

## Античные представления о возникновении человека в сравнительном освещении А.Г. Грушевой

*Институт восточных рукописей Российской Академии Наук, сектор Ближнего Востока  
191186, Санкт-Петербург, Дворцовая наб., 18*

### I

Важнейшим русскоязычным исследованием последних лет об особенностях возникновения и формировании облика античной культуры является книга А.И. Зайцева (1926–2000) «Культурный переворот в Древней Греции VIII–V вв до н.э.»<sup>1</sup>.

Во второй и третьей главах книги<sup>2</sup> А. И. Зайцев доводит до логического завершения одну идею о причинах культурного переворота в Греции, которая высказывалась ранее<sup>3</sup>. Это — идея агона, состязательности, перешедшая из спорта на все стороны общественной и духовной жизни древних греков<sup>4</sup>. Многочисленные примеры, приводимые

---

© А.Г. Грушевой, 2009.

<sup>1</sup> Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V н.э. СПб., 2001 (второе издание, первое издание этой же книги вышло в 1985 году). Судя по всему, близкие по характеру исследования есть в антиковедении каждой страны. Для Франции это Vernant J.-P. Les origines de la pensée grecque. Paris, 1962. Русский перевод: Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. Для англоязычного мира это работа Снодграсса — A. Snodgrass. Archaic Greece. The Age of Experiment. Berkeley, Los Angeles, 1981. Особо хотелось бы отметить, что у А.И. Зайцева в СССР был предшественник, чья работа осталась практически незамеченной. Интересное философское и культурологическое исследование М.К. Петрова по античной культуре, написанное в середине 60-х годов, было опубликовано лишь в 1997 году: М.К. Петров. Античная культура. М., 1997. Работа издана в серии «Философы России XX века». М.К. Петров затрагивает в своей работе проблему культурного переворота в Древней Греции и предлагает свой вариант ответа на этот вопрос.

<sup>2</sup> Вторая глава книги «Агон в архаической и классической Греции», третья глава книги «Агон и высвобождение внутренних стимулов к художественному и интеллектуальному творчеству». Вторая глава занимает в книге с. 106–149. Третья глава — с. 150–183.

<sup>3</sup> Все предшественники взглядов, развитых и углублённых А.И. Зайцевым, названы в примечаниях ко второй и третьей главе. Среди них здесь особо хотелось бы отметить исследование известного голландского философа Й. Хейзинги «Homo ludens», показавшего универсальность игры и состязательности для всех обществ, так же как и универсальность игры и состязательности в распространении культуры. (Автором статьи использован русский перевод — Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М., 1992, С. 87–93. О роли игры и агонального (состязательного) духа в истории древнегреческой культуры говорит также во многих местах своей книги Ю.В. Андреев — Цена свободы и гармонии. Несколько штрихов к портрету греческой цивилизации. СПб., 1998. Эти вопросам посвящены в особенности главы 7 («Героический идеал. Воины, атлеты, мыслители» — с. 168–198 книги) и гл. 8 («Детство человечества, или Игра как стиль жизни» — с. 199–228 книги).

<sup>4</sup> Отрадно отметить, что в настоящее время этот постулат освоен и учебной литературой. Так на с. 105 книги Культурология. История мировой культуры (Под ред. А.Н. Марковой. М., 2007) можно прочесть: «В играх в честь богов проявляется один из важнейших элементов древнегреческой культуры — агонистика. Стремление к противоборству, состязаниям, органично присущее мировоззрению древних греков, пронизывает практически все сферы их деятельности. Характерно, что в системе воспитания архаической эпохи главное — превзойти остальных, стать лучшим». Неясным остаётся, правда, следующее обстоятельство: взяли ли авторы данного учебника этот постулат непосредственно из работы А.И. Зайцева или из сочинения одного из предшественников А.И. Зайцева — голландского философа Й. Хейзинги.

А.И. Зайцевым, убедительно показывают, как происходил процесс культурного переворота в Греции.

Несколько иначе обстоит дело с выявлением и объяснением механизма, который позволил начаться культурному перевороту. Проблема, собственно, заключается в следующем. Если игра и дух состязательности относятся к универсальным особенностям любого общества и являются одним из универсальных способов распространения культуры, то в чём же специфика этих процессов древней Греции и почему их результат был столь велик? Ответ на этот вопрос в первом приближении совершенно очевиден — дело заключается в особенностях общественной и духовной жизни греков.<sup>1</sup>

Сложнее определить, о каких именно особенностях может идти речь. В работе А.И. Зайцева можно встретить множество отдельных высказываний, касающихся этого вопроса<sup>2</sup>. На с. 121 А.И. Зайцев пишет, что ни одно известное нам общество не было в такой степени ориентировано на агон, как древнегреческое. В третьей главе — «Агон и высвобождение внутренних стимулов к художественному и интеллектуальному творчеству»<sup>3</sup> — подробно пишет о формировании в Греции общественного мнения, поощряющего творческие достижения. Для понимания нашего сюжета особенно важен первый абзац второго параграфа данной главы (с. 161–162).

Я полагаю, что ориентация греков архаической эпохи на успех и первенство в делах не только жизненной важности, но и не обусловленных прямой необходимостью (агональное устремление) в условиях социальных перемен, связанных с оттеснением аристократии на задний план и частичным понижением престижа атлетики распространились на духовную деятельность. Именно в этих условиях перестали подавляться и, наоборот, стали стимулироваться средой творческие задатки индивидуумов даже в тех случаях, когда первые плоды их умственной деятельности оказывались практически бесполезными.

Несколько более подробно этот вопрос рассмотрен в одном из приложений ко второму изданию книги, где на страницах 257–270 опубликован текст доклада А.И. Зайцева «Исторические причины культурного переворота». Автор предлагает выделить прежде всего специфические факторы, действовавшие определённый исторический момент, но затем переставшие действовать. А.И. Зайцев соглашается с давно высказанным выводом о том, что первым таким фактором следует считать возникновение в Греции демократии. Он, правда, уточняет, что под демократией в данном случае следует иметь в виду не саму по себе демократичность политического устройства того или иного города, а меру личной свободы. При этом «под свободой нужно подразумевать свободу не только от чрезвычайного вмешательства

---

<sup>1</sup> В этой связи особо хотелось бы отметить одну идею М.К. Петрова, представляющуюся весьма важной. Он писал, что важнейшей предпосылкой формирования античной культуры следует считать раннее формирование в бассейне Эгейского моря целостной личности, то есть человека не ограниченного в течение жизни выполнением одной трудовой функции, а по необходимости сочетающего их несколько. «...В условиях равномерно распределённой опасности земледелие вынуждено было накапливать оборонительный навык, а с ним и ряд сопутствующих навыков. Как результат этого первичного накопления впервые в истории человечества возникает личность, способная к автономному существованию в среде таких же личностей» (Петров М.К. Античная культура. М., 1997. С. 44. См. также весь данный подраздел в целом — с. 43–46).

<sup>2</sup> Складывается впечатление, что самого А.И. Зайцева разработка идеи агонального духа применительно к Древней Греции интересовала больше, чем обстоятельное выявление факторов, способствовавших воплощению агонального духа в Греции в той форме, в какой он воплотился.

<sup>3</sup> Зайцев А.И. Культурный переворот в Древней Греции VIII–V н.э. С. 150–183.

ства государства, но и свободу от зачастую неписаных традиций, которые могут подчинить себе жизнь человека не менее эффективно, чем спартанское государство»<sup>1</sup>.

В условиях Древней Греции возрастание меры личной свободы объяснялось разрушением традиционных норм при переходе от родовых или общинных форм жизни. В этом заключалось одно из необходимых условий культурного переворота. Однако одного лишь этого фактора было явно недостаточно, а особая его значимость в условиях Греции объяснялось тем, что «у греков разложение родового строя шло в обстановке технического переворота, экономического подъёма и политической экспансии»<sup>2</sup>.

Третьим фактором, способствовавшим формированию и развитию греческого чуда, был агональный дух, распространение которого на все стороны жизни греков объясняется демонстративным потреблением. Имеется в виду известный социологический феномен, заключающийся в том, что когда в обществе господствует класс или сословие, имеющее много свободного времени, элита начинает демонстрировать своё превосходство над другими и внутри своей группы именно демонстративным проявлением своих возможностей и достижений. В условиях же Греции таковыми стали тренировки и спортивные достижения.

«...Ключевым моментом в истории культурного переворота была универсализация агонистического духа новыми общественными силами. Трудность соревнования с аристократией в её традиционных занятиях, трудность соревнования в воинской доблести и в атлетике толкала на перенесение соревнования в новые сферы, в которых условия были одинаково благоприятны для всех. Тут-то и начинается бурное развитие человеческой активности в сферах, доступных человеческому духу»<sup>3</sup>.

Всё же перенос агонального духа из спорта на другие сферы человеческой деятельности едва ли бы произошёл без дополнительных стимулирующих факторов, отсутствующих в иных культурах, но имеющих в духовной жизни эллинов<sup>4</sup>. Этот прорыв не был бы точно так же возможен при наличии в греческой общественной жизни и культуре некоторых табу, имевшихся в культурах соседних стран.

Поиск же ответа на вопрос, о каких именно дополнительных факторах и табу идёт речь, представляется очень важным, ибо осмысление данной проблемы позволяет осознать действие некоторых очень важных в истории культуры явлений. Только так можно по-настоящему осознать ещё один очень важный фактор в истории культурного переворота в Греции.

