

А. Ф. ЛОСЕВ, *Олимпийская мифология в ее социально-историческом развитии* — УЗ МГИИ им. В. И. Ленина, т. LXXII, М., 1953, стр. 3—239.

История религии и мифологии принадлежит к труднейшим разделам исторической науки, и это объясняется как неясностью многих частных предметов, так и недостаточностью или полным отсутствием документальных свидетельств, особенно о ее начальных периодах. Однако перед советской наукой в этой области оказывается наибольший простор, так как она обладает наиболее совершенным марксистско-ленинским методом исследования, который позволяет охватывать предмет в историческом развитии. С этой точки зрения и следует подходить к рассмотрению работы А. Ф. Лосева.

Определяя задачу своего исследования, автор говорит в предисловии (стр. 9—14) о необходимости заново пересмотреть все наследство буржуазной науки под углом зрения марксистско-ленинской методологии, и, если не найти новое решение, то во всяком случае наметить к этому пути. «Олимпийские боги должны быть не просто предметом исторического изучения, но это историческое изучение должно здесь показать всю материально-жизненную обоснованность этой мифологии; оно должно быть историей борьбы человека за его реальное существование» (стр. 19). А. Ф. Лосев неоднократно показывает ограниченность понимания мифотворческого процесса буржу-

азными учеными. Вся работа проникнута критическим отношением к наследию буржуазной науки.

Работа состоит из шести разделов. В первом автор подводит итоги достижениям прежних ученых, определяет свой исследовательский путь и намечает основные этапы истории греческой мифологии в соответствии со всем ходом развития культуры, особенно останавливаясь на периоде матриархата и патриархата. В истории греческой мифологии автор различает дофессалийскую основу, фессалийскую, на которой останавливается наиболее подробно, малоазийское развитие, ионийское и аттическое завершение. Подробной характеристике этих четырех периодов посвящаются четыре основных раздела изложения. В последнем, шестом разделе автор дает резюме всего предыдущего изложения и в качестве заключения рассматривает данные о роли горы Олимпа в греческой мифологии.

Полагая, что значительная часть образов греческой религии и мифологии возникла еще в догреческую пору, до того, как в Фессалии утвердились первые греческие племена, А. Ф. Лосев уделяет много внимания этому периоду. Он характеризует его как время матриархата, время самых грубых, даже чудовищных, и фетишистских представлений. Поскольку главное значение в этот период имеет почитание Матери-Земли (χθών), автор именует эту систему верований «хтонизмом». К этому же времени он относит и начало анимистических представлений. Принципом этой ступени мифологии он считает обобщенность понятий — «первобытную стихийно-множественную семантику мифа»: «все во всем» (стр. 198 сл.). К фессалийскому периоду он относит образование главных олимпийских божеств — Зевса, Геры, Афины, Деметры, Гермеса, Гестии и Посейдона. Это — период перехода от матриархата к патриархату и затем полного развития его, бронзовый век, время ранней эолийской колонизации, время господства общинно-родовой аристократии, строгий героический век, время утверждения антропоморфных образов. Главное внимание автор сосредотачивает на образах Зевса, Афины и Посейдона. Во всех главах А. Ф. Лосев старается показать, как вслед за общественными изменениями наступило новое миропонимание и на основе древнего хтонизма возникали новые черты, которые преобразовали прежних чудовищ в человекообразные существа и придавали им художественные формы. Этот процесс автор относит к первой половине II тысячелетия до н. э.

В следующем разделе А. Ф. Лосев показывает, как в результате ранней эолийской колонизации в Малой Азии греческие поселенцы столкнулись с местным населением, по преимуществу карийским, и от него восприняли много новых черт в свою религию. По мнению А. Ф. Лосева, состав олимпийских богов пополнился азиатскими, теми самыми, которые в поэмах Гомера представлены как воюющие на стороне троянцев — Афродита, Арес, Гефест и Аполлон. Последнему уделяется особенно много внимания. Во всех этих образах автор старается показать постепенное развитие их от первоначальной хтонической основы до высокой художественной полноты, что сделало возможным включение их в круг олимпийцев. Образец диалектической противоречивости автор находит в Аполлоне, который одновременно является и целителем и губителем. Малоазийский период автор относит ко второй половине II и началу I тысячелетия до нашей эры.

