*—  
помраченіе ума, вина, проступокъ, преступленіе. Грѣхъ за-  
глаждается молитвой. Но въ данномъ отрывкѣ устанавли-  
ваются еще глубокія положенія. По смыслу рѣчи, когда че-  
ловѣкъ совершитъ грѣхъ, то его какъ бы само провидѣніе  
склоняетъ къ раскаянію, къ молитвѣ. Зевсовы дочери—мо-  
литвы ходятъ во слѣдъ за грѣхомъ. Но грѣхъ быстрое и  
смѣлое ихъ. Молитвы смиренны и робки. Кто слушается  
призыва къ покаянію, молитвы того скоро бываютъ услы-

шаны. Здѣсь мы находимъ идею промысла, не хотящаго смерти грѣшника, но зовущаго его на правый путь. А если согрѣшившій не слушаетъ зова? Тогда молитвы ходатайствуютъ предъ Зевсомъ не за него, а о томъ, чтобы онъ былъ погубленъ грѣхомъ. Человѣка согрѣшившаго можно сравнивать съ тѣмъ, кто отравленъ ядомъ. Пока отравы не сильна, пока зараженіе грѣхомъ можетъ быть исцѣлено, молитвы стучатся въ душу грѣшника. Но когда грѣхъ овладѣлъ человѣкомъ настолько, что гибель его неизбѣжна, тогда божественные охранители молятъ: пусть онъ погибнетъ скорѣй отъ грѣха. Процессъ нравственнаго умиранія, разъ онъ неизбѣженъ, долженъ быть сокращенъ. „Что дѣлаешь, дѣлай скорѣе“ (Іоан. XIII, 27).

Впечатлѣніе отъ эпоса то, что на землѣ не мало нечестивыхъ людей и даже не только людей, но шире—нечестивыхъ существъ. Циклопы человѣкоподобны, но не люди. Алоады чудовищны и враждебны богамъ. Но нормальные обитатели земли по идеѣ эпоса тѣ, которые соблюдаютъ правду, почитаютъ боговъ, молятся имъ и приносятъ имъ жертвы. Описание того, какъ принимались жертвы, даетъ намъ третья пѣснь Одиссеи, описывающая принесеніе Несторомъ жертвы Аѳинѣ (436—463, 470—473).

Тутъ художнику Несторъ, коней обуздатель,

Золота чистаго далъ: оковалъ онъ рога имъ телицы,

Тщася усердно, чтобъ жертвенный даръ былъ угоденъ  
богинѣ.

Взяли телицу тогда за рога Стратіонъ и Эхефронъ,

Воду имъ руки умытъ въ обложенной цвѣтами лахани

Вынесъ изъ дома Аретосъ, въ другой же рукѣ онъ съ  
ячменемъ

Коробъ держалъ; подошелъ Фразимедъ, ратоборець мо-  
гучій,

Съ острымъ въ рукѣ топоромъ, поразить изготовяся  
жертву;

Чашу подставилъ Персей. Тутъ Несторъ, коней обузда-  
тель,

Руки умывши, ячменемъ телицу осыпалъ и бросивъ

Шерсти съ ея головы на огонь, помолился Аѳинѣ;

Слѣдомъ за нимъ и другіе съ молитвой телицу ячменемъ

Также осыпали. Несторовъ сынъ Фразимедъ многосильный,

Мышцы напрягши, ударилъ и въ шею глубоко вонзенный  
 Жилы топоръ пересѣкъ; повалилась телица, вскричали  
 Дочери всѣ и невѣстки царицы и съ ними царица,  
 Кроткая сердцемъ, Клименова старшая дочь Эвридика.  
 Тѣ же телицу приникшую къ лону земли путеносной,  
 Подняли—разомъ зарѣзаль ее Пизистратъ благородный!  
 Послѣ, когда истощилася черная кровь и не стало  
 Жизни въ костяхъ, разложивши на части ее  
 Тучныя бедра отсѣкли, кругомъ обложили ихъ жиромъ,  
 Жиръ же кроваваго мяса кусаго покрыли; все вмѣстѣ  
 Старецъ зажегъ на кострѣ и виномъ оросилъ искромет-  
 нымъ;

Тѣжъ приступили, поставивъ ухваты съ пятью остріями;  
 Бедра сожегши и сладкой утробы вкусивъ, остальное  
 Все раздробили на части: на вертелы вдѣвъ осторожно,  
 Начали жарить, дожаривши съ вертеловъ сняли и дѣло  
 Кончивъ, обильно-богатый устроили пиръ; началось  
 Тутъ пированье, и всѣ насладилися пищей; когда же  
 Былъ удовольствованъ голодъ ихъ сладостно-вкусною  
 пищей,

Юноши, чашу до края наполнивъ виномъ благовоннымъ,  
 Въ кубкахъ его разнесли, по обычаю справа начавши.  
 Въ этомъ описаніи жертвы предъ нами не выступаютъ  
 жрецы. Жертву приносятъ члены семьи Нестора. Самъ Не-  
 сторъ, его сыновья и нѣкоторые еще лица совершаютъ все  
 священнодѣйствіе. Жрецы и жрицы были въ эпоху Гомера,  
 но они не были необходимостію. Каждый могъ обращаться  
 къ богу самъ, причемъ если въ молитвахъ, судя по всему,  
 допускались импровизація и свобода, то въ дѣлѣ принесенія  
 жертвъ необходимо было слѣдовать традиціонному ри-  
 туалу, и обращающійся къ богу съ жертвой долженъ былъ  
 знать, что можетъ быть угодно и что негодно богу. Такъ  
 солнцу въ жертву должно было приносить бѣлаго агнца, а  
 землѣ—черную овцу (Иліад. III, 103—104). Съ жертвой со-  
 единялся пиръ, пѣніе, пляски и игры. Игра представляла  
 собою состязаніе. Понятно, какъ она могла пріобрѣсти ре-  
 лигіозныя черты. Почитатель божества выступалъ на борьбу,  
 принося такимъ образомъ въ жертву богу свои силы, лов-  
 кость, умъ. Божество съ своей стороны должно дать содѣй-  
 ствіе въ борьбѣ тому, кто чтить его наиболѣе достойнымъ

образомъ. Если въ междуплеменномъ состязаніи въ честь Аполлона одержить побѣду какой-нибудь аргивянинъ, то въ этомъ должно видѣть выраженіе благоволенія богу къ Аргосу. Это—религіозное знаменіе. Жертвы и молитвы были просительными и благодарственными. Приведенный отрывокъ изъ Одиссеи говоритъ о благодарственной жертвѣ. Хотя нерѣдко культъ носить на себѣ слѣды характера торговой сдѣлки, однако представленіе о прямо пропорціональномъ отношеніи между жертвою и Божественнымъ благоволеніемъ чуждо эпосу Гомера. Мы выше привели стихи говорящіе о томъ, какъ Зевсъ умилился на молитву Агамемнона. Агамемнонъ не приносилъ и не обѣщаль дара. Онъ приносилъ богу только глубокую скорбь и тоску о своемъ народѣ. И эта скорбь оказалась цѣнной въ очахъ владыки боговъ.

Съ жертвой въ тѣсной связи стояло гаданье. Это понятно. Въ жертвѣ человѣкъ выражаетъ свое отношеніе къ богу. Естественно ждать, что богъ покажетъ, какъ онъ относится къ этому отношенію. У Гомера часто встрѣчается терминъ *ἰσοβόος*—предсказывающій по пламени и дыму жертвы (*ἰύος*—оиміамъ). Но знаменья богами подавались вообще различнымъ образомъ. Иногда боги сами являлись, когда имъ приносилась жертва. Это, разумѣется, высшее проявленіе благоволенія. Такъ было въ приведенномъ случаѣ жертвы Аѳинѣ Несторомъ. Подавались знаменія и помимо жертвъ. Особенно часто давались знаменія по птицамъ. Толковали эти знаменія тѣ, которымъ боги пониманіе ихъ влагали въ сердце. Давались толкованія знаменіямъ и женщинами. Особенно любопытенъ одинъ случай. Когда Телемахъ былъ у Менелая, случилось, что налетѣлъ орелъ, схватилъ большого домашняго гуся и унесъ. Всѣ почувствовали въ этомъ событіи радостное предзнаменованіе. Когда Менелаю было предложено истолковать знаменіе, онъ затруднился отвѣтомъ. Знаменье истолковала Елена: какъ орелъ похитилъ гуся, такъ Одиссей расправится съ женихами Пенелопы. Обрадованный этимъ толкованіемъ Телемахъ сказалъ (Одис. XV, 180—181):

Если то Иры супругъ, громоносный Кроніонъ позволить,  
 Буду, тебя поминая, тебѣ я какъ богу молиться.  
 Телемахъ хочеть молиться Еленѣ. Это—не культъ предковъ.



