

мятежа преторианцев Нерон собирался бежать именно в Египет¹⁷, чтобы, вероятно, воспользоваться имевшимися там силами и средствами для подавления восстания и возврата западной части империи. Обращает на себя внимание и то, что сторонники Веспасиана сумели в 69 г. н. э. чрезвычайно быстро подготовить поход на Рим (Tac. Hist. II. 82-84), для чего ими были, очевидно, использованы ресурсы, приготовленные для восточного похода.

Подводя итоги всему вышесказанному, можно сделать вывод, что восточный поход должен был стать одним из нескольких крупных мероприятий, предпринимавшихся Нероном для укрепления положения в Римском государстве и поднятия личного престижа. Подготовка похода должна была послужить демонстрацией силы, способной заставить Парфию выполнить условия мира. Готовя поход, Нерон сосредоточил в своем ведении большие силы и средства, которыми можно было воспользоваться в кризисной ситуации. Как видим, обе эти цели были достигнуты. Целью же самого похода было завоевание Эфиопии и, возможно, Аравии. Поход должен был начаться в 68 г. н. э., но вспыхнувшая в империи гражданская война сорвала этот замысел, положив конец власти и жизни самого Нерона.

Н. А. ДЕМИНА

Образ Артемиды в трагедии Еврипида «Ипполит»

Оригинальный художественный замысел усматривается в трагедии Еврипида «Ипполит». Еврипид, для которого миф был прежде всего арсеналом сюжетов и персонажей, брал из традиционной религии только имена богов и мифы о них, опираясь в первую очередь не на архаическую религию, а на требования поэзии и приемы драматургии. Для развязки драмы «Ипполит» Еврипид использует характерный для него художественный прием *deus ex machina* не традиционно. Богиня не совершает здесь ничего чудесного, сверхъестественного. Функция Артемиды в трагедии никак не связана с религией и, по выражению исследователей, «принципиально драматургична»¹⁸.

¹⁷ Suet. Nero. 47; Plut. Galba. 2.

¹⁸ Euripides. Hippolytos / Ed. with Introduction and Commentary by W. S. Barrett. Oxford, 1964. P. 6; Kito H. D. F. Greek Tragedy. A Literary Study. L., 1939. P. 206.

Обратившись к самой драме, начнем рассмотрение заключительной сцены трагедии с монолога Артемиды, в котором богиня обращается к Тесею со словами укора. Еврипид, как и Гомер, приписывает ей чисто человеческие формы отношений — Артемиды стыдит Тесея, выговаривая ему так, как это принято у людей. Еврипид устами Артемиды обвиняет Тесея в смерти Ипполита, разъяняя несчастному отцу, что именно он — виновник случившегося, так как пренебрег свидетелями, гаданием, не разобрал улики, жалея для истины времени. При этом, как отмечают комментаторы Еврипида Барретт² и Вейл³, Артемиды повторяет не только мысли, но и язык Ипполита (1051 сл., 1055 сл.): «... но быстрее, чем следовало тебе, ты обрушил проклятия на сына и убил его». (1323-1324).

Таким образом, Артемиды наказывает Тесея чисто по-человечески, карая его морально. Впрочем, Еврипид и не мог ввести какое-либо реальное наказание Тесея Артемидой, не вступая в противоречие со сложившейся мифологической традицией: судьба Тесея в конце его жизни закреплена в мифах, и различные варианты преданий лишь незначительно отклоняются друг от друга. Во всех них говорится, что Тесей, афинский царь, на склоне лет был изгнан Менесфеем из Афин и оказался на острове Скиросе. Царь Скироса Ликомед, согласно одним преданиям, из-за ревности и подозрений, согласно другим, — из-за опасения, что Тесей будет притязать на господство над островом, коварно убил его, столнув со скалы⁴ (Apollod. Epit. I. 24; Paus. I. 17, 6).

Не ломая этой традиции, Еврипид может лишь сказать, что, погубив собственного сына и заслужив позор, Тесей может теперь, как говорит Артемиды, искать забвения под землей или поднявшись вверх на крыльях, так как отныне Тесею нет места и покоя среди людей. Возможности эти представляют собой известный интеллектуальный эксперимент в духе утопических пожеланий, которые, как отмечает Ф. Солмсен⁵, вообще характерны для Еврипида. В частности, в том же «Ипполите» Тесей высказывает еще два неосуществимых пожелания: одно — чтобы человек имел два голоса, один для правды, а второй для лжи, чтобы таким образом можно было отличить друга и недруга (925-931); другое — чтобы боги

² Barrett W. S. Op. cit. P. 401.

