

DOI: 10.31857/S032103910004458-6

## ЕВРИПИД «ДАНАЯ» FR. 324 KANNICHT

Б. М. Никольский

*Российская академия народного хозяйства и государственной службы  
при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия;  
Институт мировой литературы Российской академии наук, Москва, Россия;  
Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия;  
Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия*

*E-mail: borisnikolsky@gmail.com*

В статье предлагается текстологическая и литературная интерпретация фрагмента из «Данаи» Еврипида (fr. 324 Kannicht). Статья показывает, что в данном фрагменте Еврипид обращается к приему рационализации мифа, не раз используемому им в своих трагедиях; в «Данае» эта рационализация преследует только драматическую, а не философскую цель. Кроме того, в статье опровергается распространенная среди ученых идея о том, что данный фрагмент начинает агон между Акрисием и Данаей, будто бы посвященный роли богатства в человеческой жизни. Фрагменты, обычно распределяемые между Акрисием и Данаей, должны все относиться к одной речи — к монологу Акрисия, обвиняющему Данаю в любви к богатству.

*Ключевые слова:* Еврипид, трагедия, Данаая, рационализация мифа, богатство, агон

## EURIPIDES' *DANAE* FR. 324 KANNICHT

Boris M. Nikolsky

*Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia;  
Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia;  
National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia;  
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia*

*E-mail: borisnikolsky@gmail.com*

*Acknowledgements:* Russian Foundation for Basic Research, project No. 18-012-00844

The paper proposes a textual and literary interpretation of a fragment from Euripides' *Danae* (fr. 324 Kannicht). The author argues that in this fragment Euripides uses the method

---

*Данные об авторе.* Борис Михайлович Никольский — доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС, зав. отделом античной литературы ИМЛИ РАН, профессор ВШЭ, профессор РГГУ.

Статья написана при финансовой поддержке РФФИ (проект № 18-012-00844).

of “rationalization of myth”, quite widespread in the fifth century culture in general and in Euripides’ tragedies in particular. In *Danae* the aim of this method is not philosophical but dramatic. The author also rejects a widely accepted interpretation of this fragment as the beginning of an agon between Acrisius and Danae, in which Acrisius advocates the role of wealth in human life and Danae is the proponent of poverty. The fragments usually divided between Acrisius and Danae must all be included in Acrisius’ speech, in which he accuses Danae of her love for wealth.

*Keywords:* Euripides, tragedy, Danae, rationalization of myth, wealth, agon

**Ф**рагмент из трагедии Еврипида «Даная», включенный Каннихтом в его собрание фрагментов Еврипида<sup>1</sup> под номером 324, — наиболее популярный в античности пассаж из этой трагедии. В издании Каннихта фрагмент выглядит следующим образом:

ὄ χρυσέ, δεξιῶμα κάλλιστον βροτοῖς,  
ὡς οὔτε μήτηρ ἠδονάς τοίας ἔχει,  
οὐ παῖδες ἀνθρώποισιν, οὐ φίλος πατήρ,  
οἷας σὺ χοῖ σέ δώμασιν κεκτημένοι.  
εἰ δ’ ἢ Κύπρις τοιοῦτον ὀφθαλμοῖς ὄρᾳ,  
οὐ θαῦμ’ ἔρωτας μυρίουσ ἀυτὴν τρέφειν.

Этот фрагмент входил во многие позднеантичные моральные антологии и часто цитировался писателями моралистами. С точки зрения античных читателей, этот фрагмент предлагал ответ на вопрос, что есть главное благо для человека: этим благом оказывается здесь богатство.

Самый ранний источник данного фрагмента — сохранившийся на папирусе отрывок из антологии конца II в. до н.э., который был опубликован Церетели в I томе свода папирусов из русских и грузинских коллекций (*P. Ross. Georg. I 9*)<sup>2</sup> и который хранится сейчас в Институте Кекелидзе в Тбилиси. Этот фрагмент приведен полностью у Стобея под рубрикой «Похвала богатству» (IV. 31. 4: ἔλαινος πλούτου) и у Афинаея (IV. 159b); без последних двух стихов этот фрагмент цитирует Секст Эмпирик «Против ученых» (I. 279). Особенно часто мы встречаем цитаты из первых трех стихов, наиболее подходивших для рассуждений о богатстве: ст. 1–3 у Афинагора в «Предстательстве за христиан» (29); ст. 1–2 у Диодора Сицилийского (XXXVII. 30. 2); ст. 1 у Лукиана в «Тимоне» (41), «Сне» (14) и т.д. Весь этот фрагмент был переведен на латинский язык Сенекой в «Письмах» (115. 14), который ошибочно отнес его к трагедии «Беллерофонт».

Цель нашей работы — предложить текстологический и литературный комментарий к данному фрагменту и определить место, которое он занимает в трагедии. Однако прежде стоит сказать несколько слов о сюжете всей трагедии в целом.

Живший в VI в. византийский хронограф Иоанн Малала оставил небольшое замечание о «Даная» Еврипида (p. 34.18–21 Dindorf): Δανάης... περὶ ἧς ἐμυθολόγησεν Εὐριπίδης ὁ σοφώτατος ἐν τῇ συντάξει τοῦ αὐτοῦ δράματος ἐν κιβωτίῳ τινὶ βληθεῖσαν καὶ ῥιφεῖσαν τὴν Δανάην, ὡς φθαρεῖσαν ὑπὸ Διὸς μεταβληθέντος εἰς χρυσόν — «Даная... миф о которой рассказал мудрейший Еврипид в сочиненной им пьесе: как она была помещена в сундук и брошена (в море) за то, что ее соблазнил Зевс, превратившись в золото». Эти краткие

<sup>1</sup> Kannicht 2004.

<sup>2</sup> Zereteli, Krueger 1925, 60–64.

сведения, полученные Иоанном Малалой из вторых рук, можно дополнить двумя мифографическими пассажами — из афинского мифографа V в. до н.э. Ферекида и из позднего мифографического сочинения, приписываемого Аполлодору. Эти два пассажа не имеют прямой связи с пьесой Еврипида, но в них изложен, с большими подробностями, нежели у Иоанна Малалы, тот же самый миф, так что по крайней мере частично они могут совпадать с сюжетом Еврипидовой «Данаи».

Рассказ Ферекида из второй книги его сочинения о мифологических генеалогиях передает автор схолии к Аполлонию Родосскому (ad IV. 1091 *FGrH* 3 fr. 10):

Φερεκίδης ἐν τῷ β' ἰστορεῖ, ὡς Ἀκρίσιος γαμεῖ Εὐρυδίκην τὴν Λακεδαιμόνου· τῶν δὲ γίνεται Δανάη, χρομένῳ δὲ αὐτῷ περὶ ἄρρενος παιδὸς ἔχρησεν ὁ θεὸς ἐν Πυθοί, ὅτι αὐτῷ μὲν οὐκ ἔσται παῖς ἄρσην, ἐκ δὲ τῆς θυγατρὸς, πρὸς οὗ αὐτὸν ἀπολλέεσθαι. ὁ δὲ ἀναχωρήσας εἰς Ἄργος θάλαμον ποιεῖ χαλκοῦν ἐν τῇ αὐτῇ τῆς οἰκίας κατὰ γῆς, ἔνθα τὴν Δανάην εἰσάγει μετὰ τροφῶν· ἐν ᾧ αὐτὴν ἐφύλασσε, ὅπως ἐξ αὐτῆς παῖς μὴ γένηται. ἐρασθεὶς δὲ Ζεὺς τῆς παιδός, ἐκ τοῦ ὀρόφου χρυσοῦ παραπλήσιος ῥεῖ, ἣ δὲ ὑποδέχεται τῷ κόλῳ· καὶ ἐκφίνας αὐτὸν ὁ Ζεὺς τῇ παιδί μίγνυται. τῶν δὲ γίνεται Περσεύς, καὶ ἐκτρέφει αὐτὸν ἡ Δανάη καὶ ἡ τροφὸς κρύπτουσα Ἀκρίσιον. ὅτε δὲ Περσεύς τριετής καὶ τετραετής ἐγένετο, ἤκουσεν αὐτοῦ τῆς φωνῆς παίζοντος, καὶ διὰ τῶν θεραπόντων μετακαλεσάμενος τὴν Δανάην σὺν τῇ τροφῷ, τὴν μὲν ἀναιρεῖ, Δανάη δὲ καταφεύγει σὺν τῷ παιδί ἐπὶ τὸν [ὑπὸ τῷ] Ἐρκείου Διὸς βωμόν. μόνος δὲ αὐτὴν ἐρωτᾷ, πόθεν εἴη αὐτῇ γεγονὸς ὁ παῖς· ἣ δὲ ἔφη· ἐκ Διός. ὁ δὲ οὐ πείθεται, ἀλλ' εἰς λάρνακα ἐμβιβάζει αὐτὴν μετὰ τοῦ παιδός, καὶ κλείσας καταποντοῖ. καὶ φερόμενοι ἀφικνοῦνται εἰς Σέριφον τὴν νῆσον, καὶ αὐτοὺς ἐξέλκει Δίκτυς ὁ Περισθένους, δικτύῳ ἄλιεῶν. εἶτα ἡ Δανάη ἀνοῖξα ἰκετεύει τὴν λάρνακα, ὁ δὲ ἀνοῖξας καὶ μαθὼν οἴτινες εἰσιν, ἄγει εἰς τὸν οἶκον καὶ τρέφει, ὡς ἂν συγγενεῖς αὐτοῦ ὄντας.