Для того, чтобы допустить такое обожествленіе, нужно позволеніе Зевса. Это такъ. Но значить въ принципѣ признается возможность обращенія къ живому человѣку—а Елена въ эпосѣ Гомера только человѣкъ—съ религіозной молитвой.

Кромѣ знаменій и гаданій эпосъ знаетъ пророчества и прорицанія. Они нерѣдки. Судьба героевъ, сражавшихся подъ Троей, во многихъ случаяхъ извѣстна. Особенность оракуловъ Гомера сравнительно съ послѣдующими та, что они ясны. Ахиллесъ знаетъ, что вскорѣ послѣ смерти Гектора погибнетъ и онъ. Циклопу Полифему было предсказано, что его ослѣпитъ Одиссей. Правда, въ Одиссеѣ Полифемъ не узналъ Одиссея оракула, но въ этомъ виноваты его непредусмотрительность и несообразительность, а не двухсмысленность изреченія. Будущее боги открываютъ людямъ не только въ оракулахъ и пророчествахъ, которыя часто разноситъ и Осса (молва), но въ сновидѣніяхъ. Пенелопѣ во снѣ, въ которомъ она видѣла нѣчто подобное тому, что Телемахъ видѣлъ на яву у Менелая (орель умертвилъ двадцать гусей), было открыто, что Одиссей умертвитъ ея жениховъ. Пенелопа однако колебалась—нужно ли повѣрить этому сну. Она говорила неузнанному ей Одиссею (Одис. XIX, 560—567).

Странникъ! конечно бываютъ и темные сны, изъ которыхъ смысла нельзя намъ извлечь; и не всякій сбывается сонъ нашъ.

Создано двое воротъ для вступленія снамъ безтѣлеснымъ  
Въ міръ нашъ: одни роговыя, другія изъ кости слонової;  
Сны, приходящіе къ намъ воротами изъ кости слонової,  
Лживы, несбыточны, вѣрить никто изъ людей имъ не  
долженъ

Тѣ же, которые въ міръ роговыми воротами входятъ,

Вѣрны; сбываются всѣ приносимыя ими видѣнья.

Эта рѣчь Пенелопы о <sup>двухъ</sup>воротахъ, черезъ которыя проникаютъ къ намъ сны, объясняетъ многое. Боги посылали и обманчивые сны, вовлекая этимъ людей въ бѣды, чтобы наказать ихъ. Зевсъ послалъ Агамемнону обманчивый сонъ, вовлекшій его въ неудачную борьбу съ троянами (Ил. 11, 1—40). Боги посылаютъ и сны, содержащіе вѣрныя предсказанія. Какъ разбираться смертному въ тѣхъ и другихъ? Оче-

видно, должно быть осторожнымъ. Сонъ самъ по себѣ является сомнительнымъ показателемъ. Его нужно свѣрять съ другими данными. Важно въ разсужденіи Пенелопы не то, что сонъ трудно истолковать, а то, что по ея теоріи его во многихъ случаяхъ и нельзя и не слѣдуетъ истолковывать. Сонъ самъ можетъ быть лживъ и несбыточенъ. Получается то впечатлѣніе, что греки эпохи Гомера не особенно поддавались вліянію сонныхъ видѣній. Правда, Гомеръ показываетъ, какъ и обманчивые сны вовлекали въ бѣды и какъ во снахъ спящимъ открывались истины (Пенелопѣ, Ахиллему). Но въ концѣ концовъ получается впечатлѣніе, что это—исключительные знаменательные сны, которые являются рѣдко на общемъ фонѣ темныхъ сновидѣній, изъ которыхъ нельзя извлечь никакого смысла.

Въ сновидѣніяхъ и знаменіяхъ боги открывали людямъ свою волю или ихъ будущее по своему начинаію. Но обычный, естественный порядокъ былъ тотъ, что люди сами пытались узнавать волю боговъ. Не дожидаясь случайныхъ встрѣчъ съ прорицателями, шли къ оракуламъ. Гомеръ говоритъ объ оракулѣ додонскомъ и пифійскомъ. Во всѣхъ важныхъ случаяхъ вопрошали волю боговъ, какъ и всѣ важныя событія въ жизни человѣка связывали съ жертвой. Должно поблагодарить боговъ за новорожденного сына и спросить о его судьбѣ. Жертвой (*προϋσίαια*) должно освятить брачный союзъ и при жертвѣ испросить ему благополучія. Но самое важное и вмѣстѣ съ тѣмъ послѣднее событіе въ жизни человѣка, это—его смерть. Умершій долженъ быть погребенъ. Погребеніе имѣетъ въ высшей степени важное значеніе. У Гомера вообще представляется, что трупы усопшихъ сжигали. Кремацію при Гомерѣ считаютъ общимъ и постояннымъ фактомъ. Это трудно допустить уже а priori. До Гомера въ микенскую эпоху покойниковъ хоронили, послѣ Гомера сожженіе тоже не является распространеннымъ обычаемъ. Обязательное сожженіе труповъ, предполагаемое у Гомера, производитъ какъ бы разрывъ между обычаями до и послѣ гомеровскими. Но позволительно думать, что у Гомера совсѣмъ напрасно ищутъ теоріи обязательнаго сожженія. Нигдѣ не говорится въ поэмахъ, что трупы покойниковъ непременно должны быть сожигаемы. Намъ думается, что можно указать даже прямо обратное. По отно-

шенію къ Сарпедону Зевсъ повидимому предполагаетъ не сожженіе, а погребеніе (Иліад. XVI, 274—275). Точно также пораженные Фебомъ и Артемидой дѣти Ніобы тоже повидимому были погребены, а не сожжены (Иліад. XXIV, 612). Надъ усопшимъ непременно должны быть совершены обряды. Долженъ быть совершенъ погребальный пиръ. У покойника должна быть могила. И это даже въ томъ случаѣ, если бы онъ погибъ безвѣстно и тѣла его не было бы. Аѳина наставляетъ Телемаха, если онъ въ своемъ путешествіи узнаетъ о гибели своего отца Одиссея (Одис. 1, 286—288):

Незамедленно въ милую землю отцовъ возвратяся,  
Въ честь ему холмъ гробовой здѣсь насыпь и обычную  
Пышно тризну по немъ соверши.

Двѣ послѣднія пѣсни иліады (XXIII и XXIV) рисуютъ намъ картины погребенія. Въ XXIII мы читаемъ о погребеніи Патрокла, въ XXIV-ой о погребеніи Гектора. Въ XXIII Гомеръ намъ рисуеъ скорбь о погибшемъ мужа (Ахиллеса), въ XXIV скорбь о погибшемъ женщинѣ (Андромахи, Гекубы, Елены). Друзья Патрокла покрыли его тѣло волосами, а Ахиллесъ, обрѣзавъ свои кудри посвященные рѣкъ Сперхію, вложилъ ихъ въ руки Патрокла. Этотъ обычай отдавать свои волосы усопшему, т. е. отдавать ему, такъ сказать, часть самого себя, безъ сомнѣнія трогателенъ. Здѣсь хотя бы видѣть отзвукъ варварскихъ обычаевъ, смягченную форму человѣческихъ жертвъ. Трудно принять такое толкованіе. Волосы усопшему отдавали друзья, а по первобытнымъ представленіемъ задача друзей состоитъ не въ томъ, чтобы вмѣстѣ съ умершимъ другомъ сойдти въ могилу, а въ томъ, чтобы отмстить за его смерть. Указываютъ, что при погребеніи Патрокла были и прямо совершены человѣческія жертвоприношенія. Ахиллесъ закололъ двѣнадцать троянскихъ юношей и бросилъ ихъ на костеръ Патрокла. Личное изученіе религіозныхъ явленій приводитъ насъ къ заключенію, что мы имѣемъ здѣсь фактъ иного порядка, чѣмъ тѣ, которые называются человѣческими жертвоприношеніями. Людей приносили въ жертву богамъ и усопшимъ. Въ послѣднемъ случаѣ съ усопшимъ заколались порою жены, рабы, плѣнники, которые тождественны съ рабами. Въ основѣ жертвы этого рода лежитъ мысль, что усопшій въ новомъ мірѣ будетъ

нуждаться во всемъ томъ, что ему было нужно при жизни. И въ обрядахъ при погребеніи Патрокла можно видѣть отзвукъ этихъ вѣрованій. Съ героемъ повергли на костеръ четырехъ коней и двухъ псовъ. Но при убіеніи троянскихъ плѣнниковъ Ахиллесъ руководился иною мыслию. Онъ хотѣлъ отмстить за смерть Патрокла (Иліад. XXIII, 23). Имъ руководило здѣсь то же побужденіе, по которому онъ хотѣлъ тѣло Гектора отдать на пожраніе псамъ (183). Но это уже не жертва. Наша рѣчь клонится къ тому выводу, что въ эпоху Гомера человѣческія жертвы, по крайней мѣрѣ какъ обычное явленіе, уже исчезли. Въ поэмахъ нигдѣ не проводится мысли, что человѣческая жертва можетъ быть пріятнымъ даромъ богамъ. Но убіеніе человѣка совершившаго или ратовавшаго за что-либо неугодное богамъ и людямъ, можетъ быть угодно богамъ, усопшимъ и живымъ.