³ Weil H. Sept tragédies d'Euripide. P., 1879. P. 6.

⁴ Robert C. Die griechische Heldensage. B., 1921. Buch 2. S. 755—756.

⁵ Solmsen Fr. Intellectual Experiments of the Greek Enlightenment. Princeton, 1975. P. 67.

создали вторую землю для дурных людей (936-942). Елена в одноименной трагедии (262 сл.) мечтает лишиться красоты и иметь безобразное лицо, а хор высказывает пожелание разрешить спор из-за нее не оружием, а словами (1159 сл.) и так далее.

Впрочем, утопическое желание скрыться от позора под землей или птицей взлететь в небо, особенно в невыносимой ситуации, — обычное явление для трагической лирики Еврипида. Оно неоднократно встречается в его трагедиях, и произносят его различные действующие лица; хор в «Елене» (478 сл.) и «Ионе» (1238), Гермiona в «Андромахе» (862 сл.), Геракл в «Геракле» (1157), Полиместор в «Гекубе» (1099), Ясон в «Медее» (1296) и другие. Иначе говоря, ничего специфически божественного в высказывании Артемиды в заключительной сцене «Ипполита» нет.

В своем монологе Артемиды сначала (1283-1296) обращается с обвинительной речью к Тесею, а затем (1297-1341) резюмирует содержание драмы в целом, начиная от зарождения страсти у Федры до появления ее обвинительного письма, что дает Тесею возможность узнать теперь правду и искать примирения. Эта божественная поддержка в примирении отца и сына увеличивает патетический эффект сцены, приподнимает их обоих над реальной действительностью, выделяя среди прочих персонажей трагедии. Дешарм справедливо пишет, что «...было бы нетрудно придумать другое какое-либо средство рассказать Тесею правду. Но что может быть более трогательным — видеть рядом с Ипполитом богиню, которая, не желая этого, стала причиной его смерти. Присутствие Артемиды, которая сожалеет, что ее божественность мешает ей поддаться чувствам, придает произведению характер идеального благородства и божественной возвышенности»⁶. И богиня, оставаясь с умирающим, скрашивает его последние минуты. Ипполит сам признается (1391-1393), что, когда он узнал аромат, вообще свойственный божеству, известивший его о ее присутствии, и услышал хорошо знакомый голос, ему стало легче.

Одновременно Артемиды раскрывает Тесею правду, объявляя страсть Федры к Ипполиту делом рук Афродиты (1301-1303): «Ведь уязвленная побуждениями самой ненавистой из богинь для вас, которым девственность — наслаждение, она страстно полюбила твоего сына».

⁶ *Decharme P. Euripide et l'esprit de son théâtre. P., 1893. P. 388.*

Едва ли «для нас» можно рассматривать как *pluralis poe-
ticus*. Нигде в этой трагедии Артемиды не говорит о себе во
множественном числе, и этого не делает никакой другой *deus
ex machina* в остальных трагедиях Еврипида.

Таким образом, Артемиду считает Афродиту ненавистной
себе и другим вечно чистым богиням. О каких же небесных
девственницах говорит Артемиды? Возможно, объяснение мо-
жет дать гомеровский гимн к Афродите (V), в котором рас-
сказывается о победах богини любви, которой подвластны
все. Никому не удается избежать ее: ни смертным, ни богам,
ни самому отцу богов Зевсу. И только троих не в силах скла-
нить или увлечь Афродита — Афины, Артемиду и Гестию. Ве-
роятно, о них и говорит в этих стихах Артемиды. Именно так
понимают это «для нас» Виламовиц⁷ и Ебенер⁸.

Итак, сначала в гомеровском гимне, а затем более отчет-
ливо в трагедии появляется новая линия отношений между
богами — они делятся здесь на основании их отношения к чи-
стому образу жизни, покровительницей которого становится
в трагедии Артемиды. Такое разделение противоречит древ-
нейшим греческим религиозным воззрениям; акцент на божес-
ственных санкциях в отношении чистоты более характерен для
христианства и других религий откровения, чем для антично-
сти.