Завершение процесса развития греческой мифологии А. Ф. Лосев видит в ионийской и аттической ступени, которая лучшее выражение получила в поэмах Гомера. Эта поэзия, по мнению автора, окончательно сформировалась в Аттике в конце V в. до н. э. Этим периодом автор заканчивает свое исследование, поскольку далее, по его мнению, на смену мифологии является уже натурфилософия. «Поэтому, — заявляет он, — при исследовании олимпийской мифологии и позвоительно остановиться на границе между общинно-родовой и рабовладельческой формациями» (стр. 206).

Таково в общих чертах содержание этой большой и сложной работы, явившейся результатом долгого и кропотливого изучения первоисточников и научного наследства буржуазных и советских ученых. Попытка дать систему греческой мифологии по принципам марксистско-ленинской методологии бесспорно заслуживает внимания. Правильно говорит автор, что «почти каждый миф есть целая система вековых напластований, свидетельствующих о вековой или даже тысячелетней органической исто-

рии мифа» (стр. 34). Вполне закономерным надо считать также стремление автора найти древнейшую основу мифа и отделить в нем позднейшие черты, обусловленные изменениями в общественной жизни. Однако вследствие того, что наши знания об этом периоде весьма неопределенны, всякая неточность, натяжка, необоснованная или плохо обоснованная догадка может привести здесь к самым неверным и даже фантастическим заключениям. А. Ф. Лосев в своих построениях исходит порой из чисто абстрактных положений, что составляет слабую сторону его книги. Поэтому многие утверждения его являются спорными.

Весьма существенным недостатком исследования А. Ф. Лосева является отсутствие точного определения предмета изучения — как понимает автор сущность мифологии. О том же, что автор разумеет под олимпийской мифологией, говорится только в конце книги (стр. 186, стр. 22). Так как автор не склонен признать, что мифология представляет особый вид народного творчества, относящийся к области фольклора, то он не приводит и различия в пользовании своими литературными источниками: являются ли они простой записью устного народного предания, художественной обработкой поэта или притчей философа. В то время как мифология, которая стала почвой греческого искусства, была созданием народа, она же потом сделалась уже арсеналом этого искусства¹ и поэтическим средством, которым стали свободно пользоваться писатели. Так, в некоторых сценах у Гомера (о любовном приключении Афродиты и Ареса — «Од.», VIII, 266—366; о ранении Афродиты и Ареса Диомедом — «Ил.», V, 330—354, 370—480, 855—898) А. Ф. Лосев видит бурлеск (стр. 142), однако не делает вывода, что эти моменты представляют уже не мифологию, а литературные создания. Равным образом упоминание Гомера об огромной тяжести Афины, вступившей на колесницу Диомеда («Ил.», V, 838 сл.), А. Ф. Лосев толкует в том смысле, что «это тянет к стадии гигантизма и циклопизма, т. е. к матриархату» (стр. 83). Между тем нетрудно понять, что это только пример эпической гиперболизации. Также он видит бурлеск в трактовке Афины в сцене спора богини перед судом Париса (стр. 84 и 150). Автор чувствует затруднительность своих объяснений «разностороннего содержания этого образа у Гомера» и откладывает решение до специального исследования (стр. 111). Тем более ему приходится сказать это про Нонна (стр. 126). Чудесный рассказ о шествии Посейдона («Ил.», XIII, 23—31) автору представляется бессмысленным и позднейшей вставкой (стр. 134). К такому выводу автор приходит вследствие нежелания понять поэтическое значение этой сцены.