Мы ведемъ рѣчь о культѣ. Но въ концѣ концовъ культъ предполагаетъ спеціальныя празднества, спеціальныя учрежденія и спеціальныя лицъ. Мы говоримъ, разсуждая о вѣрованіяхъ миноскаго вѣка, что первобытный календарь грековъ былъ натуралистическимъ. По поэмамъ Гомера нельзя возстановить календаря его эпохи. Но имѣются уже указанія на то, что была установлена періодичность въ празднованіяхъ богамъ. Объ Аѳинѣ говорится, что чада Аѳинъ ее ублажаютъ „при урочномъ исходѣ годовъ круговратныхъ“ (Иліад. II, 550—551). Значитъ, уже независимо отъ событій въ природѣ и общественной жизни установились нѣкоторыя традиціонныя празднованія.

Гомеръ говоритъ о храмахъ. Перро и Шипье въ изслѣдованіи о религіозной архитектурѣ эпохи Гомера такъ резюмируютъ данныя поэмъ. „Храмъ носитъ имя *τῆος* или *γαός*, но ему еще не придается важнаго значенія. Въ одиссеѣ объ этомъ не поднимается вопросъ ни разу. Въ иліадѣ, напротивъ, много разъ говорится о храмѣ Аѳины. Но поэтъ, давая описаніе дворца Пріама, его замѣчательной архитектуры и его многочисленныхъ комнатъ, не дѣлаетъ никакого указанія, которое позволило бы составить понятіе о размѣрахъ и видѣ храма. Онъ указываетъ лишь, что это зданіе находилось на вершинѣ акрополя и что обычно оно было заперто. Когда Гекуба приноситъ туда свои дары, жрица отпираетъ ей храмъ ключомъ, который хранитъ у себя. Въ

этомъ святилищѣ находилась статуя, безъ сомнѣнія, деревянное *ξόανον*. Троянскія женщины возлагаютъ на колѣна статуи (Афины) пеллосъ (покровъ) вышитый въ ея честь. У Аполлона также есть храмъ въ крѣпости. Онъ переноситъ туда и поручаетъ заботамъ Артемиды и Лето своего любимца Энея, похитивъ его съ поля битвы и вырвавъ изъ руки Діомеда. Храмъ называется великимъ святилищемъ (*ἐν μεγάλῳ ἁδύτῳ*, V, 448). О храмѣ Аполлона сминтійскаго, жрецомъ котораго былъ Хризъ, поэтъ сообщаетъ только, что онъ былъ прелестенъ (*χαρίεις*, I, 39). Хотя Зевесъ и величайшій изъ боговъ, однако нигдѣ нѣтъ упоминанія о храмѣ, который былъ бы ему посвященъ. Скорбя объ участи Гектора, имѣющаго погибнуть отъ руки Ахиллеса, Зевесъ вспоминаетъ, что герой сжигалъ въ его честь многихъ быковъ то на высотахъ Иды въ многочисленныхъ лощинахъ, то на высотахъ города. Но сближеніе, которое устанавливаетъ поэтъ между гекатомбами приносимыми на вершинахъ горы и тѣми, которыя приносились на высотѣ пергамской, естественнѣе всего подсказываетъ мысль о простыхъ жертвенникахъ, которыя воздвигались, когда нужно было приносить жертву. Трудно допустить, чтобы были храмы на вершинахъ Иды<sup>1)</sup>. Археологическія раскопки на предполагаемомъ мѣстѣ Трои по вопросу о храмахъ дали ничтожные результаты. Дерпфельдъ считаетъ одно изъ откопанныхъ зданій за храмъ. Но нельзя сказать, чтобы соображенія его были убѣдительны<sup>2)</sup>. Во всякомъ случаѣ откопанное зданіе ничего не поясняетъ въ поэмахъ Гомера, да и поэмы повидимому не могутъ служить комментариемъ для него.

За всѣмъ тѣмъ соображенія Перро и Шипье о томъ, что не было храмовъ Зевса, намъ не представляются убѣдительными. Два рода нуждъ создало въ древности два типа храмовъ. Для того, чтобы закрыть святиню, статую бога отъ непосвященныхъ и всего нечистаго, воздвигались маленькіе храмы, имѣющіе характеръ святаго святыхъ. Для того, чтобы защитить молящихся и вообще собравшихся для торжественной религіозной церемоніи отъ случайностей непогоды, воздвигались громадныя крытыя помѣщенія. Потомъ естественно

1) Perrot et Chipiez—Histoire de l'art dans l'antiquité T. 7. p. 56—66

2) Ibid. T. 7, p. 70—73.

должна была образоваться комбинація этихъ двухъ типовъ. Въ храмѣ устраивалась комната для бога и зала для собирающагося народа. Возможно, что храмъ Паллады, о которомъ ведется рѣчь въ иліадѣ VI, 88—94, 298, и представлялъ собою такую комбинацію. Тамъ было изображеніе богини, и оказывалось достаточно мѣста для принесенія въ жертву двѣнадцати коровъ. Но и при наличности такихъ храмовъ возможно, что наиболѣе торжественныя жертвы приносились на высотахъ подъ открытымъ небомъ. Особенно естественны такія жертвы Зевсу—владыкѣ неба. Если храмы вообще были въ эпоху Гомера (о храмахъ упоминается и въ одиссеѣ VI, 10; VIII, 80), то уже никакъ нельзя сомнѣваться, что былъ храмъ въ Додонѣ и именно храмъ Зевса. Точно также положеніе, что къ храму нужно относить названіе *ἄδυτον*, вызываетъ сомнѣнія. *Ἄδυτον*—*ἄβατον* (*α* и *δύω*, *α* и *βαίνω*) обозначаетъ мѣсто, куда нельзя входить по крайней мѣрѣ всякому, т. е. мѣсто, которое для нѣкоторыхъ или многихъ является табу. Такимъ мѣстомъ обычно была часть храма, такъ называемая комната бога <sup>1)</sup>. И весьма возможно, что въ цитированномъ повѣствованіи иліады рѣчь идетъ о части храма Аполлона. Въ святилищѣ помѣщался богъ. Но въ какой формѣ? Иногда и въ позднѣйшее время преимущественно въ формѣ идола, но присутствіе бога могло также утверждаться присутствіемъ его символа. Иліада не говоритъ о статуѣ Аполлона. Аполлонъ имѣлъ много животныхъ символовъ (волкъ, лань, коза, лебедь, ястребъ, дельфинъ) и символъ растительный—лавръ. Входъ въ дельфійскій храмъ служительницы Аполлона чрезъ опредѣленное время должны были украшать свѣжими лавровыми вѣтвями <sup>2)</sup>. Поэтому, полагаемъ, въ древнѣйшую пору въ святилищахъ Аполлона вмѣсто его статуи возможенъ его символъ въ видѣ лавровой вѣтви (см. также иліаду I, 14—15).

Кромѣ храмовъ мѣстами общественныхъ религіозныхъ собраній были алтари, рощи и священные участки (*ἄλβος*, *τέμενος*). Участки выдѣлялись по какимъ-либо особымъ причинамъ, или они посвящались богу въ благодарность за что

<sup>1)</sup> Saglio—*Adytum* (Dictionn. citir. 1/1, p 91—92).

<sup>2)</sup> Apollon. *Symbole und Attribute* (Roscher—*Ausführliches Lexikon griechisch. und römisch. Mythol* I B. S. 443—444)

либо, или на участкѣ было проявлено особенное присутствіе божества. Рощи избирались, потому что въ нихъ послѣ принесенія жертвы было удобно справлять религіозное празднество. Рощи давали тѣнь и прохладу. Религіознымъ центромъ cadaго дома былъ очагъ.

Были жрецы и жрицы, т. е. люди, у которыхъ религія была профессіею и жизненнымъ дѣломъ. Молитва Ахиллеса къ донскому Зевсу показываетъ, что былъ институтъ жрецовъ, подвергавшій себя аскетическимъ упражненіямъ. Но къ сожалѣнію, болѣе мы не имѣемъ объ этомъ свѣдѣній. Илиада начинается съ того, что на сцену является жрецъ Аполлона Хризь, но это—не аскетъ. Онъ имѣетъ дочь, которая была захвачена ахейцами и досталась Агамемнону. О возвращеніи этой дочери и проситъ Хризь. 1-ая же пѣснь илиады выводитъ верховнаго птицегадателя Калхаса (70)—

Мудрый, вѣдалъ онъ все, что минуло, что есть и что будетъ.

