
ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

ΤΟΜ 14

ΒΥΠΥΣΚ 1

2020

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИΚΕΣ ΤΡΑΔΙΤΙΕ

Γλυννύ ρεδακτορ

Ε. Β. Αφονασιν (Новосибирск)

Ρεδακτορ ραζδελα ρεκενζιη και βιβλιογραφια

Α. Σ. Αφονασина (Новосибирск)

Ρεδακτιοννια κολλεγια

И. В. Берестов (Новосибирск), П. А. Бутаков (Новосибирск), М. Н. Вольф (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), М. В. Егорочкин (Москва), С. В. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), М. С. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт), А. И. Щетников (Новосибирск)

Ρεδακτιοννύ σοвет

С. С. Аванесов (Томск), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), В. П. Горан (Новосибирск), В. С. Диев (Новосибирск), Е. В. Орлов (Новосибирск), В. В. Целищев (Новосибирск), В. Б. Прозоров (Москва), С. П. Шевцов (Одесса)

Υчредитель

Новосибирский государственный университет

Основан в марте 2007 г. Периодичность – два раза в год

Αδρεс для корреспонденции

ИФП НГУ, ул. Пирогова, 1, Новосибирск, 630090

Электронные адреса

Статьи и переводы: afonasin@gmail.com

Рецензии и библиографические обзоры: afonasina@gmail.com

Αδρεс в сети Интернет: www.nsu.ru/classics/schole/

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2020

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 14

ISSUE 1

2020

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

Editor-in-Chief

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

Reviews and Bibliography

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

Editorial Board

Igor V. Berestov (Novosibirsk), Pavel A. Butakov (Novosibirsk),
John Dillon (Dublin), Mikhail V. Egorochkin (Moscow), Svetlana V. Mesyats (Moscow),
Dominic O'Meara (Friburg), , Maya S. Petrova (Moscow), Andrei I. Schetnikov
(Novosibirsk), Teun Tieleman (Utrecht), Marina N. Wolf (Novosibirsk)

Advisory Committee

Sergey S. Avanesov (Tomsk), Luc Brisson (Paris), Levan Gigineishvili (Tbilisi), Vasily P.
Goran (Novosibirsk), Vladimir S. Diev (Novosibirsk), Eugene V. Orlov (Novosibirsk),
Vadim B. Prozorov (Moscow), Sergey P. Shevtsov (Odessa), Vitaly V. Tselitshev
(Novosibirsk)

Established at

Novosibirsk State University (Russia)

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

Philosophy Department, Novosibirsk State University,
Pirogov Street, 2, Novosibirsk, 630090, Russia

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: afonasina@gmail.com

On-line version: www.nsu.ru/classics/schole/

ISSN 1995-4328 (Print)
ISSN 1995-4336 (Online)

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2020

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

Alexander's <i>Metaphysics</i> commentary and some scholastic understandings of automata GEOFFREY BOWE	7
The Babylonian Exile of the Judaeans and the Formation of the Doctrine of the Bodily Resurrection from the Dead IGOR TANTLEVSKIJ	26
Pseudo-platonic immortality: <i>Axiochus</i> and its posterity in humanism JOSÉ MARÍA ZAMORA CALVO	38
The Ordinal Numbers in Hesiod's Myth of the Races PAULO ALEXANDRE LIMA	57
Teleology, Causation and the Atlas Motif in Plato's <i>Phaedo</i> DANIEL VÁZQUEZ	82
Парадокс «Илиады»: взгляд на философские основания Гомера С. П. ШЕВЦОВ	104
Конституция физики и достоверность математики в схоластической философии XVI в. В. ИВАНОВ	143
Аристотель и Харт о неопределенности права В. В. ОГЛЕЗНЕВ	164
«Семья» и «род» в архаическую эпоху древней Греции: реформы Солона в области семьи и брака А. С. СОЛОВЬЕВА	173
Право женщины – право богини? Смысл и функция образа Елены в поэзии Сапфо (в свете новейших папирологических открытий) Т. Г. МЯКИН	184

6 Содержание / Contents

Ян Амос Коменский и Сенека: генезис философско-образовательного проекта А. С. СТЕПАНОВА	207
Теофраст о ветре Е. В. АФОНАСИН	215
Математические аспекты архитектурной логики формообразования римского Пантеона А. В. РАДЗЮКЕВИЧ, Г. Ф. ГРИГОРЕНКО	226
Гипотетический метод Платона: стоит ли возобновлять дискуссию? М. Н. ВОЛЬФ	246
Платон и Юм: к структуре аргумента от господина и раба в диалоге «Парменид» Р. В. СВЕТЛОВ и Ф. Ф. КОРОЧКИН	257
Проблематика гендера в коринфских проповедях и посланиях апостола Павла К. С. ШАРОВ	267
Sources of Fragments by the Iconoclastic Patriarch John Grammaticus (837–843): Leontius of Byzantium VLADIMIR BARANOV	278
Источники для образа Афродиты у Эмпедокла А. С. АФОНАСИНА	293
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Протагор из Абдер. Фрагменты и свидетельства Е. В. АФОНАСИН	309
ЛЕКЦИИ / LECTURES	
Архитектурная перспектива в итальянской живописи XIV в. А. И. ЩЕТНИКОВ	339

СТАТЬИ / ARTICLES

ALEXANDER'S *METAPHYSICS* COMMENTARY AND SOME SCHOLASTIC UNDERSTANDINGS OF AUTOMATA

GEOFFREY S. BOWE

Istanbul Technical University

gbove@itu.edu.tr

ABSTRACT. In this article, I argue that Albertus Magnus and Thomas Aquinas read a certain passage of Aristotle's *Metaphysics* on the nature of metaphysical curiosity in a way that is inconsistent with the earlier reading of the same passage by Alexander of Aphrodisias. The passage has to do with Aristotle's use of mechanical automata as a metaphor for kinetic mimesis in his metaphysics. The result of the variant reading of the passage in question is that these Scholastic readings emphasize universal causality as a vehicle of "wonder banishment" in metaphysics at the expense of recognizing the key metaphysical principle that Aristotle is suggesting. Such readings actually turn out to be difficult to maintain with the example of mechanical automata that Aristotle employs. I argue that the absence of the availability of Alexander's commentary to Albert and Aquinas contributes to their variant and inconsistent reading. There are three main parts and a conclusion. Part I discusses the passage from Aristotle's *Metaphysics* in question, which I call the *thaumata* passage, as well as Alexander's commentary on it. Part II discusses the unavailability of Alexander's commentary to Albert, Aquinas and their predecessors. Part III discusses the variant scholastic readings of the *thaumata* passage and how these readings, which take Aristotle's mechanical automata as chance occurrences result in an emphasis on wonder banishment through universal causal reasoning that is inconsistent with the example Aristotle uses in the *thaumata* passage. By way of conclusion I suggest that even had Alexander's commentary been available to Aquinas, he would have understood the passage as more akin to remarks on magic than to metaphysics.

KEYWORDS: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, Aquinas, Albertus Magnus, Metaphysics, Automata, Wonder.

* This article was prepared with financial support from Istanbul Technical University General Research Project Grant BAP, GAP # SGA-2018-41641.

I. The Alexander Commentary and The *Thaumata* Passage

Thirteenth century Scholastic philosophy has been characterized by some as an era of “wonder banishment,” where “the task of the wise man was ‘to make wonders cease.’” Daston and Park emphasize the fact that in the fourteenth century, “Aristotelian wonder at ignorance of causes... largely disappeared from the works of philosophical writers.”² If we attend closely to the remarks of Aristotle that give rise to this instinct, we can observe that Aristotle's point is more accurately described as “wonder reversal” than “wonder banishment.” Wonder over the unexplained is reversed, and supplanted by a more enlightened view that would entail wonder over the recognition of the metaphysical necessity of things.

This article is primarily concerned with how Thomas Aquinas and Albertus Magnus understand an introductory passage in Aristotle's *Metaphysics* about the nature of wonder, and as such I begin with an examination of this passage, and its peculiar reference to mechanical devices – *thaumata t'automata*. I then examine how these mechanical devices were understood in Alexander of Aphrodisias' commentary on the passage, and explain what the significance of the mechanical devices is for Aristotle's approach to metaphysical curiosity.

A certain discussion of automata in Aristotle's *Metaphysics*, rarely commented on nowadays, is at the heart of thirteenth century understandings of Aristotelian metaphysical inquiry as wonder banishment. I will heretofore call this passage the *thaumata* passage:

Yet the acquisition of [metaphysical knowledge] must in a sense end in something which is the opposite of our original inquiries. For all men begin, as we said, by wondering [ἀπὸ τοῦ θαυμάζειν] that the matter is so (as in the case of automatic marionettes [τῶν θαυμάτων αὐτόματα] or the solstices or the incommensurability of the diagonal of a square with the side; for it seems wonderful to all men who have not yet perceived the explanation that there is a thing which cannot be measured even by the smallest unit). But we must end in the contrary and, according to the proverb, the better state, as is the case in these instances when men learn the cause; for there is nothing which would surprise a geometer so much as if the diagonal turned out to be commensurable.³

¹ Daston and Park 1998, 125.

² *ibid.*

³ *Metaph.* 983a11-21; tr. Ross 1975. There is considerable difference regarding how to parse the phrase τῶν θαυμάτων αὐτόματα at *Metaph.* 983a12-13. Aquinas' variant translation (In metaph. 66 – discussed below) which influences with Lawson-Tancred's 1998 rendering of the phrase as ‘spontaneous natural wonders’ is refuted by Ross 1975, 123-24 on philological grounds; cf. Primavesi's 2012 emendations. Irwin and Fine's 1995 ‘toys that move spontaneously’ refers to the concept of ‘chance’ without elaborating. Sedley 2010,

The idea of wonder is as an impetus to learning is echoed in Aristotle's *Rhetoric*:

Learning things and wondering [καὶ τὸ μανθάνειν καὶ τὸ θαυμάζειν] at things are also pleasant for the most part; wondering [τῷ θαυμάζειν] implies the desire of learning, so that the object of wonder [τὸ θαυμαστόν] is an object of desire; while in learning one is brought into one's natural condition.⁴

According to Aristotle, wonder causes desire, and learning is a return to our natural condition, or better state, and both are pleasurable. This attitude towards wonder is quite different from Albertus Magnus' description of it as heart stopping fear in "before the appearance of a great prodigy," or the portrayal of wonder by Adelard of Bath as "next door to horror, the passion associated with monsters, prodigies and other expressions of divine wrath."⁵ Daston and Park explain this attitude, on the part of Adelard at least, as a result of his lack of familiarity with Aristotle's writings, most of whose works were not available in Latin in the 12th century. Perhaps it is not so surprising that at one point Albertus Magnus actually doubted the authenticity of *Metaphysics* A, ascribing its authorship to Theophrastus for he, like Adelard, saw little pleasure in the wonder and curiosity that Aristotle mentions there.

The famous first line of the *Metaphysics*, "All men by nature desire to know," consistent with the association of wonder and pleasure in the *Rhetoric*, sets the

20 n. 29, following Sharples 1983, understands Aristotle's 'αὐτόματον' as 'fortuitous' (cf. Johnson 2005, 95). In *Physics* the word αὐτόματον is, as it is in many Greek texts, something that happens automatically, or with no apparent purpose; cf. Preus 2007, 66; an extensive list in Johnson 2005, 104-5. Translations that appear after the increased availability of Alexander of Aphrodisias' commentary on the *Metaphysics* reveal the true sense of τῶν θαυμάτων ταῦτόματα in the passage. Bessarion 1883 translates, 'praestigiosis, quae per se ipsa moventur' ('deceptive things that appear to be self-moving'). Cousin 1839 translates: 'et comme on s'émerveille en présence des automates, quand on n'en connaît pas les ressorts'; levers or springs indicate something mechanical. Pierron and Zevort 1840 differ: 'pour parler des merveilles qui s'offrent à nous d'elles-mêmes, l'étonnement qu'inspirent.' Saint-Hilaire 1879 offers: 'on s'étonne devant le spectacle des automates, tant qu'on n'a pas pénétré la cause de leurs mouvements,' citing Alexander's *in Metaph.* 18.17-19 and *Gen. An.* 734b10-16. Sachs 1999 gives: 'self-moving marvels', noting *Mechanics* 848a35-37. Tredennick 1933 gives: 'marionettes' without comment or indication of self-motion. Αὐτόματα can mean 'unexplained coincidences' and τῶν θαυμάτων ταῦτόματα might indicate 'unexplained coincidences at which one wonders or marvels', excising all reference to automatic mechanisms from the *thaumata* passage. However, a mechanical device is certainly what Aristotle means by τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων in the *thaumata* passage and elsewhere. cf. Bowe, 2017, 54-55.

⁴ *Rhet.* 1371A31-34.

⁵ Daston and Park 1998, 110.

stage for the importance of metaphysical curiosity of the *thaumata* passage, where we acquire metaphysical knowledge by wondering about things that surprise us, and are inspired to obtain a more natural state of knowing. Once we learn the causes of things or phenomena, we should be surprised if things were different than they are. This much seems straightforward and can rightly be taken as a significant source of the “wonder banishment” approach of thirteenth century Scholasticism, despite the fact that “wonder reversal” and not “wonder banishment” is a more accurate description of its intent. What catches my attention in the *thaumata* passage is the strange example, translated here by Ross as “automatic marionettes.” Here is what Alexander of Aphrodisias says about them in his *Commentary on the Metaphysics*:

For prior to their knowing, they wondered [ἐθαύμαζον] that things could be as they are, but once they had come to know they wondered [θαυμάζουσιν] that things can fail to be as they are. [As examples of] wonders [θαύματα] he mentions the toys [παίγνια], exhibited by the creators of [such] marvels [ὑπὸ τῶν θαυματοποιῶν], that seem to move by their own power [αὐτομάτως κινεῖσθαι], and the solstices, which bring winter and summer.⁶

Again, it is useful to note that Alexander retains the idea of wonder at necessity – viz. Once things are understood, people “wondered [θαυμάζουσιν] that things can fail to be as they are.” My main concern here however, is with the toys that he mentions as an example of wonder reversal. No material remains of these toys are extant, leading to speculation by Schofield that such toys or marionettes were most likely wooden, containing a number of hidden internal mechanisms that would be set in motion from one initial external motion, i.e. the untying or pulling of a string.⁷ According to Nussbaum,

The picture which emerges from all these passages is the following: the puppets were attached, marionette-fashion, to strings at each separate limb or joint. A complex mechanism of cables, pegs, or both ensured that, given an initial action of the puppeteer (the untying of a cable, or the freeing of a peg), the puppet performed various complex motions without further direction.⁸

Vitruvius mentions how Ctesibius (fl. 270 B.C.) applies knowledge of pneumatic principles to hydraulic devices, applying them to, “automata which act by the power of enclosed water, to lever and turning engines, and to many other entertaining devices, but principally to water dials.”⁹ It is usually thought that the Vi-

⁶ *in Metaph.* 18.15-19, [Dooley 1989].

⁷ Schofield 2016, 137.

⁸ Nussbaum 1976, 148.

⁹ *de Arch.*, 8.4.

truvian middle ages starts in the 15th century, but recent scholarship has shown that many copies of his *de Architectura* were available in the thirteenth century and before, and it is not at all unlikely that Albert and Aquinas had seen them.¹⁰ Albert had certainly read Vitruvius, for he makes use of *de Architectura* 6.1 in the Prologue of his *Commentary on Euclid's Elements*.¹¹ Hero of Alexandria (fl. 62 A.D.) applied these principles to the invention of the aeliopile, and many devices outlined in his *Pneumatica and Automatopoietica*.¹² Lawrence and Drake claim that the first partial translation of the *Pneumatica* was not published until 1501,¹³ but Boas had earlier identified a translation by Moerbeke mentioned in a letter of the Paris Faculty of Arts on the death of Aquinas.¹⁴ In the thirteenth century, automatic mechanisms were used for water clocks and medieval marvels of all sorts that adorn the pages of medieval romance literature.¹⁵ We do know of at least two mechanical automata that date to the middle of the thirteenth century, the Virgen de los Reyes androids now housed behind the altar of the *capilla real* of the Seville cathedral; their apparent self motion was accomplished through “the latent energy held in a winding mechanism like a clock or the tongue-and-groove ratchet system.”¹⁶ The fact that these automata are from Seville is perhaps a testament to the commonplace idea that Muslim scholars were far advanced in their possession of and access to Greek mechanical texts. It is worth noting that these androids were operative at the time of Albert and Aquinas, but whether these scholars would have connected them with Aristotle's *thaumata* passage seems unlikely, mainly because they are examples of applied mechanics and not theoretical metaphysics.

Whether wooden and cog driven, or metal and water driven, automata with apparent self-motion certainly did exist in Aristotle's time as well, and the Stagirate refers to them in two other texts, *de Generatione Animalium* and *de Motu Animalium*. The employment of mechanical toys to compare and contrast certain natural processes with artificial ones in these texts differs from their use in the *thaumata* passage, where they are used to discuss metaphysical curiosity that begins with wonder over things of which we do not know the cause. At *De motu an.* 701b2-13 Aristotle compares the movements of animals with those of automatic puppets (τὰ αὐτόματα) and toy wagons, in order to stress that animal parts under-

¹⁰ cf. Verbaal 2016, 216; Krinsky 1967, *passim*.

¹¹ Lo Bello 1983, 4, 10.

¹² Hildburgh 1951, 27; Boas 1948, 39.

¹³ Lawrence and Drake 1971, 80.

¹⁴ Boas 1948, 40.

¹⁵ Truitt 2015, 8.

¹⁶ Swift, 2015, 55.

go qualitative change when moving, whereas the parts of puppets and toy wagons do not. At *Gen. an.* 734b10-16, Aristotle compares τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων with the sequence of embryonic development in animals and plants, stating that automatic puppets (τὰ αὐτόματα τῶν θαυμάτων) have a potentiality for motion which is actualized by external forces, which is similar to how semen initiates motion in an embryo. While Alexander's commentary confirms that such toys are what Aristotle had in mind in the *thaumata* passage, it is also important to note that Alexander mentions that the toys in question are exhibited by *thaumatopoi-oi*, which is not something mentioned in the *thaumata* passage. *Thaumatopoi-oi* are however mentioned in Plato's famous cave allegory in the *Republic*. Elsewhere, I have argued at length that one way to read the *thaumata* passage is as a contrastive allusion to the static objects in Plato's famous allegory.¹⁷ Because Aristotle's *thaumata* are moving, it highlights that we gain metaphysical insight once we discover the causes of the motion of his puppets, whereas Plato's metaphysical insight is obtained once we see that our observable world stands in a mimetic relation to realities that are analogous to static puppets made of stone or wood. Aristotle's kinetic mimesis entails understanding that all beings manifest some kind of circular motion. The Unmoved Mover's circular thought is imitated by the circular motion of the planets, allowing for life in the sub-lunar region, where divine circularity is imitated by the life cycles of all living things, including the man's self understanding as a rational animal. Consider Aristotle's remarks in the *de Anima*,

...for any living thing that has reached its normal development and which is unmutated, and whose mode of generation is not spontaneous [ὅσα τέλεια καὶ μὴ πηρώματα ἢ τὴν γένεσιν αὐτομάτην ἔχει], the most natural act is the production of another like itself, an animal producing an animal, a plant a plant, in order that, as far as its nature allows, it may partake [μετέχωσιν] in the eternal and the divine. That is the goal towards which all things strive, that for the sake of which they do whatsoever their nature renders possible.¹⁸

Whatever their specifics, the devices mentioned in the *thaumata* passage were designed artifacts and substantial beings, with material, formal, efficient and final causes that explain their motion; they do not come to be by chance. Taken as substantial devices, their employment in the *thaumata* passage offers an insight into Aristotle's notion of kinetic mimesis as a key to metaphysical curiosity and understanding. In Part III, I will show that Albert and Aquinas read Aristotle's *thaumata* passage in a completely different way, taking Aristotle's automata as

¹⁷ Bove, 2017, 55-60.

¹⁸ *De an.* 415a26-b2

chance occurrences or coincidences. This reading has a significant impact on their understanding of the nature of metaphysical inquiry. I maintain that, had they been in possession of Alexander's *Commentary*, where the automata are explicitly identified as toys with makers, they would have thought differently. In Part II then, I will first demonstrate that neither Albert nor Aquinas had access to Alexander's remarks on the *thaumata* passage.

II. The Availability of the Alexander Commentary from Moerbeke to Bessarion and the Banishment of Wonder in the Thirteenth Century

In this part, I argue that neither Albert nor Aquinas would have read Alexander's commentary on the *thaumata* passage and that, in its absence, their reading of the *thaumata* passage reveals a different approach to wonder in Aristotle's metaphysics. As we shall see in Part III, their idea of wonder banishment requires the explaining away of Aristotle's *thaumata t'automata* as chance occurrences, instead of recognizing the need to inquire into purposefully built mechanical devices.

The idea of the banishment of wonder through causal understanding that the *thaumata* passage seems to suggest is ubiquitous in writers like Aquinas and Albertus Magnus. The *thaumata* passage itself is perhaps newly available, for we know that it is absent from the Arabic translations of the *Metaphysics* known to Albert. The new Latin translation of the *Metaphysics* by Moerbeke, the production of which Aquinas is thought to have a hand in, contains the whole of *Metaphysics A*, whereas Averroes' *Long Commentary on the Metaphysics*, which influences Albert and Aquinas a great deal, begins at 987a6, few pages after the *thaumata* passage. While Albert was aware of peripatetic commentaries, including Alexander's¹⁹ it is unclear how much, if any, of Alexander's commentary on the *Metaphysics* Albert had direct access to. It has been suggested that Albert did not know any of Alexander's commentary directly, but knew of Averroes' references to it. At the same time, Averroes claims to only have had access to two thirds of Alexander's commentary on *Metaphysics Λ*.²⁰ Although both Albert and Aquinas offer a commentary on *Metaphysics A*, Albert at one point thought that *Metaphysics A* was not authored by Aristotle; in his commentary on the *Posterior Analytics*, claiming that this part of the *Metaphysics* is not in the Arabic text, and attributes it, along with the famous opening line, "All men by nature desire to know," to Theophrastus.²¹ However, as we shall see, Albert comments on *Metaphysics A2 983a11-21* (the *thaumata* passage) in his commentary on the *Metaphys-*

¹⁹ Tweeten and Baldner 2013, 169.

²⁰ Walzer 1958, 221; Doig 1972, 35; Kotwick 2016, 30; Altuner 2017, 6; Lo Bello 1983, 4, 10.

²¹ in *An. Post. I,t.2,c.ii*; cf. Altuner 2017, 7.

ics, and does not question its authenticity there. We know that Averroes had only seen Alexander's *Commentary on Metaphysics* Λ, and thus would not have been able to avail of Alexander's remarks on the *thaumata* passage. Golitsis compiles a list of 23 mss. of the Alexander commentary; of these only 2 – *Parsinus gr.* 1876 and *Marcianus* 255 – are of thirteenth century provenance (i.e. available to Albert and Aquinas), and these were in Constantinople.²²

In the years following the thirteenth century, we see an explosion of available mss. of the Alexander commentary. No doubt Basilios Bessarion had seen it in the 15th century, when he translates Aristotle's *thaumata t'automata* as “praestigiosis, quae per se ipsa moventur” - deceptive things that appear to be self-moving.²³ His translation of the *Metaphysics* was completed between 1447 and 1450, by which time, in any case, there were many available copies of Alexander's commentary. Bessarion, titular Latin Patriarch of Constantinople, may have had access to the above mentioned *Parsinus gr.* 1876 and *Marcianus* 255 mss. – the earliest known copies mentioned in Golitsis' list. He may also have seen the manuscript of Plato's complete works used by Ficino that Gemistius Pletho gave to Cosimo de Medici before 1462.²⁴ We may say then with some certainty that neither Aquinas nor Albert appear to have considered Alexander's remarks on the *thaumata* passage, whereas it is certain that Bessarion did, and it is not idle speculation to see Alexander's remarks as informing Bessarion's translation of *thaumata t'automata* as “praestigiosis, quae per se ipsa moventur.”

By contrast with Bessarion's translation, Aquinas reads Aristotle's phrase *thaumata t'automata* as a reference to coincidence, and Albert treats of automata as chance occurrences similar to prodigies or anomalies of nature. In their readings, it would appear that the banishment of wonder is akin to the removal of superstition surrounding such coincidental occurrences through reasoning about causes. It is to these commentaries of Aquinas' and Albert on the *thaumata* passage that I now turn my attention.

III. Aquinas' and Albert's commentaries On the *thaumata* passage

This part examines how both Aquinas and Albert understood Aristotle's *thaumata* passage as a remark on how metaphysical curiosity over chance or prodigy is banished through causal reasoning. Because both scholars understand Aristotle's automata as chance or coincidence, they see the goal of metaphysical reasoning

²² Golitsis 2016, *passim*.

²³ Bessarion, 1883.

²⁴ Details of my examination of the provenance of *Laur* 59.1 and *Laur* 89.5 at Florence can be found *Bowe*, 2007, 247-8.

about them as the removal of the substantial nature of the automata in the *thaumata* passage. This won't work. Because Aristotle is referring to purposefully designed mechanical devices that serve as metaphors for a metaphysics if kinetic mimesis, these Scholastic interpretations are not suited to the example that Aristotle employs in the *thaumata* passage, and as such they miss the Stagirite's true intent.

Aquinas' commentary on the *Metaphysics* was written at Paris and Naples between 1268 and 1272, with the aid of Moerbeke's translation.²⁵ Moerbeke is thought to have revised the work of previous translations, in this case most likely *Translatio Anonyma sive Media ms.*²⁶ Moerbeke's Latin rendering of the relevant part of the *thaumata* passage runs as follows:

Incipiunt quidem enim, ut diximus, omnes ab admirari si ita habent, quemadmodum mirabilia automata [τῶν θαυμάτων ταύτόματα], nondum speculatis causis, aut circa solis conversiones aut diametri non commensurationem.

Moerbeke translates τῶν θαυμάτων ταύτόματα as “*mirabilia automata*” and as the quotation from Aquinas' *Commentary* below shows, Aquinas read this as “strange chance occurrences,” not unlike Lawson-Tancred's “spontaneous natural wonders” in his 1999 translation of the *Metaphysics*.²⁷ This is also how Jenkins justifies his translation of Moerbeke's Latin *automata* for τῶν θαυμάτων ταύτόματα as “automatism of marvelous occurrences.”²⁸ “*Automata*” in Latin, as in many uses of its Greek counterpart in Aristotle and elsewhere, is simply taken to refer to events whose causes are unknown to us. When Aquinas wrote his commentary on the *Metaphysics*, he had already completed his commentary on the *Physics*, written in Paris in 1268-9, where at one point he writes, “Hence chance, which in the Greek is called ‘*automatum*’, i.e., *per se* vain, occurs in those things which are for the sake of something.”²⁹ Here is how Aquinas interprets Aristotle's remarks on the beginnings of metaphysical inquiry in the *thaumata* passage:

the first philosophers wondered about less important matters and subsequent philosophers about more hidden ones. And the object of their wonder was whether the case was like that of strange chance occurrences [*automata mirabilia*], i.e., things which seem to happen mysteriously by chance [*idest quae videntur mirabiliter a casu accidere*]. For things which happen as if by themselves [*automata*] are called chance

²⁵ Galluzo 2014, 210; Wippel 2007, 250.

²⁶ Borgo 2014, 23.

²⁷ Lawson-Tancred 1999.

²⁸ Jenkins 1997, 234.

²⁹ in *Phys.* 234.

occurrences. For men wonder most of all when things happen by chance in this way, supposing that they were foreseen or determined by some cause.³⁰

Aquinas' interpretation of the *thaumata* passage, dependent on Moerbeke's translation, employs the Latin "*automata*" clearly understood as "chance" in a way that accords with the uses of "*αὐτόματα*" in the Greek text of Aristotle's *Physics* and elsewhere. Consider just one example from Aristotle's *Physics*:

That which is per se cause is determinate, but the accidental cause is indeterminate; for the possible attributes of an individual are innumerable. As we said, then, when a thing of this kind comes to pass among events which are for the sake of something, it is said to be spontaneous or by chance [*ἀπὸ ταῦτομάτου καὶ ἀπὸ τύχης*].³¹

The passage quite accurately translates "*ἀπὸ ταῦτομάτου*" as "spontaneous."³² In his *Commentary on the Metaphysics*, Aquinas is assuming that Aristotle's use of "*thaumata t'automata*" in the *Metaphysics* is consistent with his use of "*apo t'automatou*" in the *Physics* to refer to spontaneity. Aquinas' commentary on the *thaumata* passage takes Aristotle to mean that the recognition of automata as chance occurrences that are accidental results of the intersection of other purposed results in a banishment of wonder. Hence by way of conclusion to his commentary on *Metaphysics* A, Aquinas says the following:

Therefore, since philosophical investigation began with wonder [ab admiratione], it must end in or arrive at the contrary of this, and this is to advance to the worthier view, as the common proverb agrees, which states that one must always advance to the better. For what that opposite and worthier view is, is evident in the case of the above wonders [mirabilibus], because when men have already learned the causes of these things they do not wonder [non mirantur]... And by reason of the knowledge of [universal causes of things] it reaches this goal, namely, that there should be no wonder [non admiretur] because the causes of things are known [cognitis causis].³³

Again, it is worth pointing out that Aquinas "banishes" wonder, whereas Aristotle and Alexander merely reverse it. That being said, it is not unreasonable for Aquinas to read the phrase *thaumata t'automata* in the *thaumata* passage as cognate with other passages in Aristotle that employ the phrase *apo tou automatou* to mean spontaneous. This is consistent with the view of Daston and Park that "when medieval Latin writers thought of wonders... they did not imagine universal and stately celestial motions, but... the atypical, the marginal, the strange."

³⁰ in *Metaphys.* 66.

³¹ *Phys.* 196b28-b31.

³² See Johnson 2012 and Johnson 2013 for a large catalog of cases where Aristotle and others employ "automaton" and its cognates to mean spontaneity

³³ in *Metaph.* 67-8.

They go on to assert that, “Given this discrepancy between Aristotle's identification of natural wonderfulness with the regular and Latin Scholastic philosophers' identification of it with the unusual, it is hardly surprising that the latter no longer embraced wonder in the way that Aristotle had.”³⁴ For Aquinas, since metaphysics entails or requires the banishment of wonder, we must seek more mundane explanations for chance occurrences. This is consistent with the way that Aristotle seeks to remove the accidental from metaphysics, put quite precisely by Witmore: “Accidents are thus subjected to a kind of epistemological hygiene in various Aristotelian texts. Unless they are emptied of metaphysical content, readers are told, they offer endless opportunities for confusion.”³⁵ Thus Aquinas takes the correct approach to the *thaumata* passage on the assumption that the *thaumata t'automata* are accidents of a kind. However, as we see in Part I above, there is clear evidence, from two other texts of Aristotle and the Alexander commentary, that Aristotle has mechanical curios and not marvelous coincidences in mind when discussing wonder in the *thaumata* passage. This is no small matter, for since Aristotle has actual mechanical devices in mind, Aquinas' interpretation of the *thaumata* passage becomes problematic. This is because Aquinas explains chance occurrences as the accidental products of intersecting purposeful causes. We cannot however, account for substantial *thaumata* (i.e. purposely designed machines or toys) in the same way. That is, since Aristotle's *thaumata t'automata* are mechanical devices created for a purpose, understanding them requires looking at the hidden causes of their *per se* being. The reason he connects these devices to metaphysical inquiry alongside celestial motions, is that both celestial phenomena and mechanical toys of this sort employ principles of circular motion and stand in a mimetic relation to the circular thought of the Unmoved mover. In the case of toys, a mechanician or *thaumatopoios* hides the mechanical workings of a device in order to evoke wonder in his audience. Consider the following discussion of the principle of the moving radius from pseudo-Aristotle's *Mechanics*:

Mechanicians [οἱ δημιουργοί] seizing on this inherent peculiarity of the circle, and hiding the principle, construct an instrument so as to exhibit the marvelous character of the device [ὅπως ἢ τοῦ μηχανήματος φανερόν μόνον τὸ θαυμαστόν], while they obscure the cause of it.³⁶

Thus the only way to answer the wonder that such *thaumata* inspire in men is to understand the hidden workings of the machine, and the only way to do this is to treat of the purposefully designed mechanism of a determinate thing. The device

³⁴ Daston and Park 1998, 116-7.

³⁵ Witmore 2001, 28.

³⁶ *Mech.* 848A34-47.

did not come about by accident, but was intentionally made and its cause determinate.

Aquinas, who takes the *thaumata* as coincidences must treat *thaumata* as the result of indeterminate accidental causes. For Aquinas the banishment of wonder caused by Aristotle's *thaumata t'automata* assume that such *thaumata* are "strange chance occurrences" that are the meaningless result of two or more causes that are determinate in terms of their intended results. Aquinas' "strange chance occurrences" as he takes Aristotle to be talking about in the *thaumata* passage, would be the kinds of things that escape the "governance of the stars" due to the accidental causality that accounts for them. As Saif observes, Aquinas,

describes kinds of effects that escape the causality of the heavens: first accidental events, as they have no causes, second acts of the free will that stem from intellect and reason; third, since bodies cannot make an impression on incorporeal things then the celestial bodies cannot directly influence the intellect and will.³⁷

It is to the first of these three effects that Aquinas assigns Aristotle's *thaumata t'automata*. However Aristotle's *thaumata* are not accidental events. Rather, they are purposely constructed substances that employ principles of circles, levers and moving radii – and these are mimetic with regard to planetary motion, which is why Aristotle mentions solstices and self moving puppets in the same breath in the *thaumata* passage. In a recent book on the importance of the principle of the moving radius in Greek science DeGroot (2014, 9-10) observes the following:

There are the requirements of rotation of a linear formation of soldiers or any other sort of parade, as well as all manner of theatrical devices, including automata that mimic the movements of animals and humans... Aristotle applies it to the movement of limbs, and from that base in animal motion, to emotional reactions in animals and to embryological development. The principle is also the foundational explanatory trope for differential speeds of heavenly bodies in *On the Heavens* II.³⁸

If we take such an assessment into consideration, we can see that "banishment of wonder" over automata that mimic the movements of animals and humans requires knowledge of mechanics, an applied science, something which Aquinas and Albert would place beyond the purview of metaphysics, which to their mind is speculative and universal, and not practical and productive.³⁹ As Whitney has pointed out, "Aristotle distinguishes theoretical knowledge which deals with necessary being and ends in truth... practical arts... or knowledge expressed in ac-

³⁷ Saif 2015, 84.

³⁸ DeGroot 2014, 9-10.

³⁹ Whitney 1990, 124, 140.

tion... and productive arts or knowledge by which some product such as a shoe or poem is brought into existence.”⁴⁰

The example of the *thaumata t'automata* in the *thaumata* passage is not about the production of mechanical devices, but rather their ontological status as beings which like the stars and biological creatures, have hidden mechanisms of motion. To disregard this mimesis is to relegate the *thaumata t'automata* to the mere product of a subordinate practical pursuit, one not suitable to metaphysical inquiry. This is not to say that Albert, at least in legend, had no interest in mechanical devices as points of experimentation. Stories abound that count Albert, along with Roger Bacon and Grosseteste, among those natural scientists who were interested in the creation of oracular automata.⁴¹ In one Renaissance account Aquinas is reported to have destroyed Albert's head on suspicion that it was possessed by the devil.⁴² These stories aside, it is sufficient to say that from Aquinas' and Albert's points of view such subjects are not that which Aristotle is calling upon in the *thaumata* passage.

Albert uses the word “automata” only three times in his entire extant corpus. All three instances occur in his commentary on the *Metaphysics* and two of these are employed in his discussion of the *thaumata* passage.⁴³ The third discussion of automata is instructive, in that it is consistent with Aquinas' notion of automatum as “chance occurrence” in his commentary on the *Metaphysics* 66 and commentary on the *Physics* 234. I will call this passage ALB I, and begin with it, since it helps resolve some of the difficult ambiguities in the other two passages.

ALB I:

Even some occurrences that are called automata, as if they are intentionally made, result from chance or luck [a casu et a fortuna]; both can be reduced to their efficient cause, and that which occurs by an efficient cause is that which happens naturally; so that which happens as if by chance happens in accordance with nature, and is explained by efficient causes.⁴⁴

From here we can more clearly grasp his intention in the two passages that discuss Aristotle's *thaumata* passage. Both are from *in Metaphys* I.II.10, and labeled here ALB II and ALB III.

⁴⁰ Whitney 1990, 35.

⁴¹ Truitt 2015, 10.

⁴² Marr 2004, 205; Collins 2010, 17.

⁴³ *in Metaphys* I.II.10, my translation.

⁴⁴ *in Metaphys*. VII.II.5, my translation.

ALB II:

For such wonder [admiratio] about all things is the reason for investigation in that science. Indeed beginners in this science ask whether things are the cause of their own being, like chance occurrences [automata] that is, appearing to exist in and of themselves, and not through the accident of some other cause; and this question is asked by those who still do not examine the cause except in a confused and general way. For they know that chance occurrences [automata] have per se causes, but they do not know the determinate cause that explains the nature and the purpose of these chance occurrences [automata].⁴⁵

What follows these remarks are an extended commentary on the diagonal and some other mathematical remarks, followed by a conclusion that speaks of knowing the causes of automata, and – on an equal footing – the causes of prodigies or portents.

