

4 Lesky A. Geschichte der griechischen Literatur. München, 1963, S. 19.

5 Severyns A. Bacchylide. Liège, p. 59 ff.

6 Frankel H. Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 1962, S. 536.

7 Schmidt W., Stählin O. Geschichte der griechischen Literatur. München, 1929, Bd. I, S. 536.

8 Ibid., S. 326.

9 Гринбаум Н.С. Язык древнегреческой хоровой лирики. Кишинев, 1973, с. 9, 10, 15.

10 Schmidt W. Zur Geschichte des griechischen Dithyrambus. Tübingen, 1901, S. 22 ff.

А.К. Гаврилов

ЗНАМЕНЬЯ И ДЕЙСТВИЕ-МАНТИКА В "ИФИГЕНИИ ТАВРИЧЕСКОЙ" ЕВРИПИДА

Если об "Ифигении Таврической" писали еще больше, чем о других пьесах Еврипида, то причиной этому, особенно в Германии, была новая обработка сюжета, вышедшая из-под пера Гёте и давшая повод для сопоставлений нового шедевра с великим образцом. В России к этому прибавилось и то, что изучение Тавриды составляет одну из традиционных задач русской науки о классической древности. В известной книге И.И. Толстого, посвященной культу Северного Причерноморья, большой раздел посвящен Ифигении и Таврической богине.¹ Задача настоящей статьи лежит в иной плоскости: мы рассмотрим мантику в "Ифигении Таврической" и ее роль в развитии действия. Несмотря на богатство научного анализа, представленное, например, в комментариях Р. Штрама,² эта линия разобрана исследователями Еврипида неудовлетворительно — хотя бы потому, что не получило общего признания мне-

ние, которое, отстаивая двусмысленность полученного Орестом оракула, по-новому и вполне убедительно уясняет место и строение этой амфиболии. Мы постараемся уточнить некоторые обстоятельства, связанные с рождением и драматическим содержанием созданной Еврипидом смысловой двойственности, не упуская из виду ни общую проблематику, которую Еврипид связывал с мантикой, ни его драматургическую технику.

Наряду с изложением общих сюжетных предпосылок пролог дает завязку и второго, собственно идийного, или проблемного, сюжета. Своему сну (ст. 42–60) Ифигения предлагает толкование, необязательность которого зритель мог отметить сразу, а ложность — с третьего стиха следующей сцены (ст. 69). Напротив, нападки Ореста на Аполлона, оракул которого привел его в дикую страну, зритель должен воспринять сразу же как проявление неизбежного для людей, но отчасти благодатного невведения — герой бранит того, кто уготовил его встречу с сестрой.³ Знамя, поделенное между героями на части и весьма симметрично сочетающееся с незнанием, оборачивается основательнейшим невведением героев. В параллельных сценах пролога сопоставляются и разные виды знамений, и можно сразу догадываться, что поэт дорожит различными сторонами этой темы как источником напряжения⁴ для тех, кто способен воспринимать его искусство. В словах Ифигении и Ореста есть детали, которые пока должны запомниться, чтобы впоследствии получить новое осмысление.

Пророческий характер сновидения жрицы скоро открывается зрителю, знающему — и в хорошем и в плохом — больше, чем знают герои (ст. 569, разумеется, ироничен). Однако, не поняв предзнаменования роковой ситуации, Ифигения ложным толкованием сна едва не губит брата (ст. 348–350). Зрителю приходится ждать, каков будет выход из намечающейся беды — поэтически почти неизбежной, хоть и невозможной мифологически. Спросим себя теперь, мог ли тот же самый зритель в отношении второго пророческого знамени — Аполлонова оракула — удовлетвориться тем, что открывается в нем персонажу, для которого слова оракула, как он передает их в ст. 85–92

(εἴλας ἐλαεῖν ... ἢ... ἐνθα Ἄρτερις σοὶ σύγγονος

ῥημοδς ἔχει, λαβεῖν τ' ἀγαλμα θεῆς...), означают лишь повеление похитить из грозного храма статую Таврической Артемиды? Или подобно предвестию сна, для страшного истолкования которого поэт дал зрителю необходимые сведения, здесь также возможен некий более гибкий смысл, обнимающий и те черты ситуации, которые не видны тому, кто переживает ее в настоящем? Многозначность оракулов — не диво и для трагедии. Так не отражено ли в оракуле полнее то самое Аполлоново провидение, которое стоит за распоряжением отправиться именно в ту страну, где живет спасенная Артемидой сестра Ореста? Общие предпосылки, лишь подкрепляемые "критикой" Ореста в ст. 77 слл., 570 слл., располагают к такому предположению, и следует искать, не подтвердит ли это текст.