Ферекид во второй книге рассказывает, что Акрисий женится на Евридике, дочери Лакедемона. У них рождается Даная. Когда он вопрошает оракул, будет ли у него ребенок мужского пола, ответил ему Пифийский бог, что у него сына не будет, но родится сын у его дочери и убьет его. Вернувшись в Аргос, Акрисий строит медную комнату под землей во дворе дома и ведет в нее Данаю вместе с кормилицей. Здесь он хранил Данаю, чтобы у нее не было ребенка. Но Зевс возжелал его дочь, потек через крышу, уподобившись золоту, и Даная приняла его к себе на лоно. Обратившись в себя, Зевс сочетается с дочерью. У них рождается Персей, и Даная с кормилицей растят его в тайне от Акрисия. Но когда Персею исполняется три и четыре года, Акрисий услышал его голос во время игры. Он вызвал к себе через слуг Данаю и кормилицу; кормилицу он убивает, а Даная с ребенком убегает к алтарю Зевса Геркея (охранителя внутреннего двора). Наедине Акрисий спрашивает ее, от кого она родила сына. Она отвечает: от Зевса. Он не верит и сажает ее вместе с сыном в сундук, и закрывает, бросает в море. Носимые по морю, они попадают на остров Сериф, и достает их Диктис, сын Перисфена, рыбабивший сеть. Даная умоляет открыть сундук; он открывает и, узнав, кто они, ведет их к себе в дом. Он содержит их у себя, потому что они оказываются его родственниками.

Ферекид излагает и продолжение этой истории (*FGrH* 3 fr. 12). Персей вырос, прославился подвигами и вернулся с матерью и Андромедой в Аргос. Акрисий, опасаясь исполнения оракула и смерти от рук Персея, убежал перед тем в Лариссу, однако Персей находит его и убеждает вернуться в Аргос. По пути домой Персей участвует в состязании метателей дисков и случайно убивает Акрисия.

Рассказ Ферекида о Данае и Акрисии в его основных чертах повторяется и в «Мифологической библиотеке», приписываемой Аполлодору (II. 34–35):

Ἀκρίσιῳ δὲ περὶ παιδῶν γενέσεως ἄρρενος χρηστηριζομένῳ ὁ θεὸς ἔφη γενέσθαι παῖδα ἐκ τῆς θυγατρὸς, δὲ αὐτὸν ἀποκτενεῖ. δεῖσας δὲ ὁ Ἀκρίσιος τοῦτο, ὑπὸ γῆν θάλαμον κατασκευάσας χάλκεον τὴν Δανάην ἐφροῦρει. <...> ὡς δὲ ἐνίοι φασί, Ζεὺς μεταμορφωθείς εἰς χρυσοῦν καὶ διὰ τῆς ὀροφῆς εἰς τοὺς Δανάης εἰσρῳεῖς κόλπους συνῆλθεν. αἰσθόμενος δὲ Ἀκρίσιος ὑστερον ἐξ αὐτῆς γεγεννημένον Περσεά, μὴ πιστεύσας ὑπὸ Διὸς ἐφθάρθαι, τὴν θυγατέρα μετὰ τοῦ παιδός εἰς λάρνακα βαλὼν ἔρριπεν εἰς θάλασσαν. προσερχθεῖσας δὲ τῆς λάρνακος Σεριφῶ Δίκτυς ἄρας ἀνέθρεψε τοῦτον.

Когда Акрисий вопрошал оракул о рождении у него детей мужского пола, бог сказал, что родится сын у его дочери и убьет его. Акрисий, испугавшись этого, устроил под землей медную комнату и стеррег там Данаю. Как говорят некоторые, Зевс превратился в золото, протек через крышу на лоно Данаи и сочетался с нею. Потом у нее родился Персей, и Акрисий, когда узнал об этом, не поверив, что ее соблазнил Зевс, поместил дочь с ее ребенком в сундук и бросил в море. Сундук принесло к Серифу, и ребенка принял и вырастил Диктис.

Поскольку действие греческих трагедий обычно ограничивалось небольшим временным промежутком, едва ли возможно, чтобы сюжет «Данаи» включал все эти события, от оракула, полученного Акрисием, до наказания Данаи и Персея. Мы можем предположить, что первые события — оракул, заточение Данаи в медной комнате и соблазнение ее Зевсом — излагались как предыстория в прологе, а в самой пьесе Акрисий узнавал, что у Данаи родился сын, и повелевал бросить дочь и внука в сундуке в море.

Сохранились три небольших фрагмента, в которых высказано желание иметь ребенка, причем ребенка мужского пола, или же выражена радость от обладания им. Fr. 316 Kannicht — пассаж из речи, которую издатели вполне разумно приписывают Акрисию<sup>3</sup>, поскольку здесь говорится о радости, испытываемой от появления на свет ребенка человеком, который долго ребенка ждал:

γύναι, καλὸν μὲν φέγγος ἡλίου τόδε,  
καλὸν δὲ πόντου χεῦμα ἰδεῖν εὐήμεμον,  
γῆ τ' ἠρινὸν θάλλουσα πλούσιόν θ' ὕδωρ,  
πολλῶν τ' ἔπαινον ἔστι μοι λέξει καλῶν·  
ἀλλ' οὐδὲν οὕτω λαμπρὸν οὐδ' ἰδεῖν καλὸν  
ὡς τοῖς ἀπαισι καὶ πόθῳ δεδηγμένοις  
παίδων νεογνῶν ἐν δόμοις ἰδεῖν θάλος.

Женщина, прекрасен для взора этот солнечный свет,  
Прекрасен поток моря в тихую погоду,  
И земля, цветущая весной, и обильная влага,  
И многим еще красотам могу я произнести похвалу.  
Но нет ничего столь блестящего и столь прекрасного для взора,  
Как увидеть тому, кто бездетен и страждет от желания,  
Цвет новорожденных детей в доме.

Эти слова, по мнению комментаторов<sup>4</sup>, Акрисий должен обращать к своей жене, однако форма обращения γύναι не раз применяется к кормилицам (ср. *Медей* 136; *Ипполит* 267, 656), так что вполне возможно, что адресат речи — кормилица Данаи<sup>5</sup>.

Fr. 317 содержит наставление пожилого человека, обращенное к молодым, и тоже может быть отнесен к Акрисию:

καὶ νῦν παραινῶ πᾶσι τοῖς νεωτέροις  
μὴ πρός τὸ γῆρας ἀναβολὰς ποιουμένους  
σχολῆ τεκνοῦσθαι παῖδας· οὐ γὰρ ἡδονή,  
γυναικί τ' ἐχθρὸν χρῆμα πρεσβύτης ἀνῆρ·  
ἀλλ' ὡς τάχιστα. καὶ γὰρ ἐκτροφαὶ καλαὶ  
καὶ συννάξων ἡδὺ παῖς νέφ πατρί.