ALB III:

From what has been said, then, we infer that the way of doctrine starts in contrast to the way of investigation: since the method in investigation begins from the effect and wonder of one who does not know the cause [ab affectu et admiratione ignorantis causam]. On the other hand, the way of doctrine begins with the assignation of a cause of which one is not surprised [nihil mirantis], because he himself knows the causes of strange occurrences and prodigies [automatum et prodigiorum].⁴⁶

It is noteworthy that Albert reads the wonder banishment he sees in the *thaumata* passage to be about the knowledge of causes of automata and prodigies, for the clearest sense of prodigies the thirteenth century are strange occurrences like (in Albert's own words), "when something in the works of nature happens outside the intention of nature, such as a sixth finger, or two heads on one body, or the absence of a finger."⁴⁷ In Albert's mind, then, metaphysical knowledge of the causes of chance and coincidence remove wonder over automata and prodigies, demolishing superstition and bringing their explanation back under the governance of natural science. Wonders, in short are not the proper subject of metaphysics and must be exterminated by causal reasoning. As Daston and Park claim, "Albertus underscored the irrelevance of wonders in medieval natural philosophy; devoted to universals, regularities, and certain causal knowledge, natural philosophy excluded a priori anomalous and contingent phenomena of uncertain veracity and unknown cause."⁴⁸

⁴⁵ in *Metaphys* I.II.10, my translation.

⁴⁶ *ibid.*, my translation.

⁴⁷ in *Phys.* 2.1.17.

⁴⁸ Daston and Park 1998, 117.

For Albert, like Aquinas, the *thaumata* passage, which is the source of so many thirteenth century remarks on metaphysics as the banishment of wonder through causal reasoning, is speaking of wonders as coincidences, treating them as examples of superstitious knowledge that metaphysics can banish. Because Albert and Aquinas treat of metaphysical *thaumata* as an extension of physical *thaumata*, their interpretation of the *thaumata* passage is more in line with physical causality than kinetic mimesis. Once we see that Aristotle's *thaumata* are purposeful devices, we see that the Stagirite is trying to articulate that both the celestial and the sub-lunar beings – even mechanical ones – express the metaphysics of circular motion. Kinetic mimesis extends from celestial motion to sub-lunar life to mechanical artifacts. To extend Aristotle's use of *thaumata* in the *thaumata* passage from the idea of spontaneity in the *Physics* assumes automata to be accidental occurrences. Aristotle's metaphysics, at least in the *thaumata* passage, begins with wonder at kinetic mimesis, where automata in the mechanical sense employ and express the same principles of circular motion as the unmoved mover, the planets and living things in the sub-lunar region. Once this is recognized, we would wonder if such metaphysical mimesis failed to present itself. Cases where it does are cases where nature, which always acts regularly or for the most part, has met with an impediment. A purposely built mechanical device is not the same as coincidence resulting from the intersection of two purposeful natural trajectories of kinetic mimesis, but is rather an example of kinetic mimesis. Had Albert and Aquinas recognized Aristotle's *thaumata t'automata* as a self moving toy, they would not have conceived of “wonder banishment” as merely a matter of reducing chance to the intersection of coincident causes.

IV. Conclusion

At the outset of this paper I remarked on the claim that the thirteenth century Scholasticism is sometimes characterized by the idea of the banishment of wonder. I have attempted to show that it is highly unlikely that Alexander's commentary was unavailable to Aquinas and Albert, and that time itself guarantees the unavailability of Beassrions' Latin. The result I argue, is that in the case of the *thaumata* passage, Aquinas and Albert miss the significance of Aristotle's remarks on wonder there, which contain an allusion to kinetic mimesis. As such, wonder over automata in the *thaumata* passage represent to them strange chance occurrences, or particularities that need to be explained away by appeal to universal natural causes. Knowledge of mechanical arts, which really entail the application of universal causes to particulars is not consistent with the understanding of metaphysics articulated by Aquinas and Albert. Despite our knowledge of the Seville androids mentioned above, it is unlikely that Aquinas or Albert knew of

them, or even if they did, it seems unlikely that they would have made the connection of such artifacts with Aristotle's *thaumata t'automata*. Even if Aquinas could have availed of Alexander's commentary, he would have read that the *thaumata* in question were made by *thaumatopoi*, which in Latin would be presented as *praestigatoribus* – a kind of magician or sorcerer, a conception that survives into the fifteenth century. Indeed when Ficino translates Plato's cave allegory, the staging of Plato's static puppets is compared to the stages of *thaumatopoi*. Bessarion, as noted above, translates Aristotle's *thaumata t'automata* as “praestigiosis, quae per se ipsa moventur” – deceptive apparently self-moving things. At one point in the *Summa Theologica* Aquinas speaks of the work of demons who confuse us as a form of praestigiosis, “When demons are expressly invoked, they are wont to foretell the future in many ways. Sometimes they offer themselves to human sight and hearing by mock apparitions in order to foretell the future: and this species is called “prestigation” because man's eyes are blind-folded [praestringuntur].”⁴⁹

If Aquinas did have access to Alexander's commentary, it is not at all clear that he would have been comfortable with the *thaumata* passage, for “self moving” machinery would certainly have struck Aquinas as sleight of hand that would require a kind of knowledge more appropriate to magic than to metaphysics. As Eamon (1983, 173) observes, “The association of the mechanical arts with magic is as old, if not older, than history itself. In its most primitive form, magic is fundamentally a kind of technology; the magician is one who attempts to use 'occult forces' to accomplish some specific aim in the physical world.” While at one point in the *Summa Contra Gentiles*, Aquinas attributes wonder to ignorance over the workings of the devices of clever artisans, he immediately goes on to attribute the motion of self-moving statues to magic. At *Summa Contra Gentiles* III.103.9 he claims, “...ingeniosorum artificum opera mira redduntur cum ab aliis non percipitur qualiter operantur [...the works of clever artisans appear wondrous because it is not evident to other people how they are produced]”⁵⁰ This claim, which is part of a question on miracles, is immediately followed by a question about how the works of magicians are not solely due to the influence of celestial bodies, and it is here that we get a better sense of how Aquinas thinks of “self moving” machinery:

Now, the power of self-movement is subsequent to the possession of a soul, for it is proper to animated beings for them to move themselves. So, it is impossible for something inanimate to be made able to move itself by the power of celestial bodies. But it

⁴⁹ *Summa*, IIaIIae 95.3, *Res*.

⁵⁰ *Summa Contra Gentiles* III.103.9.

is said that this can be done by the arts of magic; that a statue, for instance, can move itself, or even speak.⁵¹

William of Auvergne's classification of *opera magica*, one that we can easily extend to Thomas, is defined by Marrone (2009,168) in the following manner:

...he divided [*opera magica*] into three subcategories: first the arts underpinning what we would designate as sleight of hand; second, those concerned with the evocation of false appearances by more complicated manipulation of special substances, natural confections and odd apparatuses; and third those relying on the invocation of demons to work even more startling effects.⁵²

Aquinas' own belief is that metaphysics studies universal causes, and is not intended for the study of particulars, yet the only way to explain mechanical sleight of hand would be to have knowledge of the workings of mechanical particulars. Ironically, in the very text of Aristotle in which the Scholastic idea of universal causality as a vehicle of wonder banishment is grounded, Aristotle uses curiosity about the particular products of applied mechanical arts as one of three examples of how metaphysical inquiry begins, and wonder reversal is accomplished.

REFERENCES

- Adam, J. (1902) *The Republic of Plato with Critical Notes, Commentary and Appendices*. Cambridge.
- Albertus Magnus. *Opera Omnia* (1890) Edited by August Borgnet. Paris: Vives.
- Alexander of Aphrodisias. *On Aristotle's Metaphysics I* (2014) Translated by William Dooley. New York: Bloomsbury Academic.
- *On Fate* (1983) Translated by R. Sharples. London: Bloomsbury.
- Altuner, I (2017) "Some Remarks on Averroes' *Long Commentary on the Metaphysics Book Alpha Meizon*," *Entelekyia Logico-Metaphysical Review* 1, 5-17.
- Aquinas. *Summa Theologica* (1947) *Translated by the Fathers of the English Dominican Province. Einsiedeln: Benzinger Brothers*.
- *Summa Contra Gentiles* (1957) Translated by Anton Pegis. *Garden City: Hanover House*.
- *Commentary on the Metaphysics* (1961) *Translated by John Rowan. Chicago: Henry Regnery*.
- *Commentary on the Physics Books I-II* (1963) Translated by Richard Blackwell, Richard Spath and W. Edmund Thirlkel. *New Haven: Yale University Press*.
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle* (1984) Edited by Jonathan Barnes. Oxford: Clarendon.
- *Selections* (1995) Edited by T. Irwin and G. Fine. Indianapolis: Hackett.

⁵¹ *Summa Contra Gentiles* III.104.7.

⁵² Marrone 2009, 168.

- *De la Métaphysique* (1839) Translated by Victor Cousin. Paris: Ladrangé.
 - *Metaphysics* (1998) Translated by H. Lawson-Tancred. New York: Penguin.
 - *La Métaphysique* (1840) Translated by A. Pierron and C. Zevort. Paris: *Ebrard et Joubert*.
 - *Metaphysics* (1975) Translated by W. Ross. Oxford: Oxford University Press.
 - *Physics* (1936) Translated by W. Ross. Oxford: Oxford University Press.
 - *Metaphysics* (1999) Translated by J. Sachs. Santa Fe: Green Lion.
 - *Métaphysique* (1879) Translated by J.B.Saint-Hilaire, Paris: Germer Baillière.
 - *Metaphysics* (1933) Translated by H. Tredennick. Loeb Classical Library. London: Harvard University Press
- Bessarion, B. *Aristotelis Opera Omnia* (1883) Edited by *Ambrosio Firmín Didot* Paris: *Instituti Imperialis*.
- Boas, M. (1948) "Hero's *Pneumatica*: A Study of its Transmission and Influence," *Isis* 40 (1), 38-48.
- Borgo, M. (2014) "Latin Medieval Translations of Aristotle's *Metaphysics*," *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, edited by F. Amerini and G. Galluzzo. Leiden: Brill, 19-58.
- Bowe, G.S. (2007) "In Defense of Clitophon," *Classical Philology* 102 (3), 245-264.
- Bowe, G.S. (2017) "Thaumata in Aristotle's *Metaphysics* A," *Acta Classica* 60, 50-72.
- Doig, J.C. (1972) *Aquinas on Metaphysics: A Historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Galluzzo, G. (2010). "Aquinas's Commentary on the *Metaphysics*," *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, edited by F. Amerini and G. Galluzzo. Leiden: Brill, 209-254.
- Golitsis, P. (2016) "The Manuscript Tradition of Alexander of Aphrodisias' Commentary on Aristotle's *Metaphysics*: Towards a new critical edition," *Revue d'histoire des textes* 11, 55-94.
- De Groot, J. (2014) *Aristotle's Empiricism*. Las Vegas: Parmenides Press.
- Hildburgh, W.L. (1951) "Aeolipiles As Fire-Blowers," *Archaeologia* 94, 27-55.
- Eamon, W., (1983) "Technology as Magic in the Late Middle Ages and Renaissance," *Janus* 70 (3-4), 171-212.
- Jenkins, J. (1997) *Knowledge and Faith in Thomas Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, M. (2005) *Aristotle on Teleology*. Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, M. (2012) "The Medical Background of Aristotle's Theory of Nature and Spontaneity," *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 27, 105-152.
- Johnson, M. (2013) "Nature, Spontaneity, and Voluntary Action in Lucretius," *Lucretius: Poetry, Philosophy, Science*, edited by D. Lehoux, A. Morrison and A. Sharrock. Oxford: Oxford University Press, 99-130.
- Kotwick, M. (2016) *Alexander of Aphrodisias and the Text of Aristotle's Metaphysics*. Berkeley: California Classical Studies.
- Krinsky, C. (1967) "Seventy-eight Vitruvius Manuscripts," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 30, 36-70.

- Lawrence P. and Drake, S. (1971) "The Pseudo-Aristotelian Questions of Mechanics in Renaissance Culture," *Studies in the Renaissance* 18, 65-104.
- Lo Bello, A. (1983) "Albertus Magnus and Mathematics," *Historia Mathematica* 10, 3-23.
- Marr, A. (2004) "Understanding Automata in the Late Renaissance," *Journal de la Renaissance* 2, 205-222.
- Marrone, S. (2009) "Magic and the Physical World in Thirteenth-Century Scholasticism," *Early Science and Medicine* 14, 158-185.
- Nussbaum, M. (1976) "The Text of Aristotle's De Motu Animalium," *Harvard Studies in Classical Philology* 80, 111-159.
- Plato. *Omnia Opera* (1588) Translated by Marsilio Ficino. Florence: Nathanaelem Vincetium.
- Preus, A. (1981) *Aristotle and Michael of Ephesus: On the Movement and Progression of Animals*. New York: Olms Verlag.
- Preus, A. (2007) *Historical Dictionary of Ancient Greek Philosophy*. Toronto: Scarecrow Press.
- Primavesi, O. (2012) "Ἀριστοτέλους τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ α̅, 467, Aristotle's Metaphysics Alpha: Symposium Aristotelicum. Edited by O. Primavesi and C. Steele. Oxford: Oxford University Press.
- Schofield, M. (2016) "Plato's Marionette," *Rhizomata* 4.2, 128-153.
- Sedley, D. (2010) "Teleology, Aristotelian and Platonic," *Being, Nature and Life in Aristotle: Essays in Honor of Allan Gotthelf*, edited by J.G. Lennox and R. Bolton. Cambridge: Cambridge University Press, 5-29.
- Swift, C. (2015) "Robot Saints," *Preternature* 4 (1), 52-77.
- Truitt, E. (2015) *Medieval Robots: Mechanism, Magic, Nature, and Art*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Twetten, D. and Baldner, S. (2013) "Introduction to Albert's Philosophical Work," *A Companion to Albert the Great: Theology, Philosophy, and the Sciences*, edited by I. Resnick. Leiden: Brill, 165-172.
- Verbaal, W. (2016) "The Vitruvian Middle Ages and Beyond," *Arethusa* 49 (2), 215-225.
- Walzer, R. (1958) "On the Arabic Versions of Books A, α, and Λ of Aristotle's *Metaphysics*," *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 217-231.
- Whitney, E. (1990) "Paradise Restored. The Mechanical Arts from Antiquity through the Thirteenth Century," *Transactions of the American Philosophical Society* 80 (1) 1-69.
- Wippel, J. (2007) *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas, II*. Washington: Catholic University of America Press.
- Witmore, M. (2001) *Culture of Accidents: Unexpected Knowledges in Early Modern England*. Redwood City: Stanford University Press.

**THE BABYLONIAN EXILE OF THE JUDAEANS
AND THE FORMATION OF THE DOCTRINE OF THE BODILY
RESURRECTION FROM THE DEAD:**

From the Naturalistic Allegory of the Collective Revival of the Jews upon Their
Expected Return to Judaea through the Personified Image of the People's
Rising from the Dead to the Concept of an Individual
Eschatological Resurrection in the Flesh

IGOR TANTLEVSKIJ
St. Petersburg State University, Russia
tantigor@mail.wplus.net

ABSTRACT. The author reveals the following sequence in the formation of the Jewish doctrine of the bodily resurrection of the dead: during the Babylonian captivity of the Judaeans, a naturalistic allegory of their revival upon their expected return to their Motherland arises (Ezek. 37:1–14, Isa. 26:19, 41:14); by the end of the period of exile / at the very beginning of the Persian period, the personified image of the people's rising from the dead is developing (the allegory of the Servant of the Lord in Isa. 42:1–9, 49: 1–7, 50:4–9, 52:13–53:12; perhaps also the image of Job, cf. especially: Job 19:25–27a and 42:5, 7–17). In the time of another national catastrophe – the persecution of the faithful Jews under Antiochus IV Epiphanes – the concept of an individual eschatological resurrection in the flesh arises; at this receiving of the afterlife requital is assumed to be realized in the body (Dan. 12:1b–3, 13).

KEYWORDS: Formation of the doctrine of the bodily resurrection, eschatology, Babylonian exile of the Judaeans, the concept of an individual eschatological resurrection in the flesh, the Servant of the Lord, Books of Isaiah, Ezekiel, Job, Daniel.

* This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project №15-18-00062; Saint-Petersburg State University).

I

The Book of the Judaeen prophet Isaiah 26:19 contains an allegory of the revival of the Jews in their native land after the Lord “punishes the inhabitants of the earth for their iniquities”¹:

Thy dead will come back to life, the dead bodies of my (people)² will rise!³
 Wake up and rejoice you, dwelling in the dust,
 for Thy dew (will be) the dew of the (reviving) light⁴,
 and the earth will give birth⁵ to her dead.⁶

Although part of the Book of Isaiah, chapters 24–27 (conditionally called “Prophetic Announcement of the Lord’s New World Order: Prophecy of the Salvation for Zion / Israel”⁷), was included in the prophecies of Proto-Isaiah (second half of the eighth century B.C.E.), however many researchers date it now to the period of the Babylonian exile of the Jews (after the fall of Jerusalem in 586 B.C.E.) or even to the very beginning of Persian dominion in Judaea.⁸

The prophet Ezekiel, who lived among the Jewish exiles in the first decades of the Babylonian captivity (the first third of the sixth century B.C.E.)⁹, in one of his prophecies creates a naturalistic image of the people of Israel rising from the dead in exile, whom the Lord God eventually brings home, to the Land of Israel (*Ezek.* 37: 1–14). In particular, the prophet says about the “dry bones” of the Israelites/Judahites scattered on the field in a foreign land as follows:

<...> and now, shuddered (the earth), and the bones came together, bone to bone.

And as I looked, they were covered with sinews; flesh was growing on them and skin was covering them, (yet) there was no spirit¹⁰ in them. <...>

¹ *Isa.* 26:21.

² Targum, Peshitta: “their dead bodies”.

³ Variant translation: “Thy dead will come back to life, (together with) my dead body they will rise”.

⁴ Variant translation: “for Thy dew (will be) the dew of the (curative) herbs”.

⁵ Or: “will cast out”.

⁶ Cf., on the other hand: *Isa.* 26:14.

⁷ Sweeney 1996, 311ff.

⁸ *Ibid.*, 311–353. M. A. Sweeney even supposes that this part of Proto-Isaiah (chapters 24–27) was composed after the prophecies of Deutero-Isaiah (see below).

⁹ Ezekiel was among the Judaeans who were exiled to Babylonia in 597 B.C.E. by King Nebuchadnezzar II. His prophecies date back to the period between 593 and 571 B.C.E.

¹⁰ Or: “breathe”.

And He said to me, «Prophecy to the Spirit; prophesy, son of man. Say to the Spirit, “The Lord God says this: ‘Come from the four winds, O Spirit; breathe on these dead, so that they come to life!’»».

I prophesied as he had ordered me, and the spirit entered them; they came to life and stood up on their feet, a great, an immense army.

Then He said, «Son of man, these bones are the whole House of Israel. (They) keep saying, “Our bones are dry, our hope has gone; we are done for”.

So, prophesy, and say to them, “The Lord God says this: ‘I am now going to open your graves; I shall raise you from your graves, My people, and lead you back to the soil of Israel’» (Ezek. 37: 7b–12).

The image of the resurrection to the life of the seemingly lost people of Israel acquires particular relevance in *Isa.*, chap. 40–55, in the so-called Deutero-Isaiah, whose core of prophecies is usually dated to the time close to the very end of the Babylonian captivity of the Jews and their return to their homeland (probably the 540s – about 539 B.C.E.).¹¹ Thus, in *Isa.* 41:14 we read:

“Fear not, you worm of Jacob¹²,
you the dead¹³ of Israel (*mtyśr’l*)¹⁴!
I will help you”, says the Lord.
“I am your Redeemer, the Holy One of Israel”.

Deutero-Isaiah also personifies the image of the people of Israel in his allegory of the Servant of the Lord (see the so-called Songs of the Servant of the Lord in *Isa.* 42:1–9, 49:1–7, 50:4–9, 52:13–53:12), suffering and, as it seemed to others, practically ceased to exist in Babylonian exile. However, the prophet is confident that as a result, the Lord will raise His Servant and, returning him to his homeland, will exalt among the nations. This idea is especially distinctly expressed in *Isa.* 53:8b–9, 11–12:

<...> He was cut off from the land of the living;
for the sin of My people He was stricken.
he was given a grave with the wicked,
and his <tomb-hill>¹⁵ is with the rich¹⁶;

¹¹ Cf., e.g.: Blenkinsopp 2002; Whybray 2004, 1–12.

¹² That is, the corpses of the Israelites and Judaeans devoured by worms.

¹³ Or: “men of Israel”.

¹⁴ Cf.: *Isa.* 22:2.

¹⁵ We read *bāmātô* instead of Masoretic *bmtyw*; in *1Q Is^a* (Qumran), the Septuagint, the Peshitta, the Vulgate: “after his death”.

¹⁶ This phrase probably implies Babylonia.

although he had done no violence,
 had spoken no deceit. <...>
 After the ordeal he has endured,
 he will see <the light>¹⁷ and be content.
 "By his knowledge, the upright one, My servant will justify many
 by taking their guilt on himself.
 Hence I shall give him (a portion) with the many,
 and he will share the booty with the mighty,
 for having exposed himself to death
 and for being counted as one of the transgressors;
 whereas he was bearing the sin<s>¹⁸ of many
 and interceding for the transgressors.

It is also likely that the righteous man of ancient antiquity, the servant of the Lord Job¹⁹ (see: *Job.* 42:7–8), personifies the Jewish people in the Babylonian captivity in the Biblical book of the same name²⁰: the author of this work, as the reader can understand, correlates the misfortunes of pious and wealthy Job, sincerely worshipping God, with the fate of the Judaeans who carried out religious reform in *ca.* 621 B.C.E., which resulted in the establishment of a single centralized Divine service in the Temple of Jerusalem, cleansed of any pagan elements, but lost their Motherland and found themselves in the Babylonian exile on the verge of national death. At the same time, the descriptions of Job's loss of livestock (broadly – property), servants, children, and finally his deadly disease – all this "by hand" of figure, designated in the book as *has-šātān*, lit. "enemy, adversary, rival, etc.", the reader could correlate with the successive invasions of the

¹⁷ This word is present in the Qumran manuscripts 1QIs^a, 1QIs^b; 4QIs^d and in the Septuagint.

¹⁸ The plural in all the Qumran manuscripts of the Book of Isaiah, the Septuagint, the Peshitta and the Vulgate.

¹⁹ The meaning of the name of the main character of the book – its Masoretic vocalization: *ʾIyyôb* – is significant: it should probably be interpreted as "Where is the spirit of (my) ancestor (forefather)?" (= ʾēy (ʾ)ôb). The name *ʾIyyôb* is found in *Ezek.* 14:14, 20 (along with the names of Noah and Daniel [Ugarit.: *Dannyllu*]). Analogous names with components -ʾabu ("father"), -ʾaḥu ("brother"), -ḥammu/ḥalu ("paternal/maternal clan") are attested in the Egyptian, Mesopotamian and Ugaritic texts of the second millennium B.C.E. (see, *e.g.*: Albright 1954, 223–233; Pope 1973, 5f.).

²⁰ According to the ancient Judaic tradition, the authorship of the Book of Job is attributed to Moses, *the prophet and the consolidator of Israel as a people*. It is significant that in the corpus of the Qumran Biblical manuscripts, copies written in the *Paleo-Hebrew* script were only found among fragments of the scrolls of the Pentateuch and the Book of Job (*4QpaleoJob*^c).

Babylonians to Judaea (since 605 B.C.E.), the plunder and devastation of the country, the treasures of the Temple and the royal palace, the removal of prisoners and, finally, the destruction of Jerusalem and the Temple of the Lord in 586 B.C.E.

However, like the Servant of the Lord in the Book of Isaiah, the servant of the Lord Job was also regenerated by God to life; he found new children and property, his relatives returned to him. In this connection it is significant that the turn *šāb 'et šēbīt* (lit. “to return captivity (captives)”) attested in the final part of the book (*Job* 42:10a) describing the final restoration of Job and his rebirth by the Lord to a new life, was used by the prophets, who lived at the beginning of the Babylonian captivity (see: *Jer.* 29:14, 30:3, *Ezek.* 16:53, 39:25; this phrase is also present in *Deut.* 30:3) and proclaimed the final return of the exiles to their homeland.²¹

The innocent sufferer Job, being on the verge of death and complaining about his fate, declares an unjust arrangement of the world where, in his opinion, the righteous suffer, and the wicked are prosperous and dominate. At the same time, behind the coffin, there seems to be no hope as well, for the transition of the human spirit to Sheol (the underground abode of the deceased) turns out, according to the widely spread opinion known to Job, to be tantamount to practically total non-being.

But God “opens” people’s “ear in oppression” (*Job* 36:15b; cf.: *Isa.* 50:4b–5), that is, “sensitivity” to intuitive knowledge in existential situations; and here Job comes to his main conclusion, which he would like to not simply write down in the scroll, but suggests to “cut into the rock²²” with iron chisel and engraving tool for ever”, so that it is available to all generations:

I know (that) my Redeemer lives,
And (at) last (*wē'ahārôn*) He shall stand over the ashes²³,
after my skin is destroyed;
however, from my flesh I shall see God (*ūmibšārî 'ehēzeh 'ēlô'h*)²⁴,

²¹ Proceeding from this, it would be possible to date the Book of Job to the time of the end of the Babylonian captivity or the very beginning of the Persian period of the post-captivity era. Many scholars believe that this work probably originated in its present form in the Persian period, although the prose material at the beginning and the end of the book and some poetic passages can have been composed at the age of captivity or even in the pre-captivity period. (See, e.g.: Pope 1973, XXXII–XL; Fokkelman 2012 3–34; Seow 2013, 17–37.) Cf. also the next note.

²² Some researchers see in *Job* 19:24 a hint at the grandiose in size Behistun inscription (ca. 519 B.C.E.) of the Persian king Darius I, embossed high on a rock (in the Kermanshah Province of modern Iran) in Ancient Persian, Elam and Akkadian languages.

²³ Lit.: “dust”.

I shall see (Him) by myself,
My eyes shall behold – (I myself), and not another (*Job* 19:25–27a).

Moreover, God gives to Job, who is on the verge of death, in fact already in a liminal situation, an opportunity to look at the world created by Him from the moment of its formation – and not from the point of view of man, but from the point of view of the Creator Himself. This Revelation contains, as the reader can conclude, the essence of God's answer to Job who was inquiring of Him. Job himself characterizes the Divine Revelation that he received as follows:

I have heard of Thee only by the hearing of the ear;
But now my eye sees Thee! (*Job* 42:5).

After Job acquired this higher Knowledge, he was reborn by the Lord, in fact, he found a new life. It was this miraculous restoration of Job in the flesh that was rendered in *Job* 42:10a by the turn *šāb 'et šēbīt*, meaning literally: "to return captivity (captives)". The Lord doubled Job's inheritance, his relatives and friends returned to him, and he again found children and offspring (*Job* 42:10b–16). This all could be interpreted by the reader of the Book of Job as an allegory of the revival of the Jews in their homeland after the Babylonian exile and the construction of a new Temple of the Lord YHWH by them in Jerusalem.²⁵

It is significant that the Tetragrammaton YHWH, the Name of God²⁶ revealed by Him to His people, Israel (*Ex.* 3:14–15, 6:3), who was in Egyptian bondage, is used in the Book of Job only in its beginning – up to seemingly fatal blow received by Job (the Tetragrammaton sounds three times in the mouth of Job himself; *Job* 1:21c–d), and at the end, when the Lord Himself appears to the suffering Job – in *Job* 38:1–42:6 (the author's remarks introducing the Lord's speeches and Job's answers), as well as in the prosaic part concluding the book, which tells about the

²⁴ This interpretation one can find, for example, in the Vulgate. Another possible interpretation: "And outside my flesh (*i. e.*, going beyond the limits of my rotted flesh. – *I. T.*) I (*i. e.*, the spirit of Job, cf.: *Job* 32:8, 33:4, 6, 34:14–15. – *I. T.*) shall see God".

²⁵ The new Temple was erected by *ca.* 516 B.C.E.

²⁶ Judging by Exodus 3:14, the Name of God YHWH – the Tetragrammaton – interpreted in accordance with tradition as the *Lord*, originated from the verb *hāwāh* (the ancient form of the verb *hāyāh*; in *qal*, imperfect, 3rd person, masculine, singular), meaning "to be", "to exist". Thus, the Name of the Lord can be interpreted as "He Who was, is and will be," that is, the *Everlasting*. According to Exodus 3:14, the Lord Himself interprets His Name in this way: "I am the One Who I am ('*ehyeh 'āšer 'ehyeh*)», *scil.* "I am the Existing" (cf.: LXX and Vulgate *ad loc.*). Cf. also: Hosea 1:9b. Concerning the interpretation of the Tetragrammaton by Jewish thinkers, see, *e.g.*: Tantlevskij 2016^b, 171f.; 183, n. 5f.

rebirth of Job to life by the Lord and the restoration of everything that he had (*Job* 42:7–17).

But the Tetragrammaton is not used in the speeches of Job affected by the deadly disease and lost practically everything except his wife (a personification of the Jewesses?) and in the orations of his multinational interlocutors²⁷, full of pathos and represented in poetic form²⁸; they all designate God by the terms *'ēl/'ēlō^ah/'ēlōhîm*, "God", *šadday*, the traditional interpretation: "Almighty"²⁹, *'elyôn*, "the Most High", known in the Semitic milieu. (In this connection let us note that, as cuneiform sources and bulls show, the Judaeans in Babylonia sometimes gave their children local Neo-Babylonian names, and also replaced the typical Jewish component *-yahu* (abbreviated form of the Tetragrammaton YHWH) in their theophoric names to the general-Semitic element *-'ēl^β*.) It seems that the use of the Tetragrammaton by the author of the Book of Job symbolizes the presence the people of Judaea, whom Job supposedly personifies, in their homeland: the beginning of the book – the period before the destruction of the Temple in Jerusalem; the end of the book – the appearance of the Lord to the Jews in the Babylonian captivity (by analogy with the way it was during the slavery of the Jews in Egypt; cf. especially: *Ex.* 3:14–15, 6:3) and the "return of captives" to Judaea and the construction of a new Temple in Jerusalem. The genre organization of the book also contributes to the expression of this idea: prosaic beginning and end, describing the pious and serene life of Job, are probably called upon to lead the reader to the idea that the life of the Jews, whom Job *ex hypothesi* personified, will return/returns to its blessed origins.

²⁷ The name of one of them, *'Ēlîhû'*, meaning "He is my God," is witnessed among the names of the Israelites (see: *1 Sam.* 11, *1 Chr.* 12:21, 26:7; cf.: *1 Chr.* 2:13 and 27:18). One can assume that *'Ēlîhû'* personifies exiles from the Northern (Israel) kingdom. On the other hand, many researchers consider the speech of *'Ēlîhû'* (*Job*, chap. 32–37) a later insertion.

²⁸ Exception is the passage of *Job* 12:9 (cf.: *Isa.* 41:20), but the writing *'ēlō^ah*, "God", is also attested in several manuscripts here. (Cf.: Pope 1973, 91.) *Job* 28:28 recorded the writing *'ādōnāy*, "the Lord" (however, in many manuscripts the Tetragrammaton is attested here); but the text of chapter 28 of the Book of Job is a hymn of wisdom, which originally was probably an independent work. (Cp.: *Ibid.* P. 206.)

²⁹ This interpretation is attested in the Septuagint and the Vulgate. Cf. also, *e. g.*: the Babylonian Talmud, Hagigah, 12a.

³⁰ See, *e. g.*: Coogan 1974, 11f.; Purvis 1988, 161f.

II

In the mid-160's B.C.E. the Jews again found themselves on the verge of ending of their national existence – this time in connection with the terrible persecutions that the Seleucid king Antiochus IV Epiphanes (whose state included Judaea then) brought upon them. The king ordered the Jews to abandon the basic elements of their religion under the threat of painful death. At this time, the faithful Jews demonstrated mass examples of martyrdom for faith – for the first time in the history of mankind; simultaneously, other Jews were ready to take a collaborative attitude towards the Hellenizers –for fear or by conviction. It is to this period that the first indisputable indications of the appearance among the Judaeans of the doctrine of the *individual* bodily resurrection from the dead at the End of the Days date back. This concept could crystallize under the influence of the expressive allegories of the rising from the dead of the people of Israel/Judaea in the flesh, *i. e.*, their revival in the Motherland, used by prophets of the Babylonian captivity period and, as may be supposed, by the author of the Book of Job.³¹ The doctrine of the individual bodily resurrection is attested, first of all, in the Book of Daniel, composed in its modern form in Judaea towards the end of 165–164 B.C.E.³² So, *Dan.* 12:1–3 says:

<...> And there shall be a time of trouble, such as never was
since nations came into existence to that time.
And at that time (certain of) your people shall be delivered,
all those who are found written in the Book.
And many of those who sleep
(in) the dust of the earth shall awake,
some to everlasting life,
some to shame (and) everlasting contempt.
Those who are wise shall shine
like the brightness of the firmament,³³
and those who turn many to righteousness,
like the stars forever and ever.

³¹ Cf., on the other hand: 1 *Kgs* 17:17–24; 2 *Kgs* 4:18–37, 13:20–21 about the miraculous revival of recently deceased individuals, whose flesh has not yet decayed.

³² See, *e. g.*: Hartman, Di Lella 1978, 14. Some scholars admit that the verses *Dan.* 12:11 and 12:12, as well as the prayer in *Dan.* 9:4–20 could be added later. Cf., on the other hand, Seow 2003, 9: “Finally, to this whole work, a postscript (12:5–13) was later added (probably some time in the spring of 163 B.C.E.) to update the final revelation in 10:1–12:4” (see also: *Ibid.*, 191–196). See further, *e.g.*: VanderKam, Flint (eds.) 2002, *passim*.

³³ That is, as the dawn.

Perhaps it was supposed that the most terrible sinners would not be resurrected at all, which was regarded as the most severe punishment.³⁴

Dan. 12:13 contains an individual presage to the righteous Daniel himself:

“And you, go to (your) end, and you will rest, but (afterwards) you will arise (*wěťáāmōd*) to (receive) your lot at the End of the days”.

In the Hasmonean and Early Roman periods, the doctrine of the bodily resurrection of the dead in the End of the Days was widely spread in the Judaeen society.³⁵ It is attested in the Dead Sea scrolls, in particular, in the works of the Qumran community^{36,37} a number of pseudepigraphs³⁸ and other compositions of the

³⁴ A similar idea is also attested in the text of the Manual of the Discipline of the Qumran Community (*1QS*) 4:9–14, which says that after cruel torments in the “dark areas” (of Sheol; probably Abaddon is implied here, lit.: “destruction”), the souls of the wicked will be “destroyed without a remnant and (possibility) of salvation”. According to the pseudepigraph *1 Enoch* 108:3, the souls of the wicked, whose names are deleted from the Book of Life, after being preliminary tormented by fire in a certain invisible (or: “chaotic”) desert, are destroyed. (See also, *e.g.*: *1 Enoch* 22:10–13.)

³⁵ The after-death Divine “judgement” is repeatedly mentioned in the Book of Ecclesiastes (see, *e.g.*: Tantlevskij 2014^c, 142–145; Idem 2018, 21–28), written, according different opinions, between the end of the sixth century B.C.E. and the end of the third century B.C.E. (see, *e.g.*: Seow 1997, 11–59; Brown 2011, 7–18; Tantlevskij 2014^c, 139–141; Idem 2018, 19–28). For example, *Eccl.* 3:17 says:

I said in my heart,
 “God shall judge
 the righteous and the wicked,
 for (there is) a time (of requital) for every work
 and (judgement) for every deed there (*šām*)”.

However, the Ecclesiastes most probably does not mean the eschatological Judgment at the resurrection of the dead, but the judgment of God over the soul of man after the death of his body in the other world, as a result of which the souls of the righteous ascend to God and the souls of the wicked descend into Sheol. (Cf. further, for instance, our articles: Tantlevskij 2017, 133–138; Idem 2018, 19–28.)

³⁶ *E.g.*, in the so-called Teacher’s Thanksgiving Hymns (*1QH^a* 12:21f., 14:29f., 34; cf., *e.g.*: 11:11–14, 13:11f., also: 19:11–14; 21:11f.), the Commentary on Habakkuk (*1QpHab*) 9:12–10:5 (cf. also: 5:3–6, 10:6–13), the Messianic Apocalypse (*4Q521*); cf., *e.g.*: the so-called Damascus Document (*CD-A* 6:10f.; *4QD^b*, 6, 1; *4QD^d*, 4, 2).

³⁷ In all probability, the Qumran community was an Essene sect (see, *e.g.*: Dupont-Sommer 1980, *passim*; Amusin 1983; Tantlevskij 2014^a, 50–53; Idem 2014^b, 54–66; Idem 2016^a, 61–75; cf., *e.g.*: VanderKam, Flint 2013, *passim*).

Judaeans³⁹, becoming one of the most important components of Judaistic eschatology.

The Apostle Paul introduces a significant aspect in the doctrine of the resurrection: in *1 Cor.* 15:42–55 and *Philip.* 3:20–21 he foretells the resurrection of the dead in the “incorruptible” “spiritual bodies” of “heavenly” nature, as well as the “change”, “transformation” of the bodies of the living, “putting on imperishability” and “immortality” at the End of the Days.⁴⁰ It is possible that this idea goes back to the passage of *Dan.* 12:1–3 already cited above, judging by which the author of the Book of Daniel believed that as those who will survive to the End of the Days, so also those who rise from the dead then will receive eternal bodies of a radiant heavenly nature – of course, only the “wise” and “righteous” ones are meant here.