Направление поиска здесь задают многократно встречающиеся у А.И. Зайцева слова о возрастании меры личной свободы, определившей во многом специфику греческой культуры<sup>5</sup>. Для того же, чтобы оценить меру этой личной свободы, необходимо оценить греческие представления о возникновении человека, о его месте в мироздании и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 260.

<sup>2</sup> Там же. С. 266.

<sup>3</sup> Там же. С. 270.

<sup>4</sup> Один из таких факторов подмечен Ж.-П. Вернаном. Со ссылкой на Гесиода (*Opera et dies*, 25) он пишет, что дополнительным стимулом к духу состязательности было возникшее ощущение равенства и равноправия среди участников агона (Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. М., 1988. С. 66). Об этой проблеме см. также: Петров М.К. Античная культура. М., 1997. С. 8–11.

<sup>5</sup> Как уже отмечалось выше, А.И. Зайцев объясняет это возрастание меры личной свободы лишь одним фактором — тем, что в условиях древней Греции разложение родового строя совпало с техническим переворотом и экономическим подъёмом.

его возможностях в окружающем мире. Отметим также, что рассматриваемая проблематика — мера личной свободы человека — является одной из важнейших характеристик культуры любого общества всех периодов исторического развития. Что же касается Греции — страны, чья культура является первоосновой всего последующего культурного развития Европы и Америки, — то рассматриваемый вопрос можно считать особо актуальным не только для антиковедения в узком смысле слова<sup>1</sup>.

Обратимся сперва к греческим взглядам о возникновении человека и сравним их со сходными идеями, развивавшимися в культурах древнего Ближнего Востока, отметив несколько важных методических принципов подхода к источникам и имеющейся в них информации о мифологических представлениях.

О мировоззрении людей древних обществ мы можем судить только по текстам сочинений современников. Иными словами, строго говоря, при обращении к любому источнику, в каждом случае мы в состоянии оценивать взгляды лишь отдельных людей, но не то, в какой степени идеи, высказанные конкретным автором могли разделяться другими людьми. Тем не менее, повторяемость одних и тех же идей в разных сочинениях даёт основания говорить о наличии в обществе устойчивой — а иногда и определяющей — тенденции восприятия того или иного явления.

Именно поэтому и можно говорить о единстве греческой мифологии и наличии эллинского мифологического сознания как формы осознания народом Греции собственной мифологии, несмотря на то, что самими носителями культуры мифологические представления не систематизировались, а постоянно развивались и дополнялись, причём прежде всего поэтами. Если говорить о рассматриваемых ниже сюжетах, то необходимо сказать: у нас нет оснований считать, что в Древней Греции и затем в Риме восприятие мифологических историй о возникновении человека и Прометее было у всех членов общества именно таким, каким оно излагается ниже по сохранившимся до наших дней источникам<sup>2</sup>. Здесь особо необходимо подчеркнуть, что между древнейшими упоминаниями о Прометее (Гесиод) и самыми близкими к нам по времени (Лукиан) временной интервал примерно в тысячу лет. В тоже время, у нас достаточно оснований утверждать, что излагающаяся далее сумма взглядов о возникновении человека и Прометее была и в Греции, и в Риме господствующей.

Те же самые слова представляется необходимым сказать и о рассматриваемых ниже библейских контекстах<sup>3</sup>. Для истории иудеев в древности весьма характерно большое разномыслие и, что особенно важно, идеология иудейского монотеизма остава-

---

<sup>1</sup> Здесь хотелось бы также отметить, что специфика греческой культуры и её последующая роль в истории современной европейской культуры привлекала сравнительно немногих современных философов и культурологов. Редким исключением является книга немецкого египтолога и культуролога Яна Ассмана «Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности» (М., 2004). В седьмой главе книги (С. 279–315) подробно разбирается вопрос о роли греческого письма как фактора, определившего специфику греческой культуры в целом и греческой письменной культуры в частности. Влияние греческого письма на формирование культуры эллинов очевидно. Заметная простота греческого письма (по сравнению с ближневосточными системами письма того периода) обеспечивала больший доступ к достижениям культуры, выраженных словом. Всё же специфика греческой культуры не может быть объяснена только системой письменности — изобретением первого в истории полноценного алфавита, фиксирующего не только согласные, но и гласные звуки.

<sup>2</sup> Особенно это заметно по тому, насколько версия истории Прометеев в изложении Платона (о версии Платона см. подробнее ниже) отличается от всех остальных.

<sup>3</sup> В основном — книга Бытия и книга Иова.

лась в иудейском обществе длительное время идеологией просвещённого меньшинства, тогда как для большинства Яхве продолжал веками оставаться высшим, но отнюдь не единственным богом<sup>1</sup>. Этот политеизм древнего иудейского общества и позволяет считать адекватным и допустимым проводимое ниже сопоставление греческой политеистической мифологии и ветхозаветных текстов, представляющихся в первый момент памятником исключительно монотеистической идеологии<sup>2</sup>.

## II

Эллинские представления о возникновении человека изложены в мифологических историях, связанных с титаном Прометеем, являющимся, по мифологическим представлениям, достаточно близким родственником Зевса. Прометей — двоюродный брат верховного олимпийского божества<sup>3</sup>. Несмотря на эти родственные связи, положение Прометея в мире олимпийцев выглядит скромным: он в основном остаётся в тени, довольствуясь невысоким местом в небесной иерархии<sup>4</sup>. Достаточно вспомнить, что Прометей — это единственный из титанов, кто не участвовал в борьбе титанов с олимпийскими богами, приняв власть олимпийцев. Последующие же общеизвестные по мифологии поступки Прометея в мифологическом сознании древних греков не воспринимались как проявление его божественной сути и родственной близости Зевсу.

Первые в хронологическом отношении упоминания о Прометее в греческой литературе встречаются у Гесиода. Интересующие нас сведения встречаются в его поэмах «Теогония» и «Труды и дни»<sup>5</sup>. Уже у Гесиода обращает на себя внимание тот факт, что, согласно греческим представлениям, миры богов и людей существуют, если так можно сказать, в параллельных измерениях.

В обстоятельном рассказе поэта о возникновении мира и рождении богов люди появляются только в связи с рассказом о взаимоотношениях Зевса и Прометея. (Theog., 510-616). Вопрос о происхождении людей поэта не занимает. Гесиод рассказывает о возникновении традиции жертвоприношений: благодаря хитрости Прометея<sup>6</sup>, люди на алтарях сжигают лишь белые кости, но не шкуру и мясо жертвенных животных<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> См. подробнее: Ассман Я. Ук.соч. С. 220–221.

<sup>2</sup> Редакторы ветхозаветного текста не смогли исключить из канона все следы древнего политеизма и все разночтения даже по целому ряду принципиальных вопросов. Не случайно, например, в книге Бытия история возникновения человека излагается дважды сходным, но не совсем тождественным образом (См. подробнее: Тантлевский И.Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 99–105).

<sup>3</sup> Обстоятельная статья о Прометее, практически со всеми ссылками на источники, имеется в RE., Bd., 23, 1, col. 653–730. См. также статью А.Ф. Лосева в «Мифах народов мира». Т. 2. М., 1988. С. 337–338. Ниже, в рамках данной статьи, рассматриваются лишь те источники, которые содержат подробный рассказ о Прометее и его поступках.

<sup>4</sup> Специальные исследования показывают, что в образе Прометея видны следы какого-то очень древнего, местного до-олимпийского божества (См. упомянутую в предшествующем примечании статью А.Ф. Лосева).

<sup>5</sup> Подробный, но весьма формализованный анализ лексики, семантики и социо-культурного контекста, содержащегося в рассказе Гесиода о Прометее, встречается у Ж-П. Вернана: Vernant J-P. Myth and Society in Ancient Greece. L., 1980. P.168–185.

<sup>6</sup> Гесиод не высказывает прямо своё отношение к Прометею. Всё же это отношение можно определить как скорее отрицательное. В Теогонии прекрасно чувствуется восхваление могущества Зевса, а наказание Прометея подано как закономерный результат непомерных притязаний на состязание с Зевсом в уме и хитрости.

<sup>7</sup> Theog., 536–557.

Несколько ниже поэт рассказывает о похищении Прометеем огня для людей<sup>1</sup> и о реакции богов на это похищение. Зевс распорядился наслать на людей в наказание<sup>2</sup> женщину, которую изготовил из земли Гефест, одеждой украсила Афина, а венец изготовил опять же Гефест<sup>3</sup>. Гесиод уточняет, что речь идёт о первой женщине, от которой происходят все остальные женщины, живущие на земле<sup>4</sup>. Далее в тексте поэмы следует красочное описание, показывающее Гесиода как женоненавистника, убеждённого, что женщины живут среди мужчин на великое горе<sup>5</sup>.

В тексте другой поэмы Гесиода — «Труды и дни» — данный эпизод повторяется с гораздо большим количеством деталей. Тут выясняется, что речь не идёт о прародительнице женщин в прямом смысле слова<sup>6</sup>. В наказание за обретение людьми огня, боги наслали на людей Пандору, одарившую людей дарами богов, принесённых Пандорой в специальном сосуде. Дарами этими оказались лишь всевозможные бедствия<sup>7</sup>. Правда, в «Трудах и днях» поэт несколько чётче, чем в «Теогонии»<sup>8</sup>, излагает свои представления об истории рода человеческого. Богами созданы люди золотого, серебряного, медного поколений, а также — поколение полубогов, жившие задолго до времени жизни поэта. Сам Гесиод живёт при жизни пятого поколения, железных людей, о происхождении которых поэт ничего не говорит, будучи уверен лишь в том, что это поколение людей, как и все предыдущие, будет погублено богами<sup>9</sup>.