Такое безразличие А. Ф. Лосева к характеру источников приводит к тому, что он ставит в один ряд образы Зевса как у Гомера, так и в сочинениях Юлиана, пытающегося уже в духе своего времени реставрировать религию Зевса, или у Лукиана, при его «сатирическом нигилизме» (стр. 98). Автор считает возможным делать заключения о мифологическом характере Зевса на основе орфических гимнов (стр. 50). Так, у пифагорейцев, по его мнению, «Афина соединялась с определенными геометрическими представлениями», у Демокрита она считается разумностью, у Платона — «умом бога» (стр. 91, стр. 93) и т. д. Таким образом, мифический образ автор уводит в дебри философской мистики, весьма далекой от народного мифотворчества. В результате такого толкования Зевс оказывается не только демоном грома и молнии, но также, в духе орфиков — огнем, эфиром и т. д. (стр. 49), а Афина — эфиром, солнечной силой, громом и молнией, облаками и тучей, ветром, воздухом, водой, землей, совой, ласточкой, ястребом — всем космосом, и, наконец, самой судьбой (стр. 68). Автор посвящает целый параграф «Афине античного декаданса» (стр. 94 сл.).

Несомненно, у античных писателей последующих эпох можно встретить упоминания о чертах глубочайшей древности, но первейшей обязанностью исследователя являлось строгое выделение их из позднейших поэтических обработок и философских домыслов, чего не сделал А. Ф. Лосев.

Упущением автора следует считать и то, что он совершенно не привлек к исследованию культа. Между тем в них с исключительным консерватизмом живут нередко

¹ См. К. Маркс, К критике политической экономии, 1949, стр. 224.

черты глубочайшей древности. Почти совершенно не пользовался он и данными археологии, пластического искусства и эпиграфики, где можно найти много весьма важных сведений по разным вопросам религии и мифологии, например в додонских прорицаниях, могильных закланиях (*defixiones*) и т. п. Наконец он не показал отличия олимпийской религии от дельфийской, которая играла также значительную роль в греческой жизни.

В своем изложении истории мифологических представлений А. Ф. Лосев сосредотачивает внимание на периоде матриархата, перехода от матриархата к патриархату и самого патриархата, причем для каждого из этих периодов он находит соответствующую экономическую базу. Однако определения А. Ф. Лосева весьма шатки. Так автор решительно утверждает, что «собираательно-охотничьему способу производства соответствует в мифологии фетишизм с точки зрения предметных материалов, на которых строится миф, и хтонизм с точки зрения способа построения мифологического образа, производящему же периоду хозяйства соответствует анимизм в одном отношении и героизм в другом отношении» (стр. 32). Такое определение весьма произвольно и крайне суживает как материальную основу каждого периода, так и его идеологическую надстройку.

Наибольшее внимание автор уделяет матриархату с типичным для него почитанием Матери-Земли. Казалось бы, что в этой связи автором будет указан миф об амазонках, как несомненный отклик этого периода. Но А. Ф. Лосев сослался только на миф об Оресте-матереубийце в толковании Энгельса и почему-то совершенно обошел миф о Мелеагре, также отмеченный Энгельсом. Совершенно обойдены явления тотемизма, хотя они явно имеются в образах и Зевса, и Геры, и Афины, и Артемиды и др. Никак нельзя согласиться с пониманием образа Матери-Земли. Автор включает его в круг стихийных и чудовищных образов времени матриархата и рисует его как «грозный, суровый и страшный лик древней Матери» (стр. 141). Однако он упускает из виду, что у всех народов Мать-Земля мыслится в качестве доброго, благодетельного божества¹. Не менее ошибочно приписывать «вольнодумцу» Овидию «целую энциклопедию превращений и браков» (стр. 77). Еще Гесиоду принадлежали «Перечни женщин», а Мак-Леннан и Лафарг справедливо указывали, что в перечисляемых тут женщинах надо видеть родоначальниц материнских родов, от которых затем происходят отцовские роды².