Въ столкновеніи Калхаса съ Агамемнономъ (Калхасъ говорилъ, что Хризу должна быть возвращена его дочь) слышится что-то подобное столкновенію брамина съ кшатріемъ, еиванскаго жреца съ фараономъ. Пророкъ силъ царя противопоставляетъ волю бога. Калхасъ побѣдилъ въ этомъ столкновеніи. Но не видно, чтобы въ Греціи было что-либо подобное борьбѣ свѣтской власти съ духовною, каковую борьбу приходится наблюдать въ другихъ религіяхъ. И авторитетъ Калхаса утверждался повидимому не на его оффиціальномъ положеніи, а на томъ, что онъ имѣлъ даръ предвѣдѣнья отъ Феба. Въ дѣлѣ Хриза Калхасъ стоитъ за жреца, но и Агамемнонъ не бросаетъ ему упрека, что онъ поддерживаетъ кастовые интересы. Никакого намека на это нѣтъ въ поэмахъ Гомера. Нѣтъ такого намека и вообще въ сказаніяхъ о Калхасѣ. Онъ былъ вдохновеннымъ прорицателемъ и ему было предсказано, что онъ умретъ, когда встрѣтится съ прорицателемъ лучшимъ, чѣмъ самъ. Онъ встрѣтилъ такового въ лицѣ Мопса въ Колофонѣ и умеръ отъ горя <sup>1)</sup>. Въ илиадѣ есть указаніе, что жречество могло стать удѣломъ лица вслѣдствіе народнаго избранія. Такъ, о Теано говорится, что она была избрана Трои мужами въ жрицы Аѣины, причемъ ока-

<sup>1)</sup> Kalchas (Roscher—op cit. II B S. 921—924).

зывается, что она была замужемъ и ея супругъ былъ смирителемъ коней (VI, 298—300). Судя по описанію *Θεано* была молодою („прелестная ликомъ“). Скорѣе можно предположить, что она была посвящена богинѣ за красоту, чѣмъ за святость. Посвященіе это повидимому не связывалось съ аскетическими требованіями и не обуславливалось принадлежностью къ жреческой кастѣ. Таковой и не было, какъ и самые жрецы и жрицы не были необходимымъ элементомъ въ религіозномъ обиходѣ. Жертвы могъ приносить каждый съ соблюденіемъ опредѣленныхъ условій. Гекторъ говоритъ, что Зевса не должно „чувствовать или молить оскверненною кровью и прахомъ“ (Иліад. VI, 268). Но удовлетворяя этому требованію, Гекторъ приносилъ Зевсу угодныя жертвы. Для богослужебнаго ритуала не требовался непременно жрецъ, не требовался онъ непременно и для гаданій и для пророчествъ. Разумѣніе знаменій и откровеніе будущаго боги давали людямъ по своему произволу. Этотъ даръ имѣла Елена. Пенелопѣ посылались вѣще сны. Гекубѣ другіе источники приписываютъ пророческій сонъ. Она видѣла, что носитъ во чревѣ пылающій факелъ. Это знаменовало пламя брошенное Парисомъ на Трою. Наконецъ, иліада говоритъ о Кассандрѣ. Поэтъ не сообщаетъ о присущемъ ей дарѣ прорицаній. Но трагическая судьба этой прекраснѣйшей дочери Пріама по послѣдующей литературѣ обуславливалась тѣмъ, что за обѣщаніе любви Аполлонъ далъ ей даръ прорицаній, а за неисполненіе обѣщанія наказалъ ее тѣмъ, что ей никто не вѣрилъ <sup>1)</sup>. Порою боги открывали будущее даже животнымъ. Девятнадцатая пѣснь иліады кончается описаніемъ того, какъ конь Ахиллеса (вѣщимъ его сотворила лилейнораменная Гера) предрекалъ своему владѣльцу близкую смертную участь, но герой отнесся къ этому прорицанію и непочтительно и небрежно.

Вся земля въ эпоху Гомера стояла близко къ богамъ. Въ такую эпоху особые посредники между богами и людьми не являются необходимостью. Желанія, требованія и опредѣленія боговъ узнаются въ общемъ скоро. Боги требуютъ отъ людей правды. Люди должны ее соблюдать. Но соблюдать

<sup>1)</sup> *Hekabe* (*Ἑκάβη*) и *Kassandra* (Roscher—op. cit. I B. S. 1878—1883 und II B. S. 975—985).



правду постоянно трудно, можно сказать болѣе—невозможно. Самый человѣческій языкъ и способы его употребленія неправдивы. Людей, о которыхъ мы самаго дурнаго мнѣнія и которыхъ считаемъ ниже себя, мы привѣствуемъ въ письменномъ обращеніи „милостивый государь“. Но языкъ былъ развращенъ уже и въ эпоху Гомера. Въ немъ видна тенденція гиперболизировать (крайне преувеличивать) качества и достоинства людей. Приличія, видно, требовали награждать своего ближняго эпитетомъ „мужъ богоравный“, „мужъ удивительный“. Но эта ложь языка—еще не большое бѣдствіе. Ложь въ похвалахъ—самое большее—вскружить голову глупцу. Другое дѣло—ложь въ обѣщаніяхъ и обязательствахъ. Она ведетъ ко многимъ гибельнымъ послѣдствіямъ. Но эта ложь существовала всегда. Щитомъ, которымъ люди хотѣли себя оградить отъ бѣдствій обмана во время Гомера, обычно является клятва. Клянутся боги, клянутся люди и призываютъ на свои головы страшныя кары за несоблюденіе клятвы. Въ наше время многіе идутъ противъ клятвы. Указываютъ на евангельскій идеалъ, по которому „да“ и „нѣтъ“ въ устахъ человѣка должны быть достаточной гарантіей его утвержденій и обѣщаній. Да, это должно быть идеаломъ человѣка и кто можетъ его вмѣстить, долженъ вмѣстить. Но кто допускаетъ ложь—а многіе ли на земномъ шарѣ не допускаютъ ее?—тотъ, отрицая клятву, завоевываетъ себѣ право лгать всегда. Эпоха Гомера уже понимала слабость человѣческой природы. Человѣкъ склоненъ ко лжи, склоненъ отступать отъ своихъ обѣщаній даже и тогда, когда, давая ихъ, былъ искренно намѣренъ ихъ выполнить. Клятва вноситъ дифференціацію въ понятіе лжи. Если нѣтъ лжи безвредной, то есть по крайней мѣрѣ сравнительно ложь маловредная. За нее на голову человѣка не призываются кары. Но тамъ, гдѣ ложь влечетъ за собою опасныя послѣдствія, между готовностью произнести ее и человѣкомъ становится клятва, какъ сдерживающее начало, и поднимаются ужасныя образы эринній, мстящихъ клятвопреступникамъ.

Правду человѣкъ долженъ наблюдать самъ. Долженъ онъ также наблюдать и за тѣмъ, чтобы около него осуществлялась правда. Принципъ, что человѣкъ не долженъ вмѣшиваться въ чужія дѣла, существовалъ въ эпоху Гомера, но область своихъ дѣлъ въ его время была шире, чѣмъ въ по-

слѣдующее. У Гомера выдвигается древній принципъ мести. Какъ ни жестокъ этотъ принципъ, онъ имѣеть для себя глубоко нравственную основу. Признаніе обязанности мести есть сознательный или безсознательный выводъ изъ вѣры въ существованіе двухъ законовъ: 1) закона нормъ, т. е. нравственного порядка, который должны осуществлять люди въ своихъ отношеніяхъ и поведеніи. Убіиство человѣка является нарушеніемъ этого закона; 2) закона возмездія, по которому всякое нарушеніе порядка возстановляется чрезъ кару того, кто его нарушилъ. Кто долженъ брать на себя осуществленіе этой кары? Въ государствахъ съ развитымъ законодательствомъ въ такихъ дѣлахъ устраняется частная инициатива. Частный человѣкъ можетъ благодѣтельствовать, но не можетъ карать. Это на той ступени развитія государства, когда въ немъ утверждается *δίκη*—справедливость. Но равнѣе властвуетъ *θέμις*—обычай. Обычай возлагаетъ обязанность возстановленія нарушенной правды на лицо близкое къ тому, по отношенію къ кому она была нарушена. Родственникъ или другъ убитаго мстиль убійцѣ. Местъ могла быть жестокой, нелѣпой, несправедливой. Но въ какой бы извращенной формѣ она ни являлась, какъ фактъ и какъ чувство, въ своей глубочайшей основѣ и по своему происхожденію она была стремленіемъ возстановить нарушенное нравственное равновѣсіе.