REFERENCES

- Albright, W.F. (1954) “Northwest Semitic Names in a List of Egyptian Slaves from the Eighteenth Century B.C.”, *Journal of the American Oriental Society*, 74, 223–233.
- Amusin, I.D. (1983) *The Qumran Community*. Moscow: Nauka (in Russian).
- Blenkinsopp, J. (2002). *Isaiah 40–55: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York, NY: Doubleday.
- Brown, W. P. (2011) *Ecclesiastes: Interpretation*. A Bible Commentary for Teaching and Preaching. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Coogan, M.D. (1974) “Life in the Diaspora: Jews at Nippur in the Fifth Century”, *Biblical Archaeologist* 37, 6–12.
- Dupont-Sommer, A. (1980) *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte*. 4 éd. Paris: Payot.
- Fokkelman, J.P. (2012) *The Book of Job in Form*. A Literary Translation with Commentary. Leiden: Brill.
- Hartman, L. F.; Di Lella, A.A. (1978) *The Book of Daniel. Introduction, translation with notes, and commentary*. The Anchor Bible. New York, NY: Doubleday.
- Pope, M.H. (1973) *Job. Introduction, Translation, and Notes*, The Anchor Bible. New York, NY: Doubleday, 1973.

³⁸ Cf., e.g., the so-called Pseud-Ezekiel (4Q385), fr. 2, 5–9, where *Ezek.* 37:1–14 is probably interpreted as an indication of the resurrection of the righteous at the End of the Days. Cf. further, e.g.: 4Q181, 1, 4–6; also: *Dan.* 7:9–10 and 4Q Giant^b ar = 4Q530, 2, 16–19 (cf.: *Joel* 4:12); 1QpHab 5:3–6, 9:12–10:13; CD-A 4:3f. And, for example, the Songs of the Servant of the Lord, in all likelihood, came to be interpreted by members of the Qumran community as prophecies about the leader of their community, the Teacher of Righteousness, whose resurrection (coming) was expected by them at the End of the Days. (Cf., e.g.: Dupont-Sommer 1980, 371–377.)

³⁹ See, e.g.: 2 Macc. 7:14, 29; 14:46; cf.: 12:43–45.

⁴⁰ Cf.: Tantlevskij 2015, 149.

- Purvis J. D. (1988) "Exile and Return. From the Babylonian Destruction to the Reconstruction of the Jewish State", // *Ancient Israel*. Ed. by H. Shanks. Washington, DC, 151–175.
- Seow, C.L. (1997) *Ecclesiastes*. A New Translation with Introduction and Commentary. Anchor Bible. New York, NY: Doubleday.
- Seow, C.L. (2003). *Daniel*. Louisville; London: Westminster John Knox Press.
- Seow, C.L. (2013). *Job 1–21: Interpretation and Commentary*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Sweeney, M.A. Isaiah 1–39. With an Introduction to Prophetic Literature. Grand Rapids, MI: Eerdmans; Cambridge: Cambridge University Press.
- Tantlevskij, I.R., Svetlov, R.V. (2014^a) "Predestination and Essenism", *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 8.1, 50–53.
- Tantlevskij, I. R.; Svetlov R. V. (2014^b) "The Essenes as the Pythagoreans: Predestination in Pythagoreanism, Platonism and the Qumran Theology", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1., 54–66 (in Russian with an English abstract).
- Tantlevskij, I. R. (2014^c) "Optimism of Ecclesiastes", *Voprosy Filosofii* 11, 137–148 (in Russian with an English abstract).
- Tantlevskij, I. R. (2015) "Non-Mortal, Mortal and Immortal Adam in Biblical Anthropogony Teachings", *Voprosy Filosofii* 6, 141–153 (in Russian with an English abstract).
- Tantlevskij, I.R. (2016^a) "Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaeen Sect of Essenes (Ἐσσηῖται/Ἐσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts of Them and the Qumran Community World-View", *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 10.1, 61–75.
- Tantlevskij, I.R. (2016^b) "Spinoza's *Deus et Natura* in Context of Maimonides's and Gikatilla's Views on God's Acts in the "Nature's" Formation", *Voprosy Filosofii* 3, 170–185 (in Russian with an English abstract).
- Tantlevskij, I.R. (2017) "Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits", *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 11.1, 133–143.
- Tantlevskij, I.R. (2018) "*How to Come to the Correct Solution?* To the Interpretation of the Epistemological Definition of the Method of Comparison in Aristotle (*Ethica Eudemia*, VII, 1245b.13–14) and Ecclesiastes 7:27", *ΣΧΟΛΗ (Schole)*, 12.1, 17–30 (in Russian with an English abstract).
- VanderKam, J., Flint, P.W., eds. (2002) *The Book of Daniel. Composition and Reception*. Vols. I–II. Leiden: Brill.
- VanderKam, J., Flint, P.W. (2013) *The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*. Foreword by E. Tov. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Whybray, R.N. (2004) *The Second Isaiah*. London; New York, NY: T&T Clark International.
- Амусин, И.Д. (1983) *Кумранская община*. М.: Наука.
- Тантлевский, И.Р. (2014^c) "Оптимизм Экклесиаста", *Вопросы философии*, 11, 137–148.
- Тантлевский, И.Р., Светлов, Р.В. (2014^b) "«Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66.

- Тантлевский, И.Р. (2015) “Адам-несмертный, смертный и бессмертный в библейских антропогонических учениях”, *Вопросы философии*, 6, 141–153.
- Тантлевский, И.Р. (2016^b) Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию "Природы", *Вопросы философии*, 3, 170–185.
- Тантлевский, И.Р. (2018) *Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (Ethica Eudemica, VIII, 1245b.13-14) и Экклесиаста (Эккл. 7:27), ΣΧΟΛΗ (Scholē), 12.1, 17–30.*

PSEUDO-PLATONIC IMMORTALITY: *AXIOCHUS* AND ITS POSTERITY IN HUMANISM

José María Zamora Calvo
Universidad Autónoma de Madrid, Madrid
jm.zamora@uam.es

ABSTRACT. The aim of this article is to trace the influence of *Axiochus*, an apocryphal text attributed to Plato, on Humanism. The dialogue, which belongs to the literary genre of “consolation”, addresses the theme of contempt of death and the immortality of the soul. The jurist Pedro Díaz de Toledo (1410/15 – 1466) translated it into Spanish in 1444 from a Latin version entitled *De morte contemnenda*, which Cencio de’ Rustici had translated eight years earlier, probably from the Greek codex provided by Joannes Chrysoloras, the Vaticanus gr. 1031. For his part, the humanist Beatus Rhenanus (1485 – 1547), the owner of five editions, revised and corrected in detail the text of a translation by Rudolf Agricola, proposing a number of amendments and changes that would appear in the Basel edition printed by Adam Petri in 1518.

KEYWORDS: *Axiochus*, immortality of the soul, consolation, Pedro Díaz de Toledo, Beatus Rhenanus.

From Antiquity to the Renaissance, *Axiochus*, a spurious dialogue about contempt of death and the immortality of the soul, occupied an important position. In 1518, at least two editions of this dialogue translated by Rudolf Agricola were published. In the middle of the 15th century, Pedro Díaz de Toledo translated “Un libro llamado *Fedrón*” into Spanish, dedicated to the Marquis of Santillana, from a Latin version translated in Bologna by Cencio de’ Rustici between 1436 and 1437. This text, however, does not correspond to the translation of Plato’s *Phaedo*, but to the pseudo-Platonic *Axiochus*. For his part, Beatus Rhenanus of Sélestat used a

collection of Neoplatonic texts published by Aldo Manuzio in 1497, which contained a version of *Axiochus*. For certain Renaissance readers, fear of death could be overcome not only through Christianity, but also and especially by Plato's teachings on the immortality of the soul.

1. An apocryphal text on the immortality of the soul, attributed to Plato

The pseudo-Platonic *Axiochus* is a brief and attractive work written in a careful style, which provides the reader with a *consolatio mortis*, a series of arguments in defence of the immortality of the soul and a myth that includes a suggestive description of the Netherworld.¹ We can presume, without being able to establish a precise date, that this dialogue was composed around the end of the 4th century or beginning of the 3rd century BC. The text, which brings together in an eclectic manner the arguments of different schools, originated in the Academy and falls within the consolatory tradition, which explains not only its relationship with *Phaedo* and the *Apology*, but also with Cicero's *Tusculan Disputations*.² The central theme (*skopos*) is that, if the soul disappears, there is no need to fear death because it becomes a release from human suffering and calamity.

This dialogue takes its name from Axiochus, an Athenian citizen, uncle of Alcibiades and father of Cleinias,³ who appears in the dialogue with Socrates, the musician Damon and Charmides. Socrates recounts that he was walking along the banks of the Ilissos river on his way to Cynosarges⁴ when Cleinias came out to meet him in the company of his lover Damon, the musician, and Charmides, son

¹ Cf. Bernabé 2013, 140–143. From among the contemporary editions and translations of this spurious dialogue, we highlight Hershbell 1981, with text by Joseph Souilhé and annotated translation; and the recent by Männlein-Robert, Schelske, Feldmeier, Grosse, Lohmar, Nesselrath, Poplutz 2012. This paper benefited from the support of two Spanish R&D projects: Acis&Galatea H2015/HUM-3362 and HAR2017-83613-C2-2-P, and is part of the activities of the UAM Research Group: "Influences of Greek Ethics on Contemporary Philosophy" (Ref. F-055).

² Erler (2005, 81–95) shows the philosophical propaedeutic nature of *Axiochus* through the study of the child's metaphors in the adult and consolatory argumentation as therapy for the soul. On the inclusion of *Apology* as source, see Joyal 2005, 97–102.

³ See Plato, *Euthydemus* 274b, 275a.

⁴ According to Beghini (2016, 3–12), the reference to the Cynosarges at the beginning and end of *Axiochus* does not allude to the founder of the Cynicism school of thought, Antisthenes (c. 444 – 365 BC), but to the existence of a necropolis in the location, corroborated by archaeological and literary sources. This exegesis, in keeping with the theme of pseudo-Platonic dialogue, appears in the Latin translation by Cencio de' Rustici in the 15th century, probably from a lost source that testified to the existence of the Cynosarges cemetery.

of Glaucon and uncle of Plato. Cleinias expresses his concern for his father, Axiochus, who, gravely ill, is having difficulty coming to terms with his imminent death, and requests Socrates' presence to reassure him. By the time they arrive at his bedside, the terminally ill patient has recovered some strength, but continues to lament his imminent demise. To console him, Socrates begins a dialogue with the dying man with the intention of convincing him that death should not be feared, but rather desired, as if it were a release.

The theme of this dialogue seems to adopt the two alternatives on death that Socrates proposed after his conviction, as Plato mentions in his *Apology*: (1) he who has died does not exist and, therefore, cannot have any awareness of anything; or, (2) for the soul, death is a change, a move from one place to another.⁵

The dialogue is structured into two parts, preceded by an introduction (364a–365c) and followed by a conclusion (372a).

In the first part, to persuade Axiochus that it is wrong to be distressed over losing his life, Socrates uses three arguments: According to the first of them (365d–366b), the body is only a source of misfortunes and miseries for human existence; consequently, the end of life means passing from an ill state to a good one. The second argument (366b–369b), supported by an oration by the sophist Prodicus of Ceos (c. 470 – 390 BC), concludes that, as nobody, not even those engaged in political activity, is happy with their fate, the possibility that death provides of being released from any kind of life is neither contemptible nor regrettable. In the third argument (369b–c), also borrowed from Prodicus, he argues that death cannot affect the living, because they still exist, nor the dead, because they no longer exist and, therefore, do not feel anything.⁶

The second part begins with a fourth argument (370b–e) that focuses on the happiness of the soul after death, and ends with the myth told by the Persian magus Gobryas (371a–372a), which he narrates to support the preceding thesis and which thoroughly describes the place where souls rest after death. All souls are immortal, but while the righteous will eternally enjoy a happy and joyous exist-

⁵ Cf. Plato, *Apology* 40c.

⁶ Dorion (2009, 370–371, and 538, n. 37) classifies this testimony as a dubious or apocryphal text attributed to Prodicus, since the subjects it addresses seem to be borrowed from various philosophers belonging to different schools of the 4th century BC, such as the academic Crantor, the Cynic Crates and Epicurus.

On the pessimistic discourse of Prodicus (*Axiochus* 366d–369b), which tries to show that misery and suffering afflict man from childhood to old age, see Kerferd, Flashar 1998, 60–63. In particular, on the first part of the list of the miseries that affect young people, according to the summary presented by Socrates of the “declamation” (ἐπίδειξις) that Prodicus pronounces in the house of Callias (*Axiochus* 367a1), see Beghini 2017, 270–273.

ence, the unjust will forever have to endure suffering and tribulation. In the conclusion (372a), Axiochus, encouraged by the words of Socrates, changes from being afraid of death to desiring it because he is convinced that he is going to go to a better place.

The therapeutic dimension of Socrates in this pseudo-Platonic dialogue approaches the conception of the Hellenistic schools. Indeed, Axiochus comes from the heart of the academic consolation tradition, in which the Epicurean echoes are an attempt to adapt it to the spirit of the Hellenistic period.⁷ The “consolation” genre became a literary form with Crantor of Soli (c. 335 – 275 BC), a disciple of Xenocrates in the Academy and first commentator on Plato’s *Timaeus*, author of a treatise *On grief* (Περὶ πένθους). According to the definition in Plato’s *Menexenus*,⁸ the funeral eulogy (λόγος ἐπιτάφιος) mixes praise with consolation, and, in this genre, Aristotle’s dialogue *Eudemus* (or *On the soul*), a tribute written in memory of his friend who died in 354 BC, can be included. This literary genre was also used by Cicero (*Tusculan Disputations* I and III), Seneca (*Consolation to Marcia* and *Consolation to Polybius*) and Plutarch (*Consolation to his wife* and *Consolation to Apollo*). Thus, the dialogue, whose spurious nature is beyond doubt, belongs, from a literary and philosophical point of view, to the Hellenistic consolation tradition,⁹ interweaving narrative, argumentation and myth in its dramatic action.

2. The Spanish translation by Pedro Díaz de Toledo

The jurist and man of letters Pedro Díaz de Toledo was born between 1410 and 1415, probably in Seville, into an influential Spanish family of Jewish converts.¹⁰ At the beginning of the 1430s, he began to study law at the University of Valladolid, finishing his studies on 12 September 1438 at the University of Lleida, where he acquired thorough training in civil and canon law. After obtaining his doctorate in law, on 15 October 1440, he was appointed appeals judge (“Alcalde mayor”) and presided over the Royal Council under the direction of the crown prince. Subsequently, the following year, he acquired the position of high court judge (“Oidor de Audiencia”) and Referendary. Between 1442 and 1446, while exercising his

⁷ Cf. Tulli 2005, 255–271.

⁸ Cf. Plato, *Menexenus* 236e.

⁹ Cf. Erler 2012, 100.

¹⁰ Pedro Díaz de Toledo was the grandson of María de Toledo and nephew of the rapporteur of John II of Castile, Fernando Díaz de Toledo, father of Pedro Díaz de Toledo y Ovalle, future bishop of Málaga, of whom he was first cousin and with whom he should not be confused. See Sanz Fuentes 2014, 381–406; and see also Herrero Prado 1998, 110–114; and Fernandes 2016, 60–72.

functions in these positions, he was commissioned by King John II of Castile to translate and gloss an apocrypha by Seneca, transmitted under the title of *Proverbs*, intended for the education of the crown prince, the future King Henry IV.¹¹ Without entertaining the slightest suspicion about its authenticity, Díaz de Toledo considered this work of moral philosophy extraordinarily useful for the education of the future monarch.

In 1453, Díaz de Toledo was a member of a council of twelve doctors who tried and condemned Álvaro de Luna, Constable of Castile, in Valladolid. By 1459, alongside his surname, he bore the title of “Lord of Olmedilla” and, the following year, he retired to his residence in Alcalá de Henares, where he died in 1466.¹² His remains were laid to rest in the parish church of Santa María (former chapel of San Juan de los Caballeros or Letrán) in this city, whose Oidor Chapel was built at the beginning of the 15th century at the behest of Díaz de Toledo himself.

Axiochus, which at the time was believed to have been written by Plato, was translated into Spanish by Díaz de Toledo during the Christmas season of 1444, from an intermediate text, the Latin version of the Greek text of the dialogue translated by Cencio de’ Rustici some eight years earlier.¹³ The incipit of the man-

¹¹ From Pedro Díaz de Toledo’s mid-15th century translation and gloss of the apocrypha by the Córdoba-born philosopher, *Proverbia Senecae*, under the title *Proverbios de Séneca*, the following 15th-century manuscripts are preserved: four in the National Library of Spain, with catalogue number Ms. 18066, Ms. 9964, Ms. 6724 and Ms. 8188, which also contains translations by Alonso de Cartagena; four in the Library of the Monastery of San Lorenzo de El Escorial: S-II-10, N-II-7, N-III-9, N-III-10 (the latter, probably the oldest, dated to before 1460); two in the Library of the Royal Palace of Madrid: Ms. II/92 and Ms. II/614 (which also includes the translation into Spanish of the Latin text of the *Proverbs*); one manuscript in the Library of the University of Salamanca: Ms. 1848; and another manuscript in Barcelona in the Library of Catalonia: Ms. 980.

On the manuscript tradition, see Blüher 1969, 111–155, n. 104; Round 1972; Riss 2005. Similarly, the printed tradition of the translation of the *Proverbs of Seneca* by Pedro Díaz de Toledo is extensive. From among the editions of the incunable period: in Zamora 1482 by Antonio de Centenera; in Saragossa 1491 by Juan Hurus; in Seville 1495 by M. Ungut and E. Polono; in Toledo 1500 by Pedro Hagenbach; in Seville 1500 by J. Pegnitzer and M. Herbst. After this date, it is printed in Seville 1512, 1528 and 1535 by Jacobo Cromberger; in Medina del Campo 1552 and 1555 by Adrian de Ghemart; in Antwerp 1552 by Jean Steelius. On this printed tradition, see Blüher 1969, 111–155, n.105; and see also Roldán Donoso 2015, 115, n. 4, and 116, n. 5.

¹² At this time, at the service of the Bishop of Toledo, Alfonso Carrillo, cousin of the Marquis of Santillana, he composed the *Glosas a la Exclamación e Querrela de la Gouernagión*.

¹³ Cf. Hankins 1990, Vol. I, 95–98.

uscript, acquired by the Biblioteca Nacional de España (BNE) in 2012, with catalogue number Ms. 15113, mentions the recipient, “su singular señor yñigo lopes de me[n]doça” the future Marquis of Santillana, as Lord de la Vega, which dates the translation to before 8 August 1445, the date on which John II of Castile bestowed on him the title of Marquis of Santillana and Count of Real de Manzanares, and, indeed, according to the foreword by Díaz de Toledo, he began working on it at the end of 1444.¹⁴

During the reign of John II (1406 – 1454), Castile began to emerge from its isolation with respect to the rest of Europe. From 1439, in particular, Spanish translations were positively influenced by Italian humanism. As González Rolán, Moreno Hernández and Saquero Suárez-Somonte point out,¹⁵ during this period, the challenge was to incorporate or, at any rate, explore both the Latin translations of Greek works and the original translations by Italian humanists.

However, with the support of patrons such as the Marquis of Santillana, Spanish versions of classical texts, from Homer to Aristotle and newly translated by the Italian humanists, took Latin as the primary source language. In opposition to Russell, who considers these Spanish versions as an attempt to medievalise and Christianise the ancient texts, rejecting the fundamental theses of humanism,¹⁶ González Rolán and Saquero Suárez-Somonte defend their humanist nature.¹⁷ Thus, in the Castile of the first half of the 15th century, Alonso de Cartagena, Alonso Fernández de Madrigal (El Tostado), Mosen Diego de Valera, Fernando del Pulgar, Juan de Mena, Juan Rodríguez del Padrón and the aforementioned Pedro Díaz de Toledo were “men of letters” (*litterati*), specialists in law or theology and experts in Latin.

In his *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*, Díaz de Toledo manifested the close bond he maintained with this Spanish nobleman, for whom he translated many works and treatises from Latin into Spanish, by referring to him in its title.¹⁸ It was precisely from a Latin version by Leonardo Bruni

¹⁴ In the foreword, Díaz de Toledo states that he translated the work in his house in Alcalá de Henares during a holiday, probably coinciding with the Christmas holiday of 1444, although he is not any more specific. On this point, see Round 1993, 100–101.

¹⁵ González Rolán, Moreno Hernández, Saquero Suárez-Somonte 2000, 19–22 and 43–64.

¹⁶ Cf. Round 1993, 16–125.

¹⁷ Cf. González Rolán, Saquero Suárez-Somonte 2000, 163–164.

¹⁸ In the BNE, a 15th century manuscript from the bibliographic collection of the Duke of Osuna and Infantado is preserved: *Diálogo y razonamiento entre D. Fernando Álvarez de Toledo y el Dr. Pero Díaz, en la muerte del Marqués de Santillana*, Ms. 10226. Incipit/Explicit: “Comiença el dialogo e su rasonamiento. Conde. Doctor a tiempo soes demostrar el amor que sienpre obistes al marques” (h. 5v). “... porque desde aqui digamos

(1370 – 1444) that he translated Plato's *Phaedo*.¹⁹ In this same manuscript appears the translation of *De beata vita* by Augustine of Hippo,²⁰ which links the problem of the immortality of the soul with the Christianisation of Plato. This aspect, which highlights the important connection that was made between Augustine and Plato, represents a key point for the reconstruction of the history of Augustinianism in the Spanish culture of the second half of the 15th century.²¹

In the manuscript preserved in the Bibliothèque nationale de France (BnF), Ms. Esp. 458,²² the translation does not, however, correspond to Plato's *Phaedo*, but to the pseudo-Platonic dialogue *Axiochus*, which in another manuscript preserved in the BNE, is dedicated to the Marquis of Santillana.²³ As González Rolán and Saquero Suárez-Somonte point out, both the title, *Fedón* instead of *Fedón*, and the inclusion of this dialogue instead of *Axiochus* is probably due to the Latin codex used by Díaz de Toledo to make the Spanish translations of both dia-

con el salmista david. Et benedictiones dabit legis lator ibimus de virturte in virtutem ut videamus deus deorum in sion. Amen deo gracias. Explicit feliciter" (h. 89). We have an edition by Paz y Meliá 1892, 240–360. On this work, see Cherchi 1992.

¹⁹ BNE Ms. VTR/17/4. *Tratados varios*, which includes: Platón. *Fedón* (93 h.), from the library of the Duke of Osuna and Infantado: "[Introducción al libro llamado *Fedón*, traducido por Pero Díaz de Toledo]". *Incipit/Explicit*: "De la inmortalidad del alma diversos actores" (h. 1). "... E quanto a esto asaz es dicho e entremos ya a su interpretacion" (h. 5). "Echecrates, tu Fedron fueste" (h. 5). "... con quienes nos conversamos e contractamos" (h. 59). Note on illustration: Initial in h. 1, which represents Socrates drinking hemlock, and in h. 60, unfinished.

In addition to the cited edition of Round (1993), on the translation contained in the manuscript, see Grespi, 1992 37, 98 and 208.

²⁰ Augustine of Hippo, *De beata vita*. *Incipit*: "Varon muy humano et de grand virtud" (h. 60).

²¹ See Villacañas Berlanga 2010, 1–2.

²² BnF Ms. Esp. 458. Physical description: (1) "Libro de Johan Bocaçio florentino, poeta laureado, el qual se intitula de los montes e rios e selvas." Spanish translation of the *Liber de montibus, silvis, fontibus de Giovanni Boccaccio*. (2) "Basilio de la reformacion de la anima." (3) Spanish translation of Plato's *Axiochus* by Pedro Díaz de Toledo. Year of acquisition: 1884. Relationship: <http://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc35069j>

About this manuscript, see Morel-Fatio 1892, Notice 683; and see also Avril, Aniel, Mentré, Saulnier, Zaluska 1983, 130–131.

²³ BNE Ms. 23245. Physical description: 8 h. *Incipit/Explicit*: "Segund dise Aristotiles en el terçero libro de sus ethicas ..." (h. 1). "... por passear donde fuy llamado et vine fasta aqui. Aqui termina el libro de Platon llamado Fedron ... como la muerte non es de temer. Deo gratias" (h. 8v). Source of acquisitions: Purchase: Pontes Maps, Madrid, 2013. Provenance note: *Exlibris* of Joaquín María Abaurre.

logues.²⁴ Thus, if we take as reference the codex kept in the Library of Cathedral at Burgo de Osma,²⁵ which includes three works (tria opera Platonis) (*Phaedo*, *Phaedrus* and *Axiochus*), this theory would be corroborated.

This last apocryphal dialogue, however, is referred to with the term sermonem,²⁶ which would explain the fusion of the two previous titles *Phaedonem* and *Phedrum*, which would give the Spanish version *Fedrón* (*Phae* + *drum*).

The codex of Burgo de Osma attributes to Leonardo Bruni the Latin translation from the Greek text of the three works, including the sermo. However, Leonardo Bruni only translated the first two works, *Phaedo* and *Phaedrus*, but not *Axiochus*. The translator of this pseudo-Platonic dialogue (then still attributed to Plato) was the humanist Cencio de' Rustici (c. 1390 – 1445), a classmate of Bruni and a member of the papal curia,²⁷ who, like him, learned the Greek language in Florence attending lessons taught by the Byzantine diplomat Manuel Chrysoloras.²⁸ Between 1436 and 1437, when he was accompanying the papal retinue in Bologna, Cencio de' Rustici produced his Latin version, entitled *De morte contemnenda*, probably from the Greek codex provided by Joannes Chrysoloras, the Vaticanus gr. 1031;²⁹ and dedicated the translation to the recognised patron and bibliophile, Cardinal Giordano Orsini, who was suffering from a serious illness that would lead to his death the following year, 1438.³⁰

Of the Latin version of *Axiochus*, in addition to the above-mentioned Spanish translation by Díaz de Toledo, only one printed edition and thirty eight manuscripts are preserved, among which is the one held by the Library of the Cathedral at Burgo de Osma (Ms. 124), to which we have previously referred. This manu-

²⁴ Cf. González Rolán, Saquero Suárez-Somonte 2000, 168.

²⁵ Library of Cathedral at Burgo de Osma, Ms. 124 (s. XV). *Incipit*: “Continet hoc volumen tria opera Platonis, nempe Phaedonem, sive librum de immortalitate animorum, Phedrum, in quo poetices vis et natura describitur et sermonem de contemnenda morte. Omnia autem ex graeco in latinum sermonem translata sunt opera Leanardi Bruni Aretini”. *Phaedo*'s translation of Leonardo Bruni, with preface and letter to Niccoli (h. 77r–98r); *Phaedrus*' translation of Bruni, with preface and argument (h. 101 r–109v); *Axiochus*' translation of Cencio de' Rustici, with prefaces to Giordano Orsini and Velleius. Cf. Orcajo 1929, 211; and Hankins 1990, Vol. I, 676–676.

²⁶ Cf. González Rolán, Saquero Suárez-Somonte 2000, 168–169.

²⁷ See Hankins 1990, Vol. I, 45, n. 33; and see also Männlein-Robert, Schelske, Feldmeier, Grosse, Lohmar, Nesselrath, Poplutz 2012, 39.

²⁸ Between 1397 and 1399 Manuel Chrysoloras teaches Greek in Florence. See Celenza 2007, 74–75.

²⁹ Cf. Belli 1954, 448–449.

³⁰ See Hankins 1990, Vol. I, 82–83; Erler 2005, 81–82.

script includes a letter of referral from Cencio de' Rustici to a friend of his called Velleius, whose identity has never been determined.³¹

The dialogue is known and recognised as a cure and medicine to combat the fear of death, and Cencio de' Rustici's translation, from then on, became his most admired work, contributing in a decisive way to the revival of Plato's work, although from its apocryphal aspect.

In tune with the humanist circle to which he belonged, Cencio de' Rustici resorted to a classic model, extracted from the pseudo-Platonic *Axiochus*, to replace the terrible representations of death and final judgment conveyed by contemporary preachers.³² The Latin translation retains the same *skopos* as its original Greek: to serve as *consolatio mortis*. In this regard, Cencio de' Rustici was enthralled by the Greek text, especially with the therapeutic aspect of Socrates' discourse, which attempted to console the dying *Axiochus*.

Thus, when Cencio de' Rustici translated *Axiochus*, he dedicated it to a terminally ill patient, Cardinal Orsini. Díaz de Toledo, for his part, to combat the fear of death and even show contempt for it, dedicated it to the future Marquis of Santillana, Íñigo López de Mendoza, fourteen years before his death and then in full possession of his faculties. For this reason, he did not reproduce the consolatory discourse present in Cencio de' Rustici literally, but adapted and interpreted it "in Renaissance style",³³ attempting to answer a civic ethics question typical of his time: why certain virtuous men, although afraid of death, are willing to place it above their own lives, acting according to virtue and for the good of their own country.

Not only is there a Christian way to overcome the fear of death following the precepts of the late Middle Ages, based essentially on an interpretation of the texts of *Ars moriendi* (c 1415 – 1450), but also a humanistic way, based on an interpretation of the works of classic Greek and Roman authors, especially certain dialogues by Plato, such as *Phaedo*, or attributed to him, such as *Axiochus*.

In the above-mentioned *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*, written after 25 March 1458, the date of death of the Spanish nobleman, and commissioned by the Count of Alba, Fernando Álvarez de Toledo, cousin and good friend of the Marquis, Pedro Díaz de Toledo followed the same structure as *Axiochus*: Álvarez de Toledo, who plays the role of Cleinias, implores

³¹ Cf. González Rolán, Saquero Suárez-Somonte 2000, 170–171.

³² See Hankins 1990, Vol. I, 84–85.

³³ According to González Rolán and Saquero Suárez-Somonte (2000, 174–175), Díaz de Toledo, in line with the Renaissance conception, assigns a meaning to death fully. From this perspective, it connects with the proposal that Leonardo Bruni collects in his *Laudatio funebris Jahannis Strazae*, 1428.

Díaz de Toledo, who plays the character of Socrates, to attempt to console the Marquis of Santillana, who, seriously ill, playing in this case the role of Axiochus, awaits irremediable death. In the *Dialogue*, Díaz de Toledo also incorporates words and phrases from his translation of *Axiochus*,³⁴ enriching the literary work with this lexical and architectural interconnection.

3. *Axiochus* in the Humanist Library of Beatus Rhenanus

The humanist and philologist Beatus Rhenanus (whose real name was Beatus Bild), was born on 22 August 1485 in Schlettstadt (now Sélestat, Alsace). Belonging to a family originally from Rhinau, his father, Anton Bild, who was known as “Rhinower”, was a butcher, and later elected to the offices of “Statmeister” in 1499 and “Schultheiss” in 1506. Motherless from the early age of two, his father sent him to study at the Latin school of Sélestat, where he excelled as a pupil of Crato Hoffmann and Jérôme Gebwiler.³⁵ From the age of 15 to 18, Rhenanus dedicated himself to the study of literary works, mainly on grammar and rhetoric, by recognised Italian and German humanists, acquired by his father for that purpose.

In 1503, probably on the advice of Gebwiler, he moved to Paris to continue his education at the university. During his studies, which were mainly devoted to logic, physics, metaphysics and Aristotle’s ethics, he was greatly influenced by Jacques Lefèvre d’Étaples (c. 1455 – 1536) and Charles de Bovelles (c. 1475 – 1566).³⁶ During this time, he also worked as a proofreader in the office of the printer Henri Estienne, where he acquired the skills of philologist and literary critic. After obtaining bachelor and master’s degrees in Paris, he returned to Sélestat in 1507 and regularly spent time in Strasbourg, where he met Jakob Wimpfeling, Johann Geiler von Kaysersberg and Sébastien Brant, and worked in the printing house of Mathias Schurer, with whom he became friends.

In 1511, Rhenanus moved his residence to Basel to attend the Greek courses taught by the Dominican friar from Nuremberg, Johannes Cuno.³⁷ During this

³⁴ Cf. González Rolán, Saquero Suárez-Somonte 2000, 179–181.

³⁵ The Humanist Library of Sélestat (BHS) retains the school notebook of Beatus Rhenanus (1498 /1499), with catalogue number: BHS MS050.

³⁶ *Cahier d’étudiant de Beatus Rhenanus à l’Université de Paris*, corresponding to the 1504/1505 academic year, BHS MS058. “Commentaires d’Aristote par Lefèvre d’Étaples: Logique, Physique, Métaphysique”, ff. 9–11. On this topic, see Faye 1995; and see also Faye, Ancey 1995, 139–142.

³⁷ Johannes Cuno (c. 1462/1463 – 1513), a Dominican friar from Nuremberg, chose Basel because of its printing presses, such as that owned by Amerbach, for whom he

time, he worked as a proofreader in the offices of the printers Johann Amerbach and Johann Froben, and met Erasmus of Rotterdam (1466 – 1536), of whom he became a great friend, scientific adviser and publishing representative. In 1519, due to the illness of his father and until his death the following year, Rhenanus lived between Basel and Sélestat, the city where he settled permanently in 1526 and devoted himself entirely to literary activities. In 1531, the Basel printing house Froben published his only original work, *Rerum Germanicarum libri tres*, and between 1540 and 1541, it published the first edition of the works of Erasmus, in nine volumes, preceded by a biography. Upon his death in Strasbourg on 20 July 1547, Rhenanus bequeathed his personal library to his native city,³⁸ where his remains rest in St. George's Church.

According to the catalogue of the Bibliothèque Humaniste of Sélestat (BHS), drawn up by Walter, among the incunabula and 16th-century prints that Rhenanus acquired before 1518, we find practically no direct reference to Plato.³⁹ The founder of the Academy is absent from both the incunabula that we preserve and those that have disappeared.⁴⁰ From after 1518, there are only two works: Calcidius' translation of and commentary on Plato's *Timaeus* (1520) and the Latin translation of the complete works of Plato by Marsilio Ficino (1433 – 1499), revised by Simon Grynaeus (1532). However, we have two collections, attributed to Xenocrates – disciple of Plato and successor to Speusippus as head of the Academy – which include a Latin version of the pseudo-Platonic dialogue *Axiochus*, produced by Ficino.⁴¹ The first collection, which includes texts by Iamblichus and

worked, and the wealth of Greek manuscripts preserved in the city's convent, inherited from Cardinal John of Ragusa (c. 1390/95 – 1443). On Cuno, see Saffrey 1971.

³⁸ The BHS currently holds 460 manuscripts (ancient and modern), 550 incunabula and around 2,500 printed books from the 16th century. Its collections include the extraordinary Rhenanus library, an exceptional example of a humanist collection preserved almost intact in its entirety. This library consists of 423 volumes, including 1,287 works and 41 manuscripts, distributed among various collections, to which must be added 33 ancient manuscripts and 255 letters written by the Sélestat humanist. In 2011, the Rhenanus library was listed in the UNESCO Memory of the World Register. On biography of Rhenanus and his library, see Meyer 1976; and Diu 2008.

³⁹ See Walter 1929, 165–2363; and see also Diu 2008, 49–52.

⁴⁰ Cf. Meyer, Petitmengin 1985; and Petitmengin 1989.

⁴¹ Along with the Latin translation by Ficino of the treatise *De morte* (= *Axiochus*) attributed to Xenocrates, the treatise *De religione christiana*, also written by Ficino, was published in Strasbourg by the Johann Knobloch printing house in 1507. Rhenanus possessed a copy in his library, preserved with catalogue number: BHS K 1072a/WJ 1320. See Hirstein 2013, 55, n. 20, and 59, n. 34.

Proclus, but not Plotinus, was published in Venice in 1497 by Manutius' press.⁴² The second, which includes the treatise *On the resurrection* by the Christian philosopher Athenagoras of Athens (2nd century AD) and the Latin translation of the *Tablet of Cebes* by the renowned Paduan Classical scholar Ludovicus Odaxius (Odasio), is an incunabula published in Paris whose year of publication is not known.⁴³

The only Platonic dialogue that Rhenanus possessed in his library was a Latin version of *Axiochus* by the Dutch humanist Rudolf Agricola (1444 – 1485), published around 1502 in the Paris printing house of Alexandre Aliate (for Jodocus Badius).⁴⁴

At the school of Cardinal Lemoine, during his student days in Paris, Rhenanus did not seem to devote himself to the “passionate” reading of Plato’s dialogues. Instead, he welcomed with fervour the philosophical method derived from Aristotelianism. The Alsatian student was a loyal supporter of Lefèvre’s Aristotelian programme, and he especially considered Plato “a threat to the Christian faith”.⁴⁵ At the end of his *Exigua pluvia*, written in 1505, Rhenanus placed Plato among those responsible, along with Alexander of Aphrodisias and Averroes, for what he called “the deadly destruction of Italy” in the Renaissance.⁴⁶

Thus, in a letter sent to Lefèvre, his teacher in Paris, written on 29 May 1509 for the George of Trebizond’s (1395 – 1486) *Dialectic* edition, which would be published that same year in Strasbourg by the Schurer printing house, he stated: “[Trebizond] shows by means of arguments that make it clear that Aristotle’s own way of philosophising is much more in accordance with Christian piety than that of Plato (quam Platonis longe esse Christianae pietati)” (div. 7).