Интересно, что в трагедии Еврипида впервые говорится об
антагонизме между Артемидой и Афродитой, хотя ни у Го-
мера, ни у последующих поэтов нет никакого намека на этот
антагонизм. С Артемидой, правда, враждует Гера, жена Зевса
(II. XXI. 480; XX. 70), но это «естественно»: ведь Артемиды —
плод тайной любви Зевса к богине Лето. Кроме того, согласно
Гомеру, богини находятся в разных лагерях по отношению
к враждующим между собой ахейцам и троянцам. Известно,
что со своим братом Аполлоном Артемиды ссорится из-за то-
го, что он отказывается от сражения с Посейдоном (II. XXI.
470). Словом, боги без конца враждуют между собой по раз-
ным причинам, но Еврипид впервые поставил эту вражду на
новую принципиальную основу, проецируя в речь Артемиды
тот образ мыслей, который он приписывает Ипполиту, назы-
вающему Афродиту «самой дурной из божеств» (13), о чем
Афродита сама сообщает в прологе.

⁷ Euripides. Hippolytos von U. V. Wilamowitz-Moellendorff. B., 181.
P. 231.

⁸ Euripides. Tragödien / Griechisch und deutsch von D. Ebener. B., 1975.
Bd. 2. S. 199.

Итак, Афродита ненавистна Артемиде. Но почему Артемида не может противостоять ей, чтобы спасти Ипполита? По этому поводу существуют различные точки зрения. Как считает Барретт⁹, Артемида должна была, выразив недовольство деяниями Афродиты, дать объяснение собственному нежеланию противостоять ей. И действительно, в стихах (1328-1334) Артемида объясняет, почему она не вмешалась и дала возможность Афродите погубить Ипполита: «...у богов есть закон: никто не стремится оказать сопротивление воле бога, замышляющего что-то, но мы всякий раз уступаем. Будь уверен, когда бы я не боялась Зевса, я никогда бы не дошла до такой степени позора, чтобы позволить умереть самому дороговому мне из смертных».

Итак, свое непротивление Афродите Артемида объясняет страхом перед самым могущественным из богов Зевсом. Этот намек Артемиды, как это и делает Дж. Грюб¹⁰, следует понимать так, что Зевс согласился с требованием Афродиты отомстить Ипполиту, и потому Артемида боится его гнева, если она рискнет заступиться за Ипполита.

Для того, чтобы погубить Ипполита, Еврипиду пришлось прибегнуть к этому принципу невмешательства как закону Зевса, согласно которому ни один бог не может вмешиваться в то, что делает другой. Эта доктрина невмешательства среди богов, как считает комментатор Еврипида Пейли¹¹, широко распространена в греческой мифологии, хотя и не всегда четко выражена. В качестве примера Пейли приводит схолии к Аристофану¹², в которых говорится, что, когда Посейдон потерял афинскую землю, он устроил так, что афиняне были обречены на неправильные решения. Афина, которая сама не в состоянии изменить это, чтобы заставить Посейдона отказаться от своего решения и тем самым отклонить от афинян это зло, предложила Посейдону подарок.

Миф о споре Афины с Посейдоном за обладание Атикой был популярнейшим аттическим мифом; сцена из этого мифа была изображена на западном фронтоме Парфенона, о споре упоминает Павсаний (1.26,5), о нем рассказывает автор «Библиотеки» (Apollod. III.14,1).

⁹ Barrett W., S. Op. cit. P. 401.

¹⁰ Grube G. M. A. The Drama of Euripides. L., 1941. P. 193.

¹¹ Euripides / With an English Commentary by Paley F. A. L., 1857. V. 1. P. 227.

¹² Scholia Graeca in Aristophanem / Ed. Dübner Fr. P., 1842. Nubes, 587.

Случаи невмешательства богов в дела друг друга, когда они касаются людей, отмечены и у Гомера. Так, в «Илиаде», когда Посейдон склоняет Аполлона к битве (XXI.466 сл.), тот с надменностью, к которой примешал легкую жалость, отвечает, что не стоит сражаться ради смертных, подобных листьям на деревьях (XXI. 466).

К этому же закону невмешательства среди богов неоднократно обращался и римский поэт Овидий (Metam. XIV. 78; III. 336; III. 677). Так, он рассказывает, что Юнона открыла сабинянам ворота; Венера, которая одна это заметила, снова бы закрыла бы их, если бы ей не был помехой этот принцип невмешательства между богами (Metam. XIV. 78). В другой раз Овидий упоминает тот же закон (Metam. III. 336), излагая историю Тиресия, который решил спор между Юноной и Юпитером в пользу последнего, за что был лишен зрения богиней. Сам Юпитер, не решаясь изменить свершенного богиней, мог только наградить Тиресия даром провидения.

