

## К ИНТЕРПРЕТАЦИИ II СТАСИМА ТРАГЕДИИ СОФОКЛА «ЦАРЬ ЭДИП»

II стасим трагедии Софокла «Царь Эдип», самая величественная и едва ли не самая известная (наряду с I стасимом «Антигоны») из софокловских хоровых песен, — одновременно и самая загадочная. Основная проблема, возникающая при интерпретации этого стасима, состоит в том, как связать его с действием трагедии. Ведь у Софокла не бывает и не может быть того, за что Аристотель в «Поэтике» упрекает Еврипида и Агафона (Poet.18, 1456a 25–31) — «вставных песен», никак не связанных с действием и подходящих с равным успехом к любой трагедии. Хоровые песни Софокла всегда связаны с действием: они комментируют предшествующие события и готовят последующие, они раскрывают мысли и душевное состояние героев; даже когда в них, на первый взгляд, трактуются слабо связанные с действием общие проблемы, они могут служить ключом к интерпретации всей трагедии или отдельных ее образов (так, по-видимому, обстоит дело с упомянутым I стасимом «Антигоны»).<sup>1</sup>

Однако большинство делавшихся до сих пор попыток связать истины, высказанные во II стасиме, с содержанием трагедии приводили либо к слишком банальной и заведомо ложной интерпретации трагедии, либо к выводу, что Софокл сам не вполне уверен в тех положениях, которые он вкладывает в уста Хора, или даже хочет заставить зрителей усомниться в их безусловной истинности.

Напомним содержание стасима. Хор выражает уверенность в существовании некоего высшего Божественного Закона (стр. 1); заявляет, что человек, впавший в ὕβρις, становится тираном и обречен на гибель (ант. 1); призывает кару Богов на голову того, кто забыл

---

<sup>1</sup>О роли Хора у Софокла см.: *Webster T. B. L.* An Introduction to Sophocles. London, 1969. P. 105, 126–128, 184; *Buxton R. G. A.* Sophocles. Oxford, 1984. P. 22; *Kirkwood G. M.* A Study of Sophoclean Drama. London, 1994. P. 181–194, 212–213. Последовательное применение этих принципов к конкретным трагедиям можно найти, например, в ст.: *Coleman R.* The Role of Chorus in Sophocles' Antigone // PCPhS. 1972. Vol. 18. P. 4–27; *Dhuga U. S.* Choral Identity in Sophocles' Oedipus Coloneus // AJPh. 2005. Vol. 126. P. 333–362.

©З. А. Барзах, 2007

Правду Божью, не гнушается неправедной корыстью, впадает в нечестие и оскверняет святыни (стр. 2); высказывает опасения по поводу того, что оракулы не исполняются и пребывают в небрежении, и «Божественное» (τὰ θεῖα) уходит из мира людей (ант. 2).

Наибольшее затруднение у интерпретаторов вызвала первая антистрофа и вторая строфа. Кто тот преступник, чьи деяния вселяют в Хор такой ужас? Высказывавшиеся мнения можно разделить на две группы. Согласно первому мнению, Хор в завуалированной форме осуждает поведение Эдипа и Иокасты в предшествующей сцене: обвинения Эдипа в адрес Креонта, скептицизм Иокасты по отношению к оракулам.<sup>2</sup> (Сразу оговоримся: нечестивые слова Иокасты об оракулах действительно имеют отношение к содержанию стасима, но намеков на Иокасту нельзя видеть, как это делают многие, в первых строфах, в словах ο ὕβρις и наказании преступника: о скептицизме Иокасты речь идет лишь в последней антистрофе, где напрямую упомянуты оракулы.)

Согласно другой интерпретации (которая у некоторых исследователей каким-то образом уживается с первой), в этой песне Хора содержится трагическая ирония: выражая свою веру в самых общих словах, Хор просит о наказании преступника и об исполнении оракулов, не ведая, что и то, и другое означает падение и катастрофу для Эдипа. Преступником опять-таки оказывается Эдип, но на сей раз имеется в виду не его поведение на сцене, а его невольные прегрешения — отцеубийство и брак с матерью.<sup>3</sup>

Обе эти интерпретации не представляются верными; обе они были убедительно опровергнуты в статье К. Кэри о II стасиме.<sup>4</sup>

Начнем с первого заблуждения, более грубого и потому легче поддающегося опровержению. Хор, по мнению некоторых исследователей, в завуалированной форме порицает Эдипа за гордыню и склонность к тираническому поведению в связи с его обвинения-

---

<sup>2</sup> *Sophocles. Oedipus Tyrannus: 11th ed. / Ed. and comm. by R. Jebb. Cambridge, 1958. P. 94–96; Webster T. B. L. An Introduction. . . P. 45–46; Ehrenberg V. Sophocles and Pericles. Oxford, 1954. P. 66–67; Winnington-Ingram R. P. The Second Stasimon of the Oedipus Tyrannus // JHS. 1971. Vol. 91. P. 119–135; Schmid W., Stählin O. Geschichte der Griechische Literatur. Bd I, 2. München, 1934. P. 370.*

<sup>3</sup> *Webster T. B. L. An Introduction. . . P. 184; Gellie G. H. The Second Stasimon of the Oedipus Tyrannus // AJPh. 1964. Vol. 85. P. 113–123; Scodel R. Hybris in the Second Stasimon of Oedipus Rex // CPh. 1982. Vol. 77. P. 214–222.*

<sup>4</sup> *Carey C. The Second Stasimon of Sophocles' Oedipus Tyrannus // JHS. 1986. Vol. 106. P. 175–179.*

ми в адрес Креонта. Но поведение Эдипа в сцене с Креонтом, по справедливому замечанию К. Кэри, в высшей степени объяснимо и оправдано.<sup>5</sup> В самом деле, у Эдипа есть все основания предполагать, что Креонт злоумышляет против него: именно Креонт дал ему совет призвать Тиресия (288), который только что возвел на него явно ложные и опасные обвинения; кроме того, в случае его смерти или низложения к власти приходит именно Креонт, так что ответ на вопрос *сui bono* тоже очевиден. Тем не менее Эдип не только не казнит и не изгоняет Креонта, но по первой же просьбе Хора отпускает его, хотя не без основания полагает, что тем самым подвергает себя смертельной опасности (669–672).

Если уж Хор так озабочен «тираническим» поведением Эдипа в отношении своих подданных, ему следовало бы скорее возмутиться после предыдущей сцены, когда Эдип обвинял в заговоре не честного вельможу, но почитаемого пророка. Тем не менее в I стасиме мы видим нечто обратное. До столкновения Тиресия с Эдипом прорицатель был для Хора «единственным из смертных, кто обладает истиной» (299); но теперь кажется, что если даже сама истина будет против Эдипа, Хор останется с Эдипом и против истины. Хор скорее готов признать, что никто из смертных не обладает даром пророчества, нежели предположить, что их любимый и почитаемый царь, уже однажды спасший город от страшного бедствия, может оказаться преступником (499–511).