И теперь я советую всем молодым  
Не откладывать до старости  
И не рожать детей поздно — это не приносит наслаждения,  
И старый муж неприятен жене.  
Рожайте как можно раньше: тогда и растить их прекрасно,

<sup>3</sup> Kannicht 2004, 372; Jouan, van Looy 2000, 62; Collard, Cropp 2008, 328–329; Karamanou 2006, 61.

<sup>4</sup> Webster 1967, 95; Kannicht 2004, 372; Karamanou 2006, 62.

<sup>5</sup> Кормилица выглядит намного более вероятным адресатом, если предполагать вслед за Караману, что сына Данаи хотят выдать Акрисию за его собственного сына; об этой реконструкции сюжета см. далее.

И приятен отцу сын, который молод вместе с ним.

Наконец, во фрагменте 318 объясняется, почему сын лучше дочери:

γυνὴ γὰρ ἐξελθοῦσα πατρώων δόμων  
οὐ τῶν τεκόντων ἐστίν, ἀλλὰ τοῦ λέχους·  
τὸ δ' ἄρσεν ἔστηκ' ἐν δόμοις αἰεὶ γένος  
θεῶν πατρώων καὶ τάφων τιμῶρον.

Ведь женщина, уйдя из отцовского дома,  
Принадлежит уже не родителям, но ложу,  
А мужское потомство всегда стоит в доме  
Защитником отеческих богов и могил<sup>6</sup>.

Большинство издателей<sup>7</sup> полагают, что эти три фрагмента выражают изначальное желание Акрисия иметь сына — то желание, которое заставило его обратиться к оракулу. Однако, как мы уже заметили выше, эта часть истории едва ли могла составлять действие трагедии и скорее всего излагалась только в прологе, так что в таком случае высказываниям Акрисия места в пьесе не находится. Ван Лоой и Караману сделали остроумное предположение о том, что интрига в «Данае» была более сложной: возможно, в первой ее части Данаая, желая скрыть от Акрисия свое бесчестие, после того, как младенец был обнаружен, выдала его за ребенка самого Акрисия<sup>8</sup>. Помимо общей логики построения трагедии в пользу этой идеи говорят и некоторые детали в приведенных выше фрагментах. Как заметила Караману<sup>9</sup>, упоминание новорожденных детей, венчающее приамель во fr. 316, выглядит слишком конкретным, чтобы выражать желание когда-либо иметь сына — эти слова скорее всего должны быть сказаны о уже рожденном младенце. О том, что конкретный повод вызывает и поучение Акрисия во fr. 317, свидетельствует начинающее его καὶ νῦν.

Если предположение Караману верно, то становится понятно место, которое занимает в трагедии еще один фрагмент — fr. 321:

ἦν γὰρ τις αἴνος, ὡς γυναιξὶ μὲν τέχναι  
μέλουσι, λόγῃ δ' ἄνδρες εὐστοχώτεροι.  
εἰ γὰρ δόλοισιν ἦν τὸ νικητήριον,  
ἡμεῖς ἂν ἀνδρῶν εἴχομεν τυραννίδα.

<sup>6</sup> Возможно, эта мысль — о превосходстве мужского потомства над женским — развивается далее во фрагменте 319, где персонаж-женщина соглашается с мыслью о слабости женщин, когда рядом с ними нет мужчин: συμπαρτρῶ σοι πανταχοῦ λελείμμεθα / πᾶσαι γυναῖκες ἀρσένων αἰεὶ δίχα. — «Я согласна с тобой. Мы, все женщины, без мужчин всегда уступаем» (см. Karamanou 2006, 73–75). Коллард и Кропп предполагают невозможную интерпретацию этого фрагмента, понимая ἀρσένων δίχα как часть сказуемого, продолжающую и уточняющую λελείμμεθα: «Мы, женщины, всегда уступаем, всегда оказываемся далеко от мужчин» (Collard, Cropp 2008, 331). Δίχα означает «отдельно», но не «далеко».

<sup>7</sup> Kannicht 2004, 373; Collard, Cropp 2008, 324.

<sup>8</sup> Jouan, van Looy 2000, 59–60; Karamanou 2006, 23. Подобный сюжетный ход мы встречаем и у Менандра в «Самиянке», содержащей некоторые аллюзии к «Данае» (см. ст. 589–598 и комментарий Karamanou 2006, 56–57); если реконструкция Караману верна, можно предположить, что Менандр заимствовал его у Еврипида.

<sup>9</sup> Karamanou 2006, 61.

Была одна поговорка, что женщины занимаются  
Кознями, а у мужчин меткое копье.  
Если бы победу присуждали за хитрости,  
То мы властвовали бы над мужчинами.

Эти слова произносит женщина, гордящаяся своей женской способностью к коварству, и они должны звучать в тот момент, когда она вынашивает какой-то коварный план<sup>10</sup>. Можно предположить, вслед за Караману<sup>11</sup>, что этот план как раз и заключается в сокрытии от Акрисия истинных обстоятельств рождения младенца; возможно, Даная принимает это решение вместе с кормилицей.

Итак, по-видимому, в первой части трагедии младенец Персей был обнаружен, но затем каким-то образом выдан за сына самого Акрисия, о котором тот прежде ничего не знал. Эта хитрость не имела успеха: в конце концов Акрисий понимает, что это сын Данаи (возможно, как в похожей ситуации в «Самиянке», Данаю застали, когда она кормила ребенка). Еще один сохранившийся фрагмент (fr. 320), по-видимому, содержит слова, произнесенные Акрисием после разоблачения Данаи:

οὐκ ἔστιν οὔτε τεῖχος οὔτε χρήματα  
οὔτ' ἄλλο δυσφύλακτον οὐδὲν ὡς γυνή.

Ни стену, ни имущество,  
Ни что-нибудь другое не так сложно стеречь, как женщину.

Акрисий не верит объяснению Данаи, утверждающей, что ее соблазнил Зевс, превратившись в золотой дождь. Он убежден в том, что его дочь пленилась золотом, подаренным ей богатым мужчиной. К этой сцене выяснения отцовства должны относиться шесть отрывков, имеющих общую тему богатства: разбираемый в нашей статье fr. 324, а также fr. 322, 326, 325, 327 и 328. Всех этих фрагментов мы коснемся чуть позже, пока заметим лишь, что беседа о богатстве, возможно, вызвало обнаружение в спальне Данаи золота, оставшегося там после ее посещения Зевсом.

Первым желанием Акрисия, очевидно, было погубить одного только Персея, смерть от руки которого ему пророчил оракул. Даная умоляла отца пощадить сына, объясняя, какую радость приносит матери ребенок (fr. 323):

τάχ' ἂν πρὸς ἀγκάλαισι καὶ στέροισι ἔμοις  
πιδῶν ἀθύροι καὶ φιλημάτων ὄχλω  
ψυχὴν ἐμὴν κτήσατο· ταῦτα γὰρ βροτοῖς  
φίλτρον μέγιστον, αἱ ἔβνουσιαι, πάτερ.

Он мог бы прыгать и играть  
У меня на руках и на груди, и толпою поцелуев  
Захватил бы мою душу. Ведь близость —  
Это великое очарование для смертных, отец.

<sup>10</sup> Ср., например, похожее утверждение в устах Медеи: πρὸς δὲ καὶ λεφύκαμεν / γυναῖκες, ἐς μὲν ἔσθλ' ἀμνηχανώταται, / κακῶν δὲ πάντων τέκτονες σοφώταται. — «К тому же мы — / женщины, в благородных делах самые беспомощные, / но всяких зол творцы самые умелые» (Медея 407–409), произносимое ею в тот момент, когда она решает отомстить Ясону и его невесте.

<sup>11</sup> Караманου 2006, 23 и 57–58.

Акрисий остался непреклонен, и тогда Даная попросила бросить в море вместе с Персеем и ее саму. Fr. 329, очевидно, содержит ответ хора на это мужественное решение героини:

φεῦ, τοῖσι γενναίοισιν ὡς ἀπανταχοῦ  
πρέπει χαρακτήρ χρηστός εἰς εὐψυχίαν.

О, в благородных людях всегда  
Видна доблестная печать мужества<sup>12</sup>.