Нравственное равновѣсіе, правда утверждается на землѣ также чрезъ уничтоженіе нужды, путемъ оказыванія помощи нуждающимся. Мораль эпохи Гомера устанавливаетъ обязанности къ странникамъ, нищимъ, сиротамъ. Люди героической эпохи не относились съ презрѣніемъ и высокомерно къ слабымъ и нуждающимся, напротивъ, циклопы, не признававшіе обязанностей гостепрѣимства, женихи Пенелопы враждебно отнесшіеся къ нищему, разсматриваются въ поемахъ, какъ нечестивцы. Поучительно гомеровское отношеніе къ странникамъ. Когда принимающіе ихъ оказываютъ имъ услуги, то они дѣлаютъ это такъ, какъ бы странники оказываютъ имъ честь, принимая отъ нихъ услуги. И сами боги въ видѣ странниковъ приходятъ въ дома людей. Принимая странника, можно принять бога. Здѣсь слышится что-то—хотя и въ грубой и въ зачаточной формѣ—подобное евангельскому ученію о томъ, что кто приметъ нищаго и

убогаго, тотъ приметь Христа. У древняго грека это не было выражено въ такой идеальной формѣ, но ясно, что у него было убѣжденіе, что, принимая странниковъ, порою можно принять у себя и бога; не принимая, множно слѣдовательно порою и оттолкнуть бога. Затѣмъ всякій, не принимающій странниковъ, долженъ былъ считаться съ гнѣвомъ Зевеса страннопріимца. Съ Зевсомъ долженъ былъ считаться отталкивающій нищаго, притѣсняющій сироту.

Повидимому женщина разсматривается у Гомера, какъ существо пуждающееся въ опеку. Не видно, чтобы къ ней относились деспотически, но не видно также, чтобы ей могла быть предоставлена широкая самостоятельность. Послѣ смерти отца даже сынъ разсматривается въ родѣ какъ опекунъ своей матери. Мужа для дочери отыскивалъ отецъ. Чрезвычайно характерно отношеніе троянъ къ Еленѣ и ея поступку. Елена скорбѣла о тѣхъ бѣдахъ, въ которыя она вовлекла ахейнъ и Троию, но Пріамъ говорилъ ей (Иліад. III, 164):

Ты предо мною невинна; единые боги виновны.  
Троянскіе старцы, смотря на Елену, говорили (Иліад. III, 156—158):

Нѣтъ, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы  
Брань за такую жену и бѣды столь долгія терпятъ.  
Истинно, вѣчнымъ богинямъ она красотою подобна.

Мы встрѣчаемъ здѣсь и теорію нравственной невинности Елены и признаніе могучей силы красоты. Культъ, почитающій *το κάλλος*, утверждается благородными старцами. Красота Елены съ ихъ точки зрѣнія стоитъ той крови, которая въ теченіе десяти лѣтъ лилась подъ стѣнами Трои. Сама Елена виною того, что она оставила Менелая и стала женою Париса, считаетъ и называетъ Киприду. Красивѣйшая женщина Греціи оказывается беззащитной игрушкой въ рукахъ богини любви, и ни боги, ни люди не осуждаютъ ее. Боги надѣляются ея даромъ прорицанія, люди и среди нихъ такіе, какъ Пріамъ и Гекторъ, смотрятъ на нее, какъ на „милое дитя“ и спѣшатъ къ ней съ своей дружбою, защитою и поддержкой.

Эпосъ Гомера рисуетъ намъ, какъ образцовыя, отношенія сына къ матери въ образахъ Телемаха и Пенелопы. Почтительный сынъ не признаетъ за собою никакихъ правъ по отношенію къ той, которая родила его и вскормила. Идеаль-

ныя отношенія мужа къ женѣ представляются намъ въ образахъ Гектора и Андромахи. Встрѣтивъ мужа, Андромаха „руку пожала ему“. Это пожатіе руки—символь равенства и единодушія—оправдывается всѣмъ тѣмъ, что говоритъ пѣвецъ объ этихъ супругахъ. Отношенія отца къ дочери рисуются намъ въ образахъ Алкиноя и Навзикаи. Здѣсь дѣло уже пахнетъ отцовскимъ баловствомъ. Алкиной говоритъ Навзикаѣ, что ей „ни въ чемъ нѣтъ отказа“. Въ эпосѣ нерѣдко выступаютъ рабыни. Каково отношеніе къ нимъ? Навзикая беретъ отъ матери—царицы „фіаль золотой съ благовоннымъ масломъ, чтобы послѣ купанья себя и рабынь натереть имъ“. Телемахъ называетъ свою няню „мой другъ“. Рабыни оказываются тѣсными узами сплетены съ своими господами, въ общемъ гораздо болѣе съ госпожами. И поэтъ не ставитъ ихъ ниже госпожъ. Лаэртъ купленную Эвриклею съ своею супругой „въ домѣ своемъ уважалъ наравнѣ и себѣ не позволилъ ложа коснуться ея“. Эпосъ Гомера не одобряетъ и не проявляетъ нигдѣ высокомернаго и презрительнаго отношенія къ женщинѣ. Поэмы прославляютъ женскую красоту и въ нихъ утверждается, что женщина нуждается въ опорѣ, но въ опорѣ любви, а не деспотизма.

Гомера называютъ пѣвцомъ аристократовъ. Писатели нашего времени совершенно одичавшіе на чтеніи трактатовъ, которые разсматриваютъ все съ точки зрѣнія интересовъ пролетаріата, и вслѣдствіе этого утратившіе способность судить о людяхъ ходящихъ въ иномъ платьѣ, чѣмъ они сами, находятъ въ поэмахъ и социаль-демократа Терзита и пролетаріевъ, которые работаютъ на аграріевъ, и благородныхъ сеніоровъ, которые паразитически живутъ трудами другихъ. Эта наивная модернизация патріархальнаго быта гомеровскаго времени совершенно противна всему смыслу поэмъ. Въ поэмахъ рабъ называется „богоравнымъ“, царевна полощетъ бѣлье вмѣстѣ съ своими рабынями, царь оказывается мастерскимъ пахаремъ. Аристократія всегда образовывалась изъ военнаго сословія. Поэмы прославляютъ воинскую доблесть, но не войну. Богъ войны Арей не идеализируется въ поэмахъ. Зевсъ порицаетъ его и не за отдѣльныя дѣянія, но за самую любовь его къ брани. Въ поэмахъ не видно, чтобы одобрялась тенденція къ захвату или господству. Мы видимъ въ поэмахъ федерацію племенъ, дѣйствіе избиратель-

наго начала. Теперь пытаются осуществить принципъ всеобщаго равенства и ставятъ это социальною задачею нашего времени. Но идеаль получается какой-то странный. „Нѣтъ пастыря, говоритъ Ницше, одно лишь стадо, всѣ равны и желаютъ одного и того же. Кто думаетъ иначе, тотъ самъ отправляется въ сумасшедшій домъ“. Но даже эта карриатура Ницше стоитъ выше дѣйствительности. На самомъ дѣлѣ всѣ думаютъ разное и желаютъ разнаго и каждый считаетъ себя выше многихъ, но всѣ обязаны казаться равными и выражать одни и тѣ же желанія. Это принудительное равенство безъ надежды какъ-нибудь отъ него эмансипироваться есть самый ужасный изъ извѣстныхъ намъ видовъ деспотизма. И мы думаемъ, что мечтающіе о такомъ идеалѣ социологи могли бы многому поучиться у Гомера. Изъ Гомера можно вывести, что идеальное государственное благополучіе можетъ быть достигнуто при осуществленіи двухъ началъ: 1) при равенствѣ развитія и потребностей. 2) При наличности чувства взаимной солидарности и любви. Безъ перваго условія не можетъ быть дѣйствительнаго взаимнаго пониманія, безъ втораго не можетъ быть дѣйствительнаго довѣрія и искренней взаимопомощи. Но при наличности этихъ двухъ началъ раздѣленіе обязанностей и различіе наименованій не имѣютъ значенія. И у Гомера нѣтъ унижительныхъ обязанностей. Пасти свиней, полоскать грязное бѣлье, пахать землю, запрягать коней, заниматься кузнечнымъ ремесломъ не унижительно не только ни для кого изъ людей, но даже и для боговъ.

Описаніе жизни еоакійцевъ, представленное въ одиссеѣ, называютъ утопіей Гомера. Эта утопія по нашему мнѣнію стоитъ неизмѣримо выше многихъ утопій предложенныхъ современными авторами. И дѣло здѣсь не въ томъ, что Гомеръ—геній, а наши утописты—бездарности. Дѣло здѣсь въ различіи принциповъ. Счастье, полнота жизни тѣмъ выше, чѣмъ богаче и разнообразнѣе содержаніе жизни. Должно быть гармоничное многообразіе. Все объединено, но это все крайне различно. Въ эпосѣ видно признаніе этого. Но въ утопіяхъ нашего вѣка часто рисуется сѣрый казарменный идеаль—все окрашено какимъ-то однимъ сѣрымъ цвѣтомъ, все регламентировано, порою даже—костюмъ и пища. Читая эти утопіи, иногда думаешь: о чемъ мечтаютъ люди? Вѣдь,

ихъ идеаль давно осуществлень, частію—въ казармахъ, главнымъ образомъ—въ порядкахъ тюремъ.