However, we note the absence of other works by Ficino, such as *Theologia platonica de immortalitate animorum*, written between 1469 and 1474 and published in 1482, which could be described as a summa on the immortality of the soul, and the *Complete works*, which appeared in 1484.

⁴² See Zehnacker 1997, 46, n° 1278.

⁴³ According to Zehnacker (1997, 129–130, n° 263), this work was published in the Parisian printing house of Guy Marchant on 18 August 1498.

⁴⁴ Moreau (1972, 87), drawing on the manuscripts of Renouard, establishes this approximate date of 1502 and this place of publication for *Axiochus Platonis. De contemenda morte*, translated by Rudolf Agricola (BHS K 822e/WJ 2044). Faye (2000, 44–45), however, proposes the year 1501, in Paris, in the printing house of Jean Petit, and Walter (1929), that of Wolfgang Hopyl in the same year. In addition, Rhenanus possessed another text of this translation in an anthology of works by Agricola, published in Antwerp, by Dirk Martens’ press, in 1511 (BHS K 1182c/WJ 556).

⁴⁵ Faye 2000, 44.

⁴⁶ See Faye 1998, 432.

Between 1518 and 1519, however, Rhenanus' philosophical interest experienced a profound change. Under the influence of Erasmus, who he had met in 1514, Rhenanus experienced a doctrinal transformation: he vindicated Plato, against Aristotle, and considered Platonic works as the best introduction to *philosophia Christi*. For Rhenanus, Platonic teaching conformed to Christianity. Thus, in the *Maximi Tyrrii philosophi platonici sermones* edition,⁴⁷ Rhenanus undertook to defend Plato against his critics.⁴⁸ Adopting one of the theses of the founder of the Academy, he considered that the community of men, women, children and property presented by Plato in Book V of *Republic*,⁴⁹ encouraged charity by suppressing the passions that promote envy for what others possess.⁵⁰ For Erasmus' friend, the sharing of all things coincides with Christianity.

In 1516, Rhenanus published through the Basel printing house Froben an anthology of three works: Aeneas of Gaza (c. 430/450 – 518), presented as *Platonicus christianus*, his dialogue *De immortalitate animorum, deque corporum resurrectione*; Athenagoras of Athens (2nd cent. AD), *De resurrectione*; and Sextus the Pythagorean (2nd cent. AD), author of sentences. In his foreword, Rhenanus rejects Pythagorean arguments about the immortality of the soul and palingenesis, and defends the resurrection of bodies.⁵¹ That same year, the Alsatian humanist annotated Apuleius de Madaura's treatise *De dogmate Platonis*.⁵²

The transformation experienced by Rhenanus was confirmed in 1518 with the publication of *Axiochus*, a dialogue attributed to Plato. Although the publication does not include the name of the Alsatian director of publications, Hirstein identifies the "printing model" (Druckvorlage) in the Humanist Library of his home town, Sélestat.⁵³ The discovery of a "printing model", whether it be a manuscript or a book, allows us not only to determine its origin and provenance, but also to show the type of cooperation between the owner and the publishing house. The

⁴⁷ Maximus of Tyre, *Maximi Tyrrii philosophi platonici sermones*, Cosmas de Pazzis, Beatus Rhenanus, Ambrosius Holbein, Johann Froben, Urs Graf. Johann Froben, 1519.

⁴⁸ See Trapp 2000, 151–171; and see also Faye 2000, 46.

⁴⁹ In *Republic* (451e–452a; 455d–456a), Plato proposes equality between men and women, that the guardians of the State have no private property (458c–d), and the community of women and children (449d, 457c–e, 461e, 464a, 466c, 543a; cf. *Laws* 739c). As he explicitly states in *Laws* (875a), the common unites (συνδεῖ) and the private separates (διασπᾶ), in the sense that it disperses or destroys cities.

⁵⁰ Cf. Horowitz, Hartfelder 1886, 134.

⁵¹ Cf. Horowitz, Hartfelder 1886, 88.

⁵² See Faye 2000, 46.

⁵³ Cf. Hirstein 2013, 69–70.

text undergoes changes when its printing is prepared, that is, both in its development and its publishing.

Rhenanus acquired Rudolf Agricola's translation of *Axiochus* in Paris, printed in the same city around 1502. He also had a Basel edition, printed in 1518 in the office of Adam Petri, which closely matches the book that Rhenanus possessed in his personal library. Both publications, in in-4°, at the beginning of the title page, state the book's *skopos*: "*Axiochus* by Plato on the contempt of death" (*Axiochus Platonis de contemnenda morte*). The Paris edition includes the following poem in two elegiac couplets:

Infracto ut possis animo contemnere mortem,
Ad nomen cuius uulgi inane tremit,
Diuni Socratis uerba haec lege quis morientem
Axiochum monuit, ilico tutus eris.

Rhenanus, who owned five editions of this work – three of Ficino's Latin version⁵⁴ and two by his favourite translator, Agricola⁵⁵ – meticulously examined the text of the Parisian edition and proposed the amendments and changes that would appear in the Basel edition: capital letters in the proper names, especially those that appear in the myth of Gobryas, punctuation marks – replacing colons with commas – pagination and more spaced typography, resulting in the 8 pages of the Paris edition being extended to the 15 pages of the Basel edition. In this way, in its revision and correction, the Alsatian humanist attempted to champion Agricola's translation over that of Ficino.

Therefore, Rhenanus revised and corrected the text of the dialogue in the Paris edition to improve the book printed in Adam Petri's office in Basel. From his work, the links between proofreader and editor were strengthened. The publishing house had enormous freedom when it came to reprinting a book, which allowed the distribution of a text, such as the pseudo-Platonic dialogue *Axiochus*, in a European region: in the Upper Rhine of the first decade of the 16th century or, as we have seen previously, in the Castile of the second half of the 15th.

⁵⁴ The three copies of Marsilio Ficino's translation are the following: the Venice edition, 1497, in Aldo Manuzio's office (BHS K 1041a/WJ 265); the incunabula of Paris, probably published in 1498 in Guy Marchant's office (BHS K 984g/WJ 683. WJ); and the one published in Strasbourg, in Johann's workshop, in 1507 (BHS K 1072a/WJ 1320).

⁵⁵ The two editions with translation by Rudolf Agricola: the Paris exemplar, which appeared in 1501 or 1502, in the office of Alexandre Aliate (for Jodocus Badius) (BHS K 822e/WJ 2044); and the one printed in Antwerp by Dirk Martens' press, in 1511 (BHS K 1182c/WJ 556).

4. Conclusions

Axiochus, a pseudo-Platonic dialogue devoted to the contempt of death and immortality of the soul, is one of the most popular and well-known texts by Plato between the end of the Middle Ages and the Renaissance.⁵⁶ In 1518, at least two editions of this dialogue were published in Basel, one in the office of Andreas Cratander and Servatius Rufanus, and the other in that of Adam Petri. To prepare the latter, Beatus Rhenanus carefully revised and corrected Rudolf Agricola's Latin translation, of which he had two copies, published in Paris (1501 or 1502) and Antwerp (1511). The wealth of the collections in his library and his experience as a philologist and proofreader are reflected in this carefully prepared edition.

The work was previously translated into Spanish around Christmas 1444 by Pedro Díaz de Toledo, intermediary between King Juan II of Castile and Íñigo López de Mendoza, Lord de la Vega, who, after the decisive battle of Olmedo in 1445, would be named Marquis of Santillana. After this work, he devoted himself to the translation of *Phaedo*. *Axiochus*, at that time considered authentic, was rendered into Spanish from the Latin translation produced by Cencio de' Rustici eight years earlier.

The author of this apocryphal dialogue, falsely attributed to Plato, could be an academic from the first century BC. Its composition connects with the "consolation" genre, incorporating Stoic, Epicurean and Neo-Pythagorean elements that adhere to both its argumentation and style, in which narration, dialogue and myth are interwoven. Thus, Socrates puts forward a series of arguments to try to convince the dying Axiochus to resign himself and, at the same time, desire death. Adopting a thesis attributed to Prodicus, Socrates points out that the living should not fear death, because they still exist; nor should the dead, because, as they do not exist, they feel nothing. He only manages to comfort Axiochus, however, when he speaks of the immortality of the soul and, by means of a myth, describes the Orphic and Neo-Pythagorean nature of the delights of the future life that await the righteous and the torments that await the unjust.

⁵⁶ To the aforementioned Latin and Spanish translations, it is necessary to add certain French adaptations and versions that were widely disseminated from the middle of the 16th century, such as that by Étienne Dolet, *Le second enfer d'Estienne Dolet [...] suivi de deux dialogues de Platon, l'ung intitulé Axiochus... item ung aultre intitulé Hipparchus... le tout nouvellement traduit en langue françoise*, Lyon, [Dolet.], 1544; and *Du Contempnement de la mort. Le livre nommé l'Axiochus de Platon, du contempnement de la mort, en forme de dyalogue, et sont les introduitz Socrates, Clinias et Axiochus*, Paris, Denis Janot, s. d. [1545 selon C. Longeon]. See Secret 1966, 109–111; and see also Vega Ramos 2003, 3–4.

While, for Cencio de' Rustici, the interlocutor Axiochus plays a role similar to that of Cardinal Orsini, who died in 1438, Díaz de Toledo planned the structure of the work in his *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana* after the death of the Spanish nobleman in 1458. For Rhenanus, on the other hand, his revised edition coincides with a doctrinal vindication of Plato against Aristotle, transmitting in his work the influence of Erasmus.

The series of arguments in *Axiochus*, many of which are compatible with a Christian interpretation, occupied a preferential position among humanists, who interpreted the text as an authentically Platonic dialogue that dealt with the theme of *contemnenda morte*. The immortal soul, enclosed in a mortal body, wishes to move to its heavenly abode, and the abandonment of this world involves detachment from perishable misfortunes to achieve a lasting happiness forever.

REFERENCES

- Avril, F., Aniel, J.-P., Mentré, M., Saulnier, A., Zaluska, Y. (1983) *Manuscrits enluminés de la péninsule ibérique*. Paris.
- Beghini, A. (2016) "Sul Cinosarge dell'Assioco," in: M. Tulli, ed. *Testo e forme del testo. Ricerche di filologia filosofica*. Pisa/Roma, 3–34.
- Beghini, A. (2017) "Two Textual Notes on the *Axiochus* ([Plat.] *Ax.* 364b5 and 367a1)," *Rheinisches Museum für Philologie* 160, 262–275.
- Belli, A. (1954) "Le versioni umanistiche dell' Assioco pseudoplatonico," *La parola del passato* 39, 442–467.
- Bernabé, A. (2013) "Ο Πλάτων παρωιδεί τὰ Ὀρφείως. Plato's Transposition of Orphic Netherworld Imagery," in: V. Adluri, ed. *Philosophy and Salvation in Greek Religion*. Berlin/Boston, 117–149.
- Blüher, K. A. (1969) *Séneca en España. Investigaciones sobre la recepción de Séneca en España desde el siglo XIII hasta el siglo XVII: Fundamentos y condiciones para la revitalización*. Madrid.
- Burnet, J., ed. (1900-1907) *Platonis Opera*, 5 vols. Oxford.
- Celenza, C. S. (2007) "The Revival of Platonic Philosophy," in: J. Hankins, ed. *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge, 72–96.
- Cherchi, P. (1992) "Pero Díaz de Toledo y su *Diálogo e razonamiento en la muerte del Marqués de Santillana*," in: J. L. Canet Vallés, R. Beltrán Llavador, J. L. Sirera, eds. *Historias y ficciones: coloquio sobre la literatura del siglo XV: actas del coloquio internacional*. Valencia, 111–120.
- Diu, I. (2008) "Du modèle idéal de la bibliothèque humaniste à sa réalisation effective: Érasme et Beatus Rhenanus," *Littératures classiques* 66, 39–52.
- Döring, K., Erler, M., Schorn, S. eds. (2005) *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 in Bamberg*. Stuttgart.

- Dorion, L.-A. (2009) "Prodicos de Céos (environ 470–390 av.J.-C.). Présentation, traduction et notes," in: J.-F. Pradeau, ed. *Les sophistes: fragments et témoignages*. Vol. I, *De Protagoras à Critias*. Paris, 343–372, and 525–539.
- Erler, M. (2005) "Argumente, die Seele erreichen. Der *Axiochos* und ein antiker Streit über den Zweck philosophischer Argumente," in: K. Döring, M. Erler, S. Schorn, eds. (2005) *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 in Bamberg*. Stuttgart, 81–95.
- Erler, M. (2012) "Zur literarisch-philosophischen Einordnung des Dialogs," in: I. Männlein-Robert, O. Schelske, M. Erler, R. Feldmeier, S. Grosse, A. Lohmar, H.-G. Nesselrath, U. Poplutz, eds. (2012) *Ps.-Platon: Über den Tod*. Tübingen, 99–116.
- Faye, E. (1995) "Beatus Rhenanus lecteur et étudiant de Charles de Bovelles," *Annuaire des Amis de la Bibliothèque humaniste de Sélesta* 45, 119–138.
- Faye, E. (1998) "Nicolas de Cues et Charles de Bovelles dans le manuscrit *Exigua pluvia* de Beatus Rhenanus," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 65, 415–450.
- Faye, E. (2000) "Beatus Rhenanus lecteur de Platon et d'Aristote à Paris (1503–1507)," in: J. Hirstein, ed. (2000) *Beatus Rhenanus (1485–1547), lecteur et éditeur des textes anciens. Actes du Colloque International tenu à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998*. Turnhout, 33–48.
- Faye, E., Ancey, M. (1995) "Le Cours de Métaphysique de 1504 pris en note par Beatus Rhenanus au Collège du Cardinal Lemoine: Edition et traduction des propositions 1 à 3," *Annuaire de la Société des Amis de la Bibliothèque Humaniste de Sélestat* 45, 139–142.
- Fernandes, E. (2016) "El *Fedón* y la Educación para la (no-)muerte en la España Quinientista," *Archai* 17, 57–93.
- González Rolán, T., Saquero Suárez-Somonte, P. (2000) "El *Axioco* pseudo-platónico traducido e imitado en la Castilla de mediados del siglo XV: Edición y estudio de la versión romance de Pedro Díaz de Toledo y de su modelo latino," *Cuadernos de Filología Clásica: Estudios Latinos* 19, 157–197.
- González Rolán, T., Moreno Hernández, A., Saquero Suárez-Somonte, P. (2000) *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo XV. Edición y estudio de la Controversia Alphonsiana (Alfonso de Cartagena vs. L. Bruni y P. Candido Decembrio)*. Madrid.
- Grespi, G. (2005) *Traducciones castellanas de obras latinas e italianas contenidas en manuscritos del siglo XV en las bibliotecas de Madrid y El Escorial*. Madrid.
- Hankins, J. (1990) *Plato in the Italian Renaissance*, 2 vols. Leiden/New York.
- Herrero Prado, J. L. (1998) "Pero Díaz de Toledo, Señor de Olmedilla," *Revista de Literatura Medieval* 10, 101–115.
- Hershbell, J. P. (1981) *Pseudo-Plato, Axiochus*. Chico.
- Hirstein, J. ed. (2000) *Beatus Rhenanus (1485–1547), lecteur et éditeur des textes anciens. Actes du Colloque International tenu à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998*. Turnhout.

- Hirstein, J. (2013) "Une Druckvorlage de la bibliothèque de Beatus Rhenanus et la diffusion de la pensée néo-platonicienne dans le Rhin Supérieur: *l'Axiochus* du Pseudo-Plato," in: C. Maurer, A. Starck-Adler, C. Weeda, eds. *L'espace rhénan, pôle de savoirs*. Strasbourg, 51–76.
- Horawitz, A., Hartfelder, K. (1886) *Briefwechsel des Beatus Rhenanus*. Leipzig.
- Joyal, M. (2005) "Socrates as σοφὸς ἀνὴρ in the *Axiochus*," in: K. Döring, M. Erler, S. Schorn, eds. (2005) *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 in Bamberg*. Stuttgart, 97–117.
- Kerferd, G. B., Flashar, H. (1998) "Die Sophistik," in: H. Flashar, ed. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Band 2/1: Sophistik – Sokrates – Sokratik – Mathematik – Medizin. Basel.
- Männlein-Robert, I., Schelske, O., Erler, M., Feldmeier, R., Grosse, S., Lohmar, H.-G. Nesselrath, U. Poplutz, U. eds. (2012) *Ps.-Platon: Über den Tod*. Tübingen.
- Meyer, H. (1976) "Beatus Rhenanus (de Sélestat) et sa bibliothèque," *Librarium: Zeitschrift der Schweizerischen Bibliophilen Gesellschaft* 19, 21–31.
- Meyer, H., Petitmengin, P. (1985) "Ex libris Beati Rhenani: Les imprimés qui ont quitté la Bibliothèque de Sélestat depuis le milieu du XVIIIe siècle," *Annuaire des Amis de la Bibliothèque humaniste de Sélestat* 35, 123–133.
- Moreau, B. (1972) *Inventaire chronologique des éditions parisiennes du XVIe siècle*. Vol. I. Paris.
- Morel-Fatio, A. (1892) *Catalogue des manuscrits espagnols et des manuscrits portugais*. Paris.
- Orcajo, T. R. (1929) *Catalogo descriptivo de los códices que se conservan en la santa iglesia catedral de Burgo de Osma*. Madrid.
- Paz y Meliá, A. (1982) *Opúsculos Literarios de los Siglos XIV á XVI*. Madrid.
- Petitmengin, P. (1989) "Les Livres de Beatus Rhenanus," in: A. Vernet, ed. *Histoire des bibliothèques françaises*, Vol. I: Les bibliothèques médiévales du VI^e siècle à 1530. Paris: 298–301.
- Riss, B. A. (1985) *Pedro Díaz de Toledo's Proverbios de Séneca: and Annotated Edition of MS. S-II-10 of the Escorial Library*. Ann Arbor.
- Roldán Donoso, C. (2015) "La intervención del impresor sobre la obra: Pedro Hagenbach y su edición de los *Proverbios de Séneca* (Toledo 1500)," *Revista de Estudios Latinos* 15, 113–140.
- Round, N. G. (1972) "The Mediaeval Reputation of the *Proverbia Senecae*: A Partial Survey Based on Recorded MSS," *Proceedings of the Royal Irish Academy*. Section C: Archaeology, Celtic Studies, History, Linguistics, Literature 72, 103–151.
- Round, N. G. (1993) *Libro Llamado Fedrón: Plato's Phaedo Translated by Pero Diaz de Toledo (Ms Madrid, Biblioteca Nacional Vitr 17, 4)*. London/Madrid.
- Saffrey, H. D. (1971) "Un humaniste dominicain, Jean Cuno de Nuremberg, précurseur d'Erasmus à Bâle," *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance* 33, 19–62.
- Sanz Fuentes, M. J. (2014) "El testamento de Fernán Díaz de Toledo, el relator (1455)," *Historia, Instituciones, Documentos* 41, 381–406.

- Secret, F. (1966) "La traduction de *l'Axiochus* par G. Postel," *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* 28, 109–111.
- Trapp, M. B. (2000) "Beatus Rhenanus and Maximus of Tyre (Basel, 1519)," in: J. Hirstein, ed. (2000) *Beatus Rhenanus (1485–1547), lecteur et éditeur des textes anciens. Actes du Colloque International tenu à Strasbourg et à Sélestat du 13 au 15 novembre 1998*. Turnhout, 151–171.
- Tulli, M. (2005) "Der *Axiochos* und die Tradition der *consolatio* in der Akademie," in: K. Döring, M. Erler, S. Schorn, eds. (2005) *Pseudoplatonica. Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.–9. Juli 2003 in Bamberg*. Stuttgart, 255–271.
- Vega Ramos, M. J. (2003) "Misericordia y dignidad del hombre en el Renacimiento: de Petrarca a Pérez de Oliva," *Ínsula: revista de letras y ciencias humanas* 674, 6–9.
- Villacañas Berlanga, J. L. (2010) "Platón en la Castilla premoderna. La visión de Nicholas Round," *Biblioteca Saavedra Fajardo de Pensamiento Político Hispánico* 129, 1–16.
- Walter, J. (1929) *Catalogue général de la Bibliothèque municipale. Première série, Les livres imprimés. Troisième partie, Incunables & XVI^e siècle*. Colmar.
- Zehnacker, F. (1997) *Catalogues régionaux des incunables des bibliothèques publiques de France*. Vol. XIII: *Région Alsace (Bas-Rhin)*. Paris.

THE ORDINAL NUMBERS IN HESIOD'S MYTH OF THE RACES

PAULO ALEXANDRE LIMA
NOVA University of Lisbon
plima@fcsh.unl.pt

Abstract. To understand the meaning and function of the ordinal numbers in the myth of the races it is essential to have a full grasp of how the myth is composed and its structure is supposed to be perceived by a listener or reader. There is a general silence among Hesiod scholars about the meaning and function of the ordinal numbers in the myth. A tacit agreement may be inferred from such a silence: the ordinal numbers are implicitly taken to merely express the chronological order of the races. In this article, I examine each and every one of the ordinal numbers that appear in Hesiod's myth. I demonstrate that the ordinal numbers preserve their hierarchical dimension even in the cases in which this appears to be less convincing.

Keywords: Hesiod, myth of the races, ordinal numbers.

I

To understand the meaning and function of the ordinal numbers in the myth of the five races it is essential to have a full grasp of the way in which Hesiod's myth is composed and how its structure is supposed to be perceived by a listener or reader. In this article, I intend to develop a thorough and nuanced interpretation of the meaning and function of the ordinal numbers in the Hesiodic myth of the races. The main thesis of the article is that the ordinal numbers occurring in the myth bear both a chronological and an overall hierarchical sense.

G. W. Most (1998, 109) claims that Hesiod's myth does not have just one organizing principle. He argues against the view that the only organizing principle of the myth is the ordinal numbers. My position differs from his for two reasons. First, Most does not think that the ordinal numbers occurring in the Hesiodic myth are hierarchical. Secondly, the perspective that will be developed in this

article is one according to which the ordinal numbers are just one of several organizing principles in Hesiod's myth. Nevertheless, the richness of the way in which the myth is composed and communicated cannot be completely and adequately grasped unless due attention is given to the role the ordinal numbers play (insofar as they have both a chronological and a hierarchical sense) in the structuring of the myth of the races as a whole.¹

Throughout the article a lot will be said about the relative value of the races. I will favour the view that the whole Hesiodic account of the races and their succession reflects a general progressive degeneration. The article's main thesis will be backed up by this view as one of its main points of support. Since the idea of a general progressive degeneration of the races still remains the most widely accepted view, I will try to be very brief on this question and will (for the most part) rely on the work done by previous scholars.² A few more controversial points will nevertheless be the subject of a more detailed discussion. If, on the one hand, from the point of view of the demonstration of the article's thesis, the description of each race confirms the chronological and hierarchical meaning of the ordinal numbers, on the other hand, from the point of view of the very composition and intelligibility of the myth, the ordinal numbers are precisely one of the things that structure and make perceivable the general progressive degeneration of the races. As a result, the presentation of the general degeneration of the races will not be satisfactorily grasped in its performance (insofar as performance refers to not only the poet but also the listener or reader: cf. U. Eco 1997, 33) until the chronology and hierarchy involved in the ordinal numbers are fully clarified.

Up until now, the topic of the ordinal numbers in Hesiod's myth of the races has not yet received the attention it deserves. Curiously, there is a general silence among Hesiod scholars about the question of what the meaning and function of the ordinal numbers in Hesiod's myth are. J. Fontenrose (1974, 7) renders δεῦτεροι

¹ On the myth of the races having several organizing principles and not just one, see – besides G. W. Most (1998) 109 – also T. M. Falkner (1995) 52.

² Cf. M. L. West (1978) 174: "It has long been recognized that the Heroes have been inserted (whether by Hesiod or a predecessor) into a system of four metallic races, each worse than the one before." G. W. Most (1998) 105-8 offers a fairly complete overview of the reception of Hesiod's myth (from Antiquity to modern scholarship) as one of degeneration. However, discussions about this topic are still going on – see L. Koenen (1993) 4; G. W. Most (1998) 119; J. S. Clay (2003) 81-2; R. Gagné (2010) 9. For the view that the succession of the races does not reflect degeneration, see F. Bamberger (1842) 534; W. Hartmann (1915) 19-20, 30, 58; F. J. Teggart (1947) 52; T. G. Rosenmeyer (1957) 269-77; J. Fontenrose (1974) 8; P. Smith (1980) 145, 158; T. M. Falkner (1995) 63-5; G. W. Most (1998) 109; R. Gagné (2010) 9.

in 142 as “of second rank;” but he does not say a word about the meaning of the other ordinal numbers. Both L. Koenen (1993, 7) and J. S. Clay (2003, 95) suggest an opposition between a chronological and a hierarchical understanding of the order of succession of the races; but neither of the two relates this opposition to divergent interpretations of the meaning and function of the ordinal numbers. Nevertheless, a sort of tacit agreement may be inferred from such a strange silence on the part of the commentators on Hesiod’s poem: the ordinal numbers are implicitly taken to merely express the chronological order of the races. A view such as this implies that it is considered fairly obvious and not worthy of any discussion that the ordinal numbers are in themselves neutral in terms of the hierarchy of the races (although it is undeniable that in the myth some races are superior or inferior to others). To my knowledge, only a very small number of scholars (briefly and very insufficiently) approach the subject of the meaning and function of the ordinal numbers in the myth of the races. G. Wakker (1990, 88), G. W. Most (1998, 108-9), C. Calame (2004, 73, 76, 80), R. Nünlist (2007, 39) and R. Gagné (2010, 9) understand the ordinal numbers in the myth chronologically. B. Gatz (1967, 34) speaks of an “Abstufung;” but this is basically all we get from him as far as the idea of a hierarchical meaning and function of the ordinal numbers is concerned.

I will examine each and every one of the ordinal numbers that appear in Hesiod’s myth, in order to determine whether or not they consistently possess both a chronological and a hierarchical meaning and function. Since the chronological meaning and function of the ordinal numbers in the myth seem to be either implicitly or explicitly recognized by other scholars, the main focus of this article will therefore be placed on verifying that the hierarchical dimension of the ordinal numbers is fairly consistently effective throughout the entire myth of the races. I will argue that even in the cases in which the article’s main thesis appears to be less convincing, the ordinal numbers preserve at least a quantum minimum of their hierarchical dimension.

However, this is not the only way the present article intends to make a contribution to our understanding of the Hesiodic myth of the races. In addition to showing that the ordinal numbers used by Hesiod in the myth of the races involve both a chronological and a hierarchical sense, the article will also indicate how the ordinal numbers with a chronological and a hierarchical value are one of the linguistic resources that allow Hesiod to structure and effectively communicate to his audience a myth intended to present a general degeneration of the races. Indeed, the ordinal numbers are one of the elements through which Hesiod introduces the description of each of the races in their chronological and overall hierarchical succession. Moreover, especially when the poet uses ordinal adjectives

tives, the ordinal numbers play a defining role in terms of identifying the races. Finally, if we compare the structuring of the myth by means of the ordinal numbers with other ways of structuring it, we find that the ordinal numbers are preserved throughout the myth, whereas, for example, the reference to the metals, which is one of the fundamental organizing principles of the myth, is interrupted when the race of heroes is described.

As regards Hesiod's use of, *inter alia*, the ordinal numbers to structure and communicate the degeneration of the races there is a general pattern in the poet's use of them in the myth. As we shall see, the pattern admits slight variations or deviations, which can be explained by the way Hesiod operates under the rules of Greek language in order to express the degeneration of the races while taking as his starting point material inherited from cultural tradition. Consequently, by means of the analysis of the use of the ordinal numbers in the Hesiodic myth of the races, the present article will focus on a particular example of how the composition of Hesiod's *Works and Days* is carried out on the basis of the interaction between the message the poet intends to communicate in each context, the pre-established rules of Greek language (as well as the expectations of the listener or reader insofar as they submit themselves to these rules in the process of understanding the poem) and the material inherited from cultural tradition both by the poet and the listener or reader.³

II

One of the possible functions of ordinal numbers in Greek is to express the rank of someone or something in a given hierarchy (cf. H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones 1996, s.v. *πρότερος* B.1.4). At the outset of Hesiod's description of the golden race, in the very first occurrence of the ordinal numbers in the myth of the races, *πρώτιστα* (109) may be rendered as "first of all and as highest in rank."⁴ *Πρώτιστα*

³ Cf. W. A. Johnson (2006) 232-3: "what we seek to recover is that set of conventions, often unconscious, shared between audience and poet and informing the [...] response to the poetry."

⁴ Pace C. Calame (2004) 73, who maintains that *πρώτιστα* is merely "d'ordre chronologique." For other occurrences of *πρώτιστα* in Hesiod, cf. J. Paulson (1962) s.v. In *Th.* 24, 116, the hierarchical sense of *πρώτιστα* is clear – see W. H. Race (1992) 22, 23: "Forms of *πρώτον* occur four times in the proem to indicate starting-points (34, 44, 108, 113), but the superlative *πρώτιστα*, which occurs only in lines 24 and 116 in the entire *Theogony*, designates the two beginnings of fundamental importance: 1) when Hesiod began his career as a poet, and 2) when the kosmos began from primal Chaos." *Op.* 405 and 458 are also cases of hierarchical *πρώτιστα*: the former passage points to the most important of possessions for Perses to be able to clear his debts and ward off famine, while the latter one refers to the most decisive moment when the plowing season begins. The Hellenistic

is an adverb and like the majority of adverbs it is formed from an adjective (see W. W. Goodwin 1971, 77-8). Πρώτιστα is formed from an ordinal adjective, which means that it is an ordinal adverb and may therefore include both a chronological and a hierarchical sense (cf. H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones 1996, s.v. πρώτιστος). My claim is that the superlative form of the adverb conveys the idea that the golden race is the first in time and the highest in rank of a series of races that are depicted in the various sections of the myth. Although the golden race appears at the very beginning of the myth, it already points to a whole descending scale of races.⁵

Why does Hesiod start off in this way? Why does Hesiod use an ordinal adverb here, instead of using an ordinal adjective, which is what he does when describing each of the subsequent races (cf. 127, 143, 157, 174)? I believe Hesiod wants to point out right from the start that the whole descending scale of the races is a creation of the gods. Hesiod shows this by resorting to an adverb (πρώτιστα), which gives some prominence to the verb ποίησαν (110) and consequently to one of the many creation acts of the gods in the myth (cf. 128, 144, 158). Hesiod might

poet Callimachus makes a similar use of πρώτιστον and πρώτιστα: cf. *Aet.* fr. 1.21 (Pfeiffer) (a decisive moment in the poet's life), *Del.* 30 (the beginning of the narrative in contrast to previous uses of πρώτον in 4, 6, 16, 22). However, πρώτον and its cognates are also used hierarchically. Both πρώτον and πρώτιστα determine the climax in priamels: cf. Hes. *Th.* 116, *h.Hom.* 3.25, 214 – see W. H. Race (1982) 48, 53; W. A. Johnson (2006) 234. In Hom. *Il.* 1.6, 16.113, *Od.* 8.268, *h.Hom.* 3.25, 214, πρώτον and τὰ πρώτα mark the importance of an event rather than an absolute priority in time. In Call. *Del.* τὰ πρώτα (4) and πρώτη (6) designate qualitative and temporal priority. As W. H. Race (1992) 23-4 points out, πρώτον and primus are used throughout classical literature to indicate “primary events for narration,” “truly significant starting-point[s]:” cf. Hom. *Il.* 1.6, Verg. *Aen.* 1.1, Prop. 1.1.1. The ancient Greeks considered their ancestors as better and closer to the gods than themselves (see notably Pl. *Phlb.* 16c7-8). In Arist. *Pol.* the πρώτη πόλις is associated with τὸ καλόν (1291a16-8); πρώτη and ἀληθινή (1294a25), πρώτη and βελτίστη (1319a39) are coupled in hendiadys in the characterization of forms of government. Pericles funeral oration in *Th.* 2.36.1 begins with the ancestors (“Ἀρξομαι δὲ ἀπὸ τῶν προγόνων πρώτον). In Pl. *Hp.Ma.* 282a5-8 Hippias begins his speech by referring to the former generations for fear of the dead's resentment; it is implied in the passage that this is a usual procedure both for the speaker and his audience. On the ancient Greeks' positive evaluation of the past, see B. A. van Groningen (1953).

⁵ Commenting on the use of πρώτον in *h.Hom.* 3.19-25, 207-14, A. M. Miller (1986) 26 indicates that the term signals the starting point for a longer discourse. With respect to the fact that the use of ordinal numbers might create in the mind of a reader or listener the expectation that a counting will go on, cf. Hom. *Il.* 22.208; see M. M. Willcock (1984) 294; also N. J. Richardson (1993) 106, 125.

have felt the need to stress the idea that human beings were created by the gods right after proposing to speak of “how the gods and mortal human beings came about from the same origin” (108: ὡς ὁμόθεν γεγάασι θεοὶ θνητοὶ τ' ἄνθρωποι).⁶ I argue this since it is fairly clear that between the idea of human beings and the gods having a common origin and the fact that human beings were created by the gods, a conflict might arise, which as a result could cause confusion in the mind of a listener or reader.⁷ Moreover, by stressing the creation of the golden race by the gods, Hesiod might be intending to convey the idea that not even the highest of human races equals the gods in terms of rank in the cosmos as a whole. Hesiod is telling us that what follows is a chronological succession and at the same time a hierarchy (of which only the fourth race is partially excluded) of strictly human races. Right from their first appearance in the myth, the ordinal numbers seem to be conveying a clear message: that the golden race is of a supreme kind and is therefore placed at the very top of the chronology and hierarchy of men's imperfect races.

The superiority of the golden race in relation to the others is clearly pointed to by other indications throughout the myth. Multiple subsequent examples speak in favour of a hierarchical reading of *πρώτιστα* (I will call attention to only a few of these other indications): the fact that Hesiod defines the first race as “of gold” (109: χρύσειον)⁸ and the unambiguously positive characterization of the race of gold both before (112-20) and after (121-6) the death of its members.⁹ Hesiod's characterization of the golden race is widely known. Hence there is no need to go into detail in this respect. For the sake of economy, I have referred to the content and internal structure of Hesiod's description of the golden race in very general terms.

III

At the beginning of the description of the silver race, in the second appearance of the ordinal numbers in Hesiod's myth, *δευτερον γένος* (127) means “a race that

⁶ For the use of the verb *ποιέω* to refer to the creation only of human beings, see C. Ramnoux (1959) 91; R. Sorel (1982) 26. Text, line numbers and translations of Hesiod – with the exception of translations of ordinal numbers – are from G. W. Most (2010).

⁷ On how this conflict might be solved, see S. A. Nelson (1998) 64: “As the gods, or Zeus, are said in this myth to ‘make’ each successive generation, Hesiod can only mean by ‘springing from the same beginnings’ that gods and human beings once lived alike.”

⁸ On the positive meaning of *χρῦσειον* in 109, cf. M. L. West (1978) 178-9; W. J. Verdenius (1985) 79-80. For the symbolism of gold in general, see also J. Dillon (1992) 24; A. S. Brown (1998) 392-7.

⁹ Commentators generally agree that the description of the golden race is entirely positive; but see J. S. Clay (2003) 87-8.

comes second and is second in rank.”¹⁰ Hesiod is now resorting to an ordinal adjective (δεύτερον) as one of the fundamental ways of introducing and characterizing the silver race, which indicates that the connection between δεύτερον and the noun (γένος) is such that the very identity of the γένος at issue here is also determined by the fact that it is second both in time and rank; the same holds true mutatis mutandis for τρίτον in 143 and πέμπτοισι in 174 (the case of τέταρτον in 157 should be dealt with more carefully).

In Hesiod’s depiction of the δεύτερον γένος, there are yet further aspects which clearly indicate that this race is of an inferior nature in comparison with the previous one and therefore help to support a hierarchical interpretation of δεύτερον. The second race is also introduced and characterized as one “of silver” (128: ἀργύρεον); and silver is unarguably less valuable than gold (see R. Roth 1860, 11; V. Goldschmidt 1950, 34; F. Solmsen 1960, 182; E. R. Dodds 1973, 3; J. Fontenrose 1974, 2; J. Dillon 1992, 23; L. Koenen 1993, 4; G. W. Most 1998, 126; J.-P. Vernant 2007, 264). Hesiod explicitly refers to the silver race as “much worse” (127: πολὺ χειρότερον) than that of gold. The fact that in 127 Hesiod states that the silver race is πολὺ χειρότερον does not make a hierarchical use of δεύτερον redundant. In fact, πολὺ χειρότερον refers to the way the silver race is worse than the previous one. If δεύτερον already conveys to a reader or listener that the silver race is worse than the golden one, πολὺ χειρότερον, on the other hand, communicates the idea that the former is not merely worse but much worse than the latter. In 129 Hesiod states that the silver race is “like the golden one neither in body nor in mind” (χρυσέωι οὔτε φῦν ἑναλίγκιον οὔτε νόημα). Here ἑναλίγκιον involves, by virtue of the connection between natural constitution and position in a hierarchy of races, the sense of “of similar rank” (see West 1978, 173, 184). The understanding of ἑναλίγκιον as having to do with similarity of rank can find support in the meaning of φῦν and νόημα. Φῦν and νόημα involve a positive distinctiveness in terms of, respectively, physical constitution and moral sentiment.¹¹

¹⁰ On δεύτερος in the sense of “second (place or prize),” cf. *Lexikon des frühgriechischen Epos* s.v.; H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones (1996) s.v. A.1-3. Δεύτερος πλοῦς is a proverbial phrase in which the meaning of δεύτερος as “second best” very clearly appears – cf. *Corpus Paroemiographorum Graecorum* 1.359-60, 2.24-5 (Leutsch-Schneidewin). See also Pl. *Phd.* 99c9-d1, *Phlb.* 19c2-3, *Plt.* 300c2. For occurrences of δεύτερον in Hesiod, cf. J. Paulson (1962) s.v. In *Op.* 34, δεύτερον is in clear contrast with the superlative value of Zeus’ judgements. I will consider the meaning of δεύτεροι in 142 later in this section. The Hesiodic passages where δεύτερον appears in the framework of a purely chronological sequence (*Th.* 47, 310 and 901) will be discussed in section VII.