Иными словами, боги были причастны к возникновению тех поколений рода людского, которые жили в глубокой древности. Хотелось бы отметить при этом, что поэт не говорит о том, каким образом были созданы первые люди, жившие в золотом, серебряном и медном веке. Видимо, вопрос был для самого Гесиода не совсем ясен, что очень контрастирует с полным пониманием истоков всех дурных черт женского характера, которые Гесиод связывает с наследием Пандоры.

Нельзя не отметить далее, что в конце описания четвёртого поколения — поколения полубогов — выясняется, что помимо них земля заселена также и смертными, о происхождении которых поэт ничего не сообщает<sup>10</sup>. Происхождение же своих современников, людей железного века, Гесиод, судя по всему, с вмешательством божества никак не связывает.

Хорошо известно, что по интересующему нас вопросу много информации содержится у Эсхила, однако из трёх пьес, посвящённых истории Прометея, до наших дней сохранилась лишь первая — «Прометей прикованный». В ней сохранился лишь обстоятельный рассказ о тех полезных науках, ремёслах и искусствах, которым Прометей нау-

<sup>1</sup> Theog., 562–563.

<sup>2</sup> В тексте поэмы (Theog., 570) весь рассказ о появлении женщины среди смертных предваряется прямым заявлением о том, что это изобретение богов — на несчастье людям.

<sup>3</sup> Theog., 571–579.

<sup>4</sup> Theog., 591.

<sup>5</sup> Theog., 591–612.

<sup>6</sup> Labores et dies, 60–106.

<sup>7</sup> Сопоставление обеих поэм позволяет утверждать, что для Гесиода Пандора была прародительницей свойств женской природы, воспринимавшихся поэтом как безусловно отрицательные.

<sup>8</sup> В «Теогонии» дважды (457, 469) Зевс назван отцом смертных и бессмертных, и, как уже отмечалось выше, Пандора охарактеризована как своего рода прародительница всех земных женщин.

<sup>9</sup> Причина гибели людей золотого века поэтом не названа. Люди серебряного века были истреблены богами за недостаточное почтение к богам (Labores et dies, 138–139), люди медного поколения истребили себя сами. Полубоги, по словам Гесиода, частично истребили себя сами, частично были переселены Зевсом к границам земли, чтобы жили они отдельно от смертных (Labores et dies, 167–170).

<sup>10</sup> Labores et dies, 170.

чил людей<sup>1</sup>. Особо отметим существенное переосмысление Эсхилом образа Прометея по сравнению с Гесиодом. Если у Гесиода Прометей в конечном счёте приносит людям лишь бедствия, спровоцировав богов на создание Пандоры, то у Эсхила Прометей — героический образ, создавший людям условия для достойной «человеческой» жизни, передавший людям огонь и необходимейшие знания в различных областях жизни<sup>2</sup>. В конечном счёте, яркость созданного Эсхилом образа Прометея<sup>3</sup> привела к тому, что сам факт создания человека ближайшим родственником Зевса перестал однозначно восприниматься последующими поколениями греков как поступок, связанный с миром богов. В то же время, «божественность» природы Прометея древними чётко осознавалась<sup>4</sup>.

История о создании человека пересказана и в «Мифологической библиотеке» Аполлодора, автора II в. до н.э. Аполлодор связывает возникновение человека с Прометеем, который вылепил людей из глины<sup>5</sup>.

Особый рассказ о Прометее и всех связанных с ним мифологических событиях встречается у Платона в диалоге «Протагор»<sup>6</sup>. Рассказ о Прометее вложен в уста Протагора, поэтому мы не можем с уверенностью сказать, кто именно является автором излагаемой концепции — исторический Протагор, или же Платон воспользовался известным именем для изложения своих собственных идей<sup>7</sup>. Отметим здесь заодно, что эпизод с Прометеем в рамках диалога «Протагор» невелик и играет в нём роль своего рода экскурса по ходу рассматриваемой в диалоге темы. Тема же эта — природа добродетели и насколько ей можно научиться.

Основная особенность рассказа Платона о происхождении человека и поступках Прометея в следующем. С первых же слов читатель узнаёт о том, что человек, наряду со всеми прочими смертными существами, создан богами под землёй из смеси земли и огня, а также всех тех субстанций, которые смешиваются с землёй и огнём. При этом подчёркивается, что сам факт создания человека — это не результат произвольного желания

<sup>1</sup> Aesch., Prometheus, 440–470; 476–496.

<sup>2</sup> По этому вопросу есть специальное исследование: Vandvk E. The Prometheus of Hesiod and Aeschylus // Skrifter utgitt av Det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo. 1942. II. Historisk-Filosofisk Klasse. Oslo, 1943.

<sup>3</sup> Ввиду того, что до наших дней сохранилась лишь первая из трёх пьес Эсхила о Прометее, мы в полной мере не знаем, каковы были взгляды драматурга на своего персонажа. Не исключено, что в последующих пьесах героический и богоборческий образ Прометея мог быть значительно снижен, ибо, как известно по мифу, Прометей в конечном счёте мирится с Зевсом. Иными словами, бесспорная яркость образа Прометея для грека классического периода могла быть не столь «интенсивной», по сравнению с тем, как воспринимали Прометея в XVIII–XIX вв. О пьесе Эсхила «Прометей прикованный» см. интересную статью Е.Р. Доддса: Dodds E.R. The Prometheus Vincit and the Progress of Scholarship / The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 26–44.

<sup>4</sup> О восприятии Прометея в древности см. Также: Dodds E.R. The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief. Oxford, 1973. P. 6–7. Несколько ниже приведены факты, свидетельствующие о существовании в Греции культа Прометея.

<sup>5</sup> Apollodor., Bibl. Mytholog., I, 7, 1.

<sup>6</sup> Использованное издание: Platon. Oeuvres complètes. T. III. I-ière partie. Protagoras. Texte établi et traduit par A Croiset avec la collaboration de L. Bodin. P., 1984. Не исключено, что рассказ Платона — в отличие от поэтических версий Гесиода и Эсхила, имеющих длительную историю бытования в литературной традиции, — является только учёной конструкцией Протагора или Платона, доискивавшихся до истоков возникновения добродетели.

<sup>7</sup> См. подробнее: Dodds E.R. The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief. P. 9–10.

кого-либо из богов. Человек был создан потому, что настал определённый для этого момент<sup>1</sup> (Plat. Protag., 320d).

Текст Платона, иными словами, свидетельствует о следующем. «Светская» — если так можно сказать — интерпретация образа Прометея и его поступков, созданная Эсхилом, не была единственной. Религиозная интерпретация этих мифологических событий, сохранившаяся в диалоге «Протагор», свидетельствует об отсутствии у греков единства взглядов по интересующему нас вопросу.

У Платона рассказывается далее, тогда когда боги собрались вывести смертные существа<sup>2</sup> из-под земли на землю, возникла необходимость распределить среди всех созданий те качества, которые были необходимы для обеспечения смертным жизни на поверхности земли. Распределение же этих свойств было поручено двум братьям — Прометею и Эпиметею. Последний же упросил брата разрешить распределить самому все необходимые качества<sup>3</sup> для жизни смертных существ (Plat. Protag., 320e).

Однако же Эпиметей, будучи недостаточно мудрым, распределяя все качества среди живых существ, забыл о людях. Для них у него не осталось ничего, тогда как приближался момент, когда человеку надлежало выйти из-под земли на поверхность. (Plat. Protag., 321b-c). Для того, чтобы избежать ситуации, когда человек на поверхности земли окажется беззащитен, Прометей придумал следующее. Он похитил «технические умения» Гефеста и Афины, а также огонь. Получив, таким образом, свою «долю божественного» человек смог постепенно освоил ремёсла и смог во многих отношениях защитить самого себя в окружающем мире (Plat. Protag., 321c-322a)

Слабость каждого отдельно взятого человека перед большинством животных привела в конечном счёте к тому, что люди стали объединяться и жить совместно, в городах, для того, чтобы иметь возможность достойно себя защитить. Однако у людей ещё не было умения жить общественной жизнью, что приводило к множеству конфликтов (Plat. Protag., 322a-b). Зевс, обеспокоенный этой ситуацией, послал на землю Гермеса, чтобы тот от имени Зевса распределил среди людей стыд и справедливость, являющиеся основой нормальной общественной жизни (Plat. Protag., 322c-d).

Рассказ Платона уникален во многих отношениях. Только у него, причём весьма ясно, речь идёт о создании человека именно богом. При этом человек в каком-то смысле «низводится» до положения лишь одного из множества смертных существ, созданных богами. Необычен, далее, тот факт, что деятельность Эпиметея и Прометея по наделению смертных существ всеми необходимыми качествами осмысливается как распоряжение богов. При этом значительная — если не сказать основная — роль в этой деятельности отводится Эпиметею.

В завершении версии Платона обращает на себя внимание отсутствие каких-либо упоминаний о гневе Зевса на Прометея. Это, правда, может объясняться чистой случайностью: Платона интересует философский аспект истории Прометея, но не поэтико-мифологический. Уникальность рассказа Платона также в том, что овладение человеком принципами общественной жизни и морали совершенно не связывается с именем Про-

<sup>1</sup> Платон свою мысль никак не уточняет.

<sup>2</sup> Особо хотелось бы подчеркнуть, что речь идёт в данном случае не только о человеке, но вообще о всех смертных существах, населяющих Землю.