Неясным остается место одного лишь отрывка (fr. 330), в котором говорится об изменчивости человеческой судьбы, сравниваемой с меняющимися каждое время года небом и погодой:

ἔς ταῦτόν ἦκειν φημί τὰς βροτῶν τύχας  
τῷ δ' ὃν καλοῦσιν αἰθέρ', ἥ ᾧ τάδ' ἔστι δῆ.  
οὗτος θέρους τε λαμπρὸν ἐκπέμπει σέλας,  
χειμῶνά τ' αὔξει συντιθεῖς πυκνὸν νέφος,  
θάλλειν τε καὶ μῆ, ζῆν τε καὶ φθίνειν ποεῖ  
οὔτω δὲ θνητῶν σπέρμα τῶν μὲν εὐτυχεῖ  
λαμπρᾶ γαλήνῃ, τῶν δὲ συννέφει πάλιν,  
ζῶσιν τε σὺν κακοῖσιν, οἳ δ' ὄλβου μέτα  
φθίνουσ' ἔτειοις προσφερεῖς μεταλλαγᾶς.

Я утверждаю, что судьбы смертных таковы же,  
Как и то, что называют небом. <...> происходит так:  
Оно и посылает яркий солнечный свет летом,  
И сгущает тучи, приводя зиму,  
Заставляет цвести или нет, жить или увядать.  
Так и семя смертных: одни преуспевают  
В ясном спокойствии, другие, наоборот, собирают тучи  
И живут среди бед, а третьи посреди счастья  
Гибнут, подобно годовым переменам<sup>13</sup>.

После этого общего обзора трагедии и ее сохранившихся фрагментов обратимся к fr. 324. Сначала мы коснемся текстологических проблем, которые ставит перед нами этот фрагмент, а затем поговорим о его смысле и том месте, которое он мог занимать в пьесе.

Одно из разночтений, содержащихся в папирусе, —  $\eta\tau\tau\omicron\nu\alpha\varsigma$  вместо  $\eta\delta\omicron\nu\alpha\varsigma$  в ст. 2 — большого интереса не представляет, это ошибка переписчика, вызванная сходством написания ТТ и Δ в оригинале, которым он пользовался.

Интереснее четыре разночтения, которые имеют параллели и в других источниках этого фрагмента. В ст. 1 в папирусе мы встречаем форму  $\delta\epsilon\chi\acute{\iota}\alpha\mu\alpha$ ,

<sup>12</sup> Как верно заметила Καγαпанου 2006, 107, слова γενναίοισιν и εὐψυχίαν у Еврипида часто характеризуют акт самопожертвования (ср. *Алкеста* 624, 742; *Гераклиды* 537, 569, 597; *Ифигения в Авлиде* 1402, 1411, 1422, 1562), так что решение Данаи можно уподобить поступкам Макарии и Ифигении.

<sup>13</sup> Καγαпанου 2006, 109–110 полагает, что эти слова выражали реакцию на рассказ вестника о том, как сундук с Персеем и Данаей был брошен в море, и относились к судьбе Данаи. Однако реконструкция финала, будто бы содержавшего рассказ вестника, довольно спекулятивна. Кроме того, под переменами судьбы в трагедиях понимались обычно перемены крайние, от вершин счастья к полному несчастью, какова, например, судьба Андромахи или Гекубы (*Андромаха* 1–15; *Гекуба* 55–56), Данаю же, проводившую свою юность в заточении, сложно было бы назвать счастливой. Скорее этот пассаж может говорить о будущей судьбе Акрисия, которого ждет гибель от руки Персея.

хотя большинство источников, цитирующих этот фрагмент, приводят чтение δεξιωμα. Помимо папируса, вариант δεξιαα мы находим в некоторых рукописях Афинейя, Лукиана и Афинагора. Те же колебания между вариантами δεξιαα и δεξιωμα обнаруживают и рукописи «Эдипа в Колоне» Софокла в ст. 619 — единственном, помимо фрагмента из «Данаи», пассаже классического времени, где встречается это слово. Церетели и Крюгер в комментарии к папирусу обращают особое внимание на папирусное чтение, называя его «интересным», но все же его следует признать ошибочным. Δεξιωμα — имя, образованное от глагола δεξιωμαи «пожимать правую руку, торжественно приветствовать», имеющего в глагольной основе ω, которая должна сохраняться и в имени<sup>14</sup>. Караману<sup>15</sup> предположила, что вариант δεξιαα мог распространиться в эллинистическую эпоху под влиянием глагола δεξιαζομαι, который заменяет в языке койне классический δεξιωμαи (LXX 2 Ма. 4.34).

Джебб в комментарии к ст. 619 «Эдипа в Колоне»<sup>16</sup> переводит δεξιωμα κάλλιστον βροτοῖς как “gift most welcome to men”, и такую трактовку слова δεξιωμα повторяет и Караману. Это интерпретация, однако, не уделяет должного внимания образу, присутствующему в этом слове: δεξιωμα должно сохранять смысловую связь с глаголом δεξιωμαи и обозначать или акт рукопожатия (как в «Эдипе в Колоне»), или объект приветствия, как в данном фрагменте Еврипида. Объектом торжественного приветствия, заключавшегося в пожатии правой руки, естественно, всегда были люди (или порою боги); применяя δεξιωμα к золоту, Еврипид создает фигуру олицетворения, уподобляя золото уважаемым людям. Таким образом, уже здесь, в первом стихе, Еврипид готовит то сопоставление золота с близкими людьми — обычным объектом почтительно-го приветствия, — которое содержится во втором и в третьем стихах фрагмента.

Ст. 2 папируса предлагает чтение τοιασδ, как и в одном из кодексов (A) Стобея, а также в рукописях Афинейя и Афинагора; в то же время кодекс S Стобея и Секст Эмпирик содержат чтение τοιας. Большой разницы между этими вариантами нет, они оба отвечают смыслу и грамматике фразы. Каннихт печатает τοιας, но в примечании оставляет возможность выбора τοιασδ<sup>7</sup>, Коллард и Кропп также предпочитают τοιας. Однако Йохансен и Уиттл<sup>17</sup> заметили, что τοιος в трагедиях всегда стоит на первом месте в колонне — как, например, в «Алкесте» (65: τοιος Φέρητος ειῖσι πρὸς δόμους ἀνὴρ; 870—871: τοιον ὀμηρόν μ' ἀποσυλήσας / Ἴδιη Θάνατος παρέδωκεν; см. также у Еврипида: *Медея* 986; *Гекуба* 908; *Просительницы* 1226; *Тесей* fr. 383.1 Kannicht); у слова τοιοςδε такого ограничения нет (ср. *Инполит* 655: ὃς οὐδ' ἀκούσας τοιαδ' ἀγγεῦειν δοκῶ; а также *Ифигения в Тавриде* 336; *Орест* 293; *Вакханки* 1243). Потому в данном пассаже безусловно стоит выбрать предлагаемый нашим папирусом вариант τοιασδ<sup>7</sup>, вслед за Караману<sup>18</sup>.

После первых трех стихов тексты Афинейя и Секста Эмпирика содержат еще один, отсутствующий в папирусе и в остальных источниках: οἷας σὺ χοῖ σὲ δόμασιν κεκτημένοι «какие (несешь в себе) ты и те, кто обладают тобой в своем доме». Этот стих вводит сравнение, предполагаемое словом τοιασδε, но совсем не обязательное — смысл пассажа ясен и без него. Поэтому некоторые издатели признают

<sup>14</sup> Chantraine 1968, s. v. δεξιός.

<sup>15</sup> Karamanou 2006, 80—81.

<sup>16</sup> Jebb 1900, 105.

<sup>17</sup> Friis Johansen, Whittle 1980, II, 405.

<sup>18</sup> См. Karamanou 2006, 81.