¹¹ According to H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones (1996) s.v., φῦν – in Homer and Hesiod – can be rendered as “noble stature;” cf. W. J. Verdenius (1985) 88. For νόημα Verdenius

Up to this point, Hesiod's presentation of the silver race is entirely negative. The silver race is manifestly worse than the race that precedes it and so far nothing in Hesiod's description even suggests that it can be better than any of the races that will exist thereafter. The second part of Hesiod's presentation of the silver race, however, will change this perception. 140-2 is the key passage in this respect. I will briefly indicate a couple of its important points. As Hesiod states in 141, after their death the members of the silver race "are called blessed mortals under the earth" (τοὶ μὲν ὑποχθόνιοι μάκαρες θνητοὶ καλέονται).¹² We are told in 142 that although the members of the silver race "come second and are second in rank" (δευτέροι), "all the same honor attends upon these as well" (ἀλλ' ἔμπης τιμὴ καὶ τοῖσιν ὀπηδεῖ).¹³ Through Hesiod's reference to the τιμή of the silver men in the afterlife, it becomes clear that the silver race is superior to the race of bronze in this respect.¹⁴ In spite of a certain similarity between the race of silver and that of bronze – both races are characterized by ὕβρις (cf. 134-5, 145-6, 152; also J. S. Clay 2003, 82 and J.-P. Vernant 2007, 294-5) – the members of the latter "went down

us proposes "way of thinking." L. Koenen (1993) 3 gives the following paraphrase of 129: "lesser both in their physical appearance and in their morality."

¹² The claim that the second part of Hesiod's presentation of the silver race is a positive one is dependent upon the positive meaning of μάκαρες here. M. L. West (1978) 186 clearly points to the positive meaning of μάκαρες, even when the term is applied to the silver race: "They are μάκαρες in the way that specially favoured mortals can be, after death, even without going to the μακάρων νῆσοι." See also U. v. Wilamowitz-Moellendorff (1962) 57. However, J. S. Clay (2003) 89-90 thinks otherwise; she takes the meaning of μάκαρες "to be euphemistic and apotropaic" and says that "The honor these evil spirits or ghosts receive resembles not the honor of cult [...] but the honor paid to the bad Eris [...], that is, in recognition of their power to harm, a power which is mitigated by calling them *makares*." Clay makes an interesting point here; but it does not affect the claim that in 141 μάκαρες bears a positive meaning in terms of the silver race's rank in the hierarchy of the races. For although the power of the silver race's members is harmful – as Clay maintains – they are nevertheless powerful; in other words, they are of a high rank and therefore worthy of reverence.

¹³ Cf. W. J. Verdenius (1985) 93: "τιμή does not refer to the fact that they are worshipped by men, but to the fact that they have a special function, a privilege." The privilege (or special function) is due to them because of their high rank and intrinsic value. As Verdenius says, "we should not try to show that their afterlife is an appropriate answer to their life on earth" – a kind of reward for their (in fact inexistent) good deeds.

¹⁴ Pace T. G. Rosenmeyer (1957) 270; J. Fontenrose (1974) 8; C. W. Querbach (1985) 3; J. S. Clay (2003) 82; J.-P. Vernant (2007) 261, 294. Cf. M. L. West (1978) 173: "Some scholars have doubted whether the Bronze men were conceived to be inferior to the Silver, but this is certainly implied by their fate after death: they dwell in Hades, nameless and unsung."

nameless into the dank house of chilly Hades” (153-4: βήσαν ἐς εὐρώεντα δόμον κρυεροῦ Ἰδαίου, / νώνυμοι).¹⁵ In a society which values fame and posterity as being absolutely central, the lack thereof reflects an enormous decrease in value.¹⁶

One might argue that chronology suffices to explain the meaning of δεύτερον in 127, for the silver race is also chronologically second. The fact that δεύτερον involves a chronological sense is clear; however, explaining it simply by means of chronology amounts to understanding only part of the meaning implied in the term. In other words, it is not a matter of what suffices to explain δεύτερον, but rather a question of grasping the whole meaning that the term seems to involve in virtue of both its organizing function and its embedment in Hesiod’s depiction of the silver race. If we leave aside the hierarchical dimension of δεύτερον because the term is explainable merely by way of chronology, we will be dealing only with one of the layers of meaning included in the ordinal adjective; the same is true of all the ordinal numbers in the myth.

Let us now take a more careful look at δεύτεροι in 142; it is a particularly significant passage for several reasons. To begin with, it insists on the idea, which Hesiod has already and emphatically stated at the very beginning of 127, that the men of silver are members of a γένος characterized as δεύτερον.¹⁷ The fact that δεύτεροι is in the plural means that Hesiod is explicitly referring to the members of the second race instead of simply referring to them collectively through δεύτερον γένος. Secondly, in combination with the subsequent adversative phrase – ἀλλ’ ἔμπης – δεύτεροι carries an unmistakably hierarchical sense (see F. A. Paley 1883, 24; V. Goldschmidt 1950, 39; J. Fontenrose 1974, 7; M. L. West 1978, 187; W. J. Verdenius 1985, 93; A. Ballabriga 1998, 322). Insofar as it insists on the same idea that we find right at the beginning of 127 and as it also bears a clear hierarchical sense, δεύτεροι suggests that all the other ordinal numbers within the myth point to the relative hierarchical position of the races as well. Otherwise, we would have to admit that Hesiod is using the ordinal numbers inconsistently; it would be particularly strange to have two different uses of δεύτερον in the description of the same race. Accordingly, though the meaning of δεύτεροι in 142 is manifestly

¹⁵ On the sense of νώνυμοι, see W. J. Verdenius (1985) 98: “This does not mean that they [the members of the bronze race] do not get an honourable title like the two preceding races (which in fact is true), but that their name does not live on either in their fame [...] or in their posterity [...]”

¹⁶ U. v. Wilamowitz-Moellendorff (1962) 59 makes a sharp contrast between the two races from the point of view of their renown or lack thereof: “Dieses Geschlecht [the bronze one] ist ab und tot; niemand weiß von ihm, während das silberne doch die Ehre hatte, als μάκαρες θνητοί fortzuleben.”

¹⁷ See C. Calame (2004) 77: “*deúteroi*, au vers 142, en écho annulaire avec le vers 127.”

hierarchical, the chronological sense is nonetheless present; δεύτεροι is connected with δεύτερον in 127 and therefore with the fact that the silver men are also second in time. The fact that the verb is in the present tense does not mean that δεύτεροι is purely hierarchical, for Hesiod is describing the nature of the silver race in the framework of what is also a chronological sequence of the races. Hesiod uses the present tense because he is referring to the present function of the men of silver, but the function they perform in the present cannot be disconnected from their nature in the past. Thirdly, δεύτεροι is in an emphatic position: it is placed at the very start of 142. The placing here should call our attention to its importance and consequently to the importance of the remaining ordinal numbers in situating each race in the chronological and hierarchical scale of the myth. Finally, it should be noted that the idea that the men of silver are only second best is picked up again in order to establish a clear relationship between the rank of the silver race on the one hand and its destiny in the afterlife on the other. Since the men of silver are only second best—and therefore inferior to the men of gold—they will consequently have a second best (or inferior) destiny in the afterlife (although nevertheless an honourable one).

IV

In their fourth occurrence, the ordinal numbers still involve both a chronological and a hierarchical sense; the “third [...] race” (143: τρίτον [...] γένος) is that which comes third and is third in rank.¹⁸ Let us look at the way in which the content of the Hesiodic description of the bronze race is able to back up a hierarchical reading of τρίτον.

To begin, I will briefly point out a couple of characteristics of the bronze race which show that the bronze race is inferior to both the golden race and the silver race. The quality of the metal that defines the bronze race – the bronze race is characterized precisely as “of bronze” (144: χάλκειον) – testifies to its inferiority in comparison with the two previous races. The fact that the race of bronze is of less value than the silver race – and a fortiori of less value than the golden race – is confirmed in 144, where Hesiod states that the race of bronze is “not similar to the silver one at all” (οὐκ ἀργυρέωι οὐδὲν ὁμοίον).¹⁹ As in the case of δεύτερον, so also

¹⁸ On the hierarchical meaning of τρίτος, cf. H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones (1996) s.v. A.1. Apart from *Op.* 143, none of the references given by J. Paulson (1962) s.v. to the use of τρίτον in Hesiod involves a hierarchical meaning. Plato is one important example in Greek literature of the use of τρίτον in the context of hierarchical orderings: see *Phlb.* 66c8-9, *Lg.* 728c9-d4, 739a1-e7; also sch. *Pl. Grg.* 451e.

¹⁹ On the meaning of ὅμοιος as “of the same rank,” cf. H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones (1996) s.v. A.2; M. L. West (1978) 187: “a cramped counterpart of 129.” W. J. Verdener-

here it could be argued that οὐκ ἀργυρέωι οὐδὲν ὁμοῖον in 144 makes the hierarchical use of τρίτον redundant. However, οὐκ ἀργυρέωι οὐδὲν ὁμοῖον does not simply convey the idea of inferiority but a sort of intensified expression thereof. Οὐκ ἀργυρέωι οὐδὲν ὁμοῖον thus adds something to what is involved in τρίτον, since it points to the fact that the bronze race is not simply worse but much worse.

However, Hesiod does not intend to draw an absolutely negative picture of the bronze race. In other words, Hesiod is not implying that the race of bronze does not possess any relatively positive characteristic and is therefore at the very bottom of the hierarchy of the races. According to Hesiod's description, the bronze race seems to be more valuable than at least the race of iron. 150-1 shows this very clearly; in this passage bronze appears in a positive light, in contrast to what Hesiod calls "black [...] iron" (151: μέλας [...] σίδηρος).

Let us examine more closely what kind of superiority bronze has in relation to iron. Is it a monetary or a symbolic kind of superiority? In terms of the relative monetary value of the metals gold is the most precious and silver the second most precious of the four metals referred to in Hesiod's myth of the races (see G. W. Most 1998, 126). However, there is no sufficient evidence for even starting a debate on the relative monetary value of bronze and iron in the Geometric and Archaic periods (see M. Y. Treister 1996, 96). Therefore, up to the race of bronze the idea of a hierarchy of the races can be backed up by what is historically known about the relative monetary value of the metals that qualify each race; but from the bronze race on, the way in which the metals might reflect a hierarchy of the races has to be explained otherwise. In fact, in the myth of the races the relative value of the metals does not necessarily have to be measured in terms of price. Apparently, Hesiod thought of bronze as more valuable than iron simply in

us (1985) 94 makes a pertinent observation: "Called by We. 'a cramped counterpart of 129', but Maz. (I), 62, rightly observes that Hes. emphasizes the fact that there is a gradual difference (127 χειρότερον) between the golden race and the silver race, but a fundamental difference (οὐδὲν ὁμοῖον) between the silver race and the bronze race." I agree with Verdenius that 144 is not merely a "cramped counterpart of 129," but I do not think – and in this I disagree with Verdenius and Mazon – that the use of οὐδὲν is intended to convey that the difference (of rank) between the silver race and the bronze race is more fundamental (or more radical) than the difference between the golden race and the silver race. In using οὐδὲν instead of a comparative construction Hesiod seems to be simply referring to a difference of a similar kind – but in more emphatic (or more vehement) terms. On ὁμοῖος (182) used as a synonym of ὅμοιος, see M. L. West (1978) 199; W. J. Verdenius (1985) 109; L. Koenen (1993) 9. For a similar use of ἐοικότα, cf. 235: τρίκτουσιν δὲ γυναιῖκες ἐοικότα τέκνα γονεῦσιν.

symbolic terms.²⁰ Indeed, bronze could easily be associated with earlier times, when human beings were supposedly bigger and stronger than today.²¹ Bronze must have been the most used metal in the days before the Homeric heroes were even born, for the ancestors of the Homeric heroes are unlikely to have become acquainted with iron.²²

The present interpretation of the relative value of the bronze race in the context of Hesiod's myth of the races is able to support a hierarchical reading of τρίτον, according to which the third race is inferior to both the first race and the second race and superior to at least the fifth race.

However, before examining the fifth occurrence of the ordinal numbers in Hesiod's myth, let us briefly consider an important objection. Hesiodic scholarship has recently proposed the superiority of the bronze race in comparison with the silver one (see J. S. Clay 2003, 84-5, 91; also P. Smith 1980, 145, 158 and T. M. Falkner 1995, 63-5). According to this view, the members of the bronze race (who are older and physically stronger than those of the silver one) are superior to the members of the silver race. The objection is extremely interesting; but the question to be asked in the present context is whether age and physical strength are the most fundamental principles according to which the myth of the races was composed and its structure as a whole should be perceived. From my point of view, they are not the most fundamental principles according to which the whole Hesiodic myth of the races was structured. In a myth intended to explain the origin of evil and the necessity of work and justice in human society (see S. A. Nelson 1998, 48), the principle of progressive degeneration – conceived of as a general structuring principle – should prevail over the principles of age and physical strength. Due to their complexity, the composition and structure of Hesiod's myth can be understood from several points of view (such as those of age and physical strength); but these are secondary structuring principles in comparison with the primary structuring principle of general progressive degeneration.

V

In the fifth occurrence of the ordinal numbers, τέταρτον (157) seems to be used simply in a chronological sense. The fourth race is of a higher rank than at least

²⁰ Cf. B. Gatz (1967) 44-5; F. Lämmli (1968) 20; W. J. Verdenius (1985) 97; T. M. Falkner (1995) 67; G. W. Most (1998) 113: "Hesiod was [...] committed [...] to a highly negative symbolic interpretation of iron."

²¹ Cf. sch. Hes. *Op.* 174 (Pertusi), where the scholiast refers to the members of the bronze race as the Giants; see also G. W. Most (1998) 121-2.

²² On the historical significance of bronze, cf. J. G. Griffiths (1956) 112-4; B. Gatz (1967) 44-5; L. Koenen (1993) 25; G. W. Most (1998) 122-3, 124. For the use of metals in the Homeric world, see also R. J. Forbes (1967) 15-35.

the previous and the subsequent race.²³ In other terms, the meaning of this particular ordinal number seems to have been impoverished through elimination of its hierarchical dimension, since the content of the description of the fourth race in terms of its relative value is apparently not able to back up a hierarchical reading of τέταρτον.²⁴

The race of heroes, both in life and the afterlife, testifies to the fact that this race is superior to at least the bronze and the iron races. Hesiod tells us that the fourth race is “more just and superior” (158: δικαιότερον καὶ ἄρειον),²⁵ “a godly race” (159: θεῖον γένος),²⁶ which consists of “demigods” (160: ἡμίθεοι);²⁷ after their death at least some of the heroes become “happy heroes” (172: ὄλβιοι ἥρωες).²⁸ Although some of the heroes were destroyed by “evil war” (161: πόλεμος τε κακός), some of

²³ On the inferiority of the race of heroes in relation to all the previous races in the myth, see M.-C. Leclerc (1993) 218-9; S. A. Nelson (1998) 70-4. A. Ballabriga (1998) 324 speaks of the “face noire de l’héroïsme.” On the “dark side of heroism,” see also A. Brelich (1958) 225-83.

²⁴ With the sole exception of *Op.* 157, all indications in J. Paulson (1962) s.v. as to the use of τέταρτος or τέτρατος in Hesiod point to a purely chronological meaning of the terms. For the use of τέταρτος in the framework of a hierarchical classification, cf. Pl. *Phlb* 66c8-9, sch. Pl. *Grg.* 451e and Plu. *Alc.* 11.

²⁵ Δικαιότερον καὶ ἄρειον should perhaps be rendered as follows: “more just and therefore superior” – for the meaning of καί here, cf. W. J. Verdenius (1985) 99; on the connection between δικαιότερον and ἄρειον, cf. M. L. West (1978) 190: “δικη is ἀρίστη.” The heroic race is δικαιότερον because its members – as West puts it – “have the concepts of θέμις and δικη;” see also G. Nagy (1979) 155.

²⁶ Cf. M. L. West (1978) 191: the heroes “were descended from gods, and themselves θεοείκελοι, θεοειδέες, θεῖοι;” also Verdenius (1985) 99: “the heroes, although mortal, are θεοείκελοι (θεοειδέες, ἀντίθεοι, ἰσόθεοι).”

²⁷ See M. L. West (1978) 191: “the word refers to their parentage.” W. J. Verdenius (1985) 99-100 does not agree with this: “in Homer [...] and Hes. the heroes are not said to be of semi-divine descent, and in the epic tradition this certainly was not the rule. The original meaning of the word seems to be ‘almost gods’ [...] apart from the immortality of the gods there was no sharp dividing-line between the gods and men, but only a gradual difference [...] Just as the gods in their actions and feelings may sink to the human level, prominent men may conversely rise to the level of the gods [...]” Despite appearances, therefore, there is no real inconsistency between θεῖον [γένος] and ἡμίθεοι: the heroes are members of a “divine [race]” because they are “almost gods” in the way they behave.

²⁸ See W. J. Verdenius (1985) 104: “[The word means] ‘Happy on account of god-given abundance.’”

them fought for apparently good causes.²⁹ An example of this would be those that fought at Thebes and Troy (cf. 167-73). Though nothing is said about the reason why some of the heroes went to the islands of the blest and others did not, it is likely that moral behaviour was the decisive factor.³⁰ The fact that the heroes fought in war, and that at least some of them died in war, can be seen as a sign of their moral inferiority (especially because this is a characteristic of the bronze men as well; cf. 145-6 and 161-5). Moreover, it should be borne in mind that not all heroes went to the isles of the blest – which is a negative aspect that must be taken into account when assessing the place of the heroic race in the hierarchy of the races. Nevertheless, all in all, Hesiod draws a generally positive picture of the heroic race – a picture in which the heroic race is superior to the bronze and the iron races. By introducing the heroic race into the myth, Hesiod therefore conveys the idea of a broken degeneration of the races.

Up to the introduction of the race of heroes, the use of the ordinal numbers, both in a chronological and a hierarchical sense, is one of the organizing principles in the presentation (on the part of the poet) and understanding (on the part of a reader or listener) of the succession of the races. So much emphasis is given to it that Hesiod continues to resort to the ordinal numbers even when a race superior to the previous one is at stake and consequently the content of the description of this race does not apparently admit an interpretation of the respective ordinal number as being hierarchical too. We may speak of an impoverishment in 157 in the sense that τέταρτον seems to lack a hierarchical dimension and therefore half of the total richness of meaning possessed by the other ordinal numbers in the myth. The impoverishment occurs here because Hesiod happens to decide to introduce a race that is higher in value than the preceding one, and in this way wishes to follow the Homeric tradition of praising the heroes of a somewhat distant past and to be faithful (from at least the fourth race on) to a certain (partly legendary) chronology of Greek history.³¹

²⁹ Cf. 166-7: τοὺς μὲν [...] τοῖς δέ (“some of them [...] but upon others”)—for this reading of τοὺς μὲν [...] τοῖς δέ, see M. L. West (1978) 192; L. Koenen (1993) 5; J. S. Clay (2003) 93. M. L. West (1978) 192 does not agree with Solmsen that 166 is an interpolation.

³⁰ See N. J. Richardson (1974) 314, 316. However, W. J. Verdenius (1985) 102 says that Hesiod “does not specify their names [the names of the heroes], for that would have involved him in the difficulty that some morally outstanding heroes, such as Patroclus and Hector, did not escape death.”

³¹ On how the order in which the metals are presented in the myth of the races mirrors the chronology of Greek history according to archaeological data, see J. G. Griffiths (1956) 112, 113. G. W. Most (1998) 121-2 argues that the bronze race might have been inspired by the ancestors of the Homeric heroes and therefore suggests that even the

However, the fact that there is an impoverishment does not invalidate the main thesis of this article. First, the impoverishment does not affect all the ordinal numbers in the myth but, at least so far, only one. Second, the hierarchical dimension of the ordinal numbers is only momentarily lost or put on standby. In fact it becomes effective again a short time afterwards at the very moment when the next race is introduced, for the fifth men are inferior to the members of all the four previous races. The position of the fourth race in relation to the fifth indicates that τέταρτον partially retains its hierarchical function, since the fourth race is superior to the fifth. It can therefore be claimed that only a partial or limited impoverishment is at stake in 157.

An ordinal number also occurs in 160. Here προτέρη γενεή seems to mean simply “the generation before our own” (cf. F. A. Paley 1883, 27; T. A. Sinclair 1932, 21; U. v. Wilamowitz-Moellendorff 1962, 59; M. L. West 1978, 191; W. J. Verdenius 1985, 100; G. W. Most 1998, 101). However, it might not be totally lacking in a hierarchical sense. Indeed, it might mean that the heroes not only precede us but are also superior to us (that is, to the iron race); in this case, it would express the superiority of the heroes in relation to the iron men. If this is correct – and maintaining that the heroic race is superior to at least the bronze one and that Hesiod’s myth is therefore presenting a momentarily interrupted degeneration of the races – then the degeneration from the heroic to the iron race forms a smaller descending scale within a larger overall descending scale from the golden to the iron race.

Among Hesiod scholars there is some discussion about the meaning of γενεή in 160. G. W. Most (1998, 112-3) argues that γενεή refers to a subset of a γένος, which implies that both the heroes and the members of the race of iron belong to one and the same γένος.³² However, apart from the fact that the heroes and the iron men are defined as different γένη (cf. 156, 176, 180), γένος and γενεή, as Most himself points out, are sometimes synonyms. R. Gagné (2010, 10) maintains that “The fact that πέμπτοισι [...] ἀνδράσιν, in line 174, does not include the word γένος is of no consequence” for the question of the distinction between γένος and γενεή. According to his view, such a fact cannot be presented as evidence that γένος and γενεή bear different senses in Hesiod’s myth, nor therefore as evidence that the heroes and the

bronze race might belong to a (legendary) understanding of the chronological order in Greek history. For the relationship between Hesiod’s metals and Greek history, see also F. Bamberger (1842) 525; V. Goldschmidt (1950) 34; R. Nünlist (2007) 50.

³² See especially G. W. Most (1998) 112: “In early epic [...] a γενεή is a subset of a γένος; the term distinguishes from one another members of two subgroups who all belong to the same γένος but who differ from one another by being born earlier or later and hence belong to different generations.”

iron men belong to different subgroups of one and the same γένος. Furthermore, S. A. Nelson (1998, 75) argues that "Hesiod makes no attempt to establish any continuity between the ages." The significance behind this theory is that γενεή may not necessarily imply that the heroes and the men of iron are more closely related than any other pair of γένη. I believe that, for the above-mentioned reasons, when Hesiod uses προτέρη γενεή in 160, he is not intending to convey anything essentially different from the idea of a πρότερον γένος: of a distinct race that existed before our own (iron) race and was therefore also superior to it.

Προτέρη γενεή also occurs in Arat. *Ph.* 16. The importance of this passage in the present context is twofold. First, it is borrowed from Hesiod's *Works and Days*, and second, it bears a clearly hierarchical sense. Much discussion has taken place among Aratus scholars about the meaning of Arat. *Ph.* 16 (see D. Kidd 1997, 172-3; H. van Noorden 2015, 169). D. Kidd (1997, 173) indicates that Aratus is referring to "the race of gods as opposed to the human race." According to Kidd, "A[ratus] here may be seen to have updated Hesiod by eliminating the ἡμίθεοι of *Op.* 160 and promoting Hesiod's phrase to the divine level." K. Volk (2012, 225) argues that Aratus is pointing to the golden race. Kidd seems to be right on this matter; but in either case, the passage in Aratus shows that προτέρη γενεή is adopted as a way of referring to a race that is superior to the one that lives in the present. Not only is it natural to conceive of the race of the immortals or that of the golden men as the most superior races, but it is also the case that in the Aratus passage προτέρη γενεή occurs in a context of praise and reverence before divine greatness (which may concern either the immortal gods or the divine race of the golden men). As it is borrowed from Hesiod and seems to possess a hierarchical dimension, the passage in Aratus shows that it is likely that the passage in *Op.* 160 involves a hierarchical sense.

VI

In 174 πέμπτοισι is used as an ordinal number in its full sense, as is the case at least in the first four occurrences of the ordinal numbers (109, 127, 142, 143). Πέμπτοισι refers both to the fact that the iron race is the fifth race in order of appearance and to the fact that it is fifth in rank.³³

In 174-5 Hesiod does not use the phrase "fifth race." Hesiod speaks rather of "the fifth men." However, this does not mean that he conceives of these men otherwise than as members of a race (cf. 176 and 180, where Hesiod uses the term "race" in the context of the description of the time in which the fifth men live); if

³³ No indication of hierarchical πέμπτος in J. Paulson (1962) s.v. apart from *Op.* 174. H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones (1996) s.v. πέμπτος do not refer to it either, but the term occurs in Pl. *Phlb* 66c8-9 with a hierarchical meaning.

the fifth men are members of a race, the race to which they belong can be called the fifth race.

Why then does Hesiod deviate from the general pattern (γένος in conjunction with an ordinal adjective) that he usually applies when introducing a new race (cf. 127, 143, 156-7)? Why in 174-5 does Hesiod use πέμπτοισι ἀνδράσιν instead of πέμπτον γένος? In this passage Hesiod continues to use an ordinal adjective—as is the case in the introduction of the three previous races—but changes the noun accompanying it. What is the meaning of ἀνδράσιν here? Why is the term used in (violent) enjambment?³⁴ If the term is placed in such an emphatic position, it is likely to be carrying a new, important meaning for our understanding of the myth and in particular of the character of the iron race. Hesiod's choice of the term, and consequently the above-mentioned change of pattern, would then be quite justified.

In order to answer these questions, I will first try to determine what the meaning of ἀνδράσιν in 175 might be. Ἄνδρες can be used to refer to men as opposed to either the gods or monsters (see M. Hofinger 1978, s.v. ἀνήρ 1; H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones 1996, s.v. ἀνήρ A.2).³⁵ Ἄνδρες can also point to men insofar as they live in societies and cities (see T. W. Allen, W. R. Halliday & E. E. Sikes 1936, 222; H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones 1996, s.v. ἀνήρ A.2). In other words, ἄνδρες can express both the hierarchical position of human beings in the cosmos (that is, the idea that human beings occupy an intermediate place between the gods and other living creatures in the hierarchy of the cosmos as a whole) and the fact that human beings live together in organized communities.

Among the possible meanings of ἄνδρες, the idea of a hierarchical position and that of life in society are crucial for us to understand what Hesiod is trying to convey when he changes from γένος to ἀνδράσιν. Hesiod is saying that the fifth men are distinct and separated from the gods (and indeed far more distinct and separated from the gods than any one of the previous four races; cf. 112, 141-2, 145-6, 158-60, 170-3). Hesiod is also saying that the fifth men are present-day men living with each other in communities very much like the ones we ourselves live in (with all the vices and all the hardship that come with it). In other words, in 175 Hesiod prefers not to use a noun (γένος) that is neutral as to whether or not the

³⁴ On violent enjambment, cf. G. S. Kirk (1976) 146-82, especially 148-50. On enjambment and its function in Homer and Hesiod, see also G. S. Kirk (1965) 24; G. P. Edwards (1971) 93-9, 191; M. Parry (1971) 251-65; G. S. Kirk (1985) 30-7; M. van Raalte (1986) 65-7, 388.

³⁵ Pace C. Calame (2004) 80, who states that ἄνδρες refers specifically to “hommes qui partagent [...] avec les dieux une part de leur divinité originale.” The use of ἀνδράσιν in 175 strongly speaks against Calame's understanding of ἄνδρες in the myth of the races.

fifth men have anything to do with us, both in terms of nature and way of life, and decides instead to use another noun (*ἀνδράσιν*) that can evoke the injustice and the suffering of our race. Hesiod uses *ἄνδρες* once in the context of the description of the heroic race (164). The meaning behind this is that the heroes and the iron men share a relatively similar nature, although in the final analysis they belong to different races (see W. J. Verdenius 1985, 105; S. A. Nelson 1998, 75; R. Gagné 2010, 10; pace G. W. Most 1998, 112-3). In other words, the heroes seem to be exposed to the same kind of injustice and suffering as the iron men, but, unlike the latter, the former are able to excel in terms of the quality of their deeds and end up being rewarded with a better destiny in the afterlife than that which awaits the iron men during their lifetime (cf. 174-201). However, the fact that in 175 the *ἄνδρες* are labelled as fifth makes it clear that Hesiod does not mean the heroes but the iron men. As to the rest of the races, Hesiod never applies the term to them. *Πέμπτοισι ἀνδράσιν* therefore clearly indicates that Hesiod is now going to talk about our own race and especially about its wretched character.

Nevertheless, a question remains: why does Hesiod not use *ἄνθρωποι* instead of *ἄνδρες*? The answer might be that *ἄνθρωποι* is a more general and abstract term, which occurs in the description of all the races (cf. 108, 109, 123, 137, 143, 167, 180, 195, 199, 201) and cannot therefore distinctively refer to the race of iron as our own race.³⁶ Be that as it may, insofar as the *ἄνδρες* are members of a race (namely the iron race, which is our race: see sch. Hes. *Op.* 174 Pertusi; F. A. Paley 1883, 28; W. J. Verdenius 1985, 105), the change in the aforementioned pattern does not in the least affect the claim that the ordinal numbers generally function as a hierarchical positioning of Hesiod's races.

Let us now see whether or not the description of the iron race speaks in favour of the presence of a hierarchical dimension in *πέμπτοισι*. The description should confirm whether or not *πέμπτοισι* points to the fact that the iron race is fifth in rank and therefore worse than all the previous four races. According to Hesiod's description, the iron race is indeed the worst of the races. Of all the metals in the myth "iron" (cf. 176: *σιδήρεον*) is symbolically the least valuable.³⁷ A relationship exists, for instance, between the physical appearance of iron and iron as a metal

³⁶ On *ἄνθρωπος* as a broader term, see M. Hofinger (1978) s.v. 1; H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones (1996) s.v. A.1.2-3. "Ἄνθρωπος can designate women (H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones 1996, s.v. A.2); whereas *ἀνήρ* is sometimes used in opposition to *γυνή* (M. Hofinger 1978, s.v. 2). When *ἄνθρωπος* is applied to individuals it usually expresses irony, pity or contempt (H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones 1996, s.v. A.1.4-6). It can also serve as a way of addressing slaves (H. G. Liddell, R. Scott & H. S. Jones 1996, s.v. A.1.7).

³⁷ For a summary account of the relative value of the metals in the myth of the races, see V. Goldschmidt (1950) 34; M.-C. Leclerc (1993) 221-3; A. S. Brown (1998) 395.

symbolizing a gloomy state of affairs (cf. 150-1).³⁸ However, the most powerful testimony to the inferiority of the iron race is to be found in 174-5, when Hesiod expresses his escapist wish: “If only then I did not have to live among the fifth men, but could have either died first or been born afterwards!” (μηκέτ’ ἔπειτ’ ὠφελλον ἐγὼ πέμπτοισι μετεῖναι / ἀνδράσιν, ἀλλ’ ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι.)

In favour of the superiority of the iron race in comparison with the other races depicted in the myth (especially the race of silver and that of bronze), it could be argued that in the iron race “good things will be mingled with evil ones” (179: *μεμείξεται ἐσθλὰ κακοῖσιν*).³⁹ In other words, the objection is that in the iron race there are good things (even though they are “mingled with evil ones”), whereas in the silver and bronze races, there seem to be no good things at all. However, I believe 179 does not refer to a state of affairs in the present but to one desired for the future.⁴⁰ In my perspective, *μεμείξεται* (on the one hand) and the futures in the rest of the section on the iron race (on the other hand) do not point to the same state of affairs. The futures in the section on the iron race (with the exception of the future in 179) are, as T. G. Rosenmeyer (1957, 276-7) puts it, instances of a “deterministic future,” in the sense that what results from the way in which the members of the iron race behave is “bound to occur, and will continue to occur for some time, as long as men remain iron.”⁴¹ As to *μεμείξεται* in 179 it refers to a possible state of affairs in the future, in which the iron men start to behave more justly. According to this view the present state of affairs, which Hesiod calls the iron race, is an evil one. The fact that it can become better is not a legitimate argument against the claim that Hesiod’s characterization of the present state of affairs in the iron race is a most negative one.

³⁸ See G. W. Most (1998) 125 on *πολιός* associated with iron. For the relationship between *πολιός* and old age, cf. T. M. Falkner (1995) 67, 278.

³⁹ See M.-C. Leclerc (1993) 222: “Le bronze est le métal connoté le plus négativement chez Hésiode. Même le fer se trouve en quelques emplois neutres, de même que les hommes de la dernière race voient présentement quelques biens mêlés à leurs maux.”

⁴⁰ Cf. Verdenius (1985) 108: “The optimistic note of 179 seems to be based on Hes.’s self-confidence as a moral preacher: the preceding story has shown a degeneration in the development of mankind, but also the possibility of escaping divine punishment. The permanent order of the world established by Zeus ties up the present to the past, but leaves open a margin of human choice which may modify the future. Accordingly, Hes. is convinced that his argument might save his contemporaries from further degeneration, and he proleptically includes this perspective in his gloomy picture [...]”

⁴¹ Although W. J. Verdenius (1985) 106-7 criticizes Rosenmeyer, I do not find that Rosenmeyer’s interpretation of the sense of the future tense in the section on the iron race is incompatible with Verdenius’ idea that Hesiod “regards his own lifetime as the beginning of a period in which matters will become worse and worse.”

However, even if Hesiod's entire description of the iron race might be taken to refer to a present state of affairs, there can hardly be any doubt as to the negative character of the iron race as a whole. For although the mingling of good and bad things might refer to a present state of affairs, Hesiod's description of the iron race makes it clear that, overall, bad things prevail over good ones. Indeed, in the entire description of the iron race, 179 is actually the only time a partially positive characteristic can be found (in the sense that good things are referred to precisely as apparently always mingled with bad ones). According to the assessments of the silver and the bronze races, their positive characteristics are not only purely positive ones but also refer to clearly defined topics and matters of greater religious and mythological importance—they have to do with issues such as being favoured by the gods (cf. 141), destiny in the afterlife (cf. 142), the symbolism of the metals (cf. 144 and 150-1), bodily strength and physical constitution, whereas in the description of the iron race what the good things exactly amount to remains undetermined.

In conclusion, it may be said that the content of the description of the iron race speaks in favour of the hierarchical reading of πέμπτοισι. Hesiod's description of the iron race does indeed show that it is the worst of all the races in the myth and that it is placed at the very bottom of the whole hierarchy of the races. The meaning of πέμπτοισι in terms of hierarchy is precisely that of "fifth" in the sense of "worse than the preceding four" or "the worst of five."

VII

Overall the ordinal numbers found in the myth of the races bear both a chronological and a hierarchical sense. On two occasions (109-10, 174-5) Hesiod slightly deviates from a general pattern that consists in the use of an ordinal adjective together with γένος (cf. 127, 143, 156-7) when he introduces each race. The slight deviations from the pattern can be explained by (among other things) the context of each of the passages and the specific message Hesiod is conveying to his public on each of these occasions. However, both are indeed only slight deviations, which are in fact totally in agreement with the idea of a generally descending scale of races structurally framed by a series of ordinal numbers (mainly an ordinal adjective in conjunction with a noun specifically referring to certain types of human nature and world, and in only one instance an ordinal adverb in conjunction with a verb of creation).

The ordinal numbers do not just come in isolation but in conjunction with terms that seem to point to a more purely chronological understanding: μὲν πρώτιστα (109), δεύτερον αὖτε (127), τρίτον ἄλλο (143), αὖτις ἔτ' ἄλλο τέταρτον (157), μηκέτ' ἔπειτ' [...] πέμπτοισι [...] / ἀλλ' ἢ πρόσθε θανεῖν ἢ ἔπειτα γενέσθαι (174-5).

However, the fact that such terms involve a chronological sense does not mean that the hierarchical one is not present, for the latter is closely linked to the former in the sense that what comes first or before is superior.