Кюблер¹³ в статье, посвященной этой проблеме, высказал предположение, что Овидий в «Метаморфозах», говоря о невмешательстве среди богов, перенес на Олимп римское государственное право. Но, по мнению Кюблера, не Овидий изобрел этот закон. Овидий мог заимствовать его из «Ипполита» Еврипида, обратившись к этому закону, как считает Ф. Зелинский¹⁴, в силу своего родственного настроения.

Действительно, утверждение Еврипида, что среди богов не принято мешать друг другу в исполнении их планов, весьма неожиданно. Согласно мифологическим источникам и гомеровским поэмам, боги постоянно перечат друг другу и даже самому Зевсу; случается это не только из-за смертных, но и по собственным своим делам.

Боги принимают деятельное участие в борьбе троянцев и ахейцев, причем не только помогают им, но и вступают в непосредственное столкновение друг с другом. Так, в «Илиаде» Арей устремляется на Афины, ударяя ее копьем в эгиду (XXI. 392), однако Афина поражает Ароя (XXI. 403—408) и пришедшую ему на помощь Афродиту (XXI. 423—426). Деятельное участие принимает в схватке и Гера, которая побеждает Артемиду (II. XXI. 489—493). Гера не останавливается

¹³ Kübler B. Götterstaat und römisches Staatsrecht // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung. 1936. Bd. 56. S. 262.

¹⁴ Зелинский Ф. Ф. Ипполит. Объяснительные примечания // Театр Еврипида. М., 1917. Т. 2. С. 515.

даже перед тем, чтобы сорвать замыслы Зевса, она усыпляет его и добивается своего (II. XIV).

Именно опасениями Зевса, что его замыслам могут помешать другие боги, Р. В. Гордезиани¹⁵ объясняет агрессивный тон отца богов в VIII книге «Илиады» (5-27), в которой Зевс, прежде чем осуществить свой план, обращается к богам, напоминая о своем превосходстве в силе.

Все вышесказанное заставляет усомниться в существовании «закона Зевса» о невмешательстве богов в дела друг друга до трагедии Еврипида. Скорее всего, этот «закон богов», как утверждает Виламовиц¹⁶, представляет собой поэтическую фикцию Еврипида. Этой же точки зрения придерживается и Ф. Зелинский: «Об этом «законе богов», как коррективе против возможной олимпийской анархии, мы слышим впервые. Очень вероятно, что он представляет собой поэтическую фикцию Еврипида»¹⁷. Этот закон, как считает Меридье¹⁸, был необходим автору, которого не могла удовлетворить гомеровская концепция о постоянных ссорах между богами. Чтобы сбалансировать борьбу Афродиты и Артемиды, поэт измышляет, что в небесном мире господствует «закон Зевса» о непротиводействии богов. Вследствие этого закона Артемиды не могла помешать Афродите осуществить свою неблагоприятную роль и привести героев пьесы к трагическому концу — погибают. Федра и Ипполит, тяжкие испытания приходится на долю Тесея. Не будь «закона Зевса» — не было бы и трагедии безвинно погибшего Ипполита, так как Артемиды сделала бы все, что в ее силах, чтобы спасти своего любимца.

Таким образом, приведенный материал, как нам представляется, свидетельствует о том, что «закон Зевса» о непротиводействии богов понадобился Еврипиду для осуществления его поэтических замыслов и действительно представляет собой поэтическую новинку.

После случившегося и после того, как Артемиды уже объяснила все обстоятельства происшедшего, она скорбит вместе с Тесеем и тут же (1339-1341) разясняет ему: «...ведь богов огорчает смерть благочестивых. А дурных мы истребляем вместе с детьми и домами».

¹⁵ Гордезиани Р. В. Проблемы гомеровского эпоса. Тбилиси, 1978. С. 50.

¹⁶ Wilamowitz-Moellendorf U. V. Op. cit. S. 54.

¹⁷ Зелинский Ф. Ф. Указ. соч. С. 515.

¹⁸ Meridier L. Hippolyte d'Euripide. Étude et analyse. P., 1938. P. 182.

Здесь Артемида выступит как хранительница справедливости, наделенная поэтом функциями богини правосудия. В этих стихах проявляется закономерная тенденция к морализации греческого пантеона, которая встречается уже в «Илиаде» Гомера, объясняющего недовольство Зевса преступными делами смертных (XVI.384). Подобным образом рассуждает в «Одиссее» и Лаэрт, узнавший об истреблении женихов и так оценивший происшедшее: «Отец Зевс! В самом деле есть еще боги на большом Олимпе, если женихи действительно заплатились за неслыханную дерзость». (XXIV.351-352).