<sup>3</sup> Под качествами, согласно тексту Платона, понимались как физические характеристики (скорость бега, сила, густая шерсть и т.д.), так и необходимые условия для выживания — густые пастбища, плодовые деревья, для хищников — достаточное количество тех, кого они поедают.

метея. Эта заслуга принадлежит исключительно Зевсу, распределившему среди людей через Гермеса, стыд и справедливость<sup>1</sup>.

О влиянии на античную философию и литературу последующих веков рассказа о Прометее, имеющегося в диалоге «Протагор», судить трудно. Прямых сведений по этому вопросу практически нет. В тоже время необходимо сказать, что просматривается определённая связь между взглядами Платона о Прометее и его роли в истории, и взглядами малоизвестного трагика IV-III вв. до н.э. Мосхиона. От его сочинений сохранилось девять фрагментов. В самом длинном из них, шестом, даётся подробная характеристика двух состояний в жизни человечества: дикости и «цивилизованности», а также объясняется, как этот переход произошёл<sup>2</sup>.

Дикость, согласно Мосхиону, характеризуется сходством жизни людей и диких животных. Люди при этом живут либо в пещерах, либо в труднодоступных для солнца ущельях. Города, существовавшие в то время, не имели стен, закон был слаб и сила правила миром вместе с Зевсом. Люди в это время не обрабатывали поля и не имели плодов от земли. В тот период человеку не была знакома и культура винограда. Состояние «цивилизованности» характеризуется Мосхионом как освоение всего того, чего не было в человеческой жизни на стадии дикости.

В данном же случае нас больше всего интересует то, как, согласно Мосхиону, произошел переход от состояния дикости к состоянию «цивилизованности». Он, по словам поэта, произошёл потому, что время, которое всё порождает и всех кормит, либо воспользовалось мыслью Прометея, либо же в этом переходе следует видеть проявление рока, необходимости. В этих словах обращает на себя внимание попытка философского осмысления явления и одновременно сомнения в значимости роли Прометея в истории греческой культуры. Отметим, наконец, что в сохранившемся тексте Мосхиона ни слова не говорится о происхождении людей и возможной роли Прометея в этом.

Следующие по времени обстоятельные рассуждения о происхождении человека относятся уже к римской культуре, у Овидия, талантливо переложившего латинским языком традиционные для греческой литературы представления и мифы. В первой книге «Метаморфоз» встречается рассказ о пяти поколениях человечества<sup>3</sup>.

О появлении самых первых людей поэт высказывается несколько неопределённо. После сотворения мира<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Платон употребляет в данном случае термин, который по своему значению много шире русского понятия «справедливость». В источниках это слово употребляется главным образом в значениях «правда» и «право». См. подробнее: Гусейнов Г.Ч. Мифологемы судьбы и личности у Эсхила // Онианс Р. На коленах богов. Истоки европейской мысли о душе, разуме, теле, времени, мире и судьбе. М., 1999. С. 543–545. Краткое, но очень чёткое определение есть в книге Ж.-П. Вернана «Происхождение древнегреческой мысли». М., 1988. С. 72.

<sup>2</sup> Использованные издания: Tragicorum Graecorum Fragmenta. Vol. I. Didascaliae tragicarum, catalogi tragicorum et tragoediarum minorum. Ed. B. Snell. Editio correctior addendis aucta curavit R. Kannicht. Göttingen, 1986. S. 265–266; Musa Tragica. Die griechische Tragödie von Thespis bis Ezechiel. Ausgewählte Zeugnisse und Fragmente griechisch und deutsch. Göttingen, 1991. S. 200–207.

<sup>3</sup> Ovid. Metamorph., I, 78–150.

<sup>4</sup> Чтение первых страниц первой книги «Метаморфоз» Овидия навевает ассоциации с изложением обстоятельств сотворения мира в первых главах Книги Бытия. Однако ассоциации эти чисто внешние. У нас нет никаких оснований считать, что Овидий мог быть знаком с ветхозаветной картиной сотворения мира и человека. Представления поэта о сотворении мира являются компилятивны. См. подробнее: Myers K.S. Ovid's Causes. Cosmogony and Aetiology in the Metamorphoses. Ann Arbor, 1994. P. 41–43. Об

Только одно существо, что священнее их и способней  
 К мысли высокой, — чтоб стать господином других, — не являлось.  
 И родился человек. Из сути божественной создан  
 Был он вселенной творцом, зачинателем лучшего мира...<sup>1</sup>

Иными словами, текст поэмы не даёт прямых указаний на то, что, согласно автору, человек был создан богами. Однако буквально несколькими строчками ниже Овидий уточняет свою позицию. Он сообщает<sup>2</sup> о создании человека Прометеем, которого поэт называет, правда, лишь описательно — сын Иапета.

Второе появление людей на земле связывается у Овидия со всемирным потопом<sup>3</sup>, в ходе которого уцелели только Девкалион и Пирра<sup>4</sup>. Уцелевшие после потопа люди получают после выхода из храма парадоксальное предписание от Фемиды — кидать за спину кости праматери<sup>5</sup>. После того, как Девкалион догадывается, что речь идёт о камнях, оба начинают исполнять повеление богов, приводящее к неожиданному результату: камни, брошенные Девкалионом за спину, буквально на глазах начинают трансформироваться в мужчин, камни, брошенные Пиррой — соответственно в женщин. Интересно отметить, что, согласно мифологическим генеалогиям, Девкалион является сыном Прометея<sup>6</sup>. Иными словами, Прометей косвенно, через своего сына, оказывается причастен и ко второму возникновению людей на Земле.

У Овидия в «Метаморфозах» есть ещё одно очень важное для исследуемой темы указание. Это — слова поэта о смысле существования людей для богов. По словам Овидия, когда Зевс задумал уничтожить людей, бессмертные забеспокоились из своего рода эстетических соображений — каков же будет вид земли, лишившейся смертных, и кто же принесёт ладан на жертвенник<sup>7</sup>. Текст поэмы даёт основания считать, что для богов, вопрошающих Зевса о судьбе земли после уничтожения смертных, неприятно следующее обстоятельство: неужели Зевс хочет отдать опустевшую землю исключительно животным? Несколько

общности древнейших космогонических представлений см. также: Hesiod. *Theogony*. Edited with Prolegomena and Commentary by M. L. West. Oxford, 1966. P. 1–31.

<sup>1</sup> Ovid. *Metamorph.*, I, 76–79 (цитируется перевод С. В. Шервинского по следующему изданию: Публий Овидий Назон. Любовные элегии. Метаморфозы. Скорбные элегии. Перевод с латинского С. В. Шервинского. М., 1983. С. 101)

<sup>2</sup> Ovid., *Metamorph.*, 83.

<sup>3</sup> У поэта — в целом точно так же, как и в Ветхом Завете, всемирный потоп — это наказание человеку за неподобающее поведение. В своём весьма обстоятельном описании древнегреческой мифологии Р. Грейвз отмечает, что миф о потопе в изложении Овидия, очевидно, имеет тот же источник, что и библейская легенда о Ное, но в целом речь идёт не более чем о заимствовании фактов сюжета, с которым могли познакомиться греки в эпоху эллинизма (Грейвз Р. *Мифы Древней Греции*. Екатеринбург, 2005. С. 186. О потопе у Овидия см. также: Myers K.S. *Op. Cit.* P. 43–44.)

<sup>4</sup> Ovid., *Metamorph.*, I, 265–415.

<sup>5</sup> Ovid., *Metamorph.*, I, 382–383.

<sup>6</sup> Apollodor., *Bibl. Mytholog.*, I, 7, 2.

<sup>7</sup> Ovid., *Metamorph.*, I, 246–249. Сходный сюжетный мотив есть также в комедии Аристофана «Птицы». Небесный город, построенный между Землёй и обиталищем богов, перекрыл доступ дыма жертвоприношений к жилищам богов, и боги начали голодать. Интересно, что первым предупреждает жителей небесного города о голоде богов и скором появлении официальной делегации от Зевса для ведения переговоров по этому вопросу именно Прометей. Он спускается с небес тайно, прячась от Зевса. (Aves, 1494–1552). Отметим также, что в «Птицах», несмотря на явную комедийность сюжета, Прометей выступает в своей традиционной роли — роли защитника людей.

выше<sup>1</sup> Овидий фактически заявляет о том, что естественная роль человека в мире — это господство над остальными живыми существами. Иными словами, уничтожение племени людей — это фактически нарушение установившегося мирового порядка.

Таким образом, согласно мысли Овидия, к обоим случаям сотворения людей боги у Овидия имеют некоторое, но лишь очень косвенное отношение, хотя, как уже отмечалось выше, боги заинтересованы в существовании людей на земле. В первый раз люди созданы Прометеем, то есть титаном, но не богом, во втором случае боги лишь намекнули Девкалиону и Пирре о необходимости, для воссоздания людей, кидать за спину камни<sup>2</sup>.

Иными словами, по представлениям поэта, богам крайне необходимо почитание со стороны людей, ибо — если продолжить мысль поэта далее<sup>3</sup> — олимпийский бог без почитания со стороны человека лишается очень важного атрибута своей божественности. К сожалению, приходится констатировать, что в сохранившихся произведениях греческой литературы архаического, классического и эллинистического периодов нет столь ясных, как у Овидия, формулировок по интересующему нас вопросу. В диалоге Платона «Протагор» встречаются, правда, слова о страхе Зевса за судьбу людей, не имеющих необходимых для жизни на земле качеств, без которых люди находятся под угрозой гибели. (Protag., 322c). Этот страх, согласно воле автора, и заставил Зевса отправить на землю Гермеса, чтобы тот распространил среди людей стыд и справедливость. Причины же этого опасения объяснены у Платона лишь в первом приближении. Платон пишет о том, что лишь наличие стыда и справедливости может способствовать установлению в городах гармонии и дружеских связей. Отсутствие же этого губительно для людей. Здесь, к сожалению, вне пределов интересов рассказчика оказывается очень важная проблема — почему, собственно, отсутствие стыда и справедливости, губительное для людей, волнует Зевса.