A few passages in the Hesiodic corpus present a series of interrelated ordinal numbers that are purely chronological: *Th.* 43-52, 309-15, 886-921. These passages are significantly different from the overall hierarchical scale of the myth of the races. All of them occur in contexts where an account of the relative value of what is being chronologically listed is absent: 43-52 indicates the chronological order in which the Muses glorified the gods with their song; 309-15 chronologically enumerates Typhon's children with Echidna; 886-921 lists in chronological order Zeus' wives or sexual partners up to his marriage with Hera. The linguistic similarities and parallelisms between these passages and the ordering of the myth of the races are merely partial and do not point to an identity of meaning. The chronological sequence of *Th.* 43-52 is marked by two ordinal numbers in the form of adverbs and a non-numerical temporal adverb: *πρώτον* (44; cf. *Op.* 109: *πρώτιστα*), *δεύτερον αὖτε* (47; cf. *Op.* 127: *δεύτερον αὖτε γένος*), *αὖτις δ'* (50). In 309-15 the chronological sense of the enumeration is made plain by a sequence of three ordinal adverbs: *πρώτον* (309), *δεύτερον αὖτις* (310), *τὸ τρίτον* (313; cf. *Op.* 143: *τρίτον ἄλλο γένος*). In 886-921 Hesiod introduces the first two among Zeus' mates by means of ordinal numbers: an ordinal adjective (886: *πρώτην ἄλοχον*) and an ordinal adverb (901: *δεύτερον*) (after 901 the enumeration continues without any use of ordinal numbers). A comparison between the chronological markers in the *Theogony* passages and the ordinal numbers in the myth of the races demonstrates that for the most part they are fundamentally different in terms of linguistic construction and function. None of the passages in the *Theogony* shows a consistent chronological ordering by means of ordinal numbers. When ordinal numbers are used in these passages, they mainly occur in the form of ordinal adverbs (with the single exception of 886, the meaning of which is strictly chronological). The connection between ordinal adjectives and nouns designating entities with relative hierarchical value, which is one main element indicating the hierarchical dimension of the ordinal numbers in the myth of the races, is lacking even in *Th.* 886. *Δεύτερον αὖτε* in *Th.* 47 is not exactly a parallel to *δεύτερον αὖτε γένος* in *Op.* 127: while in the former passage *δεύτερον* is an adverb with a purely chronological sense, in the latter one *δεύτερον* is an adjective defining the identity of a *γένος* that Hesiod describes as being second in rank. In the only case in the myth of the races where an ordinal adverb occurs (109), *πρώτιστα* bears a hierarchical sense in contrast to the purely chronological meaning of *πρώτον* in *Th.* 44 and 309. By virtue of these differences, the purely chronological sense of the or-

dinal numbers in the *Theogony* passages does not invalidate that those occurring in the myth of the races involve a hierarchical dimension.

In Pl. *Grg.* 451e3-5 Socrates quotes three lines of a well-known anonymous scholion. As E. R. Dodds indicates in his commentary (1959, 200), "The fourth item is omitted by Plato, since it does not depend on any τέχνη," which is the main subject of discussion between Socrates and Gorgias at this point in the dialogue. The full four-verse scholion can be found in sch. Pl. *Grg.* 451e2 (Green). It consists of a hierarchical ordering of a set of values, the origin of which is aristocratic, but which seem to be widespread and shared by the ancient Greek community in general, at least in the classical period (see E. R. Dodds 1959, 200). The hierarchical ordering in the scholion is structured mainly by means of ordinal numbers, with the sole exception of the very first line: "Health is best for a mortal man; second to be born fair in nature; third to be rich without deceit; and fourth to be young with his friends." (ὕγιαίνειν μὲν ἄριστον ἀνδρὶ θνητῷ, / δεύτερον δὲ φυὰν καλὸν γενέσθαι, / τὸ δὲ τρίτον πλουτεῖν ἀδόλως, / τέταρτον δὲ ἡβᾶν μετὰ τῶν φίλων.)⁴² The scholion is worth mentioning because the fact that this kind of compositions is usually sung at symposia, and is either traditional or extemporized, indicates that the ancient Greeks are familiar with poetic displays of, and disputes on, scales of values.⁴³ The ordinal adverbs in the scholion are deeply embedded in its evaluative content and bear an unmistakably hierarchical sense (especially by virtue of their being preceded by the superlative ἄριστον). As in the case of the myth of the races, the evaluative context in which the ordering occurs, is one decisive aspect determining the hierarchical meaning of the ordinal adverbs. Such a context is totally absent from the *Theogony* passages considered above, which is one of the reasons why the ordinal numbers in these passages are purely chronological.⁴⁴ The fact that the scale in the scholion begins with ἄριστον and not with an ordinal number such as πρῶτιστα is not relevant in terms of the similarity between the hierarchical ordering of the scholion and that of the myth of the races. Πρῶτιστα in *Op.* 109 and ἄριστον in the first line of the scholion are two superlatives with a marked and similar evaluative sense. In light of the affinities between

⁴² The translation is by T. Irwin (1979) 115.

⁴³ The well-attested form of the priamel shows various ways in which these contentions are displayed in ancient Greek literature: cf. Hom. *Il.* 2.760-70, Tyr. fr. 12 (West), Sapph. fr. 16.1-4 (Lobel-Page), Pi. *O.* 1.1-7, Pl. *Ly.* 211d7-e8, *Grg.* 448c3-9, *Smp.* 211b7-d1, 221c2-d6, *Phdr.* 240a9-c1; *Lg.* 661a4-c5 represents an interesting case in which a numerical hierarchical scale of values partially merges with the form of the priamel. On the priamel in classical literature, see notably W. H. Race (1982).

⁴⁴ This is also the case with two numerical priamels in Callimachus: *Ap.* 72-6 and *Dian.* 119-22.

the hierarchical scales in the myth of the races and in such a usual kind of poetic composition as the scholion, it seems natural for Hesiod to create, and for his audience to be able to perceive, an overall hierarchical scale such as that of the myth of the races by consciously or unconsciously resorting to the ordinal numbers. One of the powers of the ancient Greek language, which it shares with other languages, is precisely to build and make perceivable hierarchical scales of cultural material by means of linguistic resources such as ordinal numbers.

REFERENCES

- Allen, T. W., Halliday, W. R. & Sikes, E. E. ed. (1936, 2nd edn) *The Homeric Hymns*. Oxford.
- Ballabriga, A. (1998) "L'invention du mythe des races en Grèce archaïque," *RHR* 215, 307-39.
- Bamberger, F. (1842) "Über des Hesiodus Mythos von den ältesten Menschengeschlechtern," *RhM* 1, 524-34.
- Breligh, A. (1958) *Gli eroi greci: un problema storico-religioso*. Roma.
- Brown, A. S. (1998) "From the Golden Age to the Isles of the Blest," *Mnemosyne* 51, 389-410.
- Calame, C. (2004) "Succession des âges et pragmatique poétique de la justice: le récit hésiodique des cinq espèces humaines," *Kernos* 17, 67-102.
- Clay, J. S. (2003) *Hesiod's Cosmos*. Cambridge.
- Dillon, J. (1992) "Plato and the Golden Age," *Hermathena* 153, 21-36.
- Dodds, E. R. ed. (1959) *Plato: Gorgias*. Oxford.
- Dodds, E. R. (1973) "The Ancient Concept of Progress," in: E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, 1-25.
- Eco, U. (1997, 4th edn) *Opera aperta: forma e indeterminazione nelle poetiche contemporanee*. Milano.
- Edwards, G. P. (1971) *The Language of Hesiod in Its Traditional Context*. Oxford.
- Falkner, T. M. (1995) *The Poetics of Old Age in Greek Epic, Lyric, and Tragedy*. Norman, Oklahoma.
- Fontenrose, J. (1974) "Work, Justice, and Hesiod's Five Ages," *CPh* 69, 1-16.
- Forbes, R. J. (1967) *Bergbau, Steinbruchtätigkeit und Hüttenwesen*. Göttingen.
- Gagné, R. (2010) "Invisible Kin: Works and Days 280-285," *Hermes* 138, 1-21.
- Gatz, B. (1967) *Weltalter, goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*. Hildesheim.
- Goldschmidt, V. (1950) "Théologia," *REG* 63, 20-42.
- Goodwin, W. W. (1963, 2nd edn) *A Greek Grammar*. London.
- Greene, W. C. ed. (1938) *Scholia Platonica*. Haverford.
- Griffiths, J. G. (1956) "Archaeology and Hesiod's Five Ages," *JHI* 17, 109-19.
- Hartmann, W. (1915) *De quinque aetatibus Hesiodaeis*. Freiburg.
- Hofinger, M. (1978) *Lexicon Hesiodicum cum indice inverso*. Leiden.
- Irwin, T. trans. (1979) *Plato: Gorgias*. Oxford.

- Johnson, W. A. (2006) "Hesiod's *Theogony*: Reading the Proem as a Priamel," *GRBS* 46, 231-5.
- Kidd, D. ed. (1997) *Aratus: Phaenomena*. Cambridge.
- Kirk, G. S. (1965) *Homer and the Epic: A Shortened Version of "The Songs of Homer."* Cambridge.
- Kirk, G. S. (1976) *Homer and the Oral Tradition*. Cambridge.
- Kirk, G. S. (1985) *The Iliad: A Commentary*. Vol. 1. Cambridge.
- Koenen, L. (1993) "Greece, the Near East, and Egypt: Cyclic Destruction in Hesiod and the *Catalogue of Women*," *TAPhA* 124, 1-34.
- Lämmli, F. (1968) *Homo faber: Triumph, Schuld, Verhängnis?* Basel.
- Leclerc, M.-C. (1993) "Le mythe des races: une fiction aux sentiers qui bifurquent," *Kernos* 6, 207-24.
- Leutsch, E. L. v. & Schneidewin, F. W. ed. (1839) *Corpus Paroemiographorum Graecorum*. Vol. I. Göttingen.
- Liddell, H. G., Scott, R. & Jones, H. S. (1996, 9th edn) *A Greek-English Lexicon, with a revised Supplement*. Oxford.
- Lobel, E. & Page, D. ed. (1955) *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford.
- Miller, A. M. (1986) *From Delos to Delphi: A Literary Study of the Homeric Hymn to Apollo*. Leiden.
- Most, G. W. (1998) "Hesiod's Myth of the Five (or Three or Four) Races," *PCPhS* 43, 104-27.
- Most, G. W. ed. (2010, rev. edn) *Hesiod: Theogony, Works and Days*. Cambridge, Massachusetts.
- Nagy, G. (1979) *The Best of the Achaeans: Concepts of the Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore.
- Nelson, S. A. (1998) *God and the Land: The Metaphysics of Farming in Hesiod and Vergil*. Oxford.
- Nünlist, R. (2007) "Hesiod," in: I. J. F. de Jong & R. Nünlist, ed. *Time in Ancient Greek Literature: Studies in Ancient Greek Narrative*. Vol. 2. Leiden, 39-52.
- Paley, F. A. ed. (1883) *The Epics of Hesiod*. London.
- Parry, M. (1971) "The Distinctive Character of Enjambment in Homeric Verse," in: A. Parry, ed. *The Making of Homeric Verse: The Collected Papers of Milman Parry*. Oxford, 251-65.
- Paulson, J. ed. (1962, 2nd edn) *Index Hesiodeus*. Hildesheim.
- Pertusi, A. ed. (1955) *Scholia vetera in Hesiodi Opera et Dies*. Milano.
- Pfeiffer, R. ed. (1949) *Callimachus*. Vol. I. Oxford.
- Querbach, C. W. (1985) "Hesiod's Myth of the Four Races," *CJ* 81, 1-12.
- Race, W. H. (1982) *The Classical Priamel from Homer to Boethius*. Leiden.
- Race, W. H. (1992) "How Greek Poems Begin," *YCS* 29, 13-38.
- Ramnoux, C. (1959) *La Nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*. Paris.
- Richardson, N. J. ed. (1974) *The Homeric Hymn to Demeter*. Oxford.
- Richardson, N. J. (1993) *The Iliad: A Commentary*. Vol. 6. Cambridge.

- Rosenmeyer, T. G. (1957) "Hesiod and Historiography," *Hermes* 85, 257-85.
- Roth, R. (1860) *Der Mythos von den fünf Menschengeschlechtern und die indische Lehre von den vier Weltaltern*. Tübingen.
- Sinclair, T. A. ed. (1932) *Hesiod: Works and Days*. London.
- Smith, P. (1980) "History and the Individual in Hesiod's Myth of Five Races," *CW* 74, 145-63.
- Snell, B. ed. (1991) *Lexikon des frühgriechischen Epos*. Vol. 2. Göttingen.
- Solmsen, F. (1960) "Hesiodic Motives in Plato," in: *Hésiode et son influence*. Vandoeuvres-Genève, 171-211.
- Sorel, R. (1982) "Finalité et origine des hommes chez Hésiode," *RMM* 87, 24-30.
- Teggart, F. J. (1947) "The Argument of Hesiod's *Works and Days*," *JHI* 8, 45-77.
- Treister, M. Y. (1996) *The Role of Metals in Ancient Greek History*. Leiden.
- Van Groningen, B. A. (1953) *In the Grip of the Past: Essay on an Aspect of Greek Thought*. Leiden.
- Van Noorden, H. (2015) *Playing Hesiod: The "Myth of the Races" in Classical Antiquity*. Cambridge.
- Van Raalte, M. (1986) *Rhythm and Metre: Towards a Systematic Description of Greek Stichic Verse*. Assen.
- Verdenius, W. J. (1985) *A Commentary on Hesiod (Works and Days, vv. 1-382)*. Leiden.
- Vernant, J.-P. (2007) *Oeuvres*. Vol. 1. Paris.
- Volk, K. (2012) "Letters in the Sky: Reading the Signs in Aratus' *Phaenomena*," *AJPh* 133, 209-40.
- Wakker, G. (1990) "Die Ankündigung des Weltaltermythos (Hes. Op. 106-108)," *Glotta* 68, 86-90.
- West, M. L. ed. (1978) *Hesiod: Works & Days*. Oxford.
- West, M. L. ed. (1992) *Iambi et Elegi Graeci*. Oxford.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v. ed. (1962, 2nd edn) *Hesiodos Erga*. Berlin.
- Willcock, M. M. ed. (1984) *The Iliad of Homer: Books XIII-XXIV*. London.

TELEOLOGY, CAUSATION AND THE ATLAS MOTIF IN PLATO'S *PHAEDO*

DANIEL VÁZQUEZ

Autonomous University of Barcelona, Spain
svazqueh@gmail.com

ABSTRACT. In this paper, I propose a new reading of *Phaedo* 99b6-d2. My main thesis is that in 99c6-9, Socrates does not refer to the teleological αἰτία but to the αἰτία that will be provided by a stronger 'Atlas' (99c4-5). This means that the passage offers no evidence that Socrates abandons teleology or modifies his views about it. He acknowledges, instead, that he could not find or learn any αἰτία stronger than the teleological one. This, I suggest, allows an interpretation of the *Phaedo* in which Socrates offers a consistent account of the αἰτία of generation and destruction.

KEYWORDS: *deuteros plous*, Platonic causes, forms, *nous*.

* This research was funded by a FAPESP fellowship number 2016/11848-9 and the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under grant agreement No 758145.

In the traditional reading of *Phaedo* 99c6-9, Socrates recognises that he would be glad to learn the teleological αἰτία, but he has been unable to find it himself or learn it from someone else. Even if there is no consensus regarding how definitive or complete, this is taken to imply an abandonment of the teleology that was introduced before (97c4-6; 99c1-3, 99c5-6). In this paper, I propose a new reading of the text. My main thesis is that in 99c6-9, Socrates does not refer to the teleological αἰτία but to the αἰτία that will be provided by a stronger 'Atlas' (99c4-5). This means that the passage offers no evidence that Socrates abandons teleology or modifies his views about it. He acknowledges, instead, that he could not find or learn any αἰτία stronger than the teleological one. This, I suggest, allows an interpretation of the *Phaedo* in which Socrates offers a consistent account of the αἰτία of generation and destruction.

Teleological Causation

In Plato, the terms αἰτία and αἴτιον are often taken as synonyms and translated as ‘cause’ or ‘explanation.’ In the *Phaedo*, however, Plato seems to distinguish them.¹ This difference has been characterised in various ways, but the basic idea is that an αἴτιον is what is responsible for something, and an αἰτία is whatever links the αἴτιον to its deed assigning the responsibility. In other words, one points to the relata, and the other to the relation. In particular, Socrates refers to *nous* (‘intelligence’) always as an αἴτιον and reserves the term αἰτία for answers to ‘why?’ questions.²

I use the terms ‘teleology’ and ‘teleological αἰτία’ to refer to the thoughts introduced by Socrates at 97b8-98b6. The main claim there is that if there is a *nous* that orders everything, it does it in whatever way is best (97c4-6). This includes both a reference to an agent, *nous*, that does the ordering, and to an end, the best order possible. In other words, the ‘teleological αἰτία’ refers to a *nous* as the αἴτιον of a deed, which is the order caused by *nous*. Abusing Aristotelian terminology, what I call the teleological αἰτία in the *Phaedo*, at least in its original formulation, includes an efficient and final aspect.³

Socrates refers back to this teleological αἰτία in 99c1-3 and 99c5-6 to criticise the views of some of his predecessors (see T1 below). The context is a passage that

¹ Otherwise passages like *Phd.* 97c do not seem to make sense. Compare *Phd.* 99b6-c2 with *Cra.* 413a4-5; *Phlb.* 26e3-27a9, 30d3, and especially 30c4-7; *Phd.* 110e2-6; *Resp.* 379c3, 329d3, 468a8; *Ti.* 18e3, 29d6, 33a6, 38d7, 40b4, 44c7, 47b6, and 63e; *Phdr.* 229e5-230a6, *Leg.* 896b1 and 967c5; and *Grg.* 457a3.

² Plato extrapolates legal terminology, where αἴτιον points to the ‘culprit,’ i.e. an object, person or state of affairs *qua* responsible for something, and the αἰτία, which refers to whatever makes the ‘accusation’ against the culprit, meaning the object (*e.g.* murder weapon) or causal account that links the culprit with his or her deed. Notice that in the way I am characterising the distinction, I am not assuming, like M. Frede (1980) 233 and J. G. Lennox (1985) 199, that the use of these terms imply a sharp distinction between entities and propositional items, but between whatever is held responsible for an effect and whatever connects the effect with what was responsible for it, regardless of their ontological status. Nor am I assuming that this distinction holds in all dialogues. The extrapolation of legal terminology could be endemic to the *Phaedo*. Moreover, Plato’s formulations may sometimes be elliptic, prolix, or metaphorical, which explains why the distinction is not always clear. For the discussion see G. Vlastos (1969) 292–96, T. H. Irwin (1983) 130–32, A. Silverman (1992) 99 n. 32, D. Sedley (1998) 114–15, R. J. J. Hankinson (1998) 84–85, I. Mueller (1998) 83–84, G. M. Ledbetter (1999) 257–258, M. Ferejohn (2006) 151, D. Wolfsdorf (2005), and R. Sharma (2009) 137 n. 1.

³ Occasionally scholars use ‘teleological’ simply as interchangeable with Aristotle’s final αἰτία, and here I am using it in a sense that includes a goal and a mover. For a recent survey on ancient teleology see J. Rocca (2017).

runs from 99b6 to d2, which immediately follow Socrates' criticism of Anaxagoras' account (98b7-99b4). First, Socrates introduces the two theories and accuses them of making the same mistake as Anaxagoras –i.e. confusing the real αἴτιον with what is necessary for something to be an αἴτιον. Then, he adds a more general criticism against these theories. Next, Socrates announces his own general proposal, labelling it a δεύτερος πλοῦς ('second sailing,' 99c6-d2).⁴ The accounts introduced in the first section of the passage have received relatively little attention but the latter is a *locus classicus* that has been widely discussed.⁵ The Greek reads as follows:

ΤΙ. (i) διὸ δὴ καὶ ὁ μὲν τις	6
δίνην περιτιθείς τῇ γῆ ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ μένειν δὴ ποιεῖ τὴν	
γῆν, ὁ δὲ ὡσπερ καρδῶπι πλατεία βάρθρον τὸν ἀέρα	
ὑπερείδει· (ii) τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθήναι	c
δύναμιν οὕτω νῦν κείσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ	
οἶονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, (iii) ἀλλὰ ἡγούνται τούτου	
Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ	
μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, (iv) καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ	5
ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται. (v) ἐγὼ	
μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὅπη ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὄτουσιν	
ἦδιστ' ἂν γενοίμην· (vi) ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὔτ'	
αὐτὸς εὔρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἶός τε ἐγενόμην, τὸν	
δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευ-	d
μαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης, ⁶	

The text can be translated as follows:

(i) That is also why one person surrounding the earth with a vortex makes it stay under the heavens, while someone else puts air under it as a base as if the earth were

⁴ For the discussion of the translation and interpretation of this locution, see note 23.

⁵ For the first section see J. T. Bedu-Addo (1979), D. Sedley (1989), C. J. Rowe (1993) 237–38, A. Gregory (2001) 84–86, and A. Mason (2013) 206–8. But notice how K. Dorter (1982) 117–20, D. Bostock (1986) 142–46, and H. H. Benson (2015) 103, 192 skip sentence (i). The interest in the second part of the passage goes back to Aristotle (*Gen. corr.* 2.9, 335b9–17, 18–23; *Metaph.* 1.9, 991b1–9; cf. 13, 5, 1080a) but recent discussions can be traced back to the end of the ninetieth century.

⁶ Greek edition by E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson, & J. C. G. Strachan (1995).

a flat kneading-trough.⁷ (ii) As for their capacity for being in the best place as they are now, this they do not look for nor do they believe it bears any divine force, (iii) but they suppose they might discover an Atlas stronger and more immortal than this that holds everything together, (iv) and they do not believe that the good and binding truly binds and holds anything together. (v) Now I would most gladly become anyone's student to learn what is such αἰτία. (vi) However, since I was deprived of it and was not able either to find it myself or to learn it from someone else, would you like me to give you a presentation, Cebes, of how I pursued my second sailing in search of the αἰτία?⁸

Today, many scholars agree that this passage signals an abandonment of the teleological αἰτία, in favour of a new type of formal αἰτία. Paul Shorey (1888, 406, 1933, 179) and N. R. Murphy (1936, 1951, 145–48) introduced this reading, but it was not until the second half of the twentieth century that it became predominant. I shall call it the 'non-teleological reading.' Consider, for example, the confident remarks of one of its most influential advocates, Gregory Vlastos (1969) 297–298:⁹

T2. Note that the reference of ταύτης in C8 (the object of ἐστέρηθην and also, with the implied change of case, of the infinitives εὔρεῖν, μαθεῖν) is to τοιαύτης αἰτίας in C7; what Socrates has failed to discover by his own labours or from those of others and is prepared to do without for the present is the teleological αἰτία itself. This leaves no room for understanding him to mean (as has been done over and over again in the literature) that his 'second-best journey' is (a) an alternative method of searching for teleological αἰτία rather than (b) an alternative method of searching for αἰτία. The text offers no direct support for (a), since nothing is said of different methods of looking for teleological αἰτία (the natural philosophers were condemned for failing to look for such αἰτία, not for looking for them by the wrong method).

Although the non-teleological interpretation has been so successful that it is often taken as the default reading of the passage,¹⁰ not everybody is convinced that the

⁷ J. Burnet (1911) 107 suggests reading καρδοπίω, the lid of a kneading-trough, instead of καρδόπω, as a more plausible candidate for something being supported by air. See also A. Gregory (2016) 148.

⁸ G. Stallbaum (1850) thinks that ὑπὸ τοῦ οὐρανοῦ at b7 should be read with δίνην, comparing the construction to 110e4–5 ὑπὸ σηπεδόνοσ καὶ ἄλμης ὑπὸ τῶν δεῦρο συνερρηκότων. However, I follow K. F. Hermann's (1851–3) suggestion of taking it with μένειν. See also W. D. Geddes (1863), R. D. Archer-Hind (1883), H. Williamson (1904), and J. Burnet (1911).

⁹ See also P. M. Huby (1959), C. C. W. Taylor (1969) 45–59, E. L. Burge (1971), and C. Stough (1976).

¹⁰ Take for example J. Annas (1982), K. Dorter (1982) 120, D. L. Ross (1982) 23–25, J. G. Lennox (1985), D. Bostock (1986), F. Fischer (2002), S. Kelsey (2004) 38–39, M. N. Byrd (2011) 148, A. Mason (2013), D. Ebrey (2013), and H. H. Benson (2015) 92–112, 191–92.

abandonment of teleology is definitive.¹¹ Moreover, the idea that, in the *Phaedo*, Socrates does not *completely* give up on teleology—call this the ‘teleological interpretation’—has always had a significant support.¹²

One common complaint is that the non-teleological interpretation ignores the wider context of the passage. It has been argued, for example, that such an interpretation makes Socrates abruptly change the original topic of discussion from the αἰτία of generation and destruction (95e-96a) to one about formal αἰτία. Yet, Socrates had announced the need for a thorough and exhaustive investigation into the former (95e10-96a1), something that is left incomplete if there is an abandonment of teleology. There are also various ways to understand the second sailing as including a teleological component. For example, David Sedley (1998) 126–27 thinks that the teleological causation is just a special application of the formal αἰτία. Gail Fine (1987) 396, in turn, argues that forms apart from formal, might also be final αἰτία.

A second objection against the non-teleological interpretation consists in arguing that T1 offers evidence to think that Socrates is not completely deprived of the teleological αἰτία. One reason to think this is that ὡς ἀληθῶς at 99c5 suggest that Socrates already knows ‘the good and binding.’¹³ Another reason, perhaps the most influential observation against the non-teleological reading, is a remark—given first by J. T. Bedu-Addo (1979) 105–6 and later by David Wiggins (1986) 3—about the translation of the aorist ἐστερήθη at c8. The argument is that for the non-teleological reading to work, the text would require a perfect tense (*i.e.*, ἐστέρημαι instead of ἐστερήθη) to, in Wiggins’ words, ‘carry an implication of resignation or acquiescence.’ However, they argue, in the aorist, this connotation is not present. Therefore, Socrates says only that at the *time*, he was denied the teleological αἰτία, not that it was permanently out of his reach. As a consequence, they think that it is perfectly possible to understand the second sailing as a fresh start in the search for the teleological αἰτία or at least as a proposal that is not completely divorced from a teleological component.

However, I think that these arguments against the non-teleological reading can be resisted. First, Vlastos and others were completely justified in translating the aorist ἐστερήθη as a perfect. As Herbert W. Smyth (1956) 432–433 puts it, ‘In the Greek the aorist, which simply states a past occurrence, is often employed where English uses

¹¹ See, for instance, M. M. McCabe (1998) and C. J. Rowe (1993) 237–39.

¹² See, for instance, E. Zeller (1922) II, i, 687, n. 1, R. S. Bluck (1955) 13–16, 111–13, 160–73, 198–200, (1957) 21–31, I. M. Crombie (1963) 161, T. Gould (1963) 77, M. J. Cresswell (1971), D. Gallop (1975) 146–47, J. T. Bedu-Addo (1979), G. Fine (1987), D. Sedley (1989; 1998), D. Wiggins (1986), Y. Kanayama (2000) 87–100, and A. Gregory (2001) 85–87.

¹³ See J. T. Bedu-Addo (1979) 106.

the perfect denoting a present condition resulting from a past action [...] the aorist may be translated by the perfect when the perfect has the force of a present.”¹⁴ Second, ὡς ἀληθῶς at 99c5 does not really imply that Socrates knows the good and binding. If *S* reports that *P* does not believe that *x* ὡς ἀληθῶς *y*, this does not imply that *S* believes it does.

Moreover, if some teleological component survives in the formal αἰτίαι of the second sailing, it is only in a tenuous way since there is no explicit reference to a teleological agent after T1, and even if there are some other teleological elements in it, a non-teleological reading of T1 could still stand. This is so, because it is possible, for example, that Socrates is only abandoning the specific type of teleological αἰτία he introduced at the beginning (97c4-6).

Finally, to the complaint that the non-teleological reading implies a sudden change of topic, it could be argued that Socrates' announcement of the need for an exhaustive and thorough investigation does not commit him to offering any conclusions. Besides, although forms are not the αἰτία of generation and destruction they were part of Socrates' investigation into this topic, and crucially, turned out to be the piece of the discussion that offered 'something useful' (96a2) to answer Cebes' objection (86e-88b), which is what prompted the whole autobiographical passage.

Unfortunately, the non-teleological reading is still unsatisfactory in certain respects. First, because even if there is a way to justify the change of topic, it might still seem disappointing that Socrates would fail to provide at least a basic sketch of the αἰτία of generation and destruction, particularly after so long a discussion into the topic. Second, a Socratic abandonment of the teleological αἰτία seems suspiciously out-of-character, especially if we take into account the dramatic setting: the last hours of Socrates' life. Moreover, elsewhere in the Platonic corpus and in Xenophon, Socrates seems always fully committed to teleological αἰτίαι and agents.¹⁵ In no other place Socrates' makes reference to a period of his life when he abandoned teleological αἰτίαι. Finally, as I show in the next section, the standard reading often glosses over and dismisses the careful discussion of those

¹⁴ Some of the examples offered by Smyth are παρεκάλεσα ὑμᾶς, ἄνδρες φίλοι “I (have) summoned you, my friends”, Xen. *An.* 1.6. 6; ὁ μὲν τοίνυν πόλεμος ἀπάντων ἡμᾶς τῶν εἰρημένων ἀπεστέρηκεν· καὶ γὰρ πενεστέρους ἐποίησεν καὶ πολλοὺς κινδύνους ὑπομένειν ἠνάγκασεν καὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας διαβέβληκεν καὶ πάντας τρόπους τεταλαιπώρηκεν ἡμᾶς “now the war has deprived us of all the blessings that have been mentioned; for it has made us poorer, compelled us to undergo many dangers, has brought us into reproach with the Greeks, and in every possible way has caused us suffering”, Isoc. 8. 19; and ἔκτησό τε αὐτὸς τὰ περ αὐτὸς ἐκτήσαο “keep thyself what thyself hast gained” Hdt. 7. 29 (Smyth's translations).

¹⁵ See, e.g. *Philebus* 23b5-27c2, 30a9-e3; *Republic* 6 and 10; Xen. *Mem.* 1.4 and 4.3.

who posit αἰτία for the stillness of the earth at 99c1-6. Yet, Socrates' criticisms to these views depends on a contrast that assumes he is as committed to the teleological αἰτία as ever.

These complaints do mean that the non-teleological reading is not, strictly speaking, a valid reading of the Greek and even a plausible philosophical interpretation. The question, however, is whether it is the best one. My suggestion is that we can do better.

In the next sections I argue for a more radical teleological reading of T₁ and explain some of its advantages. I start by rejecting the widespread assumption that τῶν αἰτίων αἰτία at 99c7 refers to the teleological αἰτία at 99c1-3, c5-6. Instead, I argue, it refers to the αἰτία at 99c4-5. As I mentioned at the beginning, this means that the passage does not imply an abandonment of teleology at all or of any kind (not even partial or temporary, as in previous teleological interpretations). This new reading, I argue, avoids the objections to previous teleological readings and preserves all the advantages of the non-teleological reading. Furthermore, it enables an interpretation where Socrates succeeds in providing an interesting causal account of generation and destruction.

A Problematic Assumption

Everyone I am aware of, regardless of the interpretation they support, assumes that τῶν αἰτίων αἰτία at c7 refers back to the teleological αἰτία (c1-3, c5-6). According to this view, Socrates would have gladly become a student of anyone with such knowledge of teleology, but could not find anyone. For this reason, he went on to propose a second sailing in the search of the αἰτία. Whether there is a complete and definitive abandonment of teleology or not may be a debated issue, but everyone concedes that Socrates says he abandoned the teleological αἰτία he was looking for. I thus call this the 'traditional reading' of T₁.

However, I will show, if this reading were correct, Socrates would be simultaneously undermining his own criticism to the theories found in T₁—which I will call the 'Atlas theories'—and making an unmotivated concession. And as a result, Socrates fails to properly motivate the need for his second sailing.

First, I will explain why in the traditional interpretation Socrates is undermining his own criticism to the Atlas theories. In the sentence immediately preceding his alleged abandonment of teleology, Socrates describes the Atlas theories and its αἰτία by comparing them with the teleological αἰτία he introduced back in 97b8-98b6. Socrates' reference to Atlas, a titan of the pre-Olympic era, is a good indication of the strong contrast between the two αἰτία. Atlas is the god of astronomy who defied Zeus in the Titans' revolt, and after the Olympic gods won, was condemned to hold up the

sky for all eternity.¹⁶ This suggests that the teleological *nous* is an Olympic, heavenly, divine force, whereas the power of Atlas is, on the contrary, brute and physical. By comparing the missing αἴτιον with Atlas, Socrates is implying that those who look for it are joining forces with the loser's side. At the end of the Titanomachia, it was Zeus who commanded Atlas to hold up the heavens, so in reality his decision is behind Atlas' labours too. Thus, the mythological reference signals that those who have abandoned and remain unconvinced about teleology are the Atlas theorists, which fool themselves thinking that they will find a champion to overthrow the divine order imposed by *nous*.¹⁷

With this in mind, take a look again to 99c1–6 (in T1). The sentence is a compound with three independent clauses (ii–iv). I quote the lines again:

[T1, part] (ii) τὴν δὲ τοῦ ὡς οἶόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κείσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὺν ἔχειν, (iii) ἀλλὰ ἡγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, (iv) καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται.

(ii) As for their capacity for being in the best place as they are now, this they do not look for nor do they believe it bears any divine force, (iii) but they suppose they might discover an Atlas stronger and more immortal than this that holds everything together, (iv) and they do not believe that the good and binding truly binds and holds anything together (99c1–6).

In the first and last clause (*i.e.*, ii and iv), Socrates points out that the authors of the Atlas theories do not care about or believe in his teleological αἰτία. The middle adversative clause (iii) tells us, instead, that they believe in a different αἰτία, which

¹⁶ Hesiod describes Atlas' punishment as follows: 'Iapetus married Clymene, Ocean's beautiful-ankled daughter, and went up into the same bed with her. She bore him Atlas, a strong-hearted son [...] And by mighty necessity Atlas holds up the sky with his head and with his tireless hands, standing at the limits of the earth in front of the clear-voiced Hesperides; for this is the portion which the all-wise Zeus assigned him.' Hes. *Theog.* 507–20; transl. G. W. Most (2006) with minor modifications. See also lines 746–50, Hom. *Od.* 1.52–4, and Aesch. *PV* 347–20, 445–30. Pindar, in turn, describes the scene as follows: 'The cruellest thing, they say, is to know the good but to be forced to stand apart from it. And in truth he, like Atlas, now struggles under the weight of heaven, far from his own land and possessions; and yet immortal Zeus set the Titans free again.' Pind. *Pyth.* 4.286–92; transl. A. Verity (2007).

¹⁷ H. Williamson (1904) and J. Burnet (1911) take τούτου at c3 as masculine with reference to Atlas. Hence, they translate 'an Atlas stronger and more divine than the true Atlas.' This other 'true Atlas' would be the teleological αἰτία. However, this makes the specific allusion to the Titan Atlas completely irrelevant. I take τούτου, instead, as a neuter that refers back to ταύτην (τὴν δύναμιν) at c2.

they have not yet discovered, but that will be stronger and more permanent than what teleology has to offer.

Given this contrast between the teleological αἰτία, the Atlas theorists' scepticism towards it and their supposition that they will find another type of αἰτία, it would not make any sense for Socrates to abandon his own teleological proposal in the next sentence. It would be like someone who proposed a search party for a missing person, criticised those who did not want to join the search, only to abandon the effort immediately after. Socrates criticism of the Atlas theories hangs on contrasting their general views with his own teleological proposal.

Moreover, an abandonment of the teleological αἰτία in T1 would mean an unmotivated concession made completely out of the blue. None of the criticisms against Anaxagoras reject Socrates' idea that if there is a *nous*, it orders in whatever way is best. Anaxagoras simply does not seem to share such a teleological premise, but neither does he prove, show or give Socrates reason to think that things are not ordered in whatever way is best. All Anaxagoras does is to talk about other αἴτιαι, which Socrates rejects. Now, one could say that Anaxagoras certainly deprived Socrates of many of the teleological αἰτίαι he wanted to learn, for instance, those concerning the celestial bodies, but it simply does not follow from there that there should be an abandonment of the teleological αἰτία in general or of the specific version proposed by Socrates. Thus, if Socrates abandons teleology, he behaves like a student who abandons algebra because he had a disappointing experience with his first teacher. Besides, there is evidence that Socrates found at least two successful teleological αἰτίαι: the real αἰτία of why he stayed in jail and why the Athenians condemned him (98e1–99a4; T4, quoted in p. 100 in the last section). Socrates shows no doubts or reservations when conversing with his friends in prison, in thinking that the Athenians thought that it was better to condemn him, and that as a result he thought it was better, that is, more just, to stay and suffer the penalty imposed. He also uses these cases to assess and discard Anaxagoras' actual αἰτίαι, which shows that Socrates had already found some teleological αἰτία at the time he first assessed Anaxagoras. As a consequence, it would be inaccurate for him to say he was deprived of the teleological αἰτία in general or that he was not able to find any. If this were true, at the very least, Socrates would have needed some clarificatory note. Yet, he says nothing.¹⁸

¹⁸ That the Socrates prison example counts as a successful teleological αἰτία might be deemed controversial. One could object that Socrates' *nous* is not ordering *everything* or that his actions only involve what he thinks is best and not what is *actually* best. However, this objection assumes that 'everything' (πάντα) in 97c means 'everything at once'. Yet, the following lines (see τὰ πράγματα at 98c1 and περί ἐκάστου at 97c7) suggest a weaker reading of 'everything', where *nous* orders 'each concrete thing separately' (for πάντα to clearly mean 'everything at once' the text would require a ἅμα that is not in the Greek). Concern-

Finally, given that the traditional reading leaves the general views of the Atlas theories unchallenged, Socrates fails to reject the Atlas theories. Thus, he does not have enough grounds to motivate his second sailing, which is presented as a last resort. Consider it in this way. The Atlas theorists' wariness about 'the good and binding' raises a fair question. Why is *nous* and a teleological account of its capacity better than a simpler, non-teleological, account of the workings of the cosmos?¹⁹ Why should we assume that Socrates' teleology is more explanatory in general if, so far, it seems its success is limited to the human sphere?