Вообще Хор на протяжении всей трагедии поддерживает Эдипа и выражает ему полное доверие. Это видно не только в I стасиме: даже в конфликте Эдипа с Креонтом, когда Хор оказывается на стороне последнего, он тут же вполне искренне заверяет Эдипа: «знай, что я счел бы самого себя безумцем, если бы отвратился от тебя» (690–692). А когда Иокаста расспрашивает Хор о случившемся, он отвечает в самых расплывчатых выражениях, стремясь при этом максимально оправдать Эдипа, даже слегка искажая факты: на вопрос Иокасты, исходило ли «несправедливое подозрение» (δόχησις ἄγνων) от обоих спорщиков, он отвечает утвердительно, хотя, строго говоря, Креонт Эдипа ни в чем не подозревал (681–684)<sup>6</sup>. Было бы в высшей степени странно, если бы во II стасиме Хор видел в том же самом эпизоде проявление ὕβρις и тираниче-

<sup>5</sup>Ibid. P. 176–177.

<sup>6</sup>Kamerbeek J. C. The Plays of Sophocles. A Commentary. Part IV: The Oedipus Tyrannus. Leiden, 1967. P. 143–144.

ских склонностей Эдипа. В III же стасиме Хор предполагает, что Эдип — не более и не менее как сын Бога (в то время как сам он думает, что может оказаться сыном раба).<sup>7</sup>

Что касается критики скептицизма Иокасты, то она действительно есть в последних строках II стасима — но не в начале, где говорится о ὕβρις, тирании и нечестии, прежде всего потому, что, по справедливому замечанию К. Кэри,<sup>8</sup> с первых строк стасима (λόγων ἔργων τε πάντων) ясно, что Хор говорит о чистоте и преступлении в самых общих выражениях, а слова о «неправедной наживе» и об «осквернении неприкосновенного» (889–891) не могут иметь уже никакого отношения к рационалистическому скептицизму царицы. Тем не менее «философия» Иокасты важна для интерпретации II стасима — об этом я скажу далее.

Итак, ни один из героев трагедии ни на протяжении трагедии, ни до ее начала не совершает преступлений, перечисленных в первой антистрофе и второй строфе II стасима. Именно это обстоятельство побудило некоторых исследователей искать неизвестного преступника, против которого направлены эти строки, за пределами трагедии, среди современников поэта,<sup>9</sup> или даже среди лиц несуществующих: например, К. Сидвелл считает, что здесь Хор намекает на неведомого убийцу Лаия, который теперь хочет, подкупив Тиресия, погубить Эдипа и который, кроме того, вполне может быть, во исполнение пророчества, сыном Лаия.<sup>10</sup> Следуя той же логике — раз этих преступлений никто не совершал, значит, их надо выдумать — Камербеек, опираясь на схолий к ст. 880, предполагает, что Хор на протяжении всего стасима намекает на «преступное» намерение Эдипа прекратить расследование убийства Лаия<sup>11</sup> — намерение, разумеется, несуществующее, что ясно уже из ст. 859–860. Сколь бы ошибочны ни были все эти предположения, само их по-

---

<sup>7</sup> *Sansone D.* The Third Stasimon of the Oedipus Tyrannos // CPh. 1975. Vol. 70. P. 110–117, esp. P. 111–112, 117. — Сэнсон отмечает противоречие между III стасимом и традиционной интерпретацией II стасима. Это же отмечает в своем комментарии и Камербеек (*Kamerbeek J. C.* The Plays of Sophocles. P. 208–209).

<sup>8</sup> *Carey C.* The Second Stasimon... P. 175.

<sup>9</sup> *Macurdy C. P.* References to Thucydides, son of Melesias, and to Pericles in Sophocles, OT 863–910 // CPh. 1942. Vol. 37. P. 307–310.

<sup>10</sup> *Sidwell K.* The Argument of the Second Stasimon of Oedipus Tyrannos // JHS. 1992. Vol. 112. P. 106–122.

<sup>11</sup> *Kamerbeek J. C.* Comments on the Second Stasimon of Oedipus Tyrannos // WSt. 1966. Vol. 79. P. 80–92.

явление указывает на то, что несостоятельность традиционных интерпретаций уже давно стала очевидна многим.

Другое распространенное заблуждение<sup>12</sup>, в отличие от перечисленных выше, имеет хотя бы иллюзорную опору в тексте. Оно состоит в том, что во второй антистрофе Хор просит Богов сделать так, чтобы оракул, некогда данный Лаию, сбылся, и заявляет, что если этот оракул не сбудется очевидным образом, он, Хор, навсегда откажется верить в оракулы и чтить Богов. Но даже если мы проигнорируем тот очевидный факт, что такая интерпретация заставляет Хор, вопреки вероятности и нравственности, требовать от Богов, чтобы совершилось страшное преступление, отцеубийство, мы будем вынуждены признать, что она сталкивается с двумя непреодолимыми сложностями.

Первую из них заметил К. Кэри<sup>13</sup>: в последних строках стасима (905–910) Хор, согласно традиционной интерпретации, критикует тех, кто «отрицает» — так принято переводить здесь глагол ἐξαρροῦσι — оракулы, намекая, конечно, на Иокасту, ибо никто кроме нее до сих пор (и в дальнейшем) оракулов не отрицал. Иокаста же делает это на основании того факта, что один оракул — тот, что касался ее первенца — явным образом не сбылся (707–726). В то же время, согласно традиционной интерпретации, Хор несколькими строками выше делает то же самое, т. е. подвергает сомнению все оракулы на том основании, что один из них — причем тот же самый оракул, который касался гибели Лаия от рук сына Иокасты, — оказался ложным (897–902).

Второе противоречие состоит в том, что в предыдущей сцене Хор узнал не об одном, а о двух оракулах. Второй из них касался Эдипа и состоял в том, что он должен убить своего отца и стать супругом своей матери (789–793). Если Хор просит, чтобы сбылись *все* оракулы, значит, приходится предположить, что он хочет, чтобы и этот оракул сбылся, т. е. чтобы Эдип, их царь, которого они так почитают, оказался страшным преступником, а этого принять уж никак нельзя.<sup>14</sup> Это противоречие традиционной интерпрета-

---

<sup>12</sup>Мнение это высказывается в комментариях Джебба (ad loc., P. 99), Камербека (ad loc., P. 180) и Доу (*Sophocles. Oedipus Rex* / Ed., comm. by R. D. Dawe. Cambridge, 1982. Ad v. 902). Воспроизводится оно и в статьях Камербека о II стасиме (P. 86–90) и Сэнсона о III стасиме (P. 113).

<sup>13</sup>Carey C. The Second Stasimon... P. 175.