Глубокое пониманіе жизненной правды, дѣйствительное пониманіе здоровой морали чувствуется у Гомера. Но пониманіе жизни есть пониманіе того, что жизнь неидеальна, что неидеальны люди и что однимъ какимъ-либо *salto-mortale* жизнь въ идеаль превращена быть не можетъ. Поэтому эпосъ спокойно смотритъ на нѣкоторыя явленія несомнѣнно темнаго характера. Эпосъ какъ бы не осуждаетъ наложничества, но отмѣчаетъ, что оно причиняетъ огорченіе ревности жены и заставляетъ мужей считаться съ этимъ. Эпосъ признаетъ естественнымъ разграбленіе завоеванныхъ городовъ и обращеніе въ рабство ихъ жителей, но онъ признаетъ пощаду и одобряетъ возвращеніе плѣнника или плѣнницы на свободу. Поэмы Гомера героическія, но военные и политическіе герои, вѣдь, не пророки Додоны и къ нимъ невозможно предъявлять ригористическихъ нравственныхъ требованій. Имъ часто нужны ловкость и изворотливость, которыя несовмѣстимы съ заповѣдями: не лги или люби враговъ. И у Гомера прославляется ловкость и изворотливость Одиссея. Тѣ, которые на основаніи этого спѣшатъ говорить о низкой морали гомеровской эпохи, пусть почитаютъ произведенія свѣтскаго христіанскаго эпоса, они встрѣтятъ тамъ нерѣдко апробацію морали въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ не выше одиссеевой. Говоримъ объ эпосѣ свѣтскомъ, потому что Гомеръ—свѣтскій пѣвецъ.

Съ поведеніемъ человѣка стоитъ въ связи его судьба, съ моралью связывается эсхатологія. Мы говорили, что идеаль Гомера не на небѣ, а на землѣ. Счастливая земная жизнь, жизнь душевно-тѣлесная, вотъ, что признаетъ эпосъ. Но эпосъ однако не говоритъ, что все кончается тѣлесною смертью. Нѣтъ; душа продолжаетъ существовать и далѣе, но существованіе ея въ общемъ жалко. Относительно повѣствованій эпоса о загробномъ существованіи душъ полагаютъ, что они не могутъ быть согласованы и что они представляютъ собою произведеніе различныхъ эпохъ.

Общепризнанною гомеровскою некійю считается XI пѣснь одиссеи за исключеніемъ 566—633 стиховъ, которые обычно признаются позднѣйшею вставкой. По представленію этой пѣсни, говорятъ, участь всѣхъ усопшихъ одинакова. Они

влачать безотрадное, тѣнеподобное существованіе въ мрачныхъ областяхъ айда. Аидъ или Эребъ находится подъ землею. Это какъ будто стоитъ въ несогласіи съ тѣмъ, что Одиссей для того, чтобы повидаться съ умершими, долженъ былъ плыть на крайній западъ—за океанъ. Но Одиссею нужно было достигнуть входа въ аидъ. Этотъ входъ находился на крайнемъ западѣ и велъ подъ землю. Къ душамъ временно возвращалось сознание, если онѣ напивались жертвенной крови. Только Тирезій сохранилъ сознание въ аидѣ, хотя и онъ нуждался въ жертвенной крови. Жизнь въ крови и усвоеніе душою—мы сказали, что душа въ нѣкоторой мѣрѣ тѣлесна—крови есть возвращеніе къ жизни. Отъ жертвенной крови, которую предложилъ Одиссей, тѣни ожили и онъ могъ бесѣдовать съ ними. Анализируя эту первую некійю, мы не можемъ признать, что содержаніе ея можно заключить въ такую простую схему: участь умершихъ одинакова. Нѣтъ; участь людей неодинакова и она стоитъ въ зависимости и отъ людей и отъ боговъ. Прежде всего неодинакова участь погребенныхъ и непогребенныхъ. Эльпеноръ спрашиваетъ Одиссея о томъ, чтобы было совершено погребеніе его тѣла. Непогребенный, онъ не можетъ стать участникомъ царства айда и находится въ состояніи еще болѣе мучительномъ, чѣмъ тѣни ада. Затѣмъ жертвенная кровь пріятна умершимъ, питаетъ и живить ихъ. И нѣтъ нужды приносить жертвы у входа въ аидъ—тогда тѣнямъ пришлось бы долго ждать другого Одиссея.—Самъ Одиссей собирается принести усопшимъ жертву дома. Такимъ образомъ живые могутъ улучшать участь усопшихъ. Здѣсь уже нѣкоторымъ образомъ выступаетъ идея возмездія. Скорѣе принесутъ жертвы тому, кто болѣе служилъ добру, чѣмъ тому, кто служилъ злу. Затѣмъ, участь усопшихъ зависитъ и отъ воли боговъ. Боги сохранили Тирезію память и умъ. Но и у всѣхъ душъ сохранилось нѣчто живое, сознание не угашено совсѣмъ, но только черезчуръ слабо, жизнь не отсутствуетъ, но только очень тускла. Имѣя слишкомъ мало жизни въ себѣ, души однако очень быстро подвижны. И Эльпеноръ быстро достигъ вратъ айда. И то обстоятельство, что душамъ умершихъ можно приносить жертвы вдали отъ ихъ пребыванія, заставляетъ предполагать въ нихъ и скорость передвиженія и сложность бытія. Мы говорили, что душа не мыслилась древ-

ними, какъ нѣчто единое и простое. Для древняго человѣка, какъ и для нѣкоторыхъ современныхъ дикарей, допустима мысль, что у человѣка не одна душа и что одновременно душа можетъ пребывать въ нѣсколькихъ мѣстахъ. Гренландцы полагаютъ, что у человѣка двѣ души: его тѣнь и его дыханіе. Когда человѣкъ спитъ, его душа странствуетъ, но въ то же время что-то духовное остается и въ тѣлѣ. Существованіе души связано съ могилой человѣка, слѣдовательно съ царствомъ живыхъ, потому что могилы умершихъ находятся недалеко отъ жилищъ живыхъ. Но души живутъ еще и въ царствѣ умершихъ, слѣдовательно, вдали отъ живыхъ. Если душа есть призрачный образъ человѣка, то тогда допустимо, что этихъ образовъ можетъ быть нѣсколько. Они могутъ представлять собою и нѣчто единое и нѣчто раздѣльное.

Усматриваютъ несогласіе между 566 и слѣд. и предыдущимъ содержаніемъ рапсодіи въ томъ, что раньше Одиссей представлялся видящимъ лишь тѣни выходившія изъ ада, а здѣсь видящимъ то, что происходитъ въ аду. Затѣмъ, картины открывающіяся въ аду, говорятъ, стоятъ въ противорѣчьи съ ранѣ выставленнымъ положеніемъ, что у всѣхъ тѣней одинаковая участь. Здѣсь оказывается, что тѣни ведутъ тотъ же образъ жизни, какъ и на землѣ, и что нѣкоторые умершіе подвергнуты страшнымъ мученіямъ. Оставляя въ сторонѣ вопросъ, интерполяцію или нѣтъ представляютъ собою стихи 566—633, мы утверждаемъ, что содержаніе ихъ можно согласить съ предыдущимъ, что не только нѣтъ нужды предполагать здѣсь произведеніе другой эпохи, но текстъ самъ по себѣ не уполномочиваетъ заключать непременно, что онъ написанъ другимъ авторомъ. Одиссей видитъ, что происходитъ въ аду, не спускаясь въ адъ, но ему и не нужно спускаться: онъ смотритъ на внутренность ада черезъ отверстіе, которое ведетъ въ него. Въ аду, говорятъ, мракъ, и Одиссей не могъ тамъ ничего видѣть. Но адъ называется невидимымъ, потому что невидимо все то, что подъ землею, но при извѣстныхъ условіяхъ оно можетъ становиться видимымъ. Мракъ ада не абсолютный и никогда не мыслится абсолютнымъ. Нужно еще принять во вниманіе, что здѣсь дѣйствіе происходитъ не при обычной земной обстановкѣ. Очи тѣней, вѣдь, инья, чѣмъ у людей, и взору Одиссея—