If, so far, Socrates' teleological project is unable to account for natural phenomena where humans are not involved, it might be a good idea to abandon it in favour of the hope of a more conservative solution to the problems of the natural inquiry tradition. The Atlas theorists' promise is that the Atlas will offer a more general, permanent, and tight account of generation and destruction, which will provide stable knowledge and universal explanations without having to assume Socrates' teleology. In the traditional reading of the passage, however, Socrates does not explain why this was not a valid alternative for him and he offers no counterargument.²⁰

All this raises a question: if the traditional reading is so problematic, why is it unanimously assumed as correct? The answer is threefold. First of all, it is a grammatically possible reading of the Greek. Second, some seem to take *τοιούτης αἰτίας* to refer back, not to all the elements of the teleological *αἰτία*, but specifically to

ing what the best is, 97c leaves open the question on whether it is best for each thing, the whole or both. We get no indication about for whom it is best, or if the ordering is the best *simpliciter*. Another way to resist the prison example as a successful teleological *αἰτία* is to argue that in 97c Socrates is only referring to a concrete cosmic *nous* and not to the universal concept, which would apply to all types of *nous*. This is not an uncommon interpretation. See D. Bostock (1986) 143, D. Sedley (2007) 88 and A. Mason (2013). However, scholars reading the text in this way are forced to say that Socrates' explanation of his *nous* as the thing responsible for his staying in prison is some kind of analogy. Yet, the text does not present human *nous* in this way at all.

¹⁹ In fact, the Atlas theories do not need to be completely free from teleology, only from the type of teleology proposed by Socrates. A teleology based on order or functions that do not mention the agent's intentions may be compatible with their research programme. For different senses of teleology in this context, see M. M. McCabe (2000) 185–93.

²⁰ One might object that since the Atlas theorists made the same mistake that Anaxagoras did, from the start we know that these theories cannot be the source of the knowledge that Socrates is looking for. Therefore, there is no need for him to reject their hope of finding a stronger Atlas. Reading the text in this way, however, cannot account for 99c1–6. To reject the Atlas theories, it would be enough to know that they offer a vortex and air as *αἰτία* of the stillness of the Earth. There would be no need to describe them any further.

the good and binding, which they take, in turn, as a direct reference to the form of the good in the *Republic*. And if that were right, it would be plausible to think that Socrates could deny knowledge of such form, even if he does not really mean it. Finally, the traditional reading is attractive because, in it, Socrates may be changing or broadening his discussion from the search of the αἰτία of generation and destruction to a more general search for αἰτία. This would, at least to some extent, fend off the text from Aristotle's seemingly demolishing criticism that in the *Phaedo* forms are posited as adequate αἰτίαι of generation when that is clearly wrong (I shall come back to this point in the next section).²¹

Of course, that the traditional reading is grammatically possible does not mean it is the only one, or that, given the specific context, is the one that makes more sense. For instance, the good and binding seems more plausibly an epithet for Socrates' teleological *nous* (98a7-9), than a reference to the form of the good. Moreover, although it is true that the traditional interpretation is a better option than reading the text with Aristotle,²² it relies on the far-fetched assumption that αἰτία at 99d1 is a cue for a more general discussion on causation rather than a reference to the original search for the αἰτία of generation and destruction as we would expect given the context.

To all this one may wonder if it is possible to read the text in a way that avoids Aristotle's objection but also the problems of the traditional reading. In what follows, I will provide such a reading. To show this, I first explain and defend my interpretation of the Greek text. Then, I explain how in my proposal, Socrates incorporates the general views of the Atlas theorists into the discussion. Finally, I explain how my reading does a better job at shielding the text from Aristotle's objections and opens new directions for understanding the 'second sailing.'

A Reference to the Missing Atlas

Consider the possibility that τῆς αἰτίας refers back, not to the teleological, but to the αἰτία that the Atlas theories suppose they might discover (99c3-5). Taken in this way, Socrates says that he would have gladly become anyone's student to learn what this missing Atlas is, something that, if found, would allow a more superior αἰτία than the teleological one. Thus, in this reading, Socrates is not abandoning teleology at all, but rather is conceding the counterfactual that if the Atlas theorists could deliver the knowledge of their Atlas, he would be happy to learn

²¹ See Arist. *Gen. corr.* 2.9, 335b9-17, 18-23; *Metaph.* 1.9, 991b1-9, see also 13.5, 1080a.

²² Aristotle's reading is not impossible or even implausible, but I take it that it is not the most charitable. For a defense of Aristotle's reading of the *Phaedo* see J. Annas (1982).

from them. But since that has not happened, and Socrates has not been able to find a stronger αἰτία than the teleological one, that door remains closed.

The proposal offers some advantages over previous teleological readings. First, the translation of ἐστερήθη at c8 is no longer a problem. Even if translated as a perfect, it does not refer to the teleological αἰτία, but rather to the promised Atlas. Moreover, since read in this way, there is no evidence of Socrates abandoning, or modifying his views on teleology, the lack of explicit mentions of it in the second sailing need not be a problem; it could just mean that the original formulation of teleology is implied throughout the entire section.²³

I shall come back to the last point later, but first notice that nothing really prevents my proposed reading of the Greek (*i.e.*, taking τοιαύτης αἰτίας as a reference to the Atlas). Pronouns like τοιοῦτος, -η, -ο generally refer to what precedes them, pointing to something near in place, time or thought. But, as I have noted, in our passage, the sentence that runs from 99c1–6 is a compound with three independent clauses, so τοιαύτης αἰτίας could perfectly refer to any object or element in any of these clauses. Now, the most proximate element it can pick up is the good and binding, but that, as I have argued, would put Socrates in a difficult spot.²⁴ Thus, it makes better sense that Socrates refers to the knowledge of the Atlas, since in this way Socrates would not undermine his contrast and criticism of the Atlas theories.

What distinguishes the Atlas theorists from other natural inquirers is their interests in finding a definitive answer for the generation and destruction of things. They believe they will discover something that holds everything together. In contrast, their answers to explain the stillness of the earth are unoriginal. More than one posited air or vortex to explain why the earth stays in its place. But it is novel and striking that they are explicitly unpersuaded and uninterested on teleological αἰτίαι and its divine

²³ One might wonder how this interpretation sits within the discussion of the meaning of δεύτερος πλοῦς (translated here as ‘second sailing’). This locution has been taken to mean either second-best method of inquiry or an answer to the αἰτία of generation and destruction or both. But it has also been taken to mean ‘second attempt’, without any negative connotation (or second-best, only ironically). For a recent discussion and relevant literature, see H. H. Benson (2015) chap. 4. I would argue that my reading of T1 is compatible with both translations and at least some of the options above. In the next section, however, I suggest it could also mean a second attempt at investigating the αἰτία of generation and corruption, which consists of connecting the teleological agent with its deeds. Then the first sailing would be Socrates’ attempt at learning it from someone else, whereas the second one is Socrates showing how he found the knowledge on his own.

²⁴ Moreover, the pronoun τοιοῦτος does not need to pick up the most proximate element. See, for example, τοιαῦτα at 99a5.

source, while believing that they will be eventually able to provide better answers.²⁵ If they could deliver their promise, it would be a remarkable contribution, even if they have inadequate terminology when it comes to the details. But all this is unproblematic in my reading of sentences (v) and (vi) since, Socrates would simply concede that he is open to learn from such remarkable knowledge that no one has yet found.

The Atlas theorists seem to be taking their hope in the missing Atlas as a working hypothesis. This explains why they are unpersuaded about teleology and offer non-teleological *αἰτίαι*. Their argument could be reconstructed as follows:

- a. There is an Atlas stronger and more immortal [than the things' capacity of being in the best place] to hold everything together (iii; 99c3–5) (Assumption).
- b. If that is so, then there is no need to believe that the good and binding (*i.e.*, *nous*) truly binds and holds things together (iv; 99c5–6).
- c. If there is no need to believe that the good and binding truly binds and holds things together, then there is no need either to look for the things' capacity of being in the best place as they are now or to think this capacity bears any divine force (ii; 99c1–3).
- d. If there is no need to either look for the things' capacity of being in the best place as they are now or think this capacity bears any divine force, then either a vortex surrounding the earth keeps it under the heavens or air is under the earth as a base as if the earth were a flat kneading-trough (i; 99b6–7).
- e. If there is an Atlas stronger and more immortal [than the things' capacity of being in the best place] to hold everything together, then either a vortex surrounding the earth keeps it under the heavens or air is under the earth as a base as if the earth were a flat kneading-trough (*HS* from b–d).
- f. Therefore, either a vortex surrounding the earth keeps it under the heavens or air is under the earth as a base as if the earth were a flat kneading-trough (*MP* from a, and e).

²⁵ Commentators usually suggest Empedocles and Anaxagoras as the possible authors of the Atlas theories (Arist. *Cael.* 300b2–3, 295a9–21, 294b13–17). Other possible candidates include Anaximander (Simpl. *in Cael.* 2.13, 532, 13–14), and the atomists (Philoponus, *in Phys.* 262.8–13 and again Arist. *Cael.* 294b13–17). Anaxagoras himself talks about a vortex surrounding the earth and air supporting it (DK59A88; DK59B9; DK59A57; DK59A12; but see DK59A42). However, if 99c1–6 is taken into account, the most plausible reference is Aristophanes' *Nubes* (365–369, 379–381, 369–409, 826–828), and, indirectly, to some of the views ridiculed there, perhaps those of Diogenes of Apollonia (DK64A16a and B8; Simpl. *in Phys.* 153, 19–20) and Archelaus of Athens (DK60A1 and A12). However, I will leave the discussion of Plato's sources for another occasion.

The αἰτίαι of the stillness of the earth hang on the possibility of finding a stronger answer to the general order of the cosmos than the one provided by strong teleological accounts. The Atlas theories assume the Atlas exists because it might seem the best explanation. After all, teleological αἰτίαι have been either unsuccessful or confined to the human sphere. The Atlas theories just point out that there are not sufficient reasons to accept teleological αἰτίαι.²⁶ According to this reconstruction, Socrates has the burden of proof. The thought behind assuming premise (a) can be understood as an abduction:

Observation: There is order in the universe.

Hypothesis: A non-teleological Atlas explains this order.

Plausibility: A non-teleological Atlas is relatively more likely to be true, at least compared to the competing teleological hypothesis (given the present shortcomings of teleology).

Conclusion: A non-teleological Atlas best explains the order in the universe. Therefore, assuming (a) is reasonable.

If this is the scenario, Socrates needs a counterargument to discredit and reject the Atlas theories and their hope. However, nothing he has said up to 99c5 offers this. Luckily, (v-vi) can be read—as I have proposed—as a rejection of this hope. Notice, however, that Socrates' complaint cannot simply be that the Atlas theorists have not yet found their Atlas. Their main argument (a–f) works just by assuming they might find it, something that seems reasonable given the dialectical context. Moreover, Socrates' own hopes (finding teleological αἰτίαι to explain not only human actions but also natural phenomena) could be accused of the same problem. Thus, when Socrates says that he was deprived of the Atlas, unable to find it himself or

²⁶ Taken in this way, however, one may wonder whether Socrates' later argument at 108e4–109a7 is not enough to reject the Atlas theories. Socrates' answer there (based on Anaximander's equipoise argument; see Arist. *Cael.* 2.13, 295b10–16=DK12A26; [Ps.-?] Hipp. *Ref.* 1.6.3–7=DK12A11) is presented as more economical than the one offered by the Atlas theories, since it seems to require fewer elements to explain how the earth stays in its place. Moreover, it seems that an argument against the Atlas theories could be constructed: g. It is not the case that (f) (from 108e4–109a7). h. Therefore, it is not the case that (a) (*MT* from e, and g). But Socrates does not make this argument because, although persuaded by the equipoise argument, he admits he lacks knowledge about the matter. Thus, he is not really in a position to defend premise (g). Moreover, the equipoise argument would not answer what Socrates wants. The argument does not explain *why* the earth keeps still in the middle, only how this is possible. See C. J. Rowe (1993) 271–72. See also D. Furley (1989) 17. For a teleological interpretation of the passage, however, see D. Sedley (1989) 364–65. In Plato, the equipoise argument is also found in *Ti.* 62d12–63a2. See D. Furley (1989) 17–18, 23–26, A. Gregory (2016) 147–49, and M. Schofield (1997) 46–48.

learn it from another, this has to be taken as denying the Atlas theories' *hopes*; a direct challenge to premise (a). But since the reason Socrates offers to reject (a) is defeasible (someone can come and find the Atlas after all), he concedes the counterfactual: he would gladly become the student of anyone who possessed the knowledge of such a missing Atlas.²⁷

Despite his best efforts, Socrates could not find a stronger *αἰτία* than the teleological and nor could the Atlas theorists. There is not even a clear path or method to find the Atlas, there is only a hope, a supposition that there should be. So, without a breakthrough in this search, it is not even a research programme but only wishful thinking. Now, Socrates has explained that he was also unable to learn the teleological *αἰτία* from someone else, and if he too had been unable to find it, both theories would be on equal footing. However, as I noted in the previous section, this is not the case. Socrates was able to find some teleological *αἰτία* himself, and even if they are restricted to human action, this success is enough to justify his hopes. From this it follows that the second sailing will show how Socrates found the *αἰτία* of generation and destruction by his own efforts, and that this has to include or presuppose the original teleological *αἰτία*.

The Cause of Generation and Destruction

If Socrates has not questioned his previous views on teleology and the *αἰτία* in (vi) is that of generation and destruction, then the second sailing is not about a new stand-alone *αἰτία* that fails to explain generation—as Aristotle wants us to believe. Instead, it is the last piece of a puzzle Socrates is putting together and which includes *nous*, its choosing of the best, and thing's participation in the forms. Let me outline this possibility.

First, notice that the introduction of forms does not exclude teleology. Socrates goes back to show how his new formal answers are safer than those offered by natural inquiry, which he cannot understand now, and he rejects. But if the teleological ordering of *nous* had been abandoned in the same way, one would expect Socrates to offer a similar comparison, examples, and explanations of how answers based on

²⁷ The argument against the Atlas theories can be understood as follows: (1) If Socrates is deprived of the Atlas (*i.e.*, a), and he is neither able to find it himself nor to learn it from another, then, as things stand, Socrates cannot suppose he might discover it. (2) Socrates is deprived of the Atlas and he is neither able to find it himself nor to learn it from another. (3) Therefore, as things stand, Socrates cannot suppose he might discover the Atlas (*MP* from 1, and 2; = \neg a).

forms replace teleology or how teleological accounts confuse him, something we do not get.²⁸

Now, Aristotle is right about a couple of things. Forms alone cannot account for generation. If that were so, they would generate in a continuous way. Put the other way around, forms do not really explain why this or that particular thing became or stopped having certain property at a specific time and place, but only why all things that have a property are the way they are. Aristotle is also right to point out that whatever is produced in something by the participation in the forms is not produced without an agent. In other words, forms alone cannot explain why Alcibiades in particular is beautiful but only why all beautiful things are beautiful. But none of these facts are a problem if my reading is correct. On the contrary, they become reasons to think that forms are meant to fit into a larger account that includes the previous remarks of a teleological *nous*; one that can really explain the generation and destruction of each particular thing.

One may still worry that there is a lot of room between what we can make of the textual evidence in the second sailing and my idea of a unified account that incorporates *nous*, its teleological activity and forms. In the second sailing, one may object, Socrates seems to offer an approach where forms monopolise the causal explanation. Take, for example, the famous passage, where Socrates describes his ‘safest answer’:

T3. Consider, he said, whether you also agree with me as to the following; for it seems to me that if something else is beautiful besides the beautiful itself, it is beautiful by no other reason than that each of these things participates in that beautiful, and I say so in everything.

—Do you agree with an *αἰτία* such as this?

—I agree.

—Well then, he said, I no longer understand nor am I able to recognise those other ingenious *αἰτία*. But, if anyone tells me why something is beautiful either because it has a bright colour, or shape, or anything else such as these, I dismiss these other things. For I am confused with all these other things. But I simply, artlessly, and perhaps simple-mindedly admit this to myself: that nothing different makes something beautiful than the beautiful itself, whether by its presence or by communion, or in whatever way it indeed happens. For I do not go as far as to affirm this²⁹ with confidence, but only that it is through the beautiful that all beautiful things are³⁰ beautiful. For I think this is the safest³¹

²⁸ Another helpful reminder that teleology has not been forgotten is the myth at 107c-115a, which has a teleological structure. For an analysis of this passage, see D. Sedley (1989).

²⁹ In d6, τοῦτο refers back to the ‘ingenious *αἰτία*’ of 100c9-10.

³⁰ Following MS B, which omits γίνεταί here and in e3. See J. Burnet (1911) 112.

³¹ Cf. 101a5-6.

thing to answer to myself and to others; and I believe holding on to this I shall never be ruined; but this is the safe thing to answer for me and for anyone else, that it is through the beautiful that beautiful things are beautiful. Or do you not think so too?

—I think so (100c3-e4).³²

A common way to express the formal causal principle (FCP) at play here is:

(FCP) If X is F , then X is F because and only because X participates (communes or holds some other relation) in the F -itself.³³

Now, if this is the core payoff of the second sailing, it is easy to understand why some see a tension between Socrates' previous teleological commitments and this approach based on forms. It is not only that there is no explicit mention of *nous* and its choosing of the best. The problem is that it seems incompatible with Socrates' claims that if *nous* is the αἴτιον of each thing it orders in whatever way is best (97c3–6) and that there is no need to introduce any other αἴτια (98a8–9; 99a4–5).

However, this objection can be rejected if, as I have suggested, the text distinguishes here between αἴτιον and αἴτια. If this is right, the claim that *nous* is the only αἴτιον is not threatened by the introduction of answers based on the FCP, because each of those are an αἴτια, but do not offer a new αἴτιον (Socrates may act justly because he partakes in justice itself, but he is still the only one responsible for his actions). Furthermore, there is no textual evidence that each form would count as a new αἴτιον, but only as part of the αἴτια for why something has a given characteristic. Otherwise, Aristotle would be right. A form cannot be the αἴτιον of generation because they do not act or, if they do, they would continuously.³⁴ Moreover, even in his introduction of the safe answer, Socrates seems to leave room for other elements apart from forms that explain how participation happens. When he says that only the beautiful itself makes things beautiful 'whether by its presence or by communion, or in whatever way it indeed happens' (100d5–6), one inevitably wonders what exactly explains the form's presence in some objects and not others. But in my

³² My translation, retaining προσγενομένη at d6 with the MSS.

³³ Later, Socrates introduces safe, subtler, and more sophisticated answers (105b6–c7), which are meant to be more informative and observant of empirical evidence, but they ultimately follow this principle. For a discussion of whether these subtler answers count as proper αἴτια, see N. Denyer (2007) 93–94 and D. T. J. Bailey (2014) 25–26.

³⁴ Even if a form were an αἴτιον of some sort it would not be an αἴτιον of generation and destruction, and so not the same thing for which *nous* is said to be an αἴτιον. Socrates is committed to *nous* being the only αἴτιον of generation and destruction, which is compatible with the existence of formal, inefficient αἴτια of thing's characteristics in general. Moreover, there is no reason to think that the αἴτια of generation and corruption cannot refer to forms and a teleological *nous* as two parts of a single account.

interpretation he has already given the answer: it depends on the ordering of teleological agents able to think and modify their environment.

This still leaves us with a teleological and a formal αἰτία. Notice that both answer to a different ‘why?’ question. One answers to questions of the form ‘Why did *S* do *X*?’ (Because *S* thought *X* was the best), whereas the other answers to questions like ‘Why is *X*, *F*?’ (Because *X* partakes in the *F*-itself). However, none of these answers alone can explain why something comes to be, exists or is destroyed at a given time and place. On the one hand, a person always acts in a given way because she thinks that that was the best. But this does not explain why she thought a specific action was the best. The teleological αἰτία alone does not explain why *nous* would choose this rather than that as the best possible order for something. One may think about it in this way. If one asks, ‘Why did Socrates stay in prison?’ and obtains a simple, ‘because Socrates thought that that was the best he could have done,’ one could immediately reply, ‘Sure! But why on earth did he think that?’ The answer to that second question is required for answering the specific question and not something that applies to all of Socrates’ actions. The reason is that unless one’s choice of what is best (99a7–b2) is unpacked, there is an explanatory gap in the answer. Notice that Anaxagoras’ philosophy is of no help with this problem because mentioning the necessary means for Socrates to stay in prison (bones and sinews) tells us nothing about why he thought staying was better than any other action within his reach, like escaping to Megara and Boeotia. In other words, why his specific decision was best.

On the other hand, as I have explained, a formal answer explains why any object with a given characteristic has such a characteristic but cannot explain why a specific object has it (or stopped having it) at a given moment and place. But if my reading is correct, Socrates assumes that to answer why each thing comes to be, exists, or is destroyed in a specific time and place, one has to make reference to an αἴτιον, *i.e.*, a *nous*, and both a teleological and a formal αἰτία (distinguishing also that there are some things necessary for the αἴτιον to be the αἴτιον).

I am not suggesting that a *nous* has to have direct access to the forms, though. Otherwise, only gods and philosopher rulers would count as causally efficacious. The requirement is weaker than that. Any *nous*, as far as it can think, chooses and acts for the best possible order. But the characteristics of the outcome of its action, whatever they are, can only be explained by participation or lack of participation in a specific form. However, the agent that brought about a specific state of affairs does not need to know this to succeed. If I want to warm up some water for my coffee, I do not need to know hotness itself nor even that fire always results in hotness. As an agent, I just have to believe that fire would warm water here and now, and that having a warm cup of coffee is the best possible thing to happen within my reach of action. But notice that if I want to fully explain why my cup is warm now and have a reliable meth-

od to heat things, I need to know that fire always partakes in hotness, and that everything hot is hot through the hotness.

This model fits with what Socrates says about staying in prison. Until now, I have referred to this as a successful teleological *αἰτία*, but notice that in fact it offers more than that:

T4. Since the Athenians have decided that it was better to condemn me, on account of that I too have also decided that it is better to sit here, that is more just to stay put and suffer whatever punishment they decree. For by the Dog, I think these sinews and bones would long have been in Megara or Boeotia, transported by an opinion as to what is best, if I didn't think it more just to suffer whatever punishment the city imposes, rather than to escape and run away (98e1–99a4).³⁵

Socrates is not only saying that he stayed because he thought it was the best thing to do; he is also explaining his thought process, the basis for his decision. He thought that staying was better because he thought it was more just to receive an injustice than to commit one. This is contrasted with the case that, if he had had the *opinion* (99a2) that it was better to run away, he would have done so. But in his case, the basis for his decision is a principle that he thinks is more just. To assess the outcome of his actions, we would have to ask if actions based on such a principle always partake in justice itself. But by contrasting the language of thinking with that of merely having opinions, Socrates implies that his principle of action is the correct one. Therefore, his explanation regarding why he stayed in prison includes revealing that he is responsible for such a state of affairs, and that his decision to stay was based on his thoughts about justice. If he brought about justice with his actions depends on whether his action really partook in justice itself.

Now, let me test this one more time with a different example. Socrates explains that he decided to stay in prison after the Athenians decided it was better to condemn him. So, one may wonder whether this model also explains the outcome of the Athenians' decision. When asked the question, 'Why did the Athenians condemn Socrates?' it seems obvious to answer that it was because they thought it was the best possible thing to do, so they did. Notice that my model is not committed to the idea that this was objectively the best possible decision. It only requires that a *nous*, or a group of them in this case, thought that was the case. This also means that even if the Athenians have done some wrong, the characteristics of the outcome of their action can still be explained with reference to the forms, things that always bear them, and their absence. They thought they were doing the best thing but since they were mistaken about what brings about justice, they put in action a plan that brought injustice instead. Thus, a unified reading of the *αἰτία* of generation and destruction can explain

³⁵ Transl. D. Sedley and A. Long (2011).

human failures like this one too. If we read T1 in the way I propose we can offer an interpretation in which Plato stays on topic and succeeds in offering a strong causal theory of generation and destruction.³⁶

REFERENCES

- Annas, J. (1982) "Aristotle on Inefficient Causes," *The Philosophical Quarterly* 32 (129), 311–26.
- Archer-Hind, R. D., ed. (1883) *The Phaedo of Plato*. 2nd (1894). London.
- Bailey, D. T. J. (2014) "Platonic Causes Revisited," *Journal of the History of Philosophy* 52 (1), 15–32.
- Bedu-Addo, J. T. (1979) "On the Alleged Abandonment of the Good in the 'Phaedo'," *Apeiron* 13 (2), 104–14.
- Benson, H. H. (2015) *Clitophon's Challenge: Dialectic in Plato's Meno, Phaedo, and Republic*. New York.
- Bluck, R. S., ed. (1955) *Plato's Phaedo*. New York.
- Bluck, R. S. (1957) "Υποθέσεις in the 'Phaedo' and Platonic Dialectic," *Phronesis* 2 (1), 21–31.
- Bostock, D. (1986) *Plato's Phaedo*. New York.
- Burge, E. L. (1971) "The Ideas as *Aitiai* in the *Phaedo*," *Phronesis* 16 (1), 1–13.
- Burnet, J., ed. (1911) *Plato's Phaedo*. Oxford.
- Byrd, M. N. (2011) "Dialectic and Plato's Method of Hypothesis," *Apeiron* 40 (2), 141–58.
- Cresswell, M. J. (1971) "Plato's Theory of Causality: *Phaedo* 95–106," *Australasian Journal of Philosophy* 49 (3), 244–49.
- Crombie, I. M. (1963) *An Examination of Plato's Doctrines II. Plato on Knowledge and Reality*. London.
- Denyer, N. (2007) "The *Phaedo*'s Final Argument." D. Scott, ed. *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*. Oxford, 87–96.
- Dorter, K. (1982) *Plato's Phaedo: An Interpretation*. Toronto.
- Duke, E. A., Hicken, W. F., Nicoll, W. S. M., Robinson, D. B. and Strachan, J. C. G., eds. (1995) *Platonis Opera I: Euthipbro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*. Oxford.
- Ebrey, D. (2013) "Making Room for Matter: Material Causes in the *Phaedo* and the *Physics*," *Apeiron*, 47 (2): 245–265.
- Ferejohn, M. (2006) "Knowledge and the Forms in Plato," Benson, H. H., ed. *A Companion to Plato*. London, 146–61.
- Fine, G. (1987) "Forms as Causes," Graeser, A., ed. *Mathematik Und Metaphysik Bei Aristotle*. Bern (reprinted and quoted from Fine, G. (2003) *Plato on Knowledge and*

³⁶ This paper benefited from insightful questions, remarks, and criticisms from audiences in São Paulo, Mexico City, and London. I am especially grateful to M. M. McCabe, Lesley Brown, Andrew Gregory, Fiona Leigh, David Sedley, Marco Zingano, Daniel R. N. Lopes, Liliana Carolina Sánchez Castro, Paulo Ferreira, Saloni de Souza, and Gabriela Martínez Sainz for their helpful comments and suggestions.

- Forms*. Oxford, 69–112).
- Fischer, F. (2002) “La «méthode» et Les «hypothèses» En «*Phédon*» 99d-102a,” *Revue Philosophique de Louvain* 100 (4), 650–80.
- Furley, D. (1989) *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature*. Cambridge.
- Gallop, D. (1975) *Plato: Phaedo*. New York.
- Geddes, W. D., ed. (1863) *The Phaedo of Plato*. London.
- Gould, T. (1963) *Platonic Love*. London.
- Gregory, A. (2001) *Plato’s Philosophy of Science*. London.
- Gregory, A. (2016) *Anaximander: A Re-Assessment*. London & New York.
- Hankinson, R. J. J. (1998) *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*. Oxford.
- Hermann, K. F. (1853) *Platonis Dialogi Secundum Thrasylli Tetralogias Dispositi* (6 Vols.). Leipzig.
- Huby, P. M. (1959) “*Phaedo* 99d-102a,” *Phroensis* 4 (1), 12–14.
- Irwin, T. H. (1983) “Review of *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* by Malcolm Schofield; Myles Burnyeat; Jonathan Barnes (Editors),” *Nous* 17 (1), 126–34.
- Kanayama, Y. (2000) “The Methodology of the Second Voyage and the Proof of the Souls Indestructibility in Plato’s *Phaedo*,” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XVIII, 41–100.
- Kelsey, S. (2004) “Causation in the *Phaedo*,” *Pacific Philosophical Quarterly* 85, 21–43.
- Ledbetter, G. M. (1999) “Reasons and Causes in Plato: The Distinction between Αἰτία and Αἴτιον.” *Ancient Philosophy* 19, 255–65.
- Lennox, J. G. (1985) “Plato’s Unnatural Teleology,” O’Meara, D. J., ed. *Platonic Investigations*. Washington, 195–218.
- Mason, A. (2013) “The *Nous* Doctrine in Plato’s Thought,” *Apeiron* 46 (3), 201–28.
- McCabe, M. M. (1998) “Silencing the Sophists: The Drama of the *Euthydemus*,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 14, 137–76.
- McCabe, M. M. (2000) *Plato and his Predecessors*. Cambridge.
- Most, G. W., ed. (2006) *Hesiod. Theogony. Works and Days. Testimonia*. London.
- Mueller, I. (1998) “Platonism and the Study of Nature,” Gentzler, J. ed. *Method in Ancient Philosophy*. Oxford, 67–89.
- Murphy, N. R. (1936) “The *Deuteros Plous* in the *Phaedo*,” *The Classical Quarterly* 30 (2), 40–47.
- Murphy, N. R. (1951) *The Interpretation of Plato’s Republic*. Oxford.
- Rocca, J., ed. (2017) *Teleology in the Ancient World*. Cambridge.
- Ross, D. L. (1982) “The *Deuteros Plous*, Simmias’ Speech, and Socrates’ Answer to Cebes in Plato’s *Phaedo*,” *Hermes* 1 (110), 19–25.
- Rowe, C. J., ed. (1993) *Plato’s Phaedo*. Cambridge.
- Schofield, M. (1997) “The Ionians.” Taylor, C. C. W., ed. *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato*. London.
- Sedley, D. (1989) “Teleology and Myth,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 5 (1), 359–83.
- Sedley, D. (1998) “Platonic Causes,” *Phronesis* 43 (2), 114–32.
- Sedley, D. (2007) *Creationism and Its Critics in Antiquity*. Berkeley & Los Angeles.

- Sedley, D., and Long, A. (2011) *Plato: Meno and Phaedo*. Cambridge.
- Sharma, R. (2009) "Socrates' New *Aitia*: Causal and Metaphysical Explanations in Plato's *Phaedo*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* XXXVI, 137–77.
- Shorey, P. (1888) "The Interpretation of the *Timaeus*," *The American Journal of Philology* 9 (4), 395–418.
- Shorey, P. (1933) *What Plato Said*. Chicago.
- Silverman, A. (1992) "Timaeian Particulars," *The Classical Quarterly, New Series* 42 (1), 87–113.
- Smyth, H. W. (1956) *Greek Grammar*. Edited and revised by Gordon M. Messing. Cambridge, MA.
- Stallbaum, G., ed. (1850) *Platonis Phaedo (Platonis Opera Omnia Vol I, Sec. II)*. 3rd (1850). Bern.
- Stough, C. (1976) "Forms and Explanation in the *Phaedo*," *Phronesis* 21 (1), 1–30.
- Taylor, C. C. W. (1969) "Forms as Causes in the *Phaedo*," *Mind* 78 (309), 45–59.
- Verity, A., ed. (2007) *Pindar. Complete Odes*. Oxford.
- Vlastos, G. (1969) "Reasons and Causes in the *Phaedo*," *The Philosophical Review* 78 (3), 291–325.
- Wiggins, D. (1986) "Teleology and Good in Plato's *Phaedo*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* IV, 1–18.
- Williamson, H., ed. (1904) *The Phaedo of Plato*. London.
- Zeller, E. (1922) *Die Philosophie Der Griechen in Ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, Vol. II, Part 1. 5th ed. Leipzig.

ПАРАДОКС «ИЛИАДЫ»: ВЗГЛЯД НА ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ ГОМЕРА

С. П. ШЕВЦОВ

Одесский национальный университет (Украина)
sergiishevtsov@gmail.com

SERGEY SHEVTSOV

Odessa National University (Ukraine)

THE *ILLIAD* PARADOX: A LOOK AT HOMER'S PHILOSOPHICAL FOUNDATIONS

ABSTRACT. The objective of the article is to demonstrate the paradox of the spread of the Homeric epics: having been created by the descendants of the Achaeans in exile three or four centuries after the Trojan war, they became widespread among all of the Greek-speaking world, i.e. mostly among those who destroyed the Achaean civilization forcing the heroes' descendants into exile. The author poses a question: why do the Greek tribes, who have driven the Achaeans out and took their territory, accept a story of the Achaeans' great past as their own? To answer this, the article suggests a hypothesis that on a profound level the *Iliad* contains a philosophical idea of the world unity. This idea is not terminologically defined in the epics, however, it is presented as a philosophy-of-law concept of responsibility for one's own decision (free will). This answer is based on analysis of the long similes in *Iliad* and the instances of interrelation of gods and men and the decisions made by the former and the latter out of their free will.

KEYWORDS: *Iliad*, oral poetry, neoanalysis, long similes, free will, philosophy of Homer, law, concept of responsibility.

Осознание, что писать о Гомере невозможно – одно из свидетельств профессионального взросления студентов-филологов. Около ста лет назад первенство по вопросу об отношении Гомера к реальной истории перешло к археологам, филологам же осталась роль помощников в идентификации и

осмыслении находок; позже им почти удалось уравнять ситуацию за счет расшифровки Майклом Вентрисом линейного письма Б, выдающегося успеха теории «устной поэзии (oral poetry)» Милмена Пэрри и Альберта Лорда, а также достижений неоанализа в отношении поэм Гомера и поэм эпического цикла (κύκλος). Философии не осталось места на этом поле длящегося сражения. Тем более удивительно обнаружить тему, практически вовсе не тронутую. Речь пойдет о парадоксе распространения гомеровских поэм, но поскольку в этой области одна тема неизбежно затрагивает другую, нам не удастся ограничиться только одной проблемой. Все же в центре данной работы будет оставаться констатация лишь одной детали, объем статьи не позволит уделить внимание всем связанным сторонам.

Для нашего исследования придется приоткрыть панораму научных споров вокруг проблемы отношения поэмы к исторической действительности, чему будет посвящена первая часть статьи. В ней мы ограничимся лишь кратким пересказом существующего на сегодняшний день положения вещей.¹

I

Хотя существуют ученые, выражающие сомнение в том, действительно ли город, раскопанный Шлиманом, был Троей, и есть даже те, кто сомневается, что война, описанная Гомером, имела место,² все же сторонники ее историчности составляют большинство. Но признание Троянской войны реальностью породило новые проблемы. Во-первых, отсутствует единство относительно того, какой именно из городов, наслоенных друг на друга на холме Гиссарлык, был Троей Гомера. Археологические данные однозначного ответа не дают. В. Демперфельд, сотрудник и наследник Шлимана по раскопкам Трои, считал гомеровской так называемую Трои VIh – большой красивый город, некоторыми чертами действительно соответствующий описанному в «Илиаде». К. Блеген, проводивший раскопки на этом месте в 30-е годы, установил, что Троя VIh погибла в результате землетрясения, в то время как очевидные следы захвата и пожара относились к следующему уровню – Трое VIIa. Но этот город никак не соответствовал описанию Гомера, – бедный, стесненный, устроенный на сохранившихся от предыдущего

¹ Предварительно стоит указать, как это принято в работах последних лет, что под «Гомером» я подразумеваю автора дошедшей до нас «Илиады».

² Историческую достоверность Троянской войны отрицали М. И. Финли (Finley 1964; Finley 1968; Finley 1970), А. Хойбек (Heubeck 1961), К. Ниландер (Nylander 1963), Ф. Хампл (Hampel 1962) и ряд других исследователей.

слоя конструкция и приспособивший их для своих нужд. Но все же Блеген считал Троей Приама именно его.³ Вопрос о том, какую же Троию захватили ахейцы, и сегодня не находит единого решения у исследователей.⁴

Другая проблема относится к возможности объединения ахейцев в единое войско под общим командованием царя Микен (Агамемнона). Существование ахейских архаических царств, упомянутых у Гомера, – Микен, Пилоса, Тиринфа и других – сомнений не вызывает, их реальность засвидетельствована данными археологии: найденные сооружения так называемых дворцовых царств, глиняные таблички (прежде всего из Пилоса) с линейным письмом В, рассказавшие много о хозяйственной стороне жизни этих государств, наконец, свидетельства хеттов (по крайней мере 26 текстов на глиняных табличках), имевших тесные связи с государством(ами), которые они называли Ахийява. Но те же археологические данные свидетельствуют, что примерно на рубеже XII – XIII веков эти ахейские государства пережили вторжение племен с севера (традиция связывала их с известным из литературы и мифологии вторжением дорийцев),⁵ которые нанесли сокрушитель-

³ «Скученность вместе большого количества небольших домов в крепости и установка бесчисленных огромных емкостей для хранения запаса провизии – это факторы, которые предполагают подготовку к осаде, а финальное истребление было обычным сопровождением захвата, разграбления и сжигания древнего города. Общее согласие этих свидетельств со сведениями, сохраненными в греческой традиции, нельзя произвольно игнорировать: если Троя Приама, осажденная и захваченная Агамемноном, когда-либо существовала на самом деле, ее следует идентифицировать с поселением под названием VIIa» (Blegen 1975 (1964), 162–163). В книге указано, что оригинальная версия статьи, использованная для издания 1975 года, была написана К. Блегеном в 1964 г. (датировка важна, так как взгляд американского археолога менялся с течением времени).