<sup>14</sup>Впрочем, Г. Гелли все-таки решается предположить, что Хор просит именно

ции заметил и Д. Сэнсон в своей статье о III стасиме той же трагедии: если Хор во II стасиме просит, чтобы сбылись *все* оракулы, в том числе и тот, что был дан в Дельфах Эдипу, как может он в III стасиме желать, чтобы Эдип оказался сыном одного из Богов?<sup>15</sup>

Чего же на самом деле боится и о чем просит Хор в последних строках II стасима? Хор пугает и возмущает то, что φθίνοντα... θέσφατα ἐξαίρουσι (906–907). Следует заметить, что порча текста в ст. 906 не позволяет нам сделать однозначных выводов о том, какие θέσφατα имеются в виду. Разные семейства рукописей дают текст φθίνοντα παλαιὰ Λαΐου θέσφατα, φθίνοντα Λαΐου παλαιὰ θέσφατα, φθίνοντα πάλαι Λαΐου θέσφατα. Такое разнообразие говорит о том, что в тексте нужно, как это и делают Ллойд-Джонс и Уилсон<sup>16</sup>, постулировать лауну, и что мы вовсе не обязаны понимать Λαΐου как genetivus possessivus. Против такого понимания говорит не столько даже множественное число θέσφατα (в конце концов, это может быть pluralis poeticus), сколько весь смысл этого отрывка. В самом деле, трудно представить, чтобы Хор сетовал на то, что «Божественное уходит из мира» лишь на том основании, что Иокаста подвергла сомнению верность одного-единственного оракула — того, что был дан некогда Лаию. Во-первых, оракул этот, действительно, по-видимому, не сбылся (у Хора нет никаких оснований сомневаться в том, что сын Лаия и Иокасты погиб во младенчестве и, следовательно, никак не мог стать убийцей отца), а во-вторых, это далеко не самое сильное утверждение, сделанное только что Иокастой. Что действительно должно было насторожить и напугать Хор, так это неоднократно повторенное утверждение Иокасты о том, что не следует принимать в расчет вообще никакие пророчества (ст. 709, 723–725, 857–858). Следовательно, θέσφατα надо понимать, по-видимому, в самом общем значении, а Λαΐου можно считать, например, частью genetivus absolutus<sup>17</sup>.

---

об этом (*Gellie G. H. The Second Stasimon... P. 117–118*). И это еще не самый неожиданный тезис статьи Гелли: далее он берется утверждать, что II стасим подготавливает нас к приятию (sic) дальнейшего, ибо все, что сказано о ὕβρις, подходит к Эдипу (P. 118–121).

<sup>15</sup> *Sansone D. The Third Stasimon. P. 110–117.*

<sup>16</sup> *Sophocles. Fabulae / Ed. H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson. Oxford, 1990. P. 155; Sophocles. Ajax. Electra. Oedipus Tyrannus / Ed. H. Lloyd-Jones. Cambridge (Mass.), 2001. P. 414.*

<sup>17</sup> В качестве варианта восстановления оригинального текста, — разумеется, носящего характер диагностической конъектуры, — можно предложить Λαΐου

Ключевым для понимания этих строк выступает значение глагола ἐξαιροῦσι. На мой взгляд, его следует понимать не как «отрицают», а как «не принимают в расчет», «исключают из рассмотрения». Такое значение глагола ἐξαιρεῖν встречается довольно часто, более всего у философов. Так, Платон употребляет этот глагол, когда говорит, что Протагор «исключает из рассмотрения» вопрос о бытии Бога (Plat. Theaet. 162 d 5 — e 4), а Аристотель — когда указывает на то, что те, кто сосредоточивается на материальной причине, «исключают из рассмотрения» главную причину, формальную (Arist. De gen. et corr. 335 b 33–35). В этом значении глагол ἐξαιρεῖν употребляется во фразеологическом сочетании (Платон в Resp. 496 e 5–6 называет его παροψία) ἐξαιρῶ λόγῳ ‘исключаю из рассмотрения’, ‘не беру в расчет’. Причем употребляться это словосочетание могло, по-видимому, как в философских контекстах (как в Resp. 496 e 5–6), так и в бытовых ситуациях: например, в начале диалога Платона «Пир», когда обсуждается, кто сколько сегодня в состоянии выпить, Эрисимах кратко замечает: Σωκράτῃ δ' ἐξαιρῶ λόγῳ (Plat. Symp. 176 c 3–4; cf. Phaedr. 242 b 3). Довольно часто это выражение употребляется у поздних авторов (Ael. Arist. Ad Plat. 269, 2–3; [Ael. Arist.] Ars rhet. 1, 12, 2, 1, 4–5; Hermog. De ideis. 1, 1, 187–188 et alibi).

Таким образом, Хор возмущает и пугает не то, что Иокаста сомневается в достоверности оракулов, а то, что она их «исключает из рассмотрения», считает не заслуживающими внимания. Мы можем сомневаться в достоверности пророчеств; можем бояться их; можем пытаться воспрепятствовать их исполнению; но если мы считаем, что им не следует придавать значения, что они вообще не стоят того, чтобы думать о них, — это уже совсем другое дело.

А это — именно то, что делает Иокаста. Весь ее монолог о несбывшемся пророчестве начинается с обращенного к Эдипу призыва: Σύ νυν ἀφεις σεαυτὸν ὦν λέγεις πέρι (707) «не беспокойся об этом». Причем «не беспокоиться» предлагается не по поводу конкретных слов Тиресия, и даже не по поводу всех прорицателей,

---

γ' ὀλωλότος. — В пользу этой конъектуры, кроме буквального повторения этого словосочетания в 126 и воспроизведения того же рассуждения в 971–972 (Полиб умер и похоронил с собою все оракулы), говорит то, что παλαιά в наших рукописях стоит то до, то после Λαΐου, а это указывает на то, что это слово попало в текст из схолиев; и действительно, в одном из древних схолиев к этому стиху находим παλαιά как пояснение к φθίνοντα.

в отличие от пророчеств дельфийского Бога (что готов сделать в I стасиме и Хор), — следует, по мнению Иокасты, «исключить из рассмотрения» все пророчества вообще (709)<sup>18</sup>. Положим, здесь она действительно выдвигает некий тезис — βρότειον οὐδὲν μαντικῆς ἔχον τέχνης (709) — и приводит его «доказательства» (σημεῖα — 710); положим, опирается она не на общие рассуждения, а на горький опыт — из-за «ложного» оракула погиб ее первенец.<sup>19</sup> Но уже в конце той же сцены она делает из своих σημεῖα довольно смелые выводы. Оказывается, из-за того, что «прежнее пророчество» (пророчество о гибели Лаия от руки его сына) не сбылось, не следует обращать внимание и на «следующее пророчество» — слова Тиресия о том, что убийцей Лаия может быть Эдип (848–858); и это притом, что Эдипа пугают вовсе не слова Тиресия, которого он считает лжецом, а явное совпадение обстоятельств гибели Лаия с тем, что он помнит о своем столкновении с неизвестным путником по дороге в Фивы (726–833)<sup>20</sup>.

В следующей же сцене под то положение, что не следует тревожиться по поводу оракулов, подводится уже некое «философское» основание. Когда уже не только оракул о Лаие, но и такой же оракул о Полибе явным образом не сбылся, а Эдип все же продолжает бояться исполнения оракула, касающегося его матери, Иокаста произносит следующие слова (977–983):

Τί δ' ἂν φοβοῖτ' ἄνθρωπος, ὅ τὰ τῆς τύχης  
 κρατεῖ, πρόνοια δ' ἐστὶν οὐδενὸς σαφῆς·  
 εἰκῆ κράτιστον ζῆν, ὅπως δύναίτο τις.  
 Σὺ δ' εἰς τὰ μητρὸς μὴ φοβοῦ νυμφεύματα·  
 πολλοὶ γὰρ ἤδη κἂν ὀνειράσιν βροτῶν  
 μητρὶ ξυνηυάσθησαν· ἀλλὰ ταῦθ' ὅτω  
 παρ' οὐδέν ἐστι, ῥᾶστα τὸν βίον φέρει.