элементъ чудеснаго великъ во всѣхъ частяхъ одиссеи—могло открыться гораздо больше, чѣмъ сколько онъ могъ видѣть обыкновенно. Одиссей увидѣлъ, что тѣни занимаютъ тѣмъ же, чѣмъ занимались при жизни. Минось производилъ судъ. Орionъ гналъ дубиной нѣкогда убитыхъ имъ звѣрей. Изъ того, что загробная жизнь есть тѣнь жизни земной уже само собою вытекало, что и дѣятельность усопшихъ есть тѣнь той, которой они посвящали себя при жизни. Вѣдь, и въ первой части XI рапсодии Ахиллесъ заявляетъ Одиссею, что онъ „надъ бездушными мертвыми царствуетъ мертвый“. Это вѣдь, совершенно то же, что Минось надъ бездушными мертвыми судъ творитъ мертвый. Орionъ гонящій убитыхъ животныхъ отражаетъ въ себѣ идею, которая древнѣе Гомера. Съ умершими клали убитыхъ животныхъ, которыя становились ихъ собственностью въ загробномъ мірѣ. Здѣсь представляется, что животныя убитыя Орionомъ принадлежатъ ему. Какъ и онъ, они влачатъ здѣсь тѣневидную жизнь. Затѣмъ Одиссей видѣлъ трехъ мучениковъ: Титія, котораго терзали коршуны, Тантала стоявшаго по горло въ водѣ и имѣвшаго надъ головою много прекрасныхъ плодовъ, но томимаго голодомъ и жаждой, потому что при попыткахъ утолить ихъ вѣтви съ плодами отъ него убѣгали и вода утекала, Сизифа, который вкатывалъ на гору камень, вѣчно скатывавшійся съ вершины внизъ. Только относительно Титія дается указаніе, за что онъ подвергнутъ мученію: онъ осрамилъ Латону, супругу Зевса. Можетъ быть поэтъ сообщаетъ о Титіи это, потому что онъ представляетъ собою сравнительно мало извѣстную личность. Причины страшныхъ мученій Тантала объясняютъ различно. Сынъ Зевса, онъ бывалъ на совѣтахъ и пирахъ боговъ и или возгордился и оскорбилъ боговъ или огласилъ тайны Зевса или стащилъ для друзей нектаръ и амброзію или, искушая всевѣдніе боговъ, приготовилъ имъ блюдо изъ сына Пелопса или совершилъ клятвопреступленіе, чтобы овладѣть золотой собачкой похищенной для него изъ храма Зевса. Эти объясненія показываютъ, что разъ человѣкъ наказанъ, то легко придумать вину, за которую онъ заслуживалъ бы наказанія. Сизифъ (*Σίσυφος* отъ *σφορός*—продувной малый) по смыслу мифовъ наказывается въ аду тѣмъ, что дѣлаетъ безнадежное дѣло, потому что онъ и при жизни предпринялъ безнадеж-

ное дѣло: онъ стремился перехитрить боговъ. Зевсъ послалъ за нимъ смерть, онъ ее сковаль и люди перестали умирать. Аидъ или Арей освободили смерть, которая и побѣдила Сизифа. Сизифъ передъ смертію сказалъ своей женѣ, чтобы она его не хоронила. А когда онъ умеръ и оказался во власти подземныхъ боговъ, онъ попросилъ позволенія вернуться на землю, чтобы наказать жену за то, что она не совершила надъ нимъ погребенія. Его отпустили. Онъ тогда остался на землѣ. Только Гермесъ водворилъ его въ аду.

Особое положеніе въ аду занимаетъ Гераклъ. Здѣсь находится только его призракъ воздушный, а самъ онъ обитаетъ на свѣтломъ Олимпѣ съ супругою Гебой. 602—603 стихи, говорящіе объ этомъ пребываніи на Олимпѣ, считаются вставленными Ономакритомъ, редактировавшимъ Гомера при Пизистратѣ. Но когда Ономакритъ вставлялъ эти стихи, если дѣйствительно онъ ихъ вставилъ, онъ долженъ былъ отдавать себѣ въ нихъ отчетъ. Нужно полагать, что онъ допускалъ возможность двойственного существованія души, о чемъ мы говорили, причемъ въ данномъ случаѣ въ аду это существованіе было призракнымъ и печальнымъ, а на Олимпѣ оно было реальнымъ и блаженнымъ. Гомеръ называетъ изъ смертныхъ Ганимеда и Клита пребывающими на Олимпѣ. Значитъ, и мысль о томъ, что Гераклъ можетъ пребывать на Олимпѣ, не стоитъ въ противорѣчии съ текстомъ поэмъ. Ганимедъ и Клитъ не видѣли смерти. Гераклъ вступилъ на Олимпъ съ похороннаго костра. Здѣсь вопросъ о томъ, какъ тѣла Ганимеда и Клита приобрѣли свойства безсмертія и какъ Гераклъ приобрѣлъ безсмертное тѣло для жизни на Олимпѣ? Какъ бы ни совершилось это, мы стоимъ здѣсь предъ подобными явленіями. Сообщить тѣлу безсмертіе и дать безсмертное тѣло душѣ, принимая во вниманіе гомеровскія представленія о душѣ, представляется мало различнымъ. Гераклъ существенно отличается отъ другихъ обитателей Олимпа тѣмъ, что его призракъ находится въ аду. Но хотя это сообщается объ одномъ Гераклѣ, въ поэмахъ не говорится, чтобы этого не было ни съ кѣмъ кромѣ Геракла. Возможность этого, полагаемъ, должна была допустить греческая мысль съ ея представленіями о призракности души.

Въ XXIV рапсодіи одиссеи душеводителемъ въ адъ яв-

ляется Гермесъ. Не должно думать, что Гомеръ признавалъ безусловно единообразный порядокъ въ дѣлѣ препровожденія душъ въ адъ. Женихи Пенелопы были ненавистны многимъ богамъ, и поэтому Гермесъ охотно могъ погнать ихъ, какъ летучихъ мышей, къ предѣламъ тумана и тлѣнья. Души вступили на асфоделонскій лугъ, т. е. въ область самого ада, когда тѣла ихъ еще не были погребены. Опять нужно имѣть въ виду, что погребеніе, будучи общимъ условіемъ для вступленія души въ адъ, могло не быть безусловно обязательнымъ. Души жениховъ были переправлены въ адъ какъ то особенно быстро. Адскій лугъ, на которомъ они оказались, носить свое названіе отъ *ἀσφοδέλος* (*asphodelus*)—растенія (принадлежащаго къ группѣ *anthericiae*)<sup>1)</sup> непріятнаго, мрачнаго вида, оно имѣетъ стебель, какъ у лиліи и небольшія луковицы у корня. Греки въ древности, а бѣдняки и потомъ употребляли эти луковицы въ пищу. Растеніе это сажали на могилахъ и можетъ быть первоначально руководились той мыслию, что умершимъ нужна пища. Сцена на асфоделонскомъ лугу, изображаемая въ XXIV пѣсни, представляетъ души имѣющими сознаніе и память. Но мы уже говорили, что нѣкоторый весьма слабый элементъ духовной жизни нужно въ душахъ предполагать всегда, что по общегомеровской теоріи жертвы вообще возвращали душамъ сознаніе. Значитъ, всегда возможно нѣкоторое оживленіе айда.

Кромѣ ада поэмы Гомера говорятъ объ Элизіумѣ — елисейскихъ поляхъ. Протей предсказалъ Менелая (Одис. IV, 562—569):

Ты не умрешь и не встрѣтишь судьбы въ многоконномъ  
Аргосѣ;

Ты за предѣлы земли, на поля елисейскія будешь

Посланъ богами — туда, гдѣ живетъ Радамантъ золото-  
власый,

[Гдѣ пробѣгаютъ свѣтло безпечальные дни человѣка,

Гдѣ ни метелей, ни ливней, ни кладовъ зимы не бываетъ;

Гдѣ сладкошумно летающій вѣетъ Зефиръ, Океаномъ

<sup>1)</sup> Вармингъ — Систематика растеній, перев. Ростовцева и Голенкина. 1893. стр. 313.

Съ легкой прохладой туда посылаемый людямъ блаженнымъ],

Ибо супругъ ты Елены и зять громовержца Зевеса.