Казалось бы, амфиболию в оракуле, данном Оресту, исследователю новейшего времени вообразить тем легче, что Гёте в своей обработке сюжета "Ифигении Таврической" и ввел ее, и разъяснил в конце пьесы.⁵ Распоряжение "привезти сестру" Орест понимает у Гёте в отношении сестры Аполлона, а следовательно в том смысле, что надо похитить статую Артемиды, но после сцены узнавания брата и сестры постигается более простой и нравственно безупречный смысл речения; герои переживают умилительное очищение, Орест оставляет статую тем, кому она принадлежит, а Ифигению увозит с благословения местного царя.

Возвращаясь от Гёте к Еврипиду, отметим сразу же, что в отличие от немецкого поэта афинянину было совсем небезразлично, будет ли таврический кумир вывезен Орестом, наследие которого имело в греческом мире огромное символическое значение.⁶ Ясно, что для афинского трагика было как раз важнее всего связать аттические культы Артемиды Таврополи в Галах Арафенидских и Ифигении в Брауроне с возвращением Ореста — иначе говоря, Еврипиду было необходимо, чтобы Орест привез и статую Артемиды и Ифигению в аттические пределы. То обстоятельство, что и та и другая являются сестрами договаривающихся через посредство оракула сторон — Аполлона и Ореста — было подчеркнуто и у Еврипида (ст. 1401-1402 и, ретроспективно,

1084-1085, 1012 слл.), что для Гёте оказалось, может быть, важнее ст. 86, двусмысленность которого сомнительна. В самом деле, не использовал ли и Еврипид эту двойственность сестер в своем оракуле? Словоупотребление Еврипида вынуждает признать, что использованное при пересказе оракула выражение ῥημοδς ἔχειν по-гречески естественно связывать именно с божеством и ником образом — со трицами (ср., с одной стороны, ст. 258 ῥημοδς θεῆς, а с другой — ст. 1115-1116 λατρεῖν ῥημοδς; сходное выражение τῆμας ἔχειν, например в ст. 1461, также употреблено применительно к божеству, а не его служителю). Амфиболии, конечно, редко обходятся без натяжек, но против допущения двусмысленности в выражении ἔχειν οὐνοῦς ῥημοδς ἔχει есть еще один аргумент: ни само это выражение, ни мотив двух сестер в последующих пересказах оракула не только не повторяются, но и не варьируются. Между тем автор рассчитывает, разумеется, на тех, кто следит за текстом, а не размышляет совсем независимо от него, ибо это — род расхоженности. Получается скорее так: Еврипид видит богатые возможности мотива двух сестер, но амфиболии на нем не строит.

Однако, если неправы те, кто видит у Еврипида в точности ту же, что у Гёте, двусмысленность (при жизни Гёте так считал А. Зейдлер⁷), то, пожалуй, еще более неправы те, кто, оспаривая этот взгляд (например, А. Вейль,⁸ Мари Делькур⁹), утверждали, что у Еврипида в оракуле амфиболии нет вовсе, а амфиболия у Гёте родилась из "глубин его духа" и древности вполне чужда (Э.Штайгер¹⁰). На деле многое в "Ифигении" Гёте, выражающее на первый взгляд чисто немецкую Innerlichkeit или идею Humanität, оказывается восходящим к античному же материалу. Так, наплыв совестливых чувств, осложняющих и без того трудную обстановку, этот, так сказать, срыв в чистоту, хорошо изображенный у Гёте — неужто он не взят из Софоклова "Филоклетета"? Можно также спорить, на кого больше похожа у Гёте Ифигения — на св. Агату, на подругу поэта или, прежде и более всего, на Феоною из Еврипидовой "Елены". Нечто подобное окажется и в занимающем нас мотиве. Нельзя не удивляться тому,

как решение Гете и подтолкнуло, и осложнило работу филологов-классиков; чтобы увидеть античное, нередко надо преодолевать новоевропейское. Обратимся же снова к тексту Еврипида.