данный стих позднейшей вставкой, полагая, что в папирусе приведен аутентичный текст Еврипида. По мнению Церетели, этот стих — комментирующее добавление некоего грамматика; Караману<sup>19</sup> считает его поздней актерской вставкой. Следует, однако, учесть, что оба варианта присутствовали в антологиях (именно из антологий должны были заимствовать этот фрагмент Афиней и Секст Эмпирик); поскольку же составители антологий обычно переписывали поэтические тексты из предшествовавших антологий, а не из полного текста трагедии, очевидно, что разночтение появилось уже на этом этапе бытования данного отрывка. Мы можем скорее предположить, что кто-то из составителей потерял строчку, нежели самостоятельно приписал ее, тем более что этот стих оказывается лишним для них: данный пассаж использовался всегда в рассуждениях о любви к богатству, но не к богатым людям, а именно эта идея добавляется в четвертом стихе. Для трагедии, однако, эта идея совсем не лишняя: Акрисий обвиняет Данаю не просто в желании обладать золотом, но в любовном желании, которое она испытала к принесшему золото богатому мужчине. Таким образом, я полагаю, что верное чтение передают здесь Афиней и Секст Эмпирик, сохраняя четвертый стих.

Наконец, в последней строке данного отрывка папирус вместе с Афинеем приводят чтение ἔχειν, в то время как все остальные источники предлагают τρέφειν. Ἐχειν здесь едва ли возможно, поскольку выражение ἔρωτα ἔχειν почти никогда не встречается в греческом языке, а если и вообще допустимо, скорее могло бы относиться к тому, кто испытывает, а не внушает желание. Если понять ἔρωτα ἔχειν в том же смысле, в котором несколькими стихами выше было употреблено ἠδονὰς ἔχειν — т.е. «нести в себе», «возбуждать», — это выражение должно описывать желание к самой Афродите. Чтение τρέφειν безусловно лучше; возможно, ἔχειν — случайная ошибка одного из переписчиков под влиянием ἔχει в ст. 2. τρέφειν употреблено здесь сразу и в переносном смысле (Афродита «питает», т.е. внушает любовные желания к тем, кто обладает богатством), и в прямом, в фигуре мифологического олицетворения (Афродита «питает», т.е. растит Эроты как мать растит детей).

Итак, фрагмент 324 можно реконструировать следующим образом:

ὃ χρυσέ, δεξιῶμα κάλλιστον βροτοῖς,  
ὡς οὔτε μήτηρ ἠδονὰς τοῖα σὸδ' ἔχει,  
οὐ παῖδες ἀνθρώποισιν, οὐ φίλος πατήρ,  
οἷας σὺ χοῖ σὲ δώμασιν κεκτημένοι.  
εἰ δ' ἡ Κύπρις τοιοῦτον ὀφθαλμοῖς ὄρῃ,  
οὐ θαῦμ' ἔρωτας μυρίους αὐτὴν τρέφειν.

О золото, которое смертные приветствуют как лучшее в мире! —  
Ведь ни мать, ни дети не несут людям  
Такие радости, ни дорогой отец,  
Какие несешь с собой ты и те, кто обладают тобою в своем доме.  
И если таков взгляд глаз Киприды,  
Неудивительно, что она питает бесчисленные желания.

Эти слова, произносимые, по всей видимости, Акрисием тогда, когда он узнает о появлении золота в спальне Данаи и не желает поверить, что ее посетил Зевс, являют собой пример рационализации мифа — такого истолкования мифа, при котором он теряет свои фантастические черты и соотносится с обычной человеческой жизнью. Во второй половине V в. до н.э. подобные

<sup>19</sup> Karamanou 2006, 81.

интерпретации мифов встречаются нередко, и, возможно, они практиковались прежде всего в кругу софистов. Во-первых, миф мог трактоваться как метафора или олицетворение какого-либо важного явления; так, например, Продик полагал, что в древности назвали богами вещи, наиболее полезные для жизни, и стали считать зерно Деметрой, а вино – Дионисом (πάντα τὰ ὠφέλοῦντα τὸν βίον ἡμῶν οἱ παλαιοὶ θεοὺς ἐνόμισαν διὰ τὴν ἀπ' αὐτῶν ὠφέλειαν... καὶ διὰ τοῦτο τὸν μὲν ἄρτον Δήμητραν νομισθῆναι, τὸν δὲ οἶνον Διόνυσον. S. Emp. *Adv. math.* IX. 18 = DK 84 B5). Во-вторых, мифологическая история могла объясняться как история из обычной жизни, в которую был добавлен сказочный элемент и который нужно поэтому из нее изъять. Такие толкования мы встречаем, например, в начале «Истории» Геродота. Автор толкует миф о скитаниях аргосской царевны Ио, преследуемой страшным оводом, который был послан Герой в наказание за то, что ее полюбил Зевс, как историю о похищении царевны финикийскими купцами; миф о похищении Европы Зевсом, принявшим образ быка и унесшим возлюбленную на Крит, Геродот превращает в рассказ о похищении финикийской царицы Европы критскими моряками.

Немало примеров рационализации мифов встречаем мы и у Еврипида, который был близок софистам. Например, в «Вакханках» (274–285) в монологе прорицателя Тиресия использованы идеи Продика: богиня Деметра, по словам Тиресия, – это земля, кормящая людей своими урожаями, а бог Дионис – вино. В том же монологе есть и другой случай рационалистического толкования, убирающий (или по крайней мере частично убирающий) из мифа фантастический элемент. Тиресий объясняет миф о том, как Дионис был помещен в бедро Зевса после гибели его матери Семелы, рассказывая историю о гневе Геры на Зевса, о ее намерении сбросить новорожденного младенца Диониса с неба и о выходе, придуманном Зевсом: Зевс создал из эфира двойника Диониса и дал его Гере в заложники своей будущей верности; сходство слов «заложник» и «бедро» заставило позднейшие поколения изменить рассказ на более фантастический. При всей нелепости и очевидной пародийности этого объяснения вполне очевидна его близость приведенным выше толкованиям Геродота.

Если целью рационализации мифов в философских кругах, возможно, было желание убрать из этих историй все невероятное, сделав их правдоподобными и приемлемыми<sup>20</sup>, то Еврипид часто использует этот прием с иной, риторической целью. Его персонажи прибегают к рационалистическим объяснениям мифов для того, чтобы перенести ответственность за события с богов на людей. Например, в «Троянках» Елена, ссылаясь на традиционный миф, изображает себя жертвой Афродиты (946–950, ср. особенно τὴν θεὸν κόλαζε в ст. 948 и συγγνώμη δ' ἐμοί в ст. 950), а обвиняющая ее Гекуба высмеивает этот вариант мифа и предлагает рационализирующее объяснение (983–990):

---

<sup>20</sup> О рационалистических объяснениях мифов в античности см. Hawes 2014, 4–15. Некоторые примеры толкований, устраняющих из мифов фантастический элемент и представляющих их историями из обычной жизни, были собраны в приписываемой Палефату книге конца IV в. до н.э. «О невероятном» (Περὶ ἀπίστων).

Κύπριν δ' ἔλεξα — ταῦτα γὰρ γέλωσ<sup>21</sup> πολὺς —  
ἐλθεῖν ἐμῶ ξὺν παιδί Μενέλεω δόμους.  
οὐκ ἂν μένουσ' ἂν ἦσυχός σ' ἐν οὐρανῶ  
αὐταῖς Ἀμύκλαις ἦγαγεν πρὸς Ἴλιον;  
ἦν οὐμὸς υἱὸς κάλλος ἐκπρεπέστατος,  
ὁ σὸς δ' ἰδὼν νιν νοῦς ἐποίηθη Κύπρις·  
τὰ μῶρα γὰρ πάντ' ἐστὶν Ἀφροδίτη βροτοῖς,  
καὶ τοῦνομ' ὀρθῶς ἀφροσύνης ἄρχει θεᾶς.

Ты сказала, что в дом Менелая вместе с моим сыном  
Пришла — смех, да и только — Киприда!  
Неужели она не могла бы спокойно оставаться на небе  
И при этом привести в Илион и тебя, и все Амиклы?  
Просто мой сын был выдающейся красоты,  
А твоя душа, увидев его, превратилась в Афродиту.  
Ведь всякое безумие для людей — Афродита,  
И правильно, что имя этой богини начинается слово «афросина» (неразумность).