Элизіумъ и Олимпъ—двѣ различныя области. Олимпъ—царство боговъ, люди туда попадаютъ по исключенію и повидимому очень немногіе. Элизіумъ — царство блаженныхъ людей. Менелай долженъ поселиться въ этомъ царствѣ, не увидѣвъ смерти. Такъ переселены на Олимпъ и Ганимедъ и Клитъ, но о Гераклѣ Гомеръ говоритъ, что онъ не избѣгъ смертнаго часа (Иліад. XVIII, 117). И если Менелая не коснулись Керы (*Kḗrē* — смертная участь), то отсюда не слѣдуетъ, что въ область элизія всѣ вступали, не извѣдавъ смерти. На Олимпъ и въ Элизію люди повидимому переселялись различными путями. Топографически эти двѣ области блаженства находятся въ совершенно различныхъ сферахъ. Нѣкоторые подъ Олимпомъ Гомера разумѣютъ небо, но буквальный смыслъ выраженной о многохолмномъ Олимпѣ тотъ, что это—горныя вершины, не небо, однако нѣчто близкое къ небу. Элизіумъ повидимому находится недалеко отъ ада: и элизіумъ и адъ у Гомера приурочиваются къ океану. Въ аду Одиссей видѣлъ Миноса, въ Элизіумѣ оказывается Радамантъ—братъ Миноса. Мифы въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ настолько сближаютъ этихъ братьевъ, что высказывается мнѣніе, что сначала Радамантъ былъ только удвоеніемъ нѣкоторыхъ свойствъ Миноса. Въ позднѣйшей мифологіи и Миносъ и Радамантъ выступаютъ, какъ судьи умершихъ. Судъ надъ правыми и неправыми долженъ былъ производиться въ одномъ мѣстѣ и затѣмъ по приговору суда одни направлялись вверхъ — въ область свѣта, въ элизію, другіе повергались въ область мрака—въ адъ. Естественно области представлять смежными.

По окончаніи своего земного бытія люди въ исключительныхъ случаяхъ могутъ попасть на Олимпъ, при благопріятныхъ условіяхъ—на елисейскія поля, въ огромномъ большинствѣ случаевъ, т. е. почти всѣ — въ царство тѣней, въ области ада. Но есть еще область, которую называетъ Гомеръ и гдѣ нѣтъ людей. Это—тартаръ (Иліад. VIII, 16)

столько далекій отъ ада, какъ свѣтлое небо отъ дола.

Здѣсь живутъ подземные боги сущіе съ Крономъ (Иліад. XIV, 271—274; XV, 221—228). Здѣсь живутъ титаны. Зевсу по

Гомеру подчинено все. Подчинены ему и титаны. Титанъ Бриарей оказалъ существенную услугу Зевсу, когда олимпійцы составили противъ него заговоръ (Иліад. 1, 102—106). Титаны Гомера совершенно стоять въ сторонѣ отъ людей. А такъ какъ поэмы занимаются собственно людьми, то поэтому они почти и не касаются титановъ. Тартаръ и его особая загадочная жизнь не остановили на себѣ вниманія пѣвца.

Посмертная участь человѣчества связана главнымъ образомъ съ айдомъ и затѣмъ элизіумомъ. Чѣмъ опредѣляется эта участь? Почему Терезіи сохраняетъ сознаніе и память, почему нѣкоторые терпятъ исключительныя мученія и нѣкоторые испытываютъ исключительное блаженство? На этотъ вопросъ въ поэмахъ Гомера нѣтъ отвѣта такого, какой дали аріицы Индіи въ ученіи о кармѣ. Восточные собратья грековъ по происхожденію развили теорію, что судьба человѣка опредѣляется его дѣлами. Судьба есть плодъ дѣлъ. Это—законъ бытія. Мысли, слова и дѣла человѣка слагаются въ одинъ сложный итогъ, и всякое тончайшее движеніе мысли, неуловимый отбѣнокъ въ дѣйствіи вносить измѣненіе въ этотъ итогъ, все равно какъ малѣйшая частица прибавленная къ тѣлу измѣняетъ его вѣсъ. Греки эпохи Гомера смотрѣли на дѣло гораздо проще. Мысль, что согласно закону бытія изъ дѣлъ человѣка вытекаетъ его судьба, чужда эпосу. По Гомеру участь человѣка въ загробномъ царствѣ опредѣляется также, какъ участь человѣка въ царствахъ земныхъ. Есть у человѣка связи и судьба его устраивается прекраснѣйшимъ образомъ. Такъ какъ Менелай—зять Зевса, то онъ и не видитъ смерти и попадаетъ въ элизіумъ. Подобнымъ образомъ Ганимедъ и Клитъ попадаютъ на Олимпъ. Большинство людей безъ суда попадаетъ на мрачный асфоделовъ лугъ. Терезіи занимаетъ исключительное положеніе повидимому, потому что онъ былъ пророкомъ. Титій наказывается, потому что онъ осрамилъ Латону, супругу Зевса. Получается впечатлѣніе, что загробный судъ не касается большинства людей, какъ поступковъ большинства людей не касаются и суды земные. Наказанія и награды на землѣ касаются только исключительныхъ лицъ. Такъ и въ 'загробныхъ' порядкахъ Гомера. Правда тамъ есть, но обыкновенная житейская, не идеальная правда.

Такая правда, перемѣшанная съ неправдой, царствуетъ и на землѣ. Благородные феаки пользуются благополучіемъ, но благополучіемъ пользуются и не признающіе правды нечестивые циклопы, пожирающіе тѣхъ, кто у нихъ ищетъ гостепріимства. Циклопы даже тѣснили феаковъ. Это—по отношенію къ народамъ, но тоже самое и по отношенію къ отдѣльнымъ лицамъ. Оказывается, что

Ohne Wahl verteilt die Gaben,  
Ohne Billigkeit das Glück;  
Denn Patroklos liegt begraben,  
Und Thersites kommt zurück! <sup>1)</sup>

Въ несчастіяхъ троянъ и ахейнъ, въ гибели Трои виновны не люди, а боги. Даже и въ области нравственной людей можетъ ослѣпить грѣхъ. Елена была игрушкою симпатіи Киприды.

Два рода положеній находимъ мы въ поэмахъ. Во 1) въ поэмахъ признается высшая абсолютная правда, съ которою часто отождествляется Зевсъ, а порою и боги вообще. Во 2) въ поэмахъ раскрывается ясно, что правда въ ея полнотѣ не осуществляется ни на небѣ, ни на землѣ, ни подъ землею. Правды живой, высшей, правды, которая должна восторжествовать всецѣло, должна подчинить себѣ все, нѣтъ въ поэмахъ Гомера. Въ нихъ нѣтъ вѣры въ окончательное торжество добра, каковую вѣру мы находимъ у арійцевъ Ирана—персовъ. Повидимому какъ было, такъ все и будетъ; міръ представляетъ собою комбинацію свѣта и тѣней, сплетеніе добра и зла, нужно служить добру, быть благочестивымъ, помогать и сострадать слабымъ, это вытекаетъ изъ поэмъ, но какой конечный результатъ будетъ имѣть стремленіе служить добру, объ этомъ поэмы молчатъ, никакихъ радужныхъ перспективъ онѣ не открываютъ страждущему и тоскующему о правдѣ челоѣчеству <sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Schillers Werke herausgegeben von Fischer. Das Siegesfest. S. 59

<sup>2)</sup> Капитальнымъ трудомъ специально посвященнымъ выясненію религиозныхъ воззрѣній эпоса является С. F. Nägelsbach'a—Homerische Theologie. 1840 — послѣдующія изданія обработаны Ауевритомъ. Затѣмъ должны быть названы. Creuzer — Symbolik und Mythologie. (начато въ 1819, закончено Моне въ 1825. 6 частей) Gerhard—Griechische Mythol Berl. 1854—1855. Maury—Histoire des religions de la Grèce antique. 3 vol 1857—1859 Welcker—Griechisch. Götterlehre 3 B 1857—1863. Dunker—Die home-

Теперь нерѣдко ставится вопросъ: оптимистичны или пессимистичны поэмы Гомера? Какъ отвѣтить на это? Поэмы оптимистичны, потому что жизнь, блескъ, свѣтъ, сила и радость бьютъ въ нихъ ключемъ, но онѣ и пессимистичны, потому что жизнь и благополучіе людей прерываются неожиданно, насильственно и жестоко, и удѣломъ самихъ боговъ порою являются страданіе и скорбь. Поэмы полны боговъ, но въ нѣкоторомъ смыслѣ онѣ и атеистичны, потому что всей полнотой этихъ боговъ во главѣ съ Зевсомъ ни въ семь вѣкѣ, ни въ будущемъ не можетъ быть во всей полнотѣ осуществлена даже простая *dixen*.

С. Глаголевъ.

---

risch Beiwörter Götter—und Menschengeschlechts 1859. Preller—Griechisch Mytholog. 2 B. (четвертое изданіе переработанное К. Робертсомъ, 1887—1894). Decharme—Mytholog. de la Grèce antique 1879. Schömann — Griechisch. Alterthümer T. II K-F Germann—Lehrbuch d göttesdienstlichen Alterthümer d. Griechen. I. Girard—Le Sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle. 1869. A. Christ—Schicksal und Gottheit bei Homer. 1877. Rohde—Psyche. I. В. (третье посмертное изданіе 1903) Цитованные словари Roscher'a и Daremberg et Saglio На русскомъ языкѣ: Воеводскаго—Введеніе въ мнѳологию Одиссеи (Записки императ. новорос уннверситета. 1882 Т. 33). Цитированныя сочиненія проф. И. Н. Корсунскаго и А. М. Миронова