Относительно недавно голландский комментатор Еврипида И.Д. Мервальдт¹¹ предложил такое толкование оракула, которое, не отрицая двусмысленности, построенной на σύγγονος (нами такая роль "сестры" у Еврипида отвергнута), находит еще и другую возможность, опирающуюся на слово ἄγαλμα 'кумир', которое, как заметил Мервальдт, применимо и к статуе Артемиды и к Ифигении как любимице богини. Объединение это тем более правдоподобно, что в двух сценах пролога, похожих в смысле трагической иронии на τεσσεραεε своего рода, с одной стороны, упоминалось нисхождение таврического ἄγαλμα с небес (ст. 87-88), что весьма обычно в греческих легендах,¹² а с другой - было указано (это уж отнюдь не тривиально), что Ифигения, унесенная Артемидой с Авлидского алтаря, оказалась в Таврике таким же образом - упав с неба: δὶα δὲ λαμπρὸν αἰθέρα κέρφασαί με (ст. 29-30, ср. ст. 977-978). Обратив внимание на эту безусловно примечательную и своевременную общенную зрителям деталь, Мервальдт тем более имеет основание утверждать, что в оракуле можно увидеть двойственный смысл,¹³ причем выражение λαβεῖν ἄγαλμα θεῆς (ст. 87) 'взять божественный кумир' может означать и означает для Ореста 'взять статую божества', но допускает и другое толкование: 'взять радость (т.е. любимицу) богини'.¹⁴ Это интересная мысль сформулирована у Мервальдта очень кратко и к тому же сопряжена с некоторыми неточностями, которые, хочется думать, одни мешают ей получить признание исследователей. До некоторой степени вспомогательным доводом в пользу толкования Мервальдта можно считать и то, что мы пришли к нему независимо, лишь со временем ознакомившись с редким изданием голландского комментатора. Теперь разберем этот вопрос несколько подробнее.

Слово ἄγαλμα хорошо изучено, чему причиной и древность его и употребление в сфере архаического искусства и культуры, а также, пожалуй, почетное положение в алфавитной

иерархии, делающее его неуязвимым перед судьбами многих человеческих начинаний. Кроме обширного обзора в "Словаре раннегреческого эпоса"¹⁵ не следует забывать краткую и содержательную статью в словаре Пассова-Крёнерта,¹⁶ богата материалом и мыслью монография Г. Блёша;¹⁷ не так давно этого слова коснулась Э.Т. Вермёль.¹⁸ И материал и анализ этих исследователей подтверждают правдоподобность идеи И.Д. Мервальдта. Действительно, слово ἄγαλμα, которое в гомеровских поэмах никогда не означает 'статуя', впоследствии не только получает это значение, но и начинает связываться с ним более всего; Фукидид, Ксенофонт, комедиографы, ораторы употребляют слово только в этом смысле. Между тем старые значения (1) 'то, чему радуются' (ἄγαλμα как девербатив от ἀγαλλομαι: сомнения не вызывает) и (2) 'радуемое, божеству посвященное, создание человеческих рук' не исчезли бесследно в обстановке греческой παιδεία. В лирике и в трагедии, а иногда в эпиграмме старое употребление продолжает жить, создавая и для слова в его вещном значении ту эмоциональную атмосферу, которая отличает его от других слов в ряду ἀνδρίας, βράτας, εἰδύλον и др. Еврипид любил это слово; в нашей пьесе он дважды употребляет ἄγαλμα в старинном и поэтическом смысле, притом, по-видимому, без прямой связи с занимающим нас оракулом (ст. 1465 и ст. 273). Важнее для нас известное место у Эсхила (Agam. 218 Wecklein), где Агамемнон, обдумывая требуемую от него жертву, называет Ифигению βόμην ἄγαλμα 'кумир дома'. Можно не сомневаться в том, что Еврипид, который, как известно, в отношении словаря усердно следовал за Эсхилом,¹⁹ тем более в пьесе, принадлежавшей к тому же циклу, что и знаменитая Эсхилова трилогия (Еврипид неоднократно намекает на нее в своих пьесах - например, известная пародия Эскиловых ἀναμνηστικῶν "Эвентре" Еврипида - ст. 524 сл.; ср. Aristoph., Ran. ст. 1121 сл.), невольно или же вольно использовал здесь выражения своего предшественника. Очевидно, к тому же, что Еврипид позаботился о том, чтобы слово ἄγαλμα было замечено зрителем: выражения это появляется при первом пересказе оракула