Автор вовсе не уделил внимания другому виду хтонизма — представлению о героях и божествах, обитающих в недрах земли, как Амфиарай, Трофоний, Эдип и т. п.³ Кроме того, ко времени матриархата А. Ф. Лосев отнес почти весь период крито-микенской культуры, приняв точку зрения Б. Л. Богаевского (стр. 43), которая давно уже отвергнута советскими исследователями⁴, а в настоящее время, после прочтения линейного письма В, является совершенным историографическим анахронизмом⁵. В отдельных положениях автора чувствуются отклики ошибочных положений Леви-Брюля и Н. Я. Марра — например, будто «олимпийская мифология выросла из бесформенного и дологического, магического мифомышления» (стр. 42, ср. 199). Далекой стариной отзывается объяснение первобытных мифологических образов из символов (стр. 59, 83, 168 и др.). Ведь символы есть пережиточная ступень подлинных представлений.

Не выдерживает критики теория А. Ф. Лосева о «стихийно-множественной семантике мифа в недрах первобытного общества» (стр. 26 сл., 182, 199). Она противоречит

¹ См., напр., А. Dieterich, Mutter Erde, Lpz, 1925.

² П. Лафарг, «Матриархат» в сб. «Очерки по истории культуры», М — Л., 1926, стр. 30.

³ Эти вопросы нашли подробное освещение в трудах Фюстель де Куланжа, Э. Роде, Фукара и др.

⁴ В. В. Струве, Общественный строй древнего Крита, ВДИ, 1950, № 4, стр. 43.

⁵ См. статьи Я. А. Ленцмана, С. Я. Лурье, А. И. Тюменева, опубликованные в ВДИ за 1954 и 1955 гг.

естественному представлению о простоте и ограниченности первобытной мысли. Убедительное представление об этом дают римские *di certi*, обладающие только каким-либо одним свойством, как и наши домовый, леший, водяной. А. Ф. Лосев упускает из виду, что многозначность отдельных образов получилась в результате продолжительного и процесса накопления и вбирания разных черт, особенно при передвижении племен. Без этого совершенно непонятно (и автор не считает нужным на этом остановиться) наличие многих мифических двойников-ипостасей, как Зевс-Агамемнон, Зевс-Эол, Артемида-Ифигения, Артемида-Геката, Артемида-Феба и т. д.

Так как автор совершенно игнорировал данные языкознания и особенно греческой диалектологии, продвижение образов мифологии представляется ему очень одностороннее: из Фессалии в Малую Азию и обратно. А между тем по языку надписей видно, что волны переселенцев с восточного берега Фессалии шли частью на восток через Лемнос и Лесбос в Малую Азию, частью на юг через Беотию и Пелопоннес и дальше на юго-восток, на Кипр и в Памфилию. Недаром как раз на этих путях в шести местах встречаются горы под названием Олимпа. Носителем религиозных воззрений является народ, а не страна, и с этой точки зрения надо признать неудачным обозначение персидов как фессалийский или дофессалийский.

В концессии А. Ф. Лосева совершенно выпадает вопрос о том, как, когда и почему олимпийская религия получила общегреческое значение. Объяснение же того, как азиатские божества — Аполлон, Артемида, Афродита и др. — вошли в круг олимпийцев, явно неудовлетворительно (стр. 184).