В «Ифигении в Тавриде» Ифигения с помощью похожего объяснения хочет освободить от ответственности за человеческие жертвоприношения Артемиду и других богов, переложив вину на людей (385–391):

οὐκ ἔσθ' ὅπως ἔτεκεν ἂν ἡ Διὸς δάμαρ  
Λητῶ τοσαύτην ἄμαθιαν. ἐγὼ μὲν οὖν  
τὰ Ταντάλου θεοῖσιν ἐσιτάματα  
ἄπιστα<sup>22</sup> κρίνω, παιδὸς ἠσθῆναι βορᾶ,  
τοὺς δ' ἐνθάδ', αὐτοὺς ὄντας ἀνθρωποκτόνους,  
ἐς τὴν θεὸν τὸ φαῦλον ἀναφέρειν δοκῶ·  
οὐδένα γὰρ οἶμαι δαιμόνων εἶναι κακόν.

Невозможно, чтобы супруга Зевса  
Лето родила столь великое невежество. Я считаю  
Невероятным и Танталово угощение богам —  
Как будто боги наслаждались пожиранием ребенка —  
И про здешних жителей я думаю, что они, будучи сами человекоубийцами,  
Относят свой порок к богине.  
Ведь я считаю, что никто из богов не может быть зол.

Похожую риторическую цель преследует и толкование мифа в «Данае». Акрисий объясняет явление Зевса Данае в виде золотого дождя как ее посещение богатым любовником, обвиняя ее в отсутствии целомудрия (ср. также обвинение, брошенное Данае и вообще всем женщинам во fr. 320 οὐκ ἔστιν οὔτε τεῖχος οὔτε χρήματα / οὔτ' ἄλλο δυσφύλακτον οὐδὲν ὡς γυνή.— «Ни стену, ни имущество, / Ни что-нибудь другое не так сложно стеречь, как женщину») и в любви к богатству, в то время как истинная причина появления у Данаи и ребенка, и золота — Зевс — позволила бы снять с нее всякую ответственность и оправдать ее. Очевидно, в трагедии Еврипида Акрисий, узнав о рождении у Данаи сына, не только испугался исполнения оракула, но и пришел

<sup>21</sup> Это слово не раз вводит рационалистические объяснения: они нужны, чтобы миф перестал выглядеть смешным. Ср. в речи Тиресия в «Вакханках»: καὶ καταγελάς νιν, ὡς ἐνερράφη Διὸς / μηρῶ; διδάξω σ' ὡς καλῶς ἔχει τόδε (286–287).

<sup>22</sup> Здесь также Еврипид использует слово, обычно описывавшее традиционные мифы, которые нуждались в рациональной интерпретации; ср. жанр сочинений περὶ ἀπίστων, самым ранним сохранившимся примером которых является трактат Палефата.

в негодование от нравственного падения и бесчестия дочери; этот мотив будет повторяться и в позднейших версиях сюжета о Данае<sup>23</sup>.

Фрагмент Еврипида примечателен тем, что здесь один вариант рационализации мифа — объяснение его как действительно случившегося обыденного события — сочетается с другим способом рациональной интерпретации, при которой миф рассматривается как обобщающая метафора важного явления человеческой жизни. В последних двух стихах фрагмента Еврипид напоминает об эпитете «золотой», часто применяемом к Афродите<sup>24</sup>, и в его трактовке этот эпитет аллегорически указывает на частую связь любовного желания с деньгами<sup>25</sup>.

Рациональное толкование мифа о Данае, которое мы впервые встречаем в разбираемом фрагменте, от Еврипида переходит в более позднюю поэзию. Поэты прибегают к нему, правда, уже не для освобождения мифа от смешного или невероятного начала и не для переноса ответственности с бога на девушку; эти позднейшие версии вообще не исключают участия в мифе Зевса — но в них история о Зевсе, явившемся к Данае в виде золота или, как мы встречаем в некоторых примерах, с золотом, преподносится как метафора продажной любви, как мифологический пример, показывающий власть денег над любовью. Несколько раз мы находим этот топос в эпиграммах «Греческой антологии», например, у Пармениона (V. 34):

Ὁ Ζεὺς τὴν Δανάην χρυσοῦ, κἀγὼ δὲ σὲ χρυσοῦ·  
πλείονα γὰρ δοῦναι τοῦ Διὸς οὐ δύναμαι.

Зевс Данаю за золото, и я тебя за золото —  
Я не могу дать больше Зевса.

Мотив превращения Зевса в золото в качестве платы Данае за любовь со-  
держится еще в одной эпиграмме Пармениона (V. 33):

Ἐς Δανάην ἔρρευσας, Ὀλύμπιε, χρυσοῦς, ἴν' ἢ παῖς  
ὡς δῶρον πεισθῆ, μὴ τρέσῃ ὡς Κρονίδην.

На Данаю ты потек, Олимпиец, золотом, чтобы девушка  
Соблазнилась тобой как подарком, а не испугалась тебя как Кронида.

В эпиграмме Антипатра из Фессалоники (V. 31) образ Зевса, покупающего любовь за золото, соединяется в единую метафору с другим мотивом, также восходящим к фрагменту из «Данаи» Еврипида — с мотивом золотой Афродиты. У Антипатра Афродита оказывается не только золотой, но и серебряной, и медной, потому что женщины готовы продавать свою любовь за любую монету:

Χρῦσεος ἦν γενεὴ καὶ χάλκεος ἀργυρῆ τε  
πρόσθεν· παντοίη δ' ἢ Κυθήρεια τὰ νῦν·  
καὶ χρυσοῦν τίει καὶ χάλκεον ἄνδρ' ἐφίλησεν

<sup>23</sup> Например, в «Данае» Невия; см. Karamanou 2006, 15.

<sup>24</sup> Ср. χρυστῆ Ἀφροδίτῃ; *Илиада* III. 64, V. 427, IX. 389, XIX. 282, XX. 470, XXIV. 699; *Одиссея* IV.14, VIII. 337, 342, XVII. 37, XIX. 54; Мимнерм fr. 1 West; χρυστῆς Κυπριογενούς; Феогнид, 1381–1382; χρυσεῆς Κύπριδος; Вакхилид, *Эпипикии* V. 174

<sup>25</sup> В этих двух стихах присутствует еще одна идея — о взгляде Афродиты, рождающем желания; она соединяется с мотивом «золотой Афродиты» в образ «золотого взгляда». Эта идея продолжает традиционную в ранней греческой поэзии ассоциацию любовного желания с глазами и взглядом, о которой см. Cairns 2011.

καὶ τοὺς ἀργυρέους οὐ ποτ' ἄλοστρέφεται.  
Νέστορ ἢ Παφίη. δοκέω δ', ὅτι καὶ Δανάη Ζεὺς  
οὐ χρυσός, χρυσοῦς δ' ἦλθε φέρων ἑκατόν.

Был род золотой, и бронзовый, и серебряный  
Прежде. Теперь Киферея всякого рода.  
И золотого она чтит, и бронзового мужчину целует,  
И от серебряных не отворачивается.  
Нестор эта пафиянка. Я думаю, что и к Данае Зевс пришел  
Не золотом, а золотых неся сотню.

Тот же образ Данаи, отдающей свою любовь за золото, как аллегория про-  
дажной любви использует и Петроний, причем его версия наиболее близка  
точке зрения еврипидовского Акрисия. В его интерпретации Данаей облада-  
ет не Зевс, но богатый человек, сумевший благодаря богатству и завладеть ею,  
и убедить ее в том, что он – Зевс. Эта история иллюстрирует власть денег над  
людьми; Петроний усиливает далее этот смысл, говоря о еще большей силе  
денег – они способны были бы убедить даже и самого Акрисия:

quisquis habet nummos, securam navigat aura  
fortunamque suo temperat arbitrio.  
uxorem ducat Danaen ipsumque licebit  
Acrisium iubeat credere quod Danaen.

У кого есть деньги, тот плывет со спокойным ветром  
И управляет судьбою по своему желанию.  
Пусть он возьмет в жены Данаю – и он сможет убедить  
Самого Акрисия в том же, в чем убедил он Данаю<sup>26</sup>.