(ст. 87), при повторном пересказе тем же Орестом (ст. 978) и еще много раз, нередко чередуясь с выражением βρέτας (например, ст. 1040, 986), которое, по существу, представляет собой не безразличный парафраз, а узкое толкование пророческого слова (как это нарочито показано в ст. 980 после ст. 978). Что касается βιοκτετής,²⁰ появившегося во втором пересказе оракула (ст. 977-978), то поэт, мог, пожалуй, рассчитывать, что зритель приметит это слово, как более характерное по сравнению с описательным выражением в ст. 87-88; впрочем в ст. 986 снова появляется менее яркое οὐράνιον, а в 1383-1384 гг. поэт возвращается к первоначальному описательному способу выражения. Скорее всего, поэту важна была сама идея, позволяющая увеличить сходство статуи Артемиды с Ифигенией и помочь узнать обеих под речением θεῶν λαβόντες (упавший с неба) кумир богини, между тем, как - тут мы расходимся и с Мервальдтом - мотив двух "сестер" у Еврипида хотя и важен, но не для создания двусмысленности, а при дальнейшем обращении с ней.

Отметим, что известной предпосылкой появления этой амфиболии у Еврипида могло быть и то, что в роковом для Ифигении приказании Артемиды (Агамемнон должен отдать ей καλλιστεῖον ст. 16 слл.) была двойственность, в которой Ифигения могла подразумеваться весьма похожим на θεῶν λαβόντες образом. И если когда-то такая амфиболия могла погубить ее, то теперь очень похожая двусмысленность должна ее исцелить.²¹ Сочинил ли Еврипид сам эту игру слов, или, как полагает Мервальдт, нашел ее готовой в аттических культовых легендах, сказать трудно. Скорее всего, он использовал некоторые материалы, знания которых облегчало и зрительское восприятие двусмысленности в этом речении. Примечательно, что амфиболия у Гете проще, а разъяснение старательнее.

Другой вопрос, когда и как именно выявляется двусмысленность оракула у Еврипида. Герои Гете о своем постижении незатейливой амфиболии свидетельствуют с такой обстоятельностью, которая, к сожалению, больше, чем Еврипида, напоминает Августа Шлегеля; прозрев, герои отказываются от намерения похитить статую. У Еврипида, как мы уже сказали, последнее произойти не могло. И тут нам придется не уточнять, как прежде, а восполнить по существу толкование Мервальдта, что, нам кажется, не только укрепит высказанную им идею, но и позволит выявить менее игровую и более философическую сторону Еврипидова замысла.

В ст. 979 слл. Орест, счастливый отсрочкой гибели и тем, что встретил оставшуюся в живых сестру, тем не менее просит ее помочь ему в похищении статуи и спастись от Эриний, а уж после этого полагает выволить из страны тавров самой Ифигению. Сестра готова пойти на это, но не утаивает от брата, что осуществление его плана неминуемо ее погубит. И вот в ст. 998 слл. женскому уму является некий λόγος - 'идея'. В чем она состоит? Было бы, в сущности, смешно думать, что "идея" (ст. 578) такова: "Знаешь что, возьми-ка ты и меня". Поэтому позволительно, а в связи с предыдущим рассуждением естественно предположить, что именно героине, как это характерно для Еврипида (а не Оресту в ст. 1014-1015, как думает Мервальдт), вдруг открылась смысловая широта выражения θεῶν λαβόντες. Не смея мешать делам брата, который конечно же должен доставить кумир Артемиды в Аттику, Ифигения сейчас усмотрела, что мироправительным силам трудно будет осудить Ореста, если он, подчиняясь их воле, со своей стороны извлечет из нее все, что она может дать. Раз сестра - тоже βιοκτετής (ex. gr.) θεῶν λαβόντες, то можно распространить и на нее божественное покровительство, обеспечиваемое исполнением Ореста. Слова καλ' εἰ μὲν ἐν τῇ τοῦθ' ὀμοῦ γυνήσεται без такого допущения нельзя и понять,²² а χρησθεῖσα, чуть ниже, великолепно подтверждает, что речь тут отнюдь не о простом делении двух дел сразу. Оценив λόγος сестры, Орест изъявляет решимость участвовать в этом и метафизически смелом пред-