‘‘Чего бояться человеку, если всем правит случай, и ничье благоразумие не является надежным? Жить надо как придется, кто как может. Ты же не бойся брака с матерью; ведь многие из смертных в сновидениях

<sup>18</sup> *Dawe R. D. Studies on the Text of Sophocles. Leiden, 1973. P. 241–242.*

<sup>19</sup> Ф. Ф. Зелинский в своей чрезмерной психологизации образа Иокасты придает этому факту исключительное значение (*Софокл. Царь Эдип / Объяснил Ф. Ф. Зелинский. СПб., 1906. С. 88–89.*)

<sup>20</sup> *Kamerbeek J. C. The Plays of Sophocles. Part IV: The Oedipus Tyrannus, ad loc: It is bad logic, but very good psychology.*



разделяют ложе с матерью; но для кого такие вещи ничего не значат, тому и жизнь легче переносить’.

Для того чтобы вполне уяснить значение этого монолога, следует уточнить две вещи: значение слова *πρόνοια* и смысл упоминания в данном контексте сновидения.

Слово *πρόνοια* в этом месте обычно понимают как «предвидение».<sup>21</sup> В целом такой перевод можно считать верным, если под предвидением понимать не точное, «провидческое» знание будущего (которым наделены лишь Боги и прорицатели), а способность предугадывать события на основании ясного понимания действующих в мире причинно-следственных связей и действовать на основе этого понимания, то, что мы назвали бы «предусмотрительностью». Этой способностью в той или иной мере наделен любой человек — если, конечно, он не считает, подобно Иокасте, что в мире вообще нет причинно-следственных связей, что всем правит случай, а потому надо жить, как придется, не задумываясь ни о будущем, ни о последствиях своих действий. Только при таком понимании *πρόνοια* сохранится внутренняя логика монолога: ведь утверждение о том, что всем правит случай, гораздо сильнее утверждения о невозможности мантики и точного предвидения, а из последнего никак не следует, что надо «жить как придется». (Абсолютное большинство наших просвещенных современников полагает, что точное предвидение будущего невозможно и что занятия мантикой бессмысленны, но, к счастью, немногие из них делают вывод, что надо жить «случайной жизнью» — если они так и считают, то по другим причинам.)

При этом именно в значении «предусмотрительность», «благоразумие» *πρόνοια* систематически противопоставляется *τύχη*. Например, очень близкую параллель к рассуждению Иокасты находим в одном из фрагментов Менандра (fr. 372 Kassel — Austin), причем здесь то, что *πρόνοια*, противопоставленная случаю — *τύχη*, означает «разум», «предусмотрительность», не вызывает сомнения:

παύσασθε νοῦν ἔχοντες· οὐδὲν γὰρ πλεόν  
ἀνθρώπινος νοῦς ἐστίν, ἀλλ’ ὁ τῆς Τύχης,  
εἴτ’ ἐστὶ τοῦτο πνεῦμα θεῖον εἶτε νοῦς.

---

<sup>21</sup> *Sophocles*. Oedipus Tyrannus: 11th ed. / Ed. and comm. by R. Jebb, ad loc.: foresight; *Kamerbeek J. C.* The Plays of Sophocles. Part IV: The Oedipus Tyrannus, ad loc.: foreknowledge, foresight.

τοῦτ' ἔστι τὸ κυβερνῶν (ἅπαντα) καὶ στρέφον  
καὶ σῶζον, ἢ πρόνοια δ' ἡ θνητῆ καπνὸς  
καὶ φλῆναφος. πείσθητε, κοῦ μέμψεσθέ με.  
πάνθ' ὅσα νοοῦμεν ἢ λέγομεν ἢ πράττομεν  
τύχη ἴστιν, ἡμεῖς δ' ἔσμεν ἐπιγεγραμμένοι.

‘Не стоит иметь разум: ведь ничего не значит разум человека, но всем правит Случай — или Дух Божий, или Разум Божественный. Он и правит всем, и направляет, и хранит, благоразумие же человеческое — дым и вздор. Поверьте мне и не браните меня: все, что мы думаем, говорим или делаем — все это Случай, а наши имена лишь приписаны’.

Неизвестный герой комедии Менандра почти буквально повторяет рассуждение Иокасты, но выражается он яснее: πρόνοια, противопоставленная Τύχη, у него употребляется как синоним ἀνθρώπιнос νοῦς, разума человеческого (cf. fr. 486 Kassel-Austin).

В философских и исторических сочинениях, когда πρόνοια противопоставляется τύχη, под πρόνοια всегда подразумевается не способность к предвидению, но предусмотрительность, благоразумие, разум (e. g. Plut. De fortuna 98 f; Demetr. 8, 5; Hdt. VIII, 87, 3). У Софокла это слово, кроме разбираемого места, встречается еще несколько раз, и почти всегда — в значении «благоразумие», «предусмотрительность» и даже «забота» (Ai. 536; El. 1015–1016; Phil. 774). Наконец, scholia recentiora понимают это существительное в разбираемом месте так же; схолиаст дает следующее пояснение: πρόνοια: προμήθεια.

Прилагательное σαφής, определяющее πρόνοια при такой трактовке, обозначает «надежный, достоверный» (ср. Eur. Hel. 1148–1150; Iph. Aul. 334; Ion 1156–1157; Or. 591–592). В таком виде рассуждение Иокасты выглядит вполне логичным: раз миром правит случай (τύχη) и никакая предусмотрительность (πρόνοια) не может уберечь человека от роковой случайности, то и сам человек вправе руководствоваться в своем поведении случайными соображениями, εἰς ἣ ζῆν, чтобы «легче переносить жизнь» (ῥᾶστα τὸν βίον φέρει) в заведомо непредсказуемом, лишенном руководящего начала мире. Таким образом, оракулы — только частный случай того, чему не должен придавать значение человек, живущий «случайным образом» (как мы видели в ст. 848–858, с таким же успехом можно не придавать значения ни явным свидетельствам, ни элементарной логике).

Таков же смысл и упоминания Иокастой страшного сновидения. Джебб понимает его значение так: многие видят себя совершающими это во сне; но так как, разумеется, такие сны не сбываются, не сбудется и пророчество<sup>22</sup>. Но такое рассуждение было бы слишком нелогичным даже для Иокасты: ведь эти сновидения, разумеется, встречавшиеся и неоднократно упоминающиеся в греческой литературе, никогда и нигде не рассматривались как предсказание того, что нечто подобное произойдет с человеком в действительности, а могли интерпретироваться и как добрый знак (напр., Hdt. VI, 107.1 — сон Гишия). Но, естественно, неискушенного в толкованиях сновидца этот сон пугал, вызывал иррациональное чувство вины и растерянности, заставлял задуматься (см. особ. Plat. Resp. IX, 571 с). А для Иокасты это, наряду с оракулами, — частный случай того, над чем не стоит думать, чтобы легче было жить в лишенном разумной основы мире.