Мы видим, что идея, выраженная в рассматриваемом фрагменте «Данаи» Ев-  
рипида и представляющая брак Данаи и Зевса результатом подкупа, становит-  
ся позднее господствующим толкованием этого мифа. У самого Еврипида, есте-  
ственно, эта интерпретация преподнесена как ложная. Отказываясь верить Данае  
и не признавая в Персее сына Зевса, Акрисий заблуждается. Если предложенная  
Караману реконструкция первой части пьесы верна и ее действие состояло в об-  
мане Акрисия женщинами (Данаей и ее кормилицей), выдававшими ребенка за  
сына самого Акрисия, то тема ἀλάνη – незнания, иллюзии и обмана – оказы-  
вается важной темой всего произведения – как она важна была и в некоторых  
других трагедиях Еврипида, например в «Ипполите» и в «Елене». Можно было  
бы предположить, что эта тема определяла единство трагедии и даже симметрию  
и контраст ее первой и второй частей: в первой части Акрисий верил обману, во  
второй – отказывался верить правде и с начала до финала пьесы не видел истины,  
заклучавшейся в божественном происхождении Персея. Вполне возможно, эту  
истину, вместе с предсказанием своей будущей судьбы, Акрисий узнавал в по-  
следней сцене, от являвшегося ex machina божества – точно так же, как в эклоге  
«Ипполита» истинное положение вещей узнавал от Артемиды Тесея.

Эта истина, сначала неизвестная Тесею, а затем отвергаемая им, – правда  
о рождении Персея от Зевса – могла быть главной политической темой «Да-  
наи»: трагедия могла льстить национальной гордости аргосцев, союзников  
афинян, подчеркивая участие Зевса в их древнейшей царской генеалогии.

<sup>26</sup> Миф о золотом дожде как аллегория подкупа используется и Горацием (*Оды* III. 16),  
но здесь, как и у Лукиана (*Сон* 13), по-видимому, золотой дождь трактуется как под-  
куп привратников (Nisbet, Rudd 2004, 203).

Помимо разбираемого нами фрагмента, к «Данае» относятся еще несколько фрагментов, также сохранившихся в поздних моральных антологиях (а именно у Стобея) и также содержащих рассуждения о богатстве. Встает вопрос, какое место они занимали в трагедии и как они соотносились друг с другом.

Среди них есть, во-первых, два пассажа, близких фрагменту 324 в том, что они так же связывают эрос или брак и богатство. Это фрагмент 322 Kannicht:

ἔρωσ γὰρ ἄργον κατὰ τοιοῦτοις ἔφν·  
φιλεῖ κάτοπτρα καὶ κόμησ ξανθίσματα,  
φεύγει δὲ μόχθουσ. ἔν δέ μοι τεκμήριον·  
οὐδεῖσ προσαῖτων βίωτον ἠράσθη βρωτῶν,  
ἐν τοῖσ δ' ἔχουσιν ἡβητήσ† πέφυκ' ὀδε.

Любовь — вещь праздная, и ее влечет к такому же:  
Она стремится к зеркалам и к золотой краске для волос,  
И бежит трудов. Вот одно доказательство:  
Не испытывает любовного желания никто из смертных, кто просит подаяния,  
Но оно всегда молодо (?) у имущих;

и фрагмент 326 Kannicht:

ἄρ' οἴσθ' ὀθοῦνεχ' οἱ μὲν εὐγενεῖσ βρωτῶν  
πένητεσ ὄντεσ οὐδὲν ἀφάνουσ' ἔτι,  
οἱ δ' οὐδὲν ἦσαν πρόσθεν, ὄλβιοι δὲ νῦν,  
δόξαν φέρονται τοῦ νομίσματος χάριν  
καὶ συμπλέκοντεσ σπέρμα καὶ γάμουσ τέκνων;  
δοῦναι δὲ πᾶσ τισ μᾶλλον ὄλβιῶν κακῶ  
πρόθυμόσ ἔστιν ἢ πένητι κάγαθῶ.  
κακόσ δ' ὁ μὴ ἔχων, οἱ δ' ἔχοντεσ †ὄλβιοι.

Ты знаешь, что благородные из смертных,  
Оказываясь бедными, не имеют более никакого дохода,  
А те, кто раньше был ничем, а теперь стал богат,  
Получают и славу — благодаря монете  
И сплетая свое семья и браки детей?  
Всякий готов выдать за дурного, но богача,  
А не за хорошего и бедного.  
Дурной — тот, кто ниимущ, а имущие — <благородны (?)>.

Еще один фрагмент (fr. 325 Kannicht) утверждает вообще о слабости людей перед богатством и вполне может быть продолжением предыдущего пассажа:

κρείσων γὰρ οὔτισ χρημάτων πέφυκ' ἀνήρ,  
πλὴν εἴ τισ — ὅτισ δ' οὐτόσ ἔστιν οὐχ ὀρῶ.

Ведь ни один человек не сильнее денег,  
Кроме разве что... — но кто он, я не вижу.

Один фрагмент (327 Kannicht) противопоставляет ложному почету, которым покрыто богатство, подлинную добродетель. Бедные часто оказываются и мудрее, и благочестивее:

φιλῶσι γὰρ τοι τῶν μὲν ὄλβιῶν βρωτοῖ  
σοφοῦσ νομίζειν τοῦσ λόγουσ, ὅταν δὲ τισ  
λεπτῶν ἀπ' οἴκων εὐ λέγη πένησ ἀνήρ,  
γελᾶν. ἐγῶ δὲ πολλάκισ σοφώτερουσ  
πένητασ ἄνδρασ εἰσορῶ τῶν πλουσίῶν  
καὶ θεοῖσι μικρᾶ χειρὶ θύοντασ τέλη  
τῶν βουθυτούντων ὄντασ εὐσεβεστέρουσ.

Смертные обычно считают мудрыми  
Речи богатых, а когда  
Хорошо говорит какой-то бедный человек из скромного дома,  
Они смеются. А я часто вижу,  
Что бедные люди мудрее богатых,  
И что жертвующие богам малой рукой  
Благочестивее тех, кто жертвует быков.

Наконец, в последнем пассаже (fr. 328 Kannicht) порицается накопительство:

ὄστις δόμοις μὲν ἥδεται πληρουμένους,  
γαστήρδ' ἀφαιρῶν σῶμα δύστηνος κακοῖ,  
τοῦτον νομίζω κἄν θεῶν συλᾶν βρέτη  
τοῖς φιλτάτοις τε πολέμιον πεφυκέναι.

Любой, кто радуется, как наполняется дом,  
И обирая свой желудок, несчастный, вредит телу,—  
Он станет, я считаю, обирать и статуи богов  
И будет врагом своим близким<sup>27</sup>.

Многие комментаторы<sup>28</sup> видят в этих фрагментах выражение двух противоположных взглядов на богатство. По их мнению, первые три пассажа (fr. 322, 326 и 325 Kannicht) вместе с нашим фрагментом 324 восхваляют богатство, превознося его силу и роль в человеческой жизни, а последние два, напротив, показывают ущербность богатства, уступающего или препятствующего проявлениям благочестия. Потому комментаторы предполагают, что эти фрагменты относятся к агону, главной темой которого является богатство. Речь в защиту богатства, по их мнению, произносит Акрисий, узнавший о присутствии золота в спальне Данаи и убедившийся тем самым в силе богатства, а речь против богатства должна произносить Данаю.

Предлагая такую интерпретацию, критики совершенно не учитывают того драматического и риторического контекста, в котором эти пассажи должны были звучать в пьесе. Превознося свои слова о золоте, рождающем любовное желание, Акрисий далек от того, чтобы воспевать его силу — он выражает негодование испорченностью человеческой природы, предпочитающей золото всему истинно ценному и дорогому (отцу, матери и детям) и готовой все отдать ради богатства. В этой испорченности Акрисий и обвиняет Данаю, которая, по его мнению, пленилась предложенным ей золотом и продала свою любовь. Тот же смысл несут в себе и первые стихи фрагмента 327, который принято рассматривать как ответ Акрисию, демонстрирующий достоинства бедности:

---

<sup>27</sup> Этот фрагмент содержит почти комическую аналогию между желудком и богами. Тот же топос, но совсем иначе, был использован в «Циклопе» (334–335), где Полифем противопоставляет богам свой желудок, называя его «величайшим из божеств», которому только и нужно приносить жертвы: ἀγῶ οὔτινι θύω πλὴν ἐμοί, θεοῖσι δ' οὔ, / καὶ τῇ μεγίστῃ, γαστρὶ τῆδε, δαιμόνων.— «Я приношу их [скот] в жертву только себе — а не богам — и этому моему желудку, величайшему из божеств». Здесь, в «Циклопе», этот топос показывает совершенное отсутствие у персонажа благочестия и выражает взгляд на богатство как на главное благо (ср. *Sycl.* 316–317: ὁ πλοῦτος, ἀνθρώπισκε, τοῖς σοφοῖς θεός, / τὰ δ' ἄλλα κόμπτοι καὶ λόγων εὐμορφίαι.— «Человечишко, бог для мудрецов — это богатство, а все остальное — лишь похвальба и красивые слова»).