Возвращаясь к Овидию, отметим, что мысли поэта о роли человека для богов, лишь слегка намеченные, были доведены до своего логического конца Лукианом. В трактате «Прометей, или Кавказ»<sup>4</sup> Прометей словами Лукиана подробно рассказывает Гермесу о причинах побудивших его, Прометея, создать людей. Это стремление к возвеличиванию богов и понимание, что без существования на земле людей, схожих по облику с богами, божественному началу будет чего-то очень существенного недоставать. Сочинение представляет собой беседу прикованного к горе Прометея и Гермеса. Прометей в трактате Лукиана подробно описывает сотворение человека, объясняет, зачем именно он это сделал и рассказывает, что попросил помочь в этом деле Афины<sup>5</sup>.

Существенную часть трактата Лукиана занимает рассказ Прометея о результатах сотворения людей и о пользе сотворения людей для богов. Эта польза сводится к следующим трём положениям:

1) Земля после сотворения человека обрела более ухоженный облик, утратив первобытный, необработанный вид (Prometheus sive Caucasus, 14).

<sup>1</sup> Ovid. Metamorph., I,76–78

<sup>2</sup> У Овидия в «Метаморфозах» встречается объяснение необходимости этого воссоздания людей с точки зрения богов. Поэт пишет о том, что Зевс, в ответ на изумлённые намерением истребить людей реплики других олимпийцев, заявлял о том, что миру будет явлено иное племя людей, несхожее с прежним. (Ovid., Metamorph., 251–252).

<sup>3</sup> Овидий здесь останавливается.

<sup>4</sup> Lucian. Prometheus sive Caucasus, 12.

<sup>5</sup> Lucian. Prometheus sive Caucasus, 11–13. При этом Прометей никак не объясняет, как и каким образом ему помогла Афина.

2) Созерцание с небес тех, кто лишен божественных богатства, радости, утехи и блаженства, помогает богам лучше осознать счастье обладания всем этими преимуществами (*Prometheus sive Caucaus*, 15).

3) Наличие у людей огня создало возможность людям совершать жертвоприношения и почитать богов (*Prometheus sive Caucasus*, 19).

Переложения языческих версий о сотворении человека, естественно отмечаемые как ложные<sup>1</sup>, встречаются также и у раннехристианских авторов. Важно отметить, что в роли создателя человека опять же отмечается Прометей<sup>2</sup>. Лактанций при этом особо подчёркивает, что и сам Прометей был человеком<sup>3</sup>. Иными словами, Прометей был способен родить человека, но не создать его изначально, ибо такое способен осуществить только бог.

Важно отметить, что память о Прометее сохранялась не только в литературных произведениях, но и в повседневной памяти людей, о чём свидетельствуют следующие факты. Иными словами, мы с уверенностью можем говорить о том, что все рассматриваемые в работе рассуждения о Прометее и его роли не были достоянием узкого круга просвещённых интеллектуалов.

В нашем распоряжении есть сведения о существовании культа Прометея, а древнейшее из них есть, возможно, у Софокла. В пьесе «Эдип в Колоне» есть несколько строчек, обычно интерпретируемых именно как свидетельство культа Прометея<sup>4</sup>. Более определённые в этом отношении свидетельства Павсания, относящиеся к гораздо более древнему — по сравнению со временем жизни географа — периоду.

Павсаний рассказывает о существовании в Афинах, на территории Академии, жертвенника Прометею. От жертвенника было принято начинать состязание в беге с зажжёнными факелами. Смысл состязания заключался в том, чтобы добежать до конца города, сохранив факел горящим<sup>5</sup>. В другом месте своего сочинения Павсаний упоминает о мистериях в честь Деметры, происходящих в роще Деметры Кабиры и Коры недалеко от Фив<sup>6</sup>. Фив<sup>6</sup>. Географ не считает для себя возможным раскрывать все тайны мистерий, но всё же упоминает, что один из эпизодов мистерий связан с Прометеем. К жившему здесь сыну Прометея явилась Деметра и передала нечто на хранение. Всё происходящее с этим даром — насколько можно судить по намёкам Павсания — и было основой мистерий.

У Павсания есть также упоминание о существовании могилы Прометея в Аргосе. Географ относится к этому известию с недоверием<sup>7</sup>. Он рассказывает также, что в Фокиде, де, в городе Панопей, расположенном недалеко от Херонеи, есть статуя, которая считается изображением либо Асклепия, либо Прометея. В пользу последней точки зрения приводят — по словам Павсания — такой аргумент. Рядом со статуей, в овраге, лежат два камня, которые являются остатками той самой глины, из которой Прометей лепил людей<sup>8</sup>.

Важно отметить, что в римское время «вклад» Прометея в историю человечества рассматривался не всегда и далеко не во всём как положительный. О распространённости критических взглядов на действия Прометея судить трудно, ибо в нашем распоря-

<sup>1</sup> Lactant. Div. Inst., II, 10, 12.

<sup>2</sup> Lactant. Div. Inst., II, 10, 5–13.

<sup>3</sup> Lactant., Div. Inst., II, 10, 7.

<sup>4</sup> См.: Oed. Col., 54 ff.

<sup>5</sup> Paus., I, 30, 2.

<sup>6</sup> Paus., IX, 25, 5–6.

<sup>7</sup> Paus., II, 19, 8.

<sup>8</sup> Paus., X, 4, 4.

жении тексты лишь двух поэтов — Горация и Проперция. Правда, одно слово в шестнадцатой оде первой книги Горация позволяет считать, что у него были предшественники, остающиеся нам неизвестными.

Поэт сообщает<sup>1</sup>, что, как говорят<sup>2</sup> (*fertur*), Прометей, собирая материал для создания человека из разных мест, вложил в гнев человека силу яростного льва (*insani leonis vim stomacho apposuisse nostro*). В другом месте<sup>3</sup> поэт пишет о своём восприятии Прометея и его роли несколько подробнее и яснее. Согласно Горацию, похищение огня Прометеем<sup>4</sup> и передача его людям в конечном счёте принесла им лишь вред, так как на землю обрушились новые болезни (*nova februm terris incubuit cohors*) и ускорился шаг смерти.

Horatius, Odae, I, 3, 25-40

Audax omnia perpeti  
gens humana ruit per vetitum nefas;  
audax Iapeti genus  
ignem fraude mala gentibus intulit;  
post ignem aetheria domo  
subductum macies et nova februm  
terris incubuit cohors  
semotique prius tarda necessitas  
leti corripuit gradum.  
Expertus vacuum Daedalus aera  
pennis non homini datis;  
perrupuit Acheronta Herculaeus labor.  
nil mortalibus ardui est;  
caelum ipsum petimus stultitis neque  
per nostrum patimur scelus  
iracunda Iovem ponere fulmina.

Дерзко рвётся изведать всё<sup>5</sup>  
Род людской и грешит, встав на запретный путь  
Сын Иапета дерзостный<sup>6</sup>  
Злой обман совершив, людям огонь принёс;  
После кражи огня с небес,  
Вслед чахотка и с ней новых болезней полк  
Вдруг на землю напал, и вот  
Смерти день роковой, прежде медлительный,  
Стал с тех пор ускорять свой шаг.  
Весь небес испытал хитрый Дедал, надев  
Крылья — дар не людей, а птиц;  
Путь себе Геркулес чрез Ахеронт пробил.  
Нет для смертного трудных дел:  
Нас к самим небесам гонит безумье, — так,  
Наших ради деяний злых,  
Бог Юпитер не мог молний ослабить гнев».

Что касается Проперция, то поэт в одной из элегий высказывает сожаление<sup>7</sup>, что Прометей, формируя тела (*corpora disponens*), в процессе созидания не обратил внимание на разум<sup>8</sup>.

Подводя итоги, отметим, что из нескольких версий о возникновении человека в греческой мифологии в конце концов возобладала одна — человек создан не богом, а Прометеем и затем — сыном Прометея (Девкалионом) и его супругой (Пиррой). Отметим, впрочем, что существует точка зрения, согласно которой Прометей является догреческим божеством.<sup>9</sup> В таком случае, в какие-то древнейшие, почти не отражённые в письменной традиции, времена роль Прометея в возникновении людей была традиционной — человек соз-

<sup>1</sup> Od., I, 16, 13–16.

<sup>2</sup> Предшественники Горация остаются нам неизвестными.

<sup>3</sup> Ног., Od., I, 3, 25–40.

<sup>4</sup> Прометей при этом характеризуется прилагательным *audax*, основные значения которого «дерзкий, безрассудный, наглый».

<sup>5</sup> Цитируется русский перевод Н.С. Гинцбурга по следующему изданию: Гораций. Собр. соч. СПб., 1993. С. 30.

<sup>6</sup> Русский переводчик несколько смягчил значение латинского слова.

<sup>7</sup> III, 5, 7–11.

<sup>8</sup> Буквально сказано: не увидел разума: *mentem non vidit in arte*.

<sup>9</sup> Мифы народов мира. Т. 2. М., 1988. С. 337. Автор статьи о Прометее — А.Ф. Лосев.