Итак, согласно Иокасте, оракулам не следует придавать значения, ибо всем правит Случай, т. е. бытие человека лишено логической основы, а бытие мира — основы Божественной. Власть Случая в греческой драме систематически противопоставляется власти Бога, причем противопоставление это встречается как во вполне серьезных «богоборческих» контекстах (напр., Eur. Hes. 488–491, fr. 901 Kannicht), так и в пародийных «теологических» выкладках Одиссея в «Киклопе» Еврипида (606–607).<sup>23</sup> Теперь ясно, какова логическая связь между второй строфой, где, как и во всем предыдущей партии Хора, говорится о Правде Божией и каре преступника, и второй антистрофой, где речь идет об оракулах. Хор говорит, что он более не будет с верою обращаться к оракулам, εἰ μὴ τὰδε χερρόδεχτα πάσιν ἄρμόσει βροτοῖς (901–902). Местоимение τὰδε в этих стихах обычно понимают как «эти оракулы», т. е. оракул, данный Лаию, и понимают весь пассаж как: «если эти вещи (τὰδε) не окажутся соответствующими действительности (ἄρμόσει), так что это будет явно (χερρόδεχτα) всем людям (πάσιν βροτοῖς)».<sup>24</sup> Против такой

<sup>22</sup> Sophocles. Oedipus Tyrannus: 11th ed. / Ed. and comm. by R. Jebb, ad loc.: in dreams also (as well as in this oracle); and, as such dreams have proven vain, so may this oracle.

<sup>23</sup> Анализ этого мотива см.: Euripides. Cyclops / Ed., comm. R. S. A. Seaford. Oxford, 1984. P. 213; Dodds E. R. The Greeks and the Irrational. Berkeley, 1956. P. 58. п. 80. Правильно интерпретирует слова Иокасты как отрицание власти Богов М. Баура (Bowra M. Sophoclean Tragedy. Oxford, 1944. P. 207–208).

<sup>24</sup> Sophocles. Oedipus Tyrannus: 11th ed. / Ed. and comm. by R. Jebb, ad loc.

интерпретации можно привести как минимум два возражения. Во-первых, она предполагает, что τὰδε указывает на то, что упомянуто через несколько стихов, — на оракул, данный Лаию (906). Между тем, как уже было сказано, имеющийся в нашем распоряжении рукописный текст не позволяет с уверенностью утверждать, что речь в ст. 906 идет об оракуле, данном Лаию, а не об оракулах вообще; кроме того, местоимение ὅδε обычно указывает на то, о чем идет речь в данном пассаже, а об оракулах до сих пор никто не упоминал — речь шла только о нравственном законе и наказании. Кроме того, такая интерпретация предполагает необычное значение для непереходного ἀρμόζειν ‘соответствовать действительности’. Такое значение ни разу не встречается ни у Софокла, ни, насколько мне известно, во всей греческой литературе.

Между тем нормальное управление для непереходного ἀρμόζειν ‘соответствовать, подходить (чему)’, и управляемо оно в этом значении дательным падежом. Предполагая здесь это значение ἀρμόζειν, а также полагая, что τὰδε указывает, как обычно, назад, я предлагаю переводить приведенные строки следующим образом: «... если это (т. е. только что произнесенные слова о Правде Божьей и воздаянии за преступление) не будет явным образом (χειρόδεικτα) подходить (ἀρμόζειν) для всех людей (πάσιν βροτοῖς)», т. е. не будет справедливо в каждом отдельном частном случае. Очень близкий случай употребления глагола ἀρμόζειν — о применении общего правила к частному случаю — находим в трагедии «Эдип в Колоне»: здесь Тесей говорит о Креонте, который, будучи гостем, позволяет себе опираться на право сильного, что то же право может быть, уже со стороны афинских властей, применено к нему самому (OC 907–908: νῦν δ' οὔσπερ αὐτὸς τοὺς νόμους εἰσηλθ' ἔχον / τοῦτοισι κοῦκ ἄλλοισι ἀρμοσθήσεται.)

Итак, Хор говорит: если нравственный закон не будет универсальным и не будет всеми признаваться как таковой, если справедливость Бога и то, что преступление всегда карается, не станет очевидным для всех в каждом отдельном случае, то незачем обращаться к оракулам и приходить с верою в святилища. Перед нами уже знакомая логика, логика Иокасты: если нет Правды Божьей и миром правит τύχη, случай, то в таком хаотическом мире

---

P. 99; *Kamerbeek J. C. Comments on the Second Stasimon...* P. 180; *Carey C. The Second Stasimon...* P. 178–179.

вера в прорицания была бы абсурдной. Но если для Иокасты такая логика — залог спокойной, «случайной» жизни, то для Хора это — конец его веры, и он в следующей строфе просит Бога «явить власть свою» (903–905), ибо есть уже люди, которые «исключают из рассмотрения» оракулы (906–910), подвергая сомнению действие Правды Божьей в человеческом мире.

В этом же ключе следует понимать последнюю строку стасима: ἔρρει δὲ τὰ θεῖα (910). τὰ θεῖα здесь принято понимать как «религия», «вера в Богов».<sup>25</sup> Но это значение, действительно имеющееся у данного выражения, ни разу не встречается у Софокла. Это выражение, кроме нашего места, встречается у Софокла всего два раза, и оба раза в несравненно более широком значении: как то Божественное, что есть в человеческом мире, то, что люди делают исходя из веры в божественную Правду, проще говоря, то, что мы называли нравственно прекрасным. Так, в финале «Эдипа в Колоне» (1534–1537) Эдип предостерегает Тесея:

αἱ δὲ μυρία πόλεις,  
 κἄν εὔ τις οἰκῆ, ῥαδίως καθύβρισαν.  
 Θεοὶ γὰρ εὔ μὲν, ὄψῃ δ' εἰσορῶσ' ὄταν  
 τὰ θεῖ' ἀφείς τις εἰς τὸ μαίνεσθαι τραπῆ.

Здесь τὰ θεῖα явно шире, чем «религия»: это нечто, что противопоставлено ὕβρις и безумию, т. е. исходящие от Бога нравственные основы человеческой жизни (τὰ θεῖ' ἀφείς — ср. рус. «забыть Бога»).

Более сложен второй случай — из трагедии «Филоклет». Здесь герой, говоря о том, что Боги сохраняют жизнь дурным, как будто бы нарочно губя «справедливое и благое» (τὰ δίκαια καὶ τὰ χρήστα — 449–450), выражает свою скорбь и недоумение в следующих словах (451–452):

Ποῦ χρὴ τίθεσθαι ταῦτα, ποῦ δ' αἰνεῖν, ὅταν  
 τὰ θεῖ' ἐπαινῶν τοῦς θεοῦς εὖρω κακοῦς;

τὰ θεῖα в этом парадоксальном утверждении обычно понимают как «дела Богов», «Божественное управление миром»<sup>26</sup>. Но тогда получится, что первая часть утверждения прямо противоречит второй:

<sup>25</sup>Напр., в пер. Ф. Ф. Зелинского: «Конец благочестью!». Ср.: *Sophocles. Oedipus Tyrannus*: 11th ed. / Ed. and comm. by R. Jebb, ad loc.