Эта тенденция к морализации греческого пантеона особенно отчетливо проявляется в послегомеровской поэзии, где, по мнению В. Н. Ярхо, «...появляется потребность обрести в лице богов (в первую очередь Зевса) некий нравственный авторитет, высшую инстанцию, покровительствующую справедливым деяниям людей и карающую их за преступления против общественной и индивидуальной морали»¹⁹.

Барретт²⁰, комментируя стихи (1338-1341), отмечает, что они повторяют торжественную формулу проклятия, которая в законах, клятвах и т. п. призывает к полному уничтожению собственности нарушителя и всей его семьи. Эта формула встречается у Антифона, Эскина, в надписях.

Артемида скорбит над умирающим Ипполитом: в стихе 1396 она говорит, что страдает, но не имеет права плакать. Эти слова скорее подходят смертной женщине, глубоко переживающей утрату близкого и едва сдерживающей свои слезы. Здесь Еврипид также не считается с традицией образа Артемиды — Артемида у Гомера плачет (II. XXI.496; XXI.505).

Перед умирающим Ипполитом Артемида предстает как нежная покровительница. Она не смогла предотвратить гибель Ипполита, но это не ее вина: только страх перед Зевсом остановил ее. Она чувствует себя задовой и виновной (1328-1334), страдает от этого и готова ради Ипполита сделать все, что в ее силах, выполнить любое его желание. Едва он только, не веруя более в справедливость богов, задумывает произнести обращенное к ним проклятие (1415), как она сразу же заверяет Ипполита, что гнев его не останется неотомщенным, и пенавистная Ипполиту, а теперь и ей, Афродита будет наказана (1420-1422): «Ведь я вот этими неотвратимы-

¹⁹ Ярхо В. Н. Художественное мышление Эскила: традиции и новаторство // Язык и литература античного мира. Л., 1977. С. 4.

²⁰ Barrett W. S. Op. cit. P. 402.

ми стрелами отомщу собственной рукой одному из ее смертных, который будет ей особенно любим».

Таким образом, обещая отомстить за смерть Ипполита, Артемида собирается принести в жертву своей мести некое существо, которого она еще не знает и которого Афродите только предстоит полюбить: единственно для того, чтобы досадить Афродите.

Комментатор Еврипида Барретт²¹ считает, что Еврипид мог не иметь в виду никакой определенной жертвы, но если в этих стихах имеется намек на определенного смертного, то им скорее всего был Адонис. Об этом спорили уже древние схоласти. Одни в этих стихах видели намек на Адониса, другие считали это вздором, так как «не от стрел Артемиды погиб Адонис, а от Ареса»²².

О причине смерти Адониса, охотника и смертного возлюбленного Афродиты, существуют различные предания²³. В них во всех говорится, что Адониса убивает дикий кабан, а по одной из версий мифа, согласно автору «Библиотеки» (III.14,4), который часто дает версии псевдо-Гесиода, именно Артемида побуждает к этому кабана: «Адонис же, будучи еще молодым человеком, погиб на охоте, пораженный диким кабаном вследствие гнева Артемиды».

Многие литературоведы придерживаются точки зрения, согласно которой Адонис пал жертвой Артемиды. В этом не сомневается комментатор Вейл²⁴, а в отечественном литературоведении эту точку зрения разделяют Ф. Зелинский²⁵ и В. Головня²⁶.

Итак, предстоит пасть новой человеческой жертве, чтобы заплатить за потерю любимца Артемиды.

Подобного же рода отношения между богами мы находим и у Гомера (II. IV. 40—49). Зевс беседует с Герой по поводу ее неукротимой злобы к Трое, любимому городу Зевса, и троянцам, и требует от жены, чтобы она тоже не оказывала сопротивления, если когда-либо и он захочет разрушить один из любимых городов Геры. Гера согласна — Зевс может разрушить сразу три милых ей города — Аргос, Спарту и Микены.

²¹ Ibid. P. 412.

²² Scholia in Euripidem / Ed. Schwartz Ed. B., 1891. V. 2. P. 135.

²³ Roscher W. H. Adonis // Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. Leipzig, 1884. Bd. 1. S. 69—77.

²⁴ Weil H. Op. cit. P. 92.

²⁵ Зелинский Ф. Ф. Указ. соч. Т. 2. С. 515.

²⁶ Головня В. История античного театра. М., 1972. С. 152.