дан богом. Появление же в Греции эллинов «понижило» божественный статус Прометея, что привело также и к радикальному переосмыслению всей истории о создании человека.

Насколько мы можем судить по сохранившимся источникам, роль богов в создании человека была очевидна лишь для Гесиода и — насколько мы можем понять — для Протагора, чьи слова передаёт Платон. Принципиально важно отметить, что человек для Платона — это лишь одно из многих смертных существ, сотворённых богами. Для античных авторов более позднего времени, размышлявших на эту тему, роль богов в сотворении человека представлялась весьма опосредованной и косвенной, хотя, в конечном счёте, и не отрицалась из-за очевидного для древнего эллина и затем римлянина внешнего сходства бога и человека.

При этом объяснения такого сходства могли оказываться весьма радикальными по своей сути. Так, у известного философа Ксенофана (VI в. до н.э.), видимо, в первые в истории европейской философии, появляется утверждение о том, что человек творит богов по своему образу и подобию. (Xenoph., V., 15–17)<sup>1</sup>. В этом принципиальное различие осмысления своего положения в мире греками от мифологий народов Ближнего Востока, в рамках которых, естественно, также происходило осмысление человеком своего места в мире и своих взаимоотношений с божеством.

Отметим также, что во всех рассмотренных выше мифологических историях о Прометее видна относительная независимость человека, несмотря на то, что боги во всех своих проявлениях, доступных смертным, окружали древнего эллина буквально во всём, постоянно ставя перед ним задачу, как жить в мире с этим изобилием небожителей.

Эта относительная независимость человека складывалась из многих факторов. Во-первых, человек создан хотя и близким родственником Зевса, но небожителем, воспринимавшимся эллинами, как существо более низкого ранга, чем собственно олимпийцы. Во-вторых, насколько мы можем судить, с позиций (древне)греческого сознания человек был для богов одним из существенных элементов миропорядка. Однако же боги вмешивались в жизнь смертных либо для того, чтобы предотвратить самоистребление людей (Зевс и Гермес в «Протагоре» Платона), или же — в качестве проявления своего рода «божественной» прихоти, симпатий, или антипатий (Желание Зевса затопить Землю потоком и тем самым истребить людей; можно вспомнить также активное соучастие богов в троянской войне)<sup>2</sup>.

Как показывают известные нам по мифам греческие представления, боги иногда вмешивались в жизнь людей, когда люди вольно или невольно нарушали основы миропорядка, которые, правда, в условиях Древней Греции никогда не фиксировались письменно. Самые известные в этом отношении истории связаны с Эдипом, невольным убийцей отца и мужем собственной матери, и Орестом, сознательным убийцей собственной матери.

Характерной особенностью мифологической картины мира у греков было отсутствие ожидания у людей предписаний «свыше» морально-этического плана, как строить

<sup>1</sup> Использованное издание: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических космогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 171–172. Особо хотелось бы отметить тот факт, что Ксенофан атеистом не был, а его слова о сотворении людьми богов по своему собственному подобию являются очевидной насмешкой над непонятливостью людей. Философ считал, что бог на самом деле один и не похож на смертных ни обликом, ни сознанием. Полное издание сохранившихся фрагментов сочинений Ксенофана занимает с. 169–174 отмеченной в данном примечании книги А.В. Лебедева.

<sup>2</sup> В чуть более позднее время греки, желая включить в свою генеалогию олимпийских богов, приписали особенно Зевсу массу примеров «божественной» прихоти иного типа — любовные похождения на Земле и огромное количество детей от смертных женщин.

свою жизнь. Древний грек считал для себя вполне возможным обустроить, судя по всему, многие стороны своей жизни самостоятельно, без оглядки на богов<sup>1</sup>. Это хорошо видно и на примере рассматривавшей выше истории Прометея, рассказанной в диалоге Платона «Протагор». Зевс через Гермеса распределяет среди людей чувство стыда и справедливости как основы человеческой жизни, оставляя смертным полное право самим организовывать всё остальное.

В условиях Древней Греции и Рима боги и люди были, если так можно сказать, «удовлетворены» принесением жертвоприношений и получением жертвенного дыма<sup>2</sup>. Все известные по мифологии конфликты богов и людей связаны с нарушением норм именно этой стороны жизни.

Говоря далее об основах взаимоотношений человека и богов в античном мире, отметим, что между древними эллинами и их богами, а позже между римлянами и их богами, никогда не было личностных, морально-этических взаимоотношений, упорядоченных до охватывающих все стороны жизни заповедей. Было бы неверно утверждать, что между греками и их богами не было абсолютно никаких морально-этических отношений, однако те факты, которые можно прочесть в источниках, отражают сугубо случайные ситуации, за которыми нет системы. Помимо всемирно известных историй Эдипа и Ореста, здесь можно вспомнить одну пьесу Еврипида — Алексту. Эта трагедия начинается с монолога Аполлона, довольного, что кончился срок его отработки на царя Адмета, к которой Аполлона присудил Зевс. Аполлон был какое-то время одним из земледельцев, работавших на царя, и остался доволен «человеческим» к себе отношением местного монарха. В дальнейшем именно Аполлон проявляет «божественную» благодарность по отношению к царю Адмету, подсказав Артемиде, разгневанной на Адмета, альтернативную идею, которая позволила и Адмету жизнь сохранить, и божественному гневу реализоваться. К морально-этическим связям следует также отнести обязательное для любого гражданина участие в культах городских божеств, однако по сравнению с библейскими Заповедями, это явление совсем иного уровня.

Дело в том, что в античном язычестве человек не создан непосредственно кем-либо из богов и, следовательно, в этой идеологической системе не нашлось места для идеи «договорных» отношений между человеком и Богом, столь естественных для библейского мира (заветы)<sup>3</sup>. В античном язычестве точно так же не было и не могло возникнуть представлений о боге как о духовном отце людей и о людях — как о духовных детях божества.

Была, однако, и ещё одна причина, по которой в античном язычестве и не могло возникнуть личностных, морально-этических взаимоотношений с богами. Олимпийские боги сейчас предстают перед нами в виде прекрасных образцов античной скульптуры, отражающих представления их создателей об идеализированном и абсолютно прекрас-

---

<sup>1</sup> Состояние источников не позволяет, к сожалению, высказаться по данному вопросу более ясно.

<sup>2</sup> Интересное объяснение специфики взаимоотношений человека и божества в античном язычестве встречается в упоминавшейся работе А.А. Столярова (Ук. соч. С. 97). Со ссылкой на Аристотеля — *Mag. Mor.*, II, 11, 1208b 28–33 — он пишет, что в классической античности любовь бога к человеку — достаточно спорная вещь, а любовь человека к богу — откровенная нелепость.

<sup>3</sup> Не случайно, конечно, морально-нравственные нормы человеческого общежития, зафиксированные в Ветхом Завете как Десять заповедей Бога, в условиях Древней Греции и затем Рима были нормами гражданского права, то есть нормами взаимоотношений между людьми, а никак не сакрализованными постулатами, исходящими от божества для регламентации взаимоотношений Бога со своими почитателями (Ср. Тантлевский И. Р. Введение в Пятикнижие. М., 2000. С. 213).

ном человеческом теле<sup>1</sup>. И если для современного человека статуя Зевса или Аполлона не несёт никакой эмоциональной нагрузки, кроме чисто эстетической, то и грек, и римлянин вынуждены были учитывать при обращении к богам совсем иные факты.

За каждым олимпийцем было множество «подвигов», плохо совместимых или же абсолютно несовместимых с представлениями о нормах человеческого бытия. Здесь и поразительная любвеобильность Зевса, здесь и удивительная жестокость Аполлона, статуи которого в каком-то смысле можно считать эталоном мужской красоты, а также — и его сестры Артемиды.<sup>2</sup> Весьма беспринципным был бог войны Арес и многие другие обитатели Олимпа<sup>3</sup>. Понятно, что таких богов можно и следовало бояться, умолять и просить о помощи, но такие боги никогда не осознавались как первоисточник морально-этических ценностей<sup>4</sup>.

Неслучайно поэтому Аристотель, разбирая в «Большой Этике» вопрос о возможности индивидуальных, эмоциональных отношений с богами, писал:

Принято думать, что существует дружба с богом и дружба с неодушевлёнными предметами<sup>5</sup>. Это неверно. Дружба, утверждаем мы, имеет место там, где возможна ответная любовь, а дружба с богом не допускает ни ответной любви, ни вообще какой-либо любви. Ведь нелепо услышать от кого-то, что он дружит с Зевсом<sup>6</sup>.

Со своей стороны хотелось бы отметить, что данный перевод не вполне точен в одном отношении. В греческом языке существуют тонкие различия в характеристике эмоциональных связей. Употреблённый в данном случае Аристотелем глагол по семантике превосходит русский глагол «дружить». Здесь вполне уместен перевод «любить», ибо значения греческого глагола где-то между значениями русских глаголов «любить» и «дружить», обозначая дружескую, не-эротическую форму любви. Именно поэтому, на наш взгляд, последнюю фразу приведённого пассажа из Аристотеля правильнее толко-

<sup>1</sup> Неслучайность антропоморфизма олимпийских богов прекрасно осознавалась греческими философами. См. фрагменты 15 и 16 Ксенофана (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 171–172).

<sup>2</sup> Согласно известному мифу, Актеон, случайно увидевший в лесу Артемиду, был превращён богиней в оленя. Затем Актеон в облике оленя был растерзан собственными собаками.