<sup>26</sup>*Sophocles. Philoctetes* / Ed., comm. by R. C. Jebb. Cambridge, 1898. P. 80 — the dealing of the Gods; *Sophocles. Philoctetes*: 6th ed. / Ed., comm. by

именно «дела Богов», «Божественное управление» и не может ни понять, ни одобрить Филоктет, о чем он говорит на протяжении всего монолога. Понимание τὰ θεῖα как «религия»<sup>27</sup> тоже малоубедительно: человек, считающий Богов дурными, не может быть искренне религиозен, его религиозность может быть в лучшем случае формальной; кроме того, при такой интерпретации не совсем понятно значение причастия ἐπιπιδῶν.

Парадокс Филоктета будет понятнее, если мы поймем τὰ θεῖα как синоним τὰ δίκαια καὶ τὰ χρήστα — как «справедливое и благое» (как это и понималось в приведенном отрывке из «Эдипа в Колоне»), т. е. то «Божественное», что видел Филоктет в своих друзьях — Ахилле, Патрокле, Аяксе, Антилохе, о страданиях и гибели которых ему только что поведал Неоптолем (332–437). Парадокс состоит в том, что, восхищаясь этими людьми и видя явно божественный источник их доблести, герой не в состоянии понять, почему Боги не желают защитить тех, кто уповаet на Них и творит волю Их на земле, т. е. «восхищаясь Божественным, он именно поэтому вынужден признать, что Боги дурны» (причастие имеет причинное значение).

Итак, и τὰδε в начале второй антистрофы, и τὰ θεῖα в конце ее указывают не на веру в оракулы и не на «благочестие», а на то же, о чем шла речь с начала первой строфы, — на действие Божественного Закона в человеческом мире. Но, оказывается, то, что было сказано об этом Законе выше, должно «подходить для всех людей» (πάντων ἀριόσει βροτοῖς), т. е. быть верным для каждого конкретного случая. До сих пор речь шла о крайнем частном случае — о человеке, который, «Правды не боясь и Богов не чтя» (885–886), наживает несправедливое богатство, совершает нечестие и оскверняет своим прикосновением святыни (888–891). То, что такой человек заслуживает наказания, ни у кого не вызывает сомнения; но откуда и зачем именно здесь такая генерализация?

Для того чтобы понять это, следует обратиться к первым строкам II стасима. Здесь речь идет о неких божественных Законах

---

T. V. L. Webster. Cambridge, 1989. P. 100 — the divine government of the universe; Kamerbeek J. C. The Philoctetes: Commentary. Leiden, 1980. P. 82 — the divine government.

<sup>27</sup> Linforth I. Philoctetes: The Man and the Play // Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol. 15, 3. Berkeley, 1956. P. 95–156, esp. P. 111 and n. 9.

(Νόμοι), которые «рождены Эфиром и Олимпом, но не смертной природой (φύσις) людей» (865–870). Уже само противопоставление Νόμοι и φύσις, — причем, вопреки обыкновению, вечным и универсальным началом оказывается не φύσις, а Νόμοι!, — указывает на наличие здесь полемики с софистической концепцией νόμος как «обычая», «конвенции». Эти учения обсуждались в научной литературе слишком давно и глубоко, чтобы я могла привести здесь хотя бы сколько-нибудь полный обзор мнений. Скажу только, что центральной темой полемики сторонников и противников был именно вопрос об универсальности νόμος, вернее, о существовании, наряду с частными и местными «законами», универсального, Божественного Закона.<sup>28</sup> Если софисты готовы были поставить «закон природы», понимаемый как право сильного или право следовать своим естественным побуждениям, выше любого нравственного закона<sup>29</sup>, который, конечно, был измышлен слабыми для защиты от сильных, и даже распространить этот самый «закон природы» в сферу Божественного (е. g. Antiph. fr. 44a D-K = POxy 1364 fr. 1, Pl., Gorg. 484, Thuc. V, 105, 2)<sup>30</sup>, то Софокл и здесь, и в других местах говорит, что именно нравственный закон — закон Божественный — вечен и превосходит «смертную природу людей». Возможно, поэтому в трагедии «Антигона», где вопрос о законодательстве и Законе обсуждается подробнее, нежели в других трагедиях, постоянно говорится о вечности и универсальности Божественных Законов: они «возникли не ныне и не вчера, но пребывают вовек» (455–

<sup>28</sup>См. особенно: Pohlenz M. Νόμος // Philologus. 1948. Bd 97. S. 135–142 (= Pohlenz M. Kleine Schriften. Hildesheim, 1965. Bd II. S. 333–340). Наиболее подробно и точно о начале философских сомнений в существовании универсального Закона и их природе пишет Гатри (Guthrie W. K. C. A History of Greek Philosophy: In 6 Vols. Vol. II. Cambridge, 1965. P. 346–354). О полемическом по отношению к софистическим теориям νόμος характере слов Хора о Божественном Законе см.: Kamerbeek J. C. The Plays of Sophocles. Part IV: The Oedipus Tyrannus. P. 175 ad v. 868–870.

<sup>29</sup>Интересно, что в текстах авторов, испытавших влияние софистов, а также в пародиях на такие тексты, ссылка на φύσις зачастую служит оправданием противозаконного и безнравственного поведения. Сводку таких мест см.: Aristophanes. Clouds / Ed., comm. by K. J. Dover. Oxford, 1989. P. 227 ad v. 1075.

<sup>30</sup>Thimme O. ΦΥΣΙΣ ΤΡΟΠΟΣ ΝΗΘΟΣ. Göttingen, 1935. S. 108. Интересно, что, по наблюдению Доддса (Plato. Gorgias / Ed., comm. E. R. Dodds. Oxford, 1959. P. 263–264), «философский имморализм» софистов был доведен до своего логического завершения лишь в литературе, у Еврипида и Аристофана. Не естественно ли ожидать, что и противоположные ему идеи обретут не логическое, но художественное выражение — у Софокла?

457), «Аид хочет одних и тех же Законов» для всех (519), «один и тот же Закон охватывает прошлое, настоящее и будущее» (611–614).

При этом учение об универсальности Закона в сочетании с обычным для греческого словоупотребления представлении о νόμος как «обычае», добровольно принятом теми, кто его придерживается,<sup>31</sup> приводит Софокла к мысли, близкой кантовскому категорическому императиву: каждым своим поступком человек как бы устанавливает некий универсальный Закон — или, по крайней мере, он должен так думать. Кроме приведенного выше места из «Эдипа в Колоне» (907–908: «с каким законом он пришел к нам, такой и мы применим к нему»), тут можно вспомнить диалог из «Электры», где героиня спрашивает Клитемнестру, «по какому закону» (ποίῳ νόμῳ; — 579) она убила ее отца:

ὄρα τιθεῖσα τόνδε τὸν νόμον βροτοῖς  
μη̄ πῆμα σαυτῇ καὶ μετάγνοιαν τιθῆς. (580–581).