приятии: ответственность, возложенная на плечи Ореста, возвращается, наподобие бумеранга, к божеству. Если в прорицании был подвох, то на него отвечают еще большим подвохом; если прорицание благодатно вполне, то его и принимают во всей мыслимой благодатности. Пусть бог, наложивший на Ореста страшные обязательства, теперь нарушит свои; пусть губит его вместе с "кумиром богини". Греческий Орест (ст. 1012 сл.) состоит в том, что, судя по всему, Аполлону с его сестрой Артемидой такая логика не должна быть враждебна (ср. ст. 1084-1085).

В ст. 1012-1015 большинство издателей²³ постулируют лажу. Мервальдт защищает текст, доказывая, что здесь Орест усмотрел двусмысленность оракула. Не имея возможности входить в детали, скажем, что текст можно защитить убедительнее; что же касается осмысления оракула, то важно понимать, что Еврипида не так уж интересует игра слов сама по себе. На деле герои усмотрели смелую интеллектуальную возможность, мобилизовали свою волю (ср. ст. 120-121) и теперь подбирают аргументы, показывающие правомерность своей волюнтаристической герменевтики. Еврипид занят двусмысленностью слов гораздо меньше, чем двусмысленностью и динамикой отношений человека и божества.

В дальнейшем течении пьесы используются идеи и мотивы, разработанные в этот ее духовно острый момент. Ифигения трижды обращается с молитвой к своей богине-покровительнице (ст. 1082 сл., 1230 сл., 1398 сл.). Являются в ответ и прямые изъятия божественной воли. В ст. 1386 сл. "некий глас" подтверждает, что "с нами то, ради чего мы приехали" (ср. ст. 1040), и это показывает, что божество не воспротивилось тому, что точнее всего будет названо двусмысленным подходом к оракулу. Кстати, судя по рассказу вестника, амфиболия то ли созданная, то ли переоткрытая героями, была еще как бы инсценирована в момент восхождения сдвоенного "кумира богини" на корабль (ст. 1379-1389): Орест поднимает сестру со статуей как единое целое, причем Ифигения восходит на корабль не своими ногами, конечно, не из девичьей робости, как думает наивный

рассказчик. Полное и прямое одобрение действий героев дает и Афина (ст. 1338 сл.). Действия, как будто бы даже дерзкие в отношении божества, изображаются как лучшее исполнение его же воли.

Есть ли у нас следы того, как понимали всю эту линию античные читатели "Ифигении Таврической"? На наш взгляд, *Ἰφίγεια*, которую обычно возводят к Аристофану Византийскому, содержит одно слово, несомненно указывающее на то, что составитель видел смысловое богатство оракула. Слово это — *κατακλιθεῖς*, с давних пор исключаемое издатели. Между тем если составитель говорит, что Орест, прибыв по оракулу в Таврику, решил похитить тамошнее извращение богини "в помятении ума", то это выражение, действительно неуместное, если применить его к остаткам Орестовых терзаний, вполне понятно при допущении, что составитель отметил ту сторону сюжета, к которой возвращает нас толкование Мервальдта. Другое дело, что и у греческого, и у голландского филолога — отчасти в связи с краткостью их замечаний — двусмысленность, которую можно увидеть в словах Аполлона, формулируется в духе шаблонного мотива "ошибочно понятый оракул".