<sup>3</sup> Подробная характеристика морально-нравственного облика олимпийских богов есть в книге А.Ф. Лосева «Гомер». М., 2006. С. 332–353. Этот сюжет был весьма также интересен раннехристианским авторам. См., например первую книгу («О ложной религии») известного сочинения Лактанция «Божественные установления».

<sup>4</sup> См. подробнее: Зайцев А.И. Миф: религия и поэтический вымысел / Избранные статьи. Т. 2. Под ред. Н.А. Алмазовой и Л.Я. Жмудя. СПб., 2003. С. 451.

<sup>5</sup> В данной фразе обращают на себя внимание два момента. Из слов философа видно, что современники Аристотеля задумывались о возможности установления эмоционально-дружественных отношений с богами. Аристотель же, рассматривая вопрос о возможности таких отношений, считает возможным говорить о том, что эмоционально-дружественные отношения с богами и неодушевлёнными предметами — это одно и то же.

<sup>6</sup> Arist. Magna Moralia II, 11 (1208b, 24–33). Использованное издание — Аристотель. Соч. в 4-х томах. М., 1983. С. 362. Данный перевод принадлежит Т.А. Миллер. В последних словах отрывка Аристотеля заключается важнейшее различие христианства от греко-римского язычества. В Новом Завете с первых же слов Нагорной проповеди речь идёт о блаженстве, которое ожидает нищих духом, скорбящих, кротких и алчущих. Эти слова, естественно создавали прочный фундамент для личных, эмоционально значимых отношений христианина и Бога. Языческие же боги не говорили о будущем блаженстве нищих духом, скорбящих или кротких и не собирались кому-либо воздавать за праведность. Этих богов следовало лишь умолять жертвами и ритуальным служением во избежание их божественного гнева.

вать так: «Ведь нелепо услышать от кого-то что он любит Зевса; что он испытывает чувство дружеской любви к Зевсу».

В этой связи особо хотелось бы подчеркнуть, что у нас всё же нет оснований считать олимпийских богов абсолютно «аморальными», стоящими вообще вне системы моральных ценностей того общества, которое их породило. Уже сам факт многовекового существования этих культов в античности говорит об обратном. Что же касается странностей «божественного» поведения некоторых олимпийцев, то они в целом соответствуют моральным ценностям эпохи. Языческая античность не знала человечности и гуманности в отношениях между людьми, во всяком случае, в современном значении этих слов<sup>1</sup>.

Отметим кроме того, что несоответствие поведения некоторых богов нормам человеческой морали греками осознавалось и вызывало — насколько мы можем судить — смущение и стремление оправдать богов от несправедливых наветов. Так, Ксенофан писал о том, что Гомер и Гесиод приписали богам всё то, что у людей считается позором или пороком<sup>2</sup>. Кроме того, у Платона в «Государстве» очень подробно говорится о необходимости исключения поэзии и мифологии из воспитания стражей именно потому, что поэты крайне превратно изображают богов<sup>3</sup>. Источники не позволяют ответить на вопрос, насколько были распространены подобные взгляды и все ли жители древнегреческих полисов считали необходимым оправдывать богов от искажения их образов поэтами.

Здесь, естественно, возникает вопрос, почему греки мыслили себе богов такими? Однозначного ответа на этот вопрос нет, ибо здесь приходится учитывать множество факторов древнейшей истории Греции, которые не всегда отражены в источниках. Интересный вариант ответа на этот вопрос предлагает Бертран Рассел. В своей известной работе по истории философии<sup>4</sup> он пишет, что гомеровские боги — это боги аристократии завоевателей, а не боги полезного плодородия тех, кто возделывал землю. Далее у Б. Рассела следует цитата из исследования по истории греческой религии Гилберта Мюррея, который подробно характеризует олимпийских богов как вождей-завоевателей и королевских пиратов, несколько не занимающихся земледелием, торговлей и промышленностью. Подобный взгляд представляется по сути своей правильным, ибо — насколько позволяют судить источники, касающиеся истории Греции второго тысячелетия до н.э., — эллинские племена впервые появились в Греции именно в качестве завоевателей. Состояние источников не позволяет, правда, сказать, можно ли считать исчерпывающим такой вариант объяснения особенностей осмысления поведения богов.

Дополнительную информацию по интересующему нас вопросу можно найти при обращении к параллельному материалу — к книгам Ветхого Завета, а также к сведениям о возникновении человека в финикийской и вавилонской мифологии. В сохранившихся в достаточно большом количестве до наших дней текстах угаритской мифологии про-

<sup>1</sup> См.: Бычков В.В. Эстетика поздней античности. М., 1981. С. 147–149. Отметим в этой связи характерное для многих античных авторов удивление по поводу чрезмерного — с позиций ценностей античной культуры — чадолубия древних иудеев.

<sup>2</sup> Ксенофан. С. 11 (Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. С. 171).

<sup>3</sup> Republica 377–383e.

<sup>4</sup> Рассел Б. История западной философии и её связи с политическими условиями от античности до наших дней. М., 2000. С. 27.

блема происхождения человека не затронута<sup>1</sup>. Ближневосточные мифологические системы, в которых взаимоотношения человека и богов принципиально отличаются от того, что известно в античности, помогают лучше понять интересующую нас проблему применительно к Греции и Риму.

Что касается Ветхого Завета, то, как хорошо известно, уже в первой главе книги Бытия сообщается о сотворении человека Богом по образу своему, как подобие<sup>2</sup>. Цель создания человека определяется при этом весьма чётко. Человек создаётся для владычества над рыбами морскими, птицами небесными и зверями, над скотом, над всей землёй. Бог при этом благословляет человека на господство над всеми живыми существами и определяет всем траву и дерево, сеющее семя, в пищу. В последующем, в книгах Ветхого Завета, история взаимоотношений человека и Бога подаётся как история избранного народа, с которым Бог заключил союз (завет).

Если говорить в целом, взаимоотношения человека и Бога — одна из важнейших тем Ветхого Завета. Для нас же самыми важными в данном случае являются последние главы книги Иова, написанной в V–IV вв. до н.э.<sup>3</sup> В ней взаимоотношения человека и Бога — так, как они понимались авторами свода ветхозаветных сочинений, — выражены наиболее чётко. Своего рода кульминацией произведения являются последние главы книги Иова<sup>4</sup>. Бог, обращаясь к Иову из бури, задаёт ему целую серию вопросов о божественных деяниях по сотворению мира и руководству конкретными делами смертных. Все вопросы о том или ином деянии завершаются обращением к Иову — в курсе ли он, может ли он дать ответ, может ли он объяснить то или иное божественное деяние. Необычность этих вопросов в следующем: лишь в этой книге ветхозаветного канона её автор, приписывает Богу желание испытать человека и задать вопросы о сути всемогущества Бога, истины, воспринимавшейся в иудейском обществе в качестве само собой разумеющейся<sup>5</sup>.

В тридцать восьмой главе книги сконцентрированы в основном адресованные к Иову вопросы «глобального характера».

38:4 Где ты был, когда я заложил основание земли? Сообщи, если обладаешь знанием<sup>6</sup>.

38:16 Доходил ли ты до источников моря и по дну океана ходил ли?<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Угаритская мифология в русском переводе: Угаритский эпос. Введение, перевод с угаритского и комментарий И.Ш. Шифмана. М., 1993; О Ба'лу. Угаритские поэтические повествования. Перевод с угаритского, введение и комментарий И.Ш. Шифмана. М., 1999.

<sup>2</sup> Gen. 1: 25–26 и, несколько подробнее — Gen., I: 27–30. В этих словах подразумевается, естественно, духовное подобие человека богу, но никак не физическое, как было характерно для греческого восприятия божества. Об обоснованности именно такого перевода данных слов см.: Тантлевский И. Р. Введение в Пятникнижие. С. 99.

<sup>3</sup> О времени создания книги Иова см., например: Рижский М.И. Книга Иова. Из истории библейского текста. Новосибирск, 1991. С. 21–22. Eissfeldt O. Einleitung in das Alte Testament. Tübingen, 1964. S. 636.

<sup>4</sup> Литература о книге Иова велика, однако, ввиду того, что её анализ не является для данной работы главным, отметим лишь некоторые работы, анализирующие тили иные её анализирующие. Помимо отмеченной в предыдущем примечании работы М.И. Рижского, это: Eissfeldt O. Enleitung in das Alte Testament. S. 613–636; Fohrer G. Das Buch Hiob. Berlin, 1988. Обстоятельная библиография о книге Иова занимает с. 613–615 отмеченной работы О. Айсфельдта и с. 59–68 отмеченной работы Г. Форера.

<sup>5</sup> О восхвалении могущества Бога в Ветхом Завете см., например Псалмы 65, 66, 70.

<sup>6</sup> Текст книги Иова, сверенный с Синодальным, приводится в той редакции, что дана в книге М.И. Рижского (издание указано в прим. 45), ввиду того, что он осовременивает библейский текст до норм современного литературного языка, отказываясь от архаизмов.

38:35 Пошлешь ли ты молнии, и пойдут ли они, и скажут ли тебе: «Вот мы»!

В следующей, тридцать девятой главе, вопросы, адресованные Иову, становятся в целом гораздо приземлённее.

39:9 Захочет ли дикий бык служить тебе, переночует ли в стойле твоём?<sup>2</sup>

39:19 Ты ли дал коню его мощь и облёк его шею гривой?

В сороковой и затем в сорок первой главе вопросы, адресованные Иову, вновь обретают гораздо больший размах, переходя в описание Левиафана, против которого бессильны земные существа. Для нас, однако, наиболее принципиальны стихи 9-14 из сороковой главы, показывающие при каких условиях Бог оказывается готовым в теории превознести человека<sup>3</sup>:

40:9 А такая ли, как у бога, у тебя рука?