τιθεῖσα здесь, конечно, следует воспринимать как юридический *terminus technicus*: своим поступком Клитемнестра «установила» некий закон, общий для всех смертных (и, разумеется, этот «закон» может быть применен против нее же — в этом смысл содержащейся в следующей строке угрозы).

Сказанное проясняет смысл не вполне понятного в общем контексте трагедии упоминания ὕβρις и тирана в начале первой антистрофы.<sup>32</sup> Упоминание ὕβρις после слов о Законе, как отмечает Сидвелл, объяснимо и уместно: начиная с Гомера и Солона ὕβρις воспринималась прежде всего как «беззаконие», как стремление человека поставить себя выше общего Закона.<sup>33</sup> Но столь же уместно упоминание в данном контексте тирана: начиная с Эсхила и Геродота τύραννος, когда это слово употребляется *in malam partem*, означает прежде всего правителя, ставящего себя выше закона и

<sup>31</sup>См.: *Ostwald M.* Nomos and the Beginning of the Athenian Democracy. Oxford, 1969. P. 20–21.

<sup>32</sup>Аргументы К. Остина (*Austin C.* Sophocles, Oedipus Tyrannus 873 // CQ. 1984. Vol. 34. P. 233) против конъектуры Блейдса (ὕβριν φυτεύει τύραννος) за сохранение рукописного текста (ὕβρις φυτεύει τύραννον) кажутся мне убедительными.

<sup>33</sup>*Sidwell K.* The Argument... P. 112. Cf.: *Kamerbeek J. C.* The Philoctetes: Commentary. P. 175 ad v. 873.



наслаждающегося безнаказанностью (Hdt. III, 80, 3; cf. Aesch. PV. 202–203, 340, Eur. Suppl. 429–431).<sup>34</sup>

Таким образом, сомнение в существовании универсального Закона, возможность хотя бы одного безнаказанного преступления влечет за собой, с одной стороны, «исключение из рассмотрения» оракулов, и не только их, но и всего, что могло бы беспокоить, причинить боль и пробудить мысль,<sup>35</sup> а вместе с тем исчезновение божественного из человеческой жизни и смысла трагедии как жанра (см. «метатеатральную» ремарку τί δέῦ με χορεύειν; ст. 897), а с другой, возможность появления человека, который в гордыне своей поставит себя выше всякого закона.

Что же противостоит этому в трагедии, кроме молитв Хора? От чьего имени говорит Хор? Кто следует Божественному Закону, т. е. *устанавливает* Закон (поступками своими, разумеется, не своими словами) и вершит суд?

Вопрос «от чьего имени говорит Хор» не столь произволен, как может показаться. Как считал еще Дж. Кирквуд, обычная практика Софокла состоит в том, что Хор тесно связывается с одним из персонажей; идеи и настроения, которые высказывает Хор, помогают нам понять подчас невысказанные мысли и душевное состояние героя.<sup>36</sup> Так, в «Аяксе» гнев и ненависть к Одиссею, которые звучат во многих песнях Хора — это гнев и ненависть героя (собственно, воинам, из которых состоит Хор, Одиссей ничего дурного не сделал); в «Электре» и после первого, и после второго диалога героини с Хрисофемидой Хор произносит слова о грядущей Правде и отмщении (472–515), о законе Бога и благочестии (1057–1097), обосновывая таким образом позицию и поступки героини;<sup>37</sup> в «Трахинянках» Хор не только тревожится и надеется вместе с Деянирой, но и «объясняет» ее чувства и поступки песнью о всесии Киприды (497–530); в «Филоктете», когда Хор говорит о своем со-

---

<sup>34</sup>How W., Wells J. A Commentary on Herodotus. Vol. I–II. Vol. I. Oxford, 1912. P. 270; Thomson G. Zeus Tyrannus // CR. 1929. Vol. 42. P. 3–5; Aeschylus. Prometheus Bound / Ed., comm. by M. Griffith. Cambridge, 1983. P. 6–7, 117; Hardy C. S. Νόμος and Replaceability // TAPhA. 1996. Vol. 126. P. 101–109, esp. P. 104.

<sup>35</sup>Так, видимо, следует понимать выражение θυμῷ βέλη; см.: Барзах З. А. θυμῷ βέλη // Discipuli Magistro. Н. А. Федорову в честь его 80-летия. М., 2007.

<sup>36</sup>Kirkwood G. M. A Study of Sophoclean Drama: 2nd ed. London, 1994. P. 186–187, 193–194.

<sup>37</sup>Adams S. M. Sophocles, the Playwright. Toronto, 1957. P. 69, 74.

страдании к Филоклету (676–729), он высказывает именно те чувства, которые объясняют близкую перемену в поведении Неоптолема (сам юноша не склонен говорить о своих чувствах, но ссылается, скорее, на соображения справедливости и порядочности — 1228–1245).<sup>38</sup>

В трагедии «Царь Эдип» Хор предан Эдипу не менее, чем саламинские воины — Аяксу, трахинянки — Деянире, спутники-моряки — Неоптолему. Поэтому естественно видеть в словах Хора не злободневную «парабасу»<sup>39</sup> и тем более не завуалированную критику героя, но вложенное в чужие уста раскрытие нравственной и религиозной основы его действий.

Сам Эдип, разумеется, нигде не говорит о Божественном Законе или философском значении веры в оракулы (в изображаемой Софоклом ситуации общие рассуждения в его устах звучали бы как минимум неуместно), но действует он исходя из того, что этот Закон существует и универсальный, и с этой верой он не мог бы, даже если бы хотел, скрывать от себя то, что может причинить боль. Именно он в ответ на рассуждения Иокасты о том, что следует «жить, как придется», отвечает репликой, потрясающей своей «нелогичностью» (ст. 984–986):

καλῶς ἅπαντα ταῦτ' ἂν ἐξείρητό σοι,  
εἰ μὴ ἵκῃρι ζῶσ' ἢ τεκοῦσα· νῦν δ' ἐπεὶ  
ζῆ, πᾶσ' ἀνάγκη, καὶ καλῶς λέγεις, ὄκνεῖν.

‘Все, что ты сказала, было бы прекрасно сказано, если бы моя мать не была жива; а пока она жива, необходимо бояться, даже если то, что ты говоришь, верно’.