В своем исследовании А. Ф. Лосеву приходится часто обращаться к данным гомеровской поэзии, и он признает, что в ней греческая мифология нашла наиболее полное выражение (стр. 22 и 182). Однако его представления об этой поэзии весьма противоречивы. То он как будто признает ее созданием единого поэта — «перед нами здесь художник со своим собственным, вполне определенным мировоззрением и со своим собственным вполне определенным стилем» (стр. 196), — то склонен допустить в поэмах «откровенную поэтическую выдумку и анахронистическое украшение» (стр. 140). Окончательное завершение поэмы автор относит в Аттику. В этом случае он ссылается на «Ил.», II, 546 слл., где будто бы сказано, что Афина ввела Эрехфея в свой дом в Афинах, и делает из этого вывод, что под этим «домом» надо разумеать афинский Эрехфейон, воздвигнутый в 432 г. Но Эрехфейон построен в 408—407 гг., а у Гомера здесь говорится только о людях, которые «жили в Афинах, стране Эрехфея (*δημον'ερεχθηος*), которого воспитала Афина, а породила плодородная земля». В «Од.», VII, 80 действительно упоминается «дом Эрехфея», но нет никакого основания видеть в нем Эрехфейон конца V в., тем более, что, как видно из слов Геродота (VIII, 55), в Афинах с древнейших времен был храм Эрехфея, сожженный персами в 480 году.

Книга А. Ф. Лосева содержит много натяжек, неточностей, странных заключений и т. п. Например, ссылаясь на версию Варрона (явно этимологическую), будто название Афин дано городу в честь Афины большинством одного голоса женщин, автор видит в этом торжество упорядоченного, т. е. патриархального, начала, в противоположность стихийному, хтоническому Посейдону, представителю матриархата (стр. 78 сл.). Ослабление царской власти в «Илиаде» объясняется следующим образом: «один из его (Агамемнона — С. Р.) военачальников из-за какой-то любовной истории, самовольно выходит из строя и объявляет бойкот всему греческому войску» (стр. 192). Разве это не вульгаризация? Таково же и утверждение, будто в Спарте мужчины всегда равнялись на Париса (стр. 144) — суровые воины на трусливого женолюбца!

Странно видеть в научном сочинении использование весьма неточных переводов, вносящих в текст посторонний или даже чуждый смысл. Таковы, например, цитаты из «Эмвений» Эсхила (стр. 111) в переводе Вячеслава Иванова, где с трудом можно уловить даже общий смысл подлинника, или из «Одиссеи», XVIII, 187 слл. (стр. 90), в переводе В. А. Жуковского, где не только есть слова, но и целые стихи, внесенные «от себя». Понятно, что в этом случае эпитет Афины *γλαυκῶπις* можно понимать как угодно: голубоглазая, светлоокая, синеокая и совоокая (стр. 63)! А ведь этим определяется и понимание сущности самой богини. Характеризуя Аполлона как бога ликийского,

т. е. происходящего из Ликии (стр. 183), автор цитирует стихи Эсхила («Семеро...», 145 сл.), но к словам: «стань ликийским» прибавляет: «волком», чем предрешается тотемистическое толкование эпитета. Примеров такой произвольности можно привести много. В довершение всего некоторые переводы поражают своей нелепостью, как, например, «дудолобивые музы» (стр. 40), «дождь брюхатит землю» (стр. 142), «извивные ресницы» (стр. 143), «восклицательницы менады» (стр. 147) и т. д. Транскрипция имен страдает невыдержанностью.

К сказанному необходимо прибавить, что изложение крайне запутанно и малопонятно. Чего, например, стоят такие фразы: «Полный и абсолютный разрыв умственного и физического труда есть не что иное, как рабовладение» (стр. 24), «Первобытное мышление... является своего рода логическим или смысловым оборотничеством» (стр. 27) и т. п. Все это усугубляется странными и непонятными выражениями, вроде многократно повторяемых: «размытый», «размытость первобытного мышления», «размытые образы» (стр. 27, 48, 69, 74, 131, 137, 138, 141) и т. п.

Ясно, что при таких своих качествах данная работа не может претендовать на широкое распространение и, вопреки заявлению автора (стр. 11), очень походит на «заумную диссертацию». Автор явно не справился со своей задачей.

Проф. С. И. Радциг