<sup>28</sup> Duchemin 1968, 91; Jouan, van Looy 2000, 58; Karamanou 2006, 83–84.

φιλοῦσι γάρ τοι τῶν μὲν δλβίων βροτοὶ  
σοφοῦς νομίζειν τοὺς λόγους, ὅταν δέ τις  
λεπτῶν ἀπ' οἴκων εὐ λέγῃ πένης ἀνὴρ,  
γελᾶν.

Смертные обычно считают мудрыми  
Речи богатых, а когда  
Хорошо говорит какой-то бедный человек из скромного дома,  
Они смеются.

Это суждение по сути ничем не отличается от суждений, высказанных во фрагментах 324, 322, 326 и 325. Затем, после этих слов, персонаж, произносящий фрагмент 327, переходит к изложению своего собственного мнения, отличного от мнения большинства смертных:

ἐγὼ δὲ πολλάκις σοφωτέρους  
πένητας ἀνδρας εἰσορῶ τῶν πλουσίων  
καὶ θεοῖσι μικρᾷ χειρὶ θύοντας τέλη  
τῶν βουθυτούντων ὄντας εὖσεβεστέρους.

А я часто вижу,  
Что бедные люди мудрее богатых,  
И что жертвующие богам малой рукой  
Благочестивее тех, кто жертвует быков.

Этот особый и правильный взгляд, прямо выраженный в данном фрагменте, имплицитно присутствует и во всех предыдущих пассажах: именно с этой, нравственно верной, позиции Акрисий осуждал порочное человечество.

Мы видим, что никакого противопоставления двух точек зрения в рассуждениях о богатстве нет; все они едины в сожалении об испорченности людей, для которых богатство имеет столь великую силу. Поэтому разумнее всего считать, что все они относятся к одному и тому же монологу, произносимому Акрисием в его ошибочном убеждении в том, что Даная продала любовь за золото. У Еврипида есть два примера очень похожих монологов, которые также звучат в момент, когда персонаж узнает неприятную новость, неверно ее интерпретирует и принимается обвинять другого персонажа и людей вообще. Оба они – из «Ипполита», трагедии, которая, возможно, относится к тому же периоду творчества Еврипида, что и «Даная».

Первый подобный монолог произносит Ипполит, после того как узнает из слов кормилицы о любви к нему Федры (*Ипполит* 616–668). Большая часть его речи состоит из аргументов, обращенных против всех женщин, причем некоторые из этих аргументов никак не связаны с той ситуацией, которая сложилась в трагедии: например, доказывая, что женщины – зло, Ипполит упоминает тот факт, что, отдавая дочь замуж, отец еще и приплачивает своему зятю, давая за ней приданое (628–629); или же говорит о необходимости тратить на женщин состояние, покупая им украшения (630–633). Лишь в конце монолога герой переходит к обвинению кормилицы и Федры, вводя эту новую часть фразой ὥς καὶ σύ γ' «Вот так и ты...».

Похож по своей драматической функции и по структуре и монолог, который произносит Тесей (936–980), узнав о гибели Федры и будучи уверен, что причиной ее смерти стало насилие, будто бы совершенное над нею Ипполитом. Сначала Тесей бросает обвинение в порочности всем смертным (*Ипполит* 936–937: φεῦ τῆς βροτείας· ποῖ προβήσεται; φρενός. / τί τέρας τόλμης καὶ θράσους γενήσεται; – «О нравы смертных, куда они движутся! Где будет предел дерзости и наглости!»), и затем, после общего риторического рассуждения

о том, сколь много на земле порочных людей, переходит к обвинительной речи против Ипполита (943: *οκέψασθε δ' ἐς τόνδ'*). Этот второй монолог входит в агон: ему в ответ звучит оправдательная речь Ипполита, поэтому частная аргументация против Ипполита занимает здесь более важное место, нежели общие рассуждения о человеческой природе, и вторая часть оказывается значительно больше первой.

Мы можем предположить, что похожую структуру имел и монолог Акрисия. Он начинался с обвинения всех смертных, столь падких на золото. Разбираемый нами фрагмент 324 скорее всего открывал этот монолог: его начальная апострофа *ὦ χρυσέ, δεξιῶμα κάλλιστον βροτοῖς* напоминает апострофу в речи Ипполита (*Ипполит* 616–617: *ὦ Ζεῦ, τί δὴ κίβδηλον ἀνθρώποις κακὸν/ γυναικας ἐς φῶς ἡλίου κατόκισας*; – «О Зевс! Зачем ты поселил на солнечный свет женщин, это лживое зло для людей!») и восклицание в речи Тесея (936: *φεῦ τῆς βροτείας· ποῦ προβήσεται; φρενός*). Затем следовали остальные фрагменты, подкрепляющие обвинение, причем, как и в монологе Ипполита, драматически релевантные аргументы (а именно, те, которые связывали с богатством эрос, т.е. фрагменты 324, 322 и 326, заканчивавшийся более общим суждением во фрагменте 325) сочетались с не вполне релевантными 327 и 328. По-видимому, затем, подобно Ипполиту и Тесею, Акрисий должен был перейти от общего осуждения всего человечества к обвинению Данаи. Первая часть речи должна быть, как и в речи Ипполита, длиннее второй: от нее сохранилось 32 стиха и еще сколько-то стихов не дошли до нас, в то время как общая длина подобных монологов составляет около 50–60 стихов. Потому скорее всего мы сталкиваемся здесь не с агоном, а с речью, просто выражающей возмущение. Акрисий едва ли успел бы здесь произнести достаточно конкретных обвинений против Данаи, на которые она могла бы отвечать в своей оправдательной речи. Впрочем, окончательное суждение вынести здесь невозможно. Если мы все же имеем дело с агоном Акрисия и Данаи, предмет спора между ними должна была составлять не важность богатства (оба персонажа в равной степени должны разделять то негативное отношение к нему, которое выражено во всех сохранившихся фрагментах – отношение, которое является для них обоих бесспорной посылкой), а личная вина или невиновность Данаи.

## Литература / References

- Cairns, D. 2011: Looks of love and loathing: Cultural models of vision and emotion in ancient Greece. *Mètis* 9, 37–50.
- Chantraine, P. 1968: *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. T. I. A–Δ. Paris.
- Collard, C., Cropp, M. (eds.) 2008: *Euripides*. Vol. VII. *Fragments. Aegeus–Meleager*. (Loeb Classical Library, 504). Cambridge (MA).
- Duchemin, J. 1968: *L'agon dans la tragédie grecque*. 2<sup>ème</sup> éd. Paris.
- Friis Johansen, H., Whittle, E.W. (eds.) 1980: *Aeschylus: The Suppliants*. 3 vols. Copenhagen.
- Hawes, G. 2014: *Rationalizing Myth in Antiquity*. Oxford–New York.
- Jebb, R.C. (ed.) 1900: *Sophocles: The Plays and Fragments*. Pt. II. *Oedipus Coloneus*. 3<sup>rd</sup> ed. Cambridge.
- Jouan, F., van Looy, H. (eds.) 2000: *Euripide: Tragédies*. T. VIII. *Les fragments*. Pt. 2: *Bellérophon–Protésilas*. Paris.
- Kannicht, R. (ed.) 2004: *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. V, 1–2. *Euripides*. Göttingen.
- Karamanou, I. (ed.) 2006: *Euripides: Danae and Dictys. Introduction, Text and Commentary*. (Beiträge zur Altertumskunde, 228). München–Leipzig.
- Nisbet, R.G.M., Rudd, N. 2004: *A Commentary on Horace: Odes Book III*. Oxford.
- Webster, T.B.L. 1967: *The Tragedies of Euripides*. London.
- Zereteli, G., Krueger, O. 1925: *Papyri russischer und georgischer Sammlungen*. Bd 1. *Literarische Texte*. Tiflis.