Иными словами, «твои слова были бы прекрасны и можно было бы не беспокоиться по поводу оракулов, если бы у нас не было внушающего опасения оракула»... Он не может «исключить из рассмотрения» оракулы, перестать беспокоиться о них, даже когда его страх представляется уже совершенно иррациональным<sup>40</sup>: явным образом не сбывся не только оракул, данный Лаию, но и данный

<sup>38</sup> *Kitto H. D. F. Form and Meaning in Drama. London, 1956. P. 118; Linforth I. Philoctetes. P. 105–107.*

<sup>39</sup> Как это делает, например, Макурди (*Macurdy C. P. References to Thucydides...*); ср.: *Schmid W., Stählin O. Geschichte der Griechische Literatur. Bd I, 2. S. 370. Anm. 5.*

<sup>40</sup> *Keddie J. N. Justice in Sophocles' Oedipus Tyrannus // Antichthon. 1976. Vol. 10. P. 25–34, esp. P. 27–28.*

ему самому оракул, ведь Полиб, которого он считает своим отцом, умер естественной смертью. Мы уже знаем, что для Софокла за такой тревогой и такой верой стоит представление о «неслучайности» мира и человеческого бытия — о разумности и осмысленности его. И если «случайная жизнь» предполагает возможность не замечать всего того, что могло бы причинить беспокойство или боль, то Эдип — человек менее всего склонный θυμῷ βέλη ψυχᾶς ἀμύνειν<sup>41</sup>: по точному замечанию Иокасты, он ἔστι τοῦ λέγοντος, ἦν φόβους λέγειν ‘весь обращается в слух, если ему говорят страшные вещи’ (917). Чем больше его тревога, чем страшнее то, что он должен узнать, тем яснее его разум, тем точнее и настойчивее его вопросы (726–770; 1119–1185). Если, стремясь узнать свое происхождение, он, по словам Б. Нокса<sup>42</sup>, «ищет рациональных основ своего бытия», то, расследуя убийство Лаия, он опирается на представление о справедливости и законе Бога. Для него это расследование — не просто мера по спасению города: он несколько раз подчеркивает, что покарав убийц Лаия, он исполнит волю Бога и требования справедливости (133–136; 255–258; 244–245; 273–275). И этот человек остается «союзником Бога» (244–245) до конца — даже против самого себя.

Вернемся вновь ко II стасиму — на сей раз к первым строкам его. Строки 863–865 — εἴ μοι ξυνεΐη φέρωντι μοῖρα τὰν εὖσεπτον ἀγνεΐαν λόγων ἔργων τε πάντων — допускают два толкования: «пусть судьба будет со мной, сохраняющим святую чистоту слов и дел» = «пусть я буду сохранять святую чистоту слов и дел»<sup>43</sup> и «пусть судьба пребудет благой ко мне до тех пор, пока я буду сохранять святую чистоту слов и дел».<sup>44</sup> Нам кажутся убедительными аргументы сторонников второго мнения. Дело в том, что первая интерпретация предполагает употребление глагола ξυνεΐη в ослабленном значении («пусть судьба будет со мною» = «пусть я буду»), чего у Софокла не бывает; напротив, этот глагол в сочетании с абстрактными понятиями у него, по формулировке Эллендта, *de his dicitur, quae adsunt, quasi nobiscum habitantia*<sup>45</sup>, т. е. означает активное присутствие и

<sup>41</sup> См. прим. 30.

<sup>42</sup> Knox B. M. W. *Oedipus at Thebes*: 2nd ed. Yale, 1998. P. 18–21.

<sup>43</sup> Sophocles. *Oedipus Tyrannus*: 11th ed. / Ed. and comm. by R. Jebb, ad loc. P. 95; Sidwell K. *The Argument*... P. 113–114; Winnington-Ingram R. P. *The Second Stasimon*... P. 123.

<sup>44</sup> Kamerbeek J. C. *Comments on the Second Stasimon*... P. 83–84; Carey C. *The Second Stasimon*... P. 175.

<sup>45</sup> Ellendt F. *Lexicon Sophocleum*. Berolini, 1872. P. 787 s. v.

участие. Это может быть постоянно присутствующее и действующее проклятие, нечестие, болезнь (Ai. 338, Ant. 372, OC 1244), но никак не нечто, присутствию чего само собой разумеется, равняется самой жизни, а именно это значение предполагают здесь сторонники первой интерпретации. А вот ζύμεναι в значении «быть благосклонным», вопреки утверждениям сторонников первого толкования, засвидетельствовано (е. г., Aesch. Sept. 671). Таким образом, Хор просит Богов и Судьбу о том, чтобы общий закон, сформулированный в первой антистрофе и второй строфе, распространялся и на него самого — чтобы Судьба покарала и его, если он нарушит святую чистоту. Только тогда Закон будет действительно универсальным.

В первой антистрофе и второй строфе речь идет о предельно простом случае, применение Божественного Закона в котором не должно ни у кого вызывать протеста: Хор говорит о преступнике, который сознательно, не страшась Бога и Правды, попирает все законы божеские и человеческие. Но далее говорится, что те же принципы должны применяться ко всем людям (πάσιν ἀρμόσει βροτοῖς), иначе в мире наступит хаос, религия, трагедия и сама человеческая совесть утратят смысл и основу.

В трагедии речь идет о предельно сложном «частном случае»: преступления совершаются невольно, совершает их человек мудрый, благочестивый, человек, который сделал все, чтобы преступления не совершились. Должен ли общий Закон быть применен и в этом случае? Если бы этот вопрос был обращен к Хору, или к нам, или к любому «третьему лицу», он не имел бы ответа. И никто не имеет права отвечать на этот вопрос, кроме того, к кому он обращен. Но Софокл поставил судьей самого Эдипа. И его ответ слишком хорошо известен.

Образ Эдипа представляет собой художественное доказательство того, что τὰ θεῶν не уходит и не может уйти из человеческого мира. В этом смысле прав Камербеек, говорящий, что этот образ «спасает мир от бессмысленности».<sup>46</sup> Софокл повествует не о падении тирана и гордеца и не о поражении человеческого интеллекта, но о том, что, даже если «случайная жизнь» обещает спокойствие, а Божественный Закон несет только страдания, человеческий разум, дух и вера будут на стороне Закона. Вот почему все вопросы о

---

<sup>46</sup> *Kamerbeek J. C. Comments on the Second Stasimon... P. 82.*

«вине» и «оправдании», о «победе» и «поражении» столь явственно отступают в финале перед картиной бесконечного человеческого страдания — и бесконечного человеческого величия.

### Summary

The author purports to reconsider connection of the II Stasimon of Sophocles' *Oedipus Rex* with its context. The last stanza shows that the Chorus is disturbed by the fact of ignoring oracles rather than by the fact that some of them may not have come true. Ignoring oracles is considered by Sophocles as a symptom of the «random life» (977–983), the life which ignores existence of the guiding principle in the universe. In turn, τᾶδε in v. 901 must be understood as referring not to the oracles, but to the previous stanzas in general, that is, to the concept of justice and idea of the punishment of the criminal. The last stanza must be read as: «There is no meaning in human religion and morality, and we can live at random, if the law prescribing punishment of the criminal isn't considered as the universal one». The idea of the universal law appears already in the first stanza and must be seen in the context of contemporary discussions about «conventional» and «natural» laws; a tyrant is mentioned at the second stanza as one who believes himself an exception from common laws. The second stasimon thus should not be understood as direct or indirect reproach of Oedipus, for he evidently does not put himself above the laws. Moreover, the Stasimon throws light on the figure of Oedipus, who's actions are represented as opposed to the «random life» and who's image is the most emphatic proof of the unconventional character of the divine laws that can be imagined.