Итак, высокая и гибкая дельфийская мантика, являющаяся, пожалуй, и символом насыщенного интеллектуально и эмоционально отношения к божеству, оказывается спасительной. Она не только подчиняет, но и освобождает, между тем как замороженное гадание, вроде толкования снов (эти сумрачные, от земли идущие, знамения осуждены в пьесе как сметно, так и напрямик в ст. 1234-1283), или же слишком робкое исполнение законных требований божества относится скорее к сфере *δυσκόλας μοίρας*, к суеверию. Такова одна из ведущих тем пьесы, выполненная в блестящей драматургической технике и, разумеется, рассчитанная на сообразительную публику.²⁴ Мысль Еврипида вновь занята проблемой отношения воли божественной и человеческой, именем судьбы благославляя свободу.

Примечания

- 1 Толстой И. Остров Белый и Таврика. Пг., 1918 (раздел II посвящен Таврической богине - с. 91-153).
- 2 Euripides. Iphigenie im Taurerlande / Text und Erläuterungen, bearbeitet von Hans Strohm. München, 1949.
- 3 Г. Штром кроме Unwissen говорит еще о Fehl- и Teilwissen, и это вполне отвечает изощренной в трагической иронии технике Еврипида (Euripides. Iphigenie im Taurerlande, S. 20).
- 4 Spannung - понятие, важное для понимания техники аттической трагедии; оно было разработано Э. Говальдом, а в интересующем нас аспекте его применил Э. Бэхли (Vahl: E. Die künstlerische Funktion von Orakelsprüchen, Weissagungen, Träumen usw. in der griechischen Tragödie. Zürich, 1954, S. 70-72).
- 5 Goethe J.W. Iphigenie im Taurerlande. - In: Goethes Werke in zehn Bänden. Weimar, 1961, Bd. 4. - Как гуманистический курьез отметим перевод "Ифигения" Гете на язык аттической трагедии, сделанный известным исследователем аттической комедии Т. Коком (Goethi Iphigenia Graecae. Berolini, 1861).
- 6 Еврипид. Драмы / Объяснительные примечания Ф.Ф. Зелинского. М., 1921, с. 499.
- 7 Euripidis Iphigenie in Tauris / Rec. et brevis notis instruxit Augustus Seidler. Lipsiae, 1813 (= Euripidis tragoediae, vol. III), ad. v. 985 ("... iam videt, etiam alio sensu accipi potuisse, de sua ipsius sorore").
- 8 Weil H. Sept tragédies d'Euripide. Paris, 1879 (изд. 2-е).
- 9 Delcourt M. L'Oracle de Delphes. Paris, 1955, p. 104-105.

10 Staiger E. Goethe. 4. Auf. Zürich, 1972, Bd. I, S. 352-363): "Б "Ифигении" Еврипида нет ни одного двусмысленного слова". Ср.: Gruppe O.F. Ariadne. Berlin, 1834, S. 406. - О. Gruppe удивляется, как мог Еврипид не использовать амфиболию, прямо-таки подсказываемую фавулой и природой оракулов.

11 Euripidis Iphigenia in Tauris / Bewerkt door J.D. Meerwaldt. Leiden, 1960 (I. Auf. Leiden, 1940).

12 О знаменитых палладах, их культе и храмовых легендах см.: Pfister Fr. Der Reliquienkult im Altertum. Gießen, 1909, T. I, 340 ff., 344; Nilsson M.P. Geschichte der griechischen Religion. 3. Auf. München, 1967, Bd. I, S. 80-84.

13 В издании Мервальдта кроме упоминания во введении главное по занимающему нас вопросу собрано в комментарии к ст. 1015.

14 Передача двусмысленности словом "кумир" несовершенна уже потому, что у нас основой значения является представление о вещи, а уж затем (часто негативное) к ней отношение, между тем как в архаической Греции значение *ἄγαλμα* развивалось от (положительно окрашенного) абстрактного девербатива "радование" к обозначению конкретной вещи ("статуя"). Пытаясь иначе воспроизвести двусмысленность, можно было бы говорить о "божественной красе" или "образе богини".

15 Lexikon des frühgriechischen Epos / Herausgegeben von Bruno Snell. Göttingen, 1955, Lief. I, Sp. 31-32 (автор статьи Э. Штрук).

16 Passow's Wörterbuch der griechischen Sprache / Völlig neu bearbeitet von W. Crönert. Göttingen, 1912, Lief. I, s.v. *ἄγαλμα*.

17 Bloesch Hansjörg. Agalma. Kleinod, Weingeschenk, Götterbild. Ein Beitrag zur frühgriechischen Kultur und Religionsgeschichte. Bern, 1943.