И можешь ли греметь голосом, как он?

40:10 (Попробуй), укрась себя величием и славой,

В блеск и великолепие облекись,

40:11 Излей ярость гнева твоего.

Взгляни на всё гордое и унизь его.

40:12 Взгляни на всё гордое и смири его,

И растопчи беззаконных на месте их.

40:13 Зарой их всех вместе в прах,

Лица их заключи в тайное место,

40:14 (Тогда) и я превознесу тебя,

Что десница твоя — помощь твоя.

С исторической точки зрения, наиболее важным оказывается тот вывод, который произносит Иов после того, как он выслушал все речи Яхве, адресованные ему из бури. Вывод этот — смиренное признание собственной слабости перед лицом всемогущества божества.

42: 1-2 И отвечал Иов Яхве и сказал: (Теперь) я узнал, что ты всё можешь и невыполнимого замысла для тебя нет.

42:3а...поэтому и говорил я, что не понимал о вещах непостижимых для меня, что я не знал.

42:6 и поэтому отрекаюсь я и раскаиваюсь я в прахе своём.

Менее подробна информация сохранившихся до наших дней источников о взаимоотношениях человека и бога в иных культурах древнего Ближнего Востока<sup>4</sup>. Интересно решён вопрос о причинах сотворения человека в вавилонской мифологии. В сказании об Атрахасисе<sup>5</sup> подробно рассказывается о том, как в древнейшие времена вся

---

<sup>1</sup> Версия данного стиха в Синодальном переводе звучит следующим образом — «Нисходил ли ты во глубину моря и входил ли в исследование бездны?»

<sup>2</sup> Версия данного стиха в Синодальном переводе звучит следующим образом — «Захочет ли единорог служить тебе и переночует ли он у яслей твоих?»

<sup>3</sup> Приводимый здесь отрывок из книги Иова формулирует один из важнейших постулатов ветхозаветного мировоззрения.

<sup>4</sup> Краткий обзор имеющейся информации есть в следующей книге — Ringgren H. Die Religionen des Alten Orients. Berlin, 1979. S. 50–59; 105–110; 168–181; 195–196; 243–245.

<sup>5</sup> Использовано следующее издание: Я открою тебе сокровенное слово. Литература Вавилонии и Ассирии. М., 1981. С. 51–75.

тяжёлая работа совершалась богами, которые копали реки и каналы, таскали огромные тяжёлые корзины и трудились в водных глубинах. Так продолжалось две с половиной тысячи лет. Наконец, боги возмутились тяжестью своих трудов и потребовали от верховного бога Энлиля разрешения проблемы — «да создаст праматерь род человеков, бремя богов на него мы возложим»<sup>1</sup>. Двое богов, Энлиль и Нинту, совершили задуманное, смешав глину с божественной кровью. Человек, таким образом, осмыслился как существо, предназначенное для совершения трудов, выполнявшихся ранее богами, к происхождению которого боги некоторое отношение имеют.

Насколько позволяют разобраться в сути дела пересказы Евсевия<sup>2</sup>, в финикийской мифологии человек не создан богом. Первые люди (Эон и Протогон)<sup>3</sup> являются потомками одного из ветров, а также женщины Баау, происхождение которой в дошедших до нас текстах не объясняется никак<sup>4</sup>. Хорошо известно, что в античной мифологии ветер — не сила природы, а персонифицированный небожитель. Всё же мы не знаем, так ли было в финикийской мифологии. Поэтому мы не можем с уверенностью говорить о том, что, по представлениям финикийцев, прародителем первых людей оказывается бог ветра. У Евсевия, в нашем основном источнике, непосредственно так не сказано. Это, на наш взгляд, требует осторожности в оценках, тем более, что текст Евсевия — это лишь пересказ, но не подлинные тексты источников, содержащие сведения о финикийской мифологии.

В плане сопоставления финикийской мифологии с греческой интересно отметить, что, по финикийским представлениям, человек сам научился добывать себе пищу с деревьев, а потомки Эона и Протогона, сами, без чьей-либо помощи, смогли получить огонь. Примерно в том же направлении идёт и последующее развитие мифа. Потомки Эона и Протогона, смертные люди, обучаются всем необходимым человеческим навыкам и ремёслам сами, без помощи каких-либо богов или героев.

Так, представители второго после Эона и Протогона поколения — Фот, Пир и Флокс — сами научились добывать огонь путём трения кусков дерева<sup>5</sup>. Два, брата, Гипсураний и Усой — четвёртое поколение после первых людей — изобрели постройки из тростника, лоз и папируса, одежду из шкур, а также мореплавание. По тексту Евсевия, Усой был первым, кто пустился в море<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> «Когда боги подобно людям» («Сказание об Атрахасисе») IV, 180–181 (Я открою тебе сокровенное слово. С. 55).

<sup>2</sup> Основной источник информации по финикийской мифологии — сочинения жреца Санхунйатона, которые не сохранились. С сочинениями Санхунйатона был знаком Филон Библиский, финикийский автор эллинистического времени, писавший на греческом труды по истории Финикии. Они опять же не сохранились. Однако труды Филона Библиского были знакомы Евсевию, который их отчасти цитирует, отчасти пересказывает в первой книге сочинения — *Præparatio evangelica*. Это сочинение сохранилось полностью. Всё же естественно, что при двойном пересказе какая-то часть исходной информации оказывается утраченной или искажённой. Так, Евсевий, пересказывая финикийские представления о возникновении первых людей, ни разу прямо не говорит о причастности богов к их возникновению, однако некоторые детали в тексте Евсевия позволяют, как кажется, считать, что он не договаривает некоторые детали или же опускает какие-то подробности.

<sup>3</sup> Грецизированные имена первых, по представлениям финикийцев, людей — поздние и, естественно, не подлинные. Вероятнее всего, греческую форму семитским именам придал Филон Библиский.

<sup>4</sup> Euseb. *Præp. Ev.* I, 10, 7. Основные исследования по финикийской мифологии на русском языке: работы Б.А. Тураева и И.Ш. Шифмана — собраны в книге: Финикийская мифология. СПб., 1999.

<sup>5</sup> Euseb. *Præp. Ev.*, I, 10, 9. Нельзя не заметить, что эти потомки Эона и Протогона в изло-ложении Евсевия носят же чисто греческие имена. Фот — свет, Пир — огонь, Флокс — пламя.

<sup>6</sup> Euseb. *Præp. Ev.*, I, 10, 10.

Рассмотренные примеры позволяют представить особенности взаимоотношений человека с божеством у народов Ближнего Востока, где, насколько мы можем судить, всё же преобладало представление о сотворении человека Богом. Обратимся теперь к греческому материалу, отметив несколько принципиальных моментов.

Проведённое сопоставление с мифологическими системами Ближнего Востока позволяет утверждать: греки потому прежде всего и мыслили себе богов достаточно «удобными» для повседневной жизни, что не воспринимали самих себя созданными непосредственно богами, хотя и понимали свою с ними тесную связь и даже родство.<sup>1</sup> В этой связи хотелось бы отметить одну уникальную особенность греческого мифологического сознания, хорошо видимую уже на материале «Илиады» и «Одиссеи».

...Человек и бог оказываются величинами количественно соизмеримыми и качественно однородными, а потому в определённых условиях взаимозаменяемыми. Нет непреходимой черты, предела, мешающего человеку стать богом, а богу снизойти до человека...Размыты границы сущностей, и переход из одного сущностного состояния в другое мыслится возможным и естественным<sup>2</sup>.

Взаимоотношения человека и бога не мыслились неизменными и поэтому естественно, что в соответствии с периодами греческой истории (архаический, классический, эллинистический и римский) следует выделять и соответствующие четыре типа личности в рамках греческой истории со своими особенностями взаимоотношений с божеством и своими особенностями осмысления собственных возможностей.

Анализ изменения закономерностей типов личности и их взаимоотношений с божеством подводит нас к одной весьма важной в истории философии и культурологии проблеме — проблеме истоков свободы воли в европейском моральном сознании<sup>3</sup>. Можно также сказать, что речь идёт о формировании системы ценностей, оказавшей затем столь значительное влияние на культуру каждой из европейских стран, а также — на всю европейскую цивилизацию в целом<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Как уже отмечалось выше, здесь, судя по всему, следует учитывать и тот факт, что эллинские племена появились в Греции как завоеватели. Это, в свою очередь могло привести в греческом мифологическом сознании к тому, что богам были приписаны весьма специфические формы поведения и взаимоотношений со смертными, не свойственные народам Ближнего Востока.

<sup>2</sup> Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. М., 1983. С. 109–110.

<sup>3</sup> Образцовое специальное данной проблематики на русском языке: Столяров А.А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М., 1999.

<sup>4</sup> На наш взгляд, представляется очевидным решающее влияние системы ценностей, выработанной в античности, на создание и изменение систем ценностей в европейских странах как в Средние века, так и в Новое и Новейшее время. Разница будет состоять в расхождении ответов на вопросы, которые были впервые сформулированы в античности, о роли и положении человека в мире, его правах и обязанностях (См. подробнее: Радциг С.И. Введение в классическую филологию. М., 1965. С. 17–18). Хотелось бы также отметить в этой связи, что поспешным представляется утверждение о сложности и дискуссионности определения истоков современной европейской культуры (Культурология. Учебник под редакцией Ю.Н. Солонина и М.С. Кагана. М., 2007. С. 361).