Итак, Артемида скорбит над умирающим Ипполитом. Ведь Ипполит — единственный из смертных, который имел привилегию охотиться вместе с Артемидой; ей он душевно предан, ее он почитает, невидимую слышит.

Как считает Фестюжьер²⁷, в своем исследовании затрагивающий вопрос об отношении Артемиды к Ипполиту, в более раннем мифе Ипполит не только слышал, но и видел богиню, как это происходит в мифах об охотниках Орионе и Актеоне.

Ипполит испытывает искреннее отвращение к чувственной любви, принимая чистоту, которой он рад подчиниться. Таким образом, в классическом мифе любовь Ипполита и Артемиды не имела ничего чувственного. Но этот миф, как считает Фестюжьер, ведет свое происхождение из древнего мифа об охотнице и охотнике, в котором имел место сексуальный союз и который вполне мог стать чертой Ипполитовой жизни после его смерти и возвращения к жизни. Этот более древний вариант мифа сохранился в италийской легенде о Вирбии, которого Диана перенесла в Арицию, чтобы там он стал ее постоянным спутником (Ovid. *Metam.* XV. 497 sq., *Fast.* VI. 737 sq; Verg. *Aen.* VII. 761 sq.; Hygin. 47).

Видимо, именно этим и можно объяснить то обстоятельство, что в сцене прощания Артемида, которая дала возможность Афродите погубить Ипполита, превращается в нежную женщину. Она не может допустить, чтобы имя Ипполита кануло в вечность. И как богиня она делает все, чтобы память о любимом друге осталась в веках — она учредит в честь него культ и жертвоприношения в Трезене (1423-1426): «Тебе же, о несчастный, вместо бед я принесу величайшие почести в городе Трезене, ведь незамужние девушки будут остригать волосы тебе в жертву перед вступлением в брак...»²⁸

Артемида остается с Ипполитом почти до самой смерти, но в силу своей божественной природы она должна уйти до ее прихода: божество не должно видеть смерти. Также и в «Алкесте» Аполлон покидает дом Адмета, боясь оскверниться смертью Алкесты (22).

Барретт²⁹, комментируя стихи (1437-1439), пишет, что Артемида, будучи богиней, по традиционным религиозным представлениям должна уйти. Но ее уход служит цели поэта: в

²⁷ Festugière A.-J. *Personal Religion among Greeks*. Berkeley; Los Angeles, 1960. P. 161 f.

²⁸ Ср.: Paus. I. 43, 4. Посвящение волос девушками перед свадьбой было широко распространенным обычаем.

²⁹ Barrett W. S. *Op. cit.* P. 414.

самой своей нежности Артемида проявляет как бы робость и скованность, которые здесь являются больше, чем просто признак божественности. Знак Ипполитова идеала — идущие рука об руку красота и аскетизм; их и олицетворяет богиня. Даже в своей любви и жалости к нему она остается и нежной и недоступной.

Отметим здесь еще то обстоятельство, что в дошедших до нас трагедиях Еврипида образ Артемиды в качестве *deus ex machina* использован только один раз. Можно предположить, что богиня была действующим лицом и в неизвестных нам трагедиях, где поэт мог использовать ее в иных целях, чем в «Ипполите», вкладывая в ее образ другие черты, а в уста — иные речи. Примером такого неоднократного использования известных греческих божеств в трагедиях Еврипида являются, в частности, Аполлон и Афина.

Появление Артемиды в качестве *deus ex machina* в заключительной сцене драмы символизирует апогей всей катастрофы, происшедшей в доме Тесея. Как уже отмечалось исследователями Еврипида, появление богини — этот неожиданный переход от естественного уровня к сверхъестественному — является типичной чертой еврипидовского творчества. Божественное вмешательство в сцене примирения отца с сыном увеличивает патетический эффект драмы, приподнимает Тесея и его сына над обыденной жизнью, выделяя среди прочих персонажей. Сам факт введения в пьесу богини, которая после возвращения Тесея открывает ему все случившееся в его доме, обращение к Артемиде, а не к людям, как к единственному свидетелю происшедшего, создает необходимую для эстетического впечатления удаленность от бытового фона. Божественное вмешательство в пьесе приподнимает тон, создает ощущение величия.

Недаром Ф. Зелинский справедливо считает появление Артемиды в заключительной сцене трагедии — эту «теофанию» — «одной из грандиознейших в античной трагедии, в своем живом драматизме она выгодно отличается от введения *deus ex machina* — позднейшей манеры Еврипида»³⁰.

³⁰ Зелинский Ф. Ф. Указ. соч. С. 514 сл.