18 *Vergemeile* E.T. *Archaeologia Romerica*. Bd. III, K. V (Götterkult) Göttingen, 1974, S. 150 ff., также SS. 121-22 (в направлении вечного значения - "статуя" - идет только Нем. od. 8, 509); и наоборот, Г. Клаффенбах (*Klauffenbach G. Griechische Epigraphik*, 2. Auf. Göttingen, 1966, S. 79) напоминает, ссылаясь на литературу, о том, что в надписях *ἑυαία* нередко встречается в своем старинном значении.

19 Еврипид не только полемизирует с Эсхилом в своих пьесах, но во многом и примыкает к нему, и между прочим - в употреблении. См. об этом: *Krause O.: De Euripide Aeschyli instauratore*. Jenae, 1905.

20 *Nambach H. δῆλότης und δίοπετής*. - *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, 1967, Bd. 81, S. 276-283.

21 Принцип *τὸ τρέφων καὶ ἰάσεται* представлен и в "Елене" Еврипида, если принять предложенное нами толкование семантико-философской линии в этой последней: *πομπὴν Ἀβύος* о том, что Елена находится в Трое, чуть не погубил подлинную Елену, а онтологизированный *ἐν Ἀβύος* о мертвом Менелее их обоих спасает; см.: *Гаврилов А.К. Два Менелая в Еврипидовой "Елене"*. - В кн.: *Проблемы античной истории и культуры*. Ереван, 1979, т. 2, с. 26-32.

22 Неудивительно, что издатели сомневались либо в правильности толкования этого места, либо - еще чаще - в подлинности традиции (см., например: *Ausgewählte Tragödien des Euripides*, erklärt von N. Wecklein. 2-tes Bändchen. *Iphigenie in Taurierland*. 2. Auf. Leipzig, 1888, S. 91, ad. v. 999, 1002 sq.).

23 Из перечисленных выше издателей можно назвать Н. Веckлейна (*Ibid.*, S. 92 ad v. 1015) и вообще большинство издателей после А. Кирхгоффа.

24 Ощущение "прямо-таки преступного всеислия" драматургической техники аттических трагиков не только выразил, но и

обосновал Г. Цунц: *Zuntz G. Die Taurische Iphigenie des Euripides*. - In: *Die Antike*. Berlin. (1933), Bd. 9, S. 244-254.

Д.И. Мещерякова

ПРЕВРАЩЕНИЕ
УСТНОЙ НОВЕЛЛЫ О ГИГЕ ЛИДИЙСКОМ
В ФАНТАСТИЧЕСКУЮ СКАЗКУ

В основу легенды о Гиге Лидийском был положен исторический факт: около 700 г. до н.э. в Лидии произошла смена династий. В результате убийства последнего царя из династии Гераклидов лидийцами стал править Гиг Мермнад, личность историческая, что подтверждается анналами ассирийского царя Ашшурбанипала, где упоминается победа Гига над кимерийцами и та помощь, которую Гиг оказал царю Египта Псаметику в его борьбе против ассирийского владычества. Также Геродот сообщает, что Гиг был современником Архилоха (*Her. I, 12*), в ямбах которого действительно есть о нем упоминание (*Arch. fr. 22*).¹ Кроме того, до нас дошли рассказы более поздних античных авторов о Гиге и о захвате им власти. Очевидно, основатель новой династии был выдающейся личностью, иначе трудно объяснить такой повышенный интерес к нему. Возможно, здесь сыграло роль и то обстоятельство, что Гиг был первым "варваром", с кем элидский мир установил прочный контакт, во всяком случае сюжет о Гиге, бытовавший в устной традиции, переключивается в литературу. Мы имеем несколько вариантов рассказа, дошедших до нас благодаря Геродоту, Платону, Плутарху, Ксанфу, в передаче Николая Дамаскина, Юстина и др. Источники этих авторов отражают разные варианты устных рассказов о смене царствований, разные по содержанию и по жанровой природе; отсюда особенности изложения сюжета, несоответствие интерпретаций одного и того же события. Так, рассказ о Гиге представлен у Платона в виде сказки, а у Ксанфа и Геродота -