⁴ «На данный момент у нас есть три основные возможности: 1) Троянская война состоялась во время Трои VIh; 2) Троянская война состоялась во время Трои VIIa; 3) Троянская война была процессом, а не событием, и отражает серию войн, происходивших в период с пятнадцатого по одиннадцатый век до нашей эры. К сожалению, мы пока не можем сделать выбор между этими вариантами с определенной претензией на знание» (Cline 2006, 54).

⁵ «Наиболее вероятное объяснение разрушений в конце Микенского IIIb на землях Пелопоннеса состоит в том, что они были результатом вторжений на юг дорийских греков, связанных традицией с возвращением» (Strubbings 1970, 247). Под термином «возвращение» Фрэнк Страббинг подразумевает возвращение дорийцев, возглавляемых родом Гераклидов, вытесненных ранее из Пелопоннеса Пелопидами (Агамемнон – Пелопид, потомок Пелоса). Теперь принято считать,

ный удар существованию этих государств. Даже там, где люди продолжали жить, вся хозяйственная организация была разрушена. (В Беотии из 26 раскопанных поселений уцелели после нашествия 4, в Арголиде – 10 из 27, в Лаконике – 7 из 39, в Мессении – 10 из 56. Микены пострадали, но были восстановлены, преемственность обитателей не прерывалась; Тиринф был опустошен и заселен вновь (Desborough 1964, 221 ff.; Snodgrass 2001 (1971), 57; Broneer 1966, 346 ff.; Buck 1969, 276 ff.; Mylonas 1966, 218 ff.; Blegen 1967, 27 ff.; Vermeule 1964, 270 ff., Lewartowsky 1989, 168 ff.). Этот период, исходя из стиля относящейся к нему керамики, принято называть позднеэлладским (Late Helladic – далее LH) IIIc (примерно с 1200 г. до н. э.).⁶ Долгое время (до конца 70-х годов прошлого века) предполагалось, что поход объединенных ахейцев мог случиться незадолго до вторжения северных племен (на этом настаивал К. Блеген).⁷

Эти и другие данные определяли примерную хронологию Троянской войны. Она привязана прежде всего к слоям Трои.⁸ К. Блеген считал, что она предшествовала началу периода позднемикенского IIIc по крайней мере на 10 лет (в Трое он не находил сосудов этого периода), и датировал разрушение Трои VIIa (которую он считал приамовской) ок. 1240 г., а позже сместил

что наряду с дорийцами, основную массу составляли негреческие племена, которые позже вернулись на север.

⁶ У исследователей нет единства относительно абсолютной датировки LH III C: от 1230-х (Furmark 1941, 115) – до начала XII в. до н.э. (Hammond 1975, 708).

⁷ «В любом случае экспедиция против Трои, безусловно, должна была проводиться примерно в середине керамической фазы III b, когда микенская Греция находилась на вершине своего богатства, а также своей политической и военной мощи» (Blegen 1975 (1964), 163).

⁸ «Датирование перехода от микенского IIIb к IIIc действительно имеет большое значение, поскольку на основе микенской керамики IIIb, «датируется» взятие Трои VIIa, а также уничтожение ряда микенских городов на Пелопоннесе, в том числе дворца Пилоса и внутривозвальных зданий самих Микен» (Strubbings 1970, 246). «Археологические исследования показали, что это событие имело место в то время, когда импортная керамика в стиле микенской IIIb использовалась в этом месте, хотя стиль IIIa еще не полностью исчез. Стиль микенский IIIc еще неизвестен. Эти наблюдения дают правдоподобную фиксированную точку в последовательности керамических стилей, но превратить ее в конкретный год – это другой вопрос, по которому нет согласия среди специалистов» (Blegen, 1975 (1964), 163). Блеген здесь характеризует стиль керамики термином Мусенаеан («микенский»), но эта та же периодизация, что и названная выше «позднеэлладской» Late Helladic (LH).

дату до 1250 г. до н.э.⁹ Такой взгляд, согласно которому взятие Трои предшествовало началу периода LH IIIc, принял ряд ученых, хотя их абсолютные датировки различались: от 1230-х гг. до 1190 г. до н.э. Но выдающийся шведский специалист по греческой керамике А. Фурмарк еще в сороковые годы находил явные черты керамики периода LH IIIc в слое Трои VIIa, а позже, в шестидесятые годы, высказал мнение, что Троя должна была погибнуть после начала этого периода, т.е. не ранее 1230-х годов.¹⁰ Если принять его наблюдения, то получалось, что ахейцы отправились под Трою после вторжения северных племен и после разорения своих дворцовых царств. Хотя большинство исследователей принимало аргументацию А. Фурмарка, одна лишь Э. Вермель высказалась в пользу возможности объединенного похода ахейцев после глобальной катастрофы (Vermeule 1964).¹¹ Другие историки отказывались принять такой вариант. Показательно, как колеблются в датировке Троянской войны авторы «Кембриджской истории древнего мира» (САН): в хронологической таблице ко второй части второго тома Ф. С. Стаббингс отнес ее к рубежу XII – XIII веков (1200 г.),¹² в первом томе того же издания он высказывался более осторожно.¹³ Для второго тома САН статьи о Трое этого периода (Трое VII) и о Микенском царстве написаны К. Блегеном, чья датировка (1250 г. до н.э.) оказывается близка приведенной у Геродота (за 800 лет до его «Истории» (II, 145)). Вычисление абсолютной хронологии в данном случае весьма сложный процесс, мы не будем его излагать, обстоятельно эта проблема рассмотрена в работах К. Роберта (Robert 1921–1926, III, 1288 ff.) и Дж. Милонаса (Mylonas 1964, 353). Отметим только, что основой вычисления хронологии выступает анализ керамических стилей и соотнесение их с египетскими датировками (исходя из того, что посуда одного стиля получала распространение примерно в одно время в разных ре-

⁹ «...падение Трои и конец поселения VIIa должно быть отнесено примерно к 1250 г. до н.э.» (Vlegen 1975 (1964), 163).

¹⁰ См. Гиндин, Цымбурский 1996, 135.

¹¹ В пользу такого развития событий приводят аргументы Л. А. Гиндин и В. Л. Цымбурский. Согласно им, Троянская война не просто могла, но и должна была состояться только после разорения Пелопоннеса и как следствие этого (Гиндин, Цымбурский 1996, 140). Но поддержки этот взгляд не получил.

¹² Специально при этом оговаривая, что «даты даются веками и не должны считаться точными» (Strubbings 1975, 1044).

¹³ «Следовательно, даты для взятия Трои варьируются от 1270 до 1135, при среднем значении 1203 (*Marmor Parium* 1209). То, что было наиболее общепринято, – 1183 г. до н.э., дата, установленная александрийским ученым Эратосфеном в конце третьего века до н.э. – и имеющиеся в настоящее время археологические данные, по-видимому, довольно совместимы с такой цифрой» (Strubbings 1970, 246–247).

гионах). Таким образом, на сегодняшний день не удается найти баланс логических, археологических и литературных аргументов и свидетельств для датировки Троянской войны. «Несмотря на все это, около 1200 до н.э. по нашей хронологии, произошла Троянская война во всем ее великолепии и деталях» (Burkert 2015, 139).

Еще один вопрос, который следует затронуть в связи с нашим рассмотрением – переселение греков в Малую Азию. Это процесс начинается не позже чем в XI веке до н.э.; даже с учетом того, что миграционные процессы характерны для каждого периода греческой, римской и ближневосточной истории, данная экспансия, обозначаемая термином «греческая колонизация» (Greek colonization – sic! С. Ш.), рассматривается как уникальный феномен (Tsetschladze 2006, xxiii; Cook 1975, 773 ff.; Лаптева 2009, 19).¹⁴ Нас будет интересовать массовое переселение греков в Ионию и Эолию – процесс, воспетый в греческой лирике (Мимнерм fr. 12 (9) Diehl; Солон fr. 4a Diehl; Пиндар *Pyth.* I.66¹⁵), описанный историками (Геродот, VII, 176; Фукидид, I, 12) и нашедший свое подтверждение в данных современной археологии. Это переселение тоже рассматривается как следствие вторжения в Грецию северных племен,¹⁶ а вместе с ними дорийцев и беотийцев, и процесса вытеснения живших там ахейцев на острова Эгейского моря и на побережье Малой Азии. Вытеснение происходило постепенно, в несколько этапов, беженцы из Пелопоннеса находили себе приют и в других местах, в частности, в Аттике.¹⁷ Детальная хронология, последовательность перемещений

¹⁴ Н. Дж. Л. Хэммонд, рассматривая литературную традицию греческого расселения, указывает на миф (источники римского времени – Павсаний, Страбон), согласно которому дочь Тиресия, Манто, после взятия эпигонами Фив привела бежавших фиванцев в Колофон, а ее сын Мопс, родившийся там, повел их еще далее – в Памфилию. Мопс пришел к зрелости ко времени Троянской войны, то есть мы имеем дело с переселением по крайней мере XII века. (Hammond 1975, 679).

¹⁵ «Мы пришли с Пинда, мы завоевали Амиклы» было сказано и запомнилось в Спарте» (Burkert 2015, 139). В переводе М. Л. Гаспарова: «Встав из-под Пинда, В счастье своем держали они Амиклы...»

¹⁶ «Микенская хронология, если мы предполагаем дату ок. 1200 до н.э. для падения Трои, тогда выстраивается следующим образом: первая атака дорийцев ок. 1220 до н.э., миграция фессалийцев и беотийцев ок. 1140 г. до н.э., и дорийский захват Пелопоннеса ок. 1120 г. до н.э. Последняя дата соответствует замечанию Фукидида (V, 112, 2), что в 416 г. до н.э. Мелос был оккупирован в течение 700 лет дорийцами, то есть ок. 1116 до н.э.» (Hammond 1975, 690).

¹⁷ «Аттика лежала вне дорог всех вторжений. Поэтому она стала прибежищем для беженцев из микенских районов (Thuc. 1, 2, 6) и, таким образом, была усилена,

племен остаются предметами споров, но мало кто сомневается в связи событий: Троянская война – вторжение северных племен – разрушение Ахейских государств – миграция ахейцев.¹⁸ При этом первый элемент – Троянская война – вовсе не очевидно занимает хронологически первое место в этом ряду. Иногда греческую миграцию в Малую Азию связывают с Троянской войной таким образом, что заселение греками побережья Малой Азии было осуществлено греческими героями, возвращавшимися после взятия Трои (или обнаружившими, что возвращаться им некуда – история возвращения почти для всех героев носит трагические черты). Можно также предположить Троянскую войну как часть уже совершающегося переселения ахейцев.¹⁹

Эолия и Иония интересуют нас прежде всего, так как, по мнению большинства исследователей, именно на границе этих двух областей малоазийского расселения греков возникли поэмы Гомера. Рассмотрение процессов их образования осложняется давней загадкой: так называемыми «народами моря». «Современный термин “народы моря” происходит непосредственно от термина, используемого древними египтянами в качестве описания врагов, которые угрожали им двумя крупными нападениями ок. 1210 г. и ок. 1180 г. до н.э. Около 1210 фараон Мернептах рассказывает о своей победе в западной пустыне над ливийцами, которые привезли с собой в качестве со-

смогла остановить наступление сначала беотийцев, а затем дорийцев» (Hammond 1975, 703).

¹⁸ «Основная часть греческой мифологии в микенский период и позже была основана на делах и событиях великих семей. Например, «Орестея» Эсхила – историческая пьеса; Агамемнон провел десять лет в Трое, он был убит Клитемнестрой, их сын Орест, спасенный его няней, вернулся как взрослый человек, чтобы убить свою мать и так далее. Традиции лидеров эолийской и ионийской миграций относятся к одному и тому же циклу или типу легенд и первоначально требуют нашей веры. Хронология миграции происходит в основном из этих же традиций. Например, Тисамен, который выступал против дорийцев на Пелопоннесе, и Пентил, который вел первую группу эолийцев на фракийское побережье, были оба сыновьями Ореста, так что их деятельность попадает на одно поколение. Когда фессалийцы вторглись в Фессалию за двадцать лет до того, как дорийцы вторглись на Пелопоннес, и, поскольку нападение на Фессалию положило начало миграции эолийцев, мы можем датировать начало миграции примерно 1130 г. до н.э. (...) Кодр был царем Афин, когда дорийцы совершили нападение на Аттику и захватили территорию, которая позже называлась Мегарис; а его младшие сыновья Нелей и Андрокл возглавили первую волну ионийской миграции (F.Gr.H. 4F 125, Hellenicus, 3F 155, Pherecydes)» (Hammond 1975, 704–705).

¹⁹ Из этого исходила Вермель (Vermeule 1964).

юзников «шерден-людей, шеклеш-людей, акайваша-людей чужих земель моря... Акайваша иностранцев моря»» (Wood 1998, 174). До нападения на Египет в период 1200 – 1180 гг. до н.э. «народы моря» фактически уничтожили Арцаву (Лидию), Хеттское государство, Угарит и Аласию (Кипр). Сама по себе сложная проблема состава, движения и хронологии «народов моря» касается нашего рассмотрения лишь отчасти: до середины XX века «народы моря» связывались учеными с микенской цивилизацией, теперь эта связь вызывает дискуссии.²⁰ Народ «акайваша» - *jkwš, jqjwš, jkws* – отождествляли с хеттским термином для обозначения народа Аххийава, а этот, в свою очередь, с гомеровским Ἀχαιῶι (позже – Ἀχαιοί), ахейцами. Кроме того, дануны (*dnjn, tnj, dnj*) рассматривались как хеттские «дануны» и отождествлялись с гомеровскими данайцами (Δαναοί), хотя Л. А. Гиндин и В. Л. Цымбурский считали их киликийскими дануитами (Гиндин, Цымбурский 1996, 163), а тереш (*trš, twryš, twrws*) обычно толкуются как обозначающие тирренов, хеттское имя – Таруйса, греческое – Τυρσηνοί, позднее стали известны как этруски (отметим, что Таруйса – хеттское имя Трои и ее жителей, их связывает также предание об Энее); чаккаль или текер (*tjkr*) – тоже троянцы, а именно тевкры, греческое имя – Τεύχροι (Barnett 1975, 359–378; Wood 1998, 173–187).²¹ «Все, что коллективная память греков сохранила в связи с “народами моря”, связано с Троянской войной» (Гиндин, Цымбурский 1996, 155). Современные исследователи склонны считать большую часть «народов моря» негреческими народами, даже не индоевропейскими, жившими на западе и юго-западе Малой Азии, к которым лишь примкнули некоторые из греческих племен. Несомненно, однако, что на Египет они напали с севера, из района Эгейского моря. Глиняная табличка из Угарита (северная Сирия),

²⁰ Barnett 1975, 359–361; Wood 1998, 173–174.

²¹ Стоит отметить, что остальные «народы моря» тоже получили интересную интерпретацию: народ шардана (*šrdn*) толковался как сарды, впоследствии осевшие на Сардинии и давшие ей свое имя; пелесет (*plst, pršt*) – то ли пеласги, то ли греческий народ, называемый Библией Плиштим, что по-гречески передавалось как Φυλιστιμ, а в русской традиции – филистимляне, давший заселенной ими территории свое имя – Палестина; народ шакалеша (*šklš, sqrws, šqrsš*), вероятно, обозначал сикулов, часть которых в XIII веке прибыла на Сицилию и дала ей свое имя; мешуш (*mšwš*) по всей видимости обозначал фригийцев, по-гречески Μόσχοι; луки (*rk, l'kk, rwk*) – хеттское Лукка, греческое Λύκιοι, ликийцы (Barnett 1975, 359–378; Wood 1998, 173–187; Cline, O'Connor 2003). Различия в толкованиях во многом обусловлены тем фактом, что египетские иероглифические документы зависят от несовершенной системы озвучивания (вокализации) при записи иностранных имен.

сохранившаяся в печи и содержащая письмо царя о приближающейся катастрофе, также свидетельствуют об этом (Wood 1998, 178; Cline 2006, 19–22).

Могли ли «народы моря» оказаться частью миграционных процессов ахейцев, вытесненных из Пелопоннеса вторжением северян (или дорийцев)? Египетские документы не позволяют дать на это однозначный ответ, а в греческих текстах сам подобный термин отсутствует. Единственные случаи отражения в литературе нападения греков того времени на Египет – фальшивый рассказ Одиссея (Od. XVII.425–444) и рассказ Менелая (Od. IV.83–89, 351–586). Ложность первого не важна: ситуация вынуждает Одиссея к правдоподобному рассказу, другой вопрос, каково время его возникновения и включения в поэму. В любом случае нам следует учитывать расширение территории расселения греческих народов.

Здесь мы можем остановиться и подвести предварительные итоги обзора. Литературная традиция (от Гомера до поздних писателей – Павсания, Страбона) и археологические данные (прежде всего, анализ керамики) согласны в ряде существенных моментов относительно Троянской войны. Большинство ученых относят это событие к периоду между 1270 и 1180 гг. до н.э. Взятие Трои осуществили объединенные силы ахейцев (Гомер еще не знает термина «эллины» (Thuc. I 3, 3; Тронский 1973, 3; Гордезиани 1978, 172)) во главе которых стояли, вероятно, микенцы и их царь (согласно преданию – внук Пелопса Агамемнон²²). Примерно в этот же период (до войны или после) происходит вторжение северных племен (частично – негреческих), а также дорийцев, беотийцев и фессалийцев в центральную Грецию, а после – в Пелопоннес, что кладет конец существованию ранних государств Пелопоннеса. В Фокиде, Беотии, Коринфе, Арголиде происходят разрушения; не вызывает сомнений возникновение миграции в Аттику, на Крит и в восточное Средиземноморье. Возможно, часть изгнанных присоединилась к другим народам, образовав коалицию «народов моря» и двинулась на юг. Разрушения не всюду были тотальными, но Микены, Тиринф, Пилос, Фивы, Орхомен, Аракс и некоторые другие династические центры – самые крупные – были уничтожены.

Спустя недолгое время на восточном побережье Средиземного моря в Малой Азии возникают центры греческой цивилизации – сперва Эолия (к северу от реки Меандр) и позже Иония (союз двенадцати городов, к югу от той же реки). Последовавшие далее века – XI, X и IX долгое время обознача-

²² В хеттских табличках есть упоминание о царе *Akaḡamunaš* (Акагамунас), правившем *Ahhiyawa* (Аххиявой, «землей ахейцев») ок. XIV в. до н. э. (Ebeling, Meissner, Edzard 1999, 57).

лись как «темные»,²³ но теперь, с ростом археологических данных, исследователи выражают сомнение в уместности такого термина.²⁴ Этот же период получил название «Гомеровской эпохи», так как считалось, что мир, описанный в поэмах Гомера, это греческий мир обозначенного периода. Иония и Эолия занимают особое место в греческой истории и культуре – там родилась философия, но еще ранее, вероятнее всего, на границе этих областей сложились гомеровские поэмы.²⁵

Время и место их создания – проблема, которую изложить даже в общих чертах здесь нет возможности. Так называемый «Гомеровский вопрос» (включающий в себя на самом деле множество связанных между собой во-

²³ Об этом периоде есть классическая работа, построенная всецело на археологическом материале: Snodgrass 2001 (1971).

²⁴ Организаторы конференции «From *wanax* to *basileus*» в Университете Эдинбурга в 2003 году, Сигрид Дегер-Джалкотци и Ирена Лемос, характеризуют ее следующим образом: «Предмет конференции был выбран первым, потому что исследовательские интересы организаторов сосредоточены на столетиях между крахом микенских дворцовых государств (ок.1200 до н.э.) и началом архаического периода Древней Греции (ок. 700 до н.э.), которые до недавнего времени назывались “темными веками Греции”. Этот термин по-прежнему используется классическими археологами, историками античности и лингвистами, а также учеными из смежных областей, таких как Ближневосточные исследования и Европейская предистория. Вторая причина для организации этой конференции заключалась в том, что многие значительные открытия, сделанные за последние десятилетия вместе с новыми подходами и интенсивными исследованиями по различным аспектам развития культуры, требуют нового и всеобъемлющего пересмотра этого периода. Очевидно, что новое состояние исследования сделало термин “темные века Греции” весьма сомнительным» (Deger-Jalkotzy, Lemos 2006, 1). Стоит ли добавлять, что за последовавшие пятнадцать лет количество археологического материала по данной эпохе еще возросло.

²⁵ В языке гомеровских поэм выделяли эолический, ионический и аттический диалект. Самым поздним и поверхностным признавался аттический. Переплетение эолического и ионического понималось по-разному: как результат пространственного смешения и как результат временного. Во втором случае эолический слой понимался как более древний, что побуждало исследователей в XIX веке попытаться вычлнить эолийский наиболее древний вариант. Эти попытки окончились неудачей. Уже в XX веке было высказано предположение о наличии в текстах поэм элементов аркадо-кипрского диалекта, самого древнего, восходящего к микенскому. Это предположение получило поддержку после расшифровки глиняных табличек из Пилоса с линейным письмом Б. Но выделить части поэм на основе диалектных особенностей не удастся, поэтому исследователи предпочитают говорить об амальгаме диалектов. (Тронский 1973, 109–135; Kirk 1975, 828–830).

просов) все еще далек от своего разрешения, хотя утратил свою остроту (но не актуальность).²⁶ Несколько десятилетий параллельного существования теории «устной поэзии (oral poetry)» М. Пэрри и А. Лорда (получившей распространение главным образом среди англоязычных классических филологов) и неоанализа (разрабатываемой в основном континентальными исследователями) заставили забыть о старом противостоянии аналитиков и унитаристов.²⁷ Новые подходы не столько противоречили друг другу, сколько исходили из принципиально разных позиций;²⁸ только во втором поколении, но уже четверть века назад, наметилось их сближение, до сих пор остающееся проблематичным. Сложившаяся в гомеровских исследованиях ситуация в большей мере определяется методологическими подходами, чем материалом.

Первоначально теория устной поэзии рассматривала Гомера как устного поэта, всецело принадлежащего традиции, сложившейся задолго до него (Лорд 1994, 166), поскольку текст его поэм на 90 процентов состоит из формул (Ibid. 160), следовательно, поэмы бытовали в традиции, а не сочинялись Гомером (Ibid. 170), и сам он имеет косвенное отношение к тому, что сегодня называем «Илиадой» и «Одиссеей» мы – письменным текстам, записывать которые ему бы и в голову не пришло. По сути дела, термин «Гомер», согласно этой теории, переставал означать что-либо, кроме традиции.²⁹

Эта позиция была существенно смягчена последующим поколением оралистов. Р. Дженко на основе статистики диалектных форм в текстах Гомера предложил поместить время возникновения фиксированного текста «Илиады» между 750 и 725 гг., а «Одиссеи» – между 743 и 713 гг. до н.э. (Janko 1982, 70–93). Впоследствии, под влиянием исследования К. Й. Руэйга, отнесшего время создания устных поэм к IX веку до н.э. (Ruijgh 1993), он склонялся к более ранней датировке.³⁰ Но большой поддержки датировка К. Й. Руэйга не

²⁶ «Сегодня нет согласия в том, каким мог бы быть Гомеровский Вопрос. Нельзя также сказать, что какой-либо формулировка этого вопроса в прошлом была в самом деле приемлема» (Nagy 1992, 17).

²⁷ Занятно, что неоаналитики ближе унитаристам, в то время как оралисты во многом следуют старым аналитикам. М. Вуд не без оснований отметил, что теория Пэрри-Лорда может рассматриваться как возврат к идеям Вольфа (Wood 1998, 104). Страницы книги М. Вуда здесь и далее приводятся по электронному изданию книги.

²⁸ См. Kullmann 1984, 308.

²⁹ Поэтому оказалось важным уточнить, что имеет в виду тот или иной автор под понятиями «Гомер», «эпическая поэма», «Илиада» и «Одиссея».

³⁰ «...недавние аргументы К. Й. Руэйга и существование новой буквенной надписи из Габии датируемые ок. 800 г. до н. э., склоняют меня к тому, чтобы датировать

получила. Почти все исследователи согласны, что поэма преимущественно использует язык и реалии VIII века (явно более поздние формы могут быть объяснены как вставки), но в зависимости от исходных установок смещают датировку на более позднее время – с конца VIII века до середины VII века до н.э. (В. Кульманн, Г. Надь, Р. Гордезиани, М. Уэст, Э. Клейн, М. Вуд и др.). Надо учитывать, что речь идет исключительно об устном тексте поэм, то есть они должны были постоянно изменяться. Например, хотя Г. Надь говорит об окончательном оформлении текста поэм в VIII в. (Надь 2002, 26, 28), он признает, что их текст продолжал формироваться до 550 г. до н.э. и даже позже (Nagy 1992, 51).³¹ М. Йенсен считает, что запись была сделана еще позже, и при этом предполагает параллельное независимое существование письменного и устного вариантов (Jensen 2011, 244–245). Не ранее VII века датируют поэмы Ж.-П. Криелаард, М. Дики, Дж. Кирк и ряд других авторов.³² В противовес В. Пауэлл представил аргументы, что греческое письмо было создано специально для записи гомеровских поэм (основой этой гипотезы выступала уникальность записи гласных, иначе трудно объяснимая, учитывая опыт линейного письма Б и сохранявшийся характер финикийского написания букв). Согласно Пауэллу, гомеровские поэмы были записаны между 800 и 750 гг. до н.э. (Powell 1991, 219).

Для нас важно, что почти никто из исследователей не выражает сомнения в существовании «Илиады» в начале VII в. до н.э., хотя нужно признать правоту Дж. Кирка, когда он говорит, что ни одну дату нельзя принять для «Илиады» в качестве *terminus post quem* (Kirk 1975, 827).

эпосы еще ранее, чем предложенные мною 775–750 гг. до н.э. для *Илиады* и чуть позже для *Одиссеи*» (Jancko 1996).

³¹ Если говорить более точно, Грегори Надь предложил «эволюционную модель», все еще достаточно популярную среди американских ученых, которая в принципе допускает плавное формирование гомеровских эпосов до эллинистической эры (Nagy 1992; Nagy 1996a; Nagy 1996b). Критику этой теории Г. Нады см.: Finkelberg 2000; Currie 2016, 15–17.

³² Crielaard 1995; Dickie 1995, 51; Kirk 1975, 827. Речь идет об окончательном варианте (Гомере), первоначальная основа (сюжет в традиции) сложилась раньше. См., например, Дж. Кирк: «Формальным предметом поэм является ахейское нападение на Трои и его непосредственные последствия, которые мы относим к концу XIII века и близки к упадку ахейской культуры в целом. Тот монументальный состав поэм, которые мы знаем, или что-то подобное им, принадлежит полувеку спустя.» (Kirk 1975, 821).

II

Уникальность «Илиады» для греческого мира и широта ее распространения содержат парадокс, заслуживающий внимания. Изложенные выше факты и мнения, давно утратившие научную новизну, представлены для очертаний удивительного горизонта, на котором возникла эта поэма. Если, как предполагает большинство ученых, «Илиада» появляется на границе ионического и эолического побережья Малой Азии (например, в Смирне или на Хиосе), то она возникает в районах расселения греков, перебравшихся туда с Балканского полуострова и Пелопоннеса. Это потомки тех ахейцев, о которых повествует поэма, только теперь они живут в качестве побежденных, изгнанных, утративших родину и проделавших долгий и трудный путь для освоения на новой земле. Поэма воспекает величие и славу их предков, былое могущество теперь навсегда утраченных государств. Не случайно даже в классическую эпоху V – IV веков греки не могли идентифицировать примерно треть поселений,³³ перечисленных в Каталоге кораблей – вероятно, древнейшей части «Илиады», восходящей к Микенской эпохе (Page 1958, 121–123; Wood 1998, 107; Kullmann 2012). Подобное прославление собственного былого величия понять можно. Можно понять популярность этой поэмы в Афинах, одном из центров ионийской миграции (Herod. I, 45; VIII, 73; Strab. 365, 383, 385–386), всегда поддерживавших с Ионией родственную связь. Атика, отстоявшая себя от вторжения, послужила укрытием для вытесненных нашествием обитателей Пелопоннеса. Но ведь «Илиада» получает распространение также в Спарте, в Арголиде, в Беотии, в Фессалии и в других регионах Греции, заселенных как раз потомками вторгнувшихся победителей. Победителей, изгнавших современников героев поэмы, их отцов или их детей – кого из них, в данном случае не так важно. Победители со временем начинают воспринимать поэму о былом величии тех, кого они победили, как живую составную часть собственной культуры. Это парадоксальный момент.³⁴

Почему и каким образом оказывается возможным столь странное переживание чужого прошлого как своего? VIII век – век «героического» или

³³ «Из перечисленных в каталоге 164 пунктов 96 удалось более или менее точно идентифицировать...» Гордезиани 1978, 171. См. также: Page 1958, 122; Kirk 1975, 836.

³⁴ Этот парадокс по другому поводу прекрасно представлен в одном из рассказов Борхеса: «Одно лишь поражает меня больше, чем поразительный ответ саксонского короля: то обстоятельство, что увековечил его слова исландец, человек, в жилах которого текла кровь побежденных». И чуть ниже: «Не тот день, когда произнес саксонский король свои слова, но тот, когда враг увековечил их, являет собой веку в истории» («Скромность истории», Борхес 1997, 2, 133).

«микенского ренессанса», период, когда греческая цивилизация обретает ту форму, в которой мы ее знаем,³⁵ но причины происходивших процессов остаются не ясны. В частности, возникает ли этот «ренессанс» благодаря Гомеру, или сами поэмы являются его продуктом (Snodgrass 1998, 68 ff.; Burkert 1995, 88 ff., Hägg 1983; Грант 1998, 61 ff.).

Здесь нужно внести два уточнения. Во-первых, с отказом от понятия «темные века» возникает вопрос, действительно ли восьмой век можно представлять водоразделом между древней цивилизацией и той, которую мы знаем как греческую. Полис, изменение системы хозяйства, социальные трансформации, новые формы религиозного культа, возникновение культа героев, формирование панэллинства и поэм Гомера – действительно ли они возникают, или только обретают знакомую нам форму, и что лежит в основе этих форм? Во-вторых, тезис о широком распространении поэм Гомера по всему греческому Средиземноморью, о его глубоком проникновении в систему мышления и поведения все чаще ставится под вопрос. Герман Бониц в своей речи 1860 года высказал очевидный для исследователей того времени факт: «С тех пор как письмо и чтение вошли как необходимые элементы в круг воспитания афинской молодежи, песни Гомера, особенно *Илиада*, составляли первый и непререкаемый предмет для обучения и для детских упражнений в заучивании наизусть и в декламации» (Бониц 1878, 2). Контрастом звучат слова современного исследователя: «Запись двух эпосов не затронула устной традиции. Лишь постепенно, с развитием школ и успехов обучения, эти два записанных эпоса получили преимущество перед устной традицией среди образованных, и для них “Гомер” стал поэтом этих двух поэм, тогда как для широкой публики “Гомер” сохранил смысл традиции эпического исполнения, идущей непосредственно из древности» (Jensen 2011, 280). Отметим, что саму запись поэм Мина Йенсен датирует 522 годом (Ibid. 244), а использование письменного текста Гомера только серединой V века до н.э., по сути, уже классической эпохой (Ibid. 273). Она пересматривает традиционное понимание: «Картины и другие иллюстрации сцен из Троянской войны показывают, что после написания эти две поэмы оставались неизвестными для широкой публики, и что источником знаний о

³⁵ «Именно тогда, наряду с феноменом полиса, города-государства, воплотившего в себе преемственность местных культовых, законодательных традиций и т.п., возникает и дополняющий его феномен панэллинства, получающий свое формальное выражение в таких общегреческих институтах, как Олимпийские игры, дельфийский оракул и, наконец, в самих гомеровских поэмах». Надь 2002, 26. Ср.: Snodgrass 2001 (1971), 421.

войне была общая мифологическая традиция, а не эти две поэмы» (Ibid. 247).³⁶

М. Йенсен выдвигает целый ряд спорных положений,³⁷ обосновывая их ссылками на работы об изображениях Троянской войны на вазах и полевыми исследованиями устной традиции. Она заходит так далеко, что вообще отрицает успех «Илиады» и «Одиссеи».³⁸ Здесь нет возможности опровергать тезисы датской исследовательницы, они приведены только как одна из крайностей широкого спектра мнений. Но наличие самого спектра вынуждает обозначить нашу позицию: тексты поэм Гомера возникли в рамках устной традиции повествования о Троянской войне и Фиванском цикле, они были записаны достаточно рано и получили широкое распространение не позже последней четверти VIII века до н.э. (иначе трудно объяснить надпись на кубке, найденного на острове близ Италии и датированного ок. 735–20 гг. до н.э.³⁹). Эти поэмы достаточно рано связываются с именем Гомера (по крайней мере «Илиада») и становятся действительно универсальным ис-

³⁶ Стоит отметить, что автор книги занимает жесткую позицию теории «устной поэзии», и в основу кладет материал полевых исследований эпических традиций у разных народов.

³⁷ Один из примеров: «Когда на празднике Великих Панафиней рапсоды исполняли Гомера, мы должны понимать “Гомера” как любую поэму Гомера, а не *Илиаду* или *Одиссею*» (Jensen 2011, 178).

³⁸ «Когда Надь пытается установить, что послужило причиной их успеха по сравнению с другими устными эпосами, он задает неправильный вопрос. Нет ничего, чтобы предположить этот успех. Панэллинизм не стимулировал создание двух эпосов и не способствовал их распространению. То, что мы нашли, задокументировано на грекоязычных территориях самыми старыми из сохранившихся надписей второй половины VIII в. до н. э., это не *Илиада* и *Одиссея*, а общая гомеровская традиция рассказывать истории в гекзаметрах» (Jensen 2011, 246).

³⁹ См. Гордезиани 1978, 230; Грант 1998, 485, прим. 35; Зайцев 1990, 410. Р. В. Гордезиани сомневается в наличии связи этой надписи с «Илиадой» (XI.632–637). При всем уважении к его мнению, трудно не согласиться с П. А. Хансеном: «...особое и тщательно продуманное указание, высказанное на языке эпоса о чаше, как принадлежащей именно Нестору, человеком, который ничего не знал об эпическом Несторе и его чаше, было бы таким невероятным совпадением, что я несколько озадачен, как его можно было бы предложить всерьез» (цит. по: Powell 1991, 208). И сам Пауэлл: «Если мы отказываем создателям надписи в знании *Илиады* Гомера, мы должны предположить, что их знание об эпическом Несторе и его чаше были получены от поэта, совершенно неизвестного нам, который разделял, однако, ту же традицию, что и Гомер. Я нахожу такой взгляд неубедительным; он не может учитывать тонкий юмор в описании Гомером кубка Нестора (II. 11.632). Тонкий юмор не является традиционным, но принадлежит отдельному певцу» (208–209).

точником знаний по географии, этнографии, астрономии, медицине и многим другим областям (Plat. Ion 531b–532b; Strab. I 1, 2; Paus. IV 28, 4; Webster 1958, 284–298; Гордезиани 1978, 161). Приписывание тому же автору и других поэм означает лишь полное неумение греков того времени вычленить и осознать эстетическую сторону произведений, из чего не следует их неспособность ее воспринимать. Скорее напротив, способность уловить удивительную поэтику «Илиады» («Одиссея» требует отдельного рассмотрения) позволила ей приобрести популярность. Интерес к Гомеру как личности формируется позже, и представляет собой независимый феномен, замечательно раскрытый Б. Грациози (Graziosi 2002), но сама личность выделилась из традиции намного ранее, что только и может объяснить высказывания философов Ксенофана (В 10, В 11, В 12, В 13 DK) и Гераклита (Леб. 16, 21, 28^b, 30⁴⁰),⁴¹ содержащих явное критическое отношение к коллеге, а не безличной традиции. То же можно сказать и о Платоне, возможно, первым разделившим Гомера на две стороны: Гомера-поэта, чьи достоинства признавал в диалогах Сократ, и Гомера-философа (учителя морали и автора определенной картины мира), для произведений которого не находилось места в идеальном государстве (Resp. 376a–383a, 595a–601b).

Даже с учетом того, что вазопись действительно больше ориентируется на троянский цикл как таковой, чем на отдельную «Илиаду», а о сценах Троянской войны, помещенных на метопах северной стороны Парфенона в Афинах, мы с определенностью сказать ничего не можем из-за их плохой сохранности, свидетельств Ксенофана, Гераклита, Геродота, кажется достаточно для подтверждения глубокого проникновения поэмы Гомера в греческое общество (если ограничить свидетельства V веком до н.э.). Настоящая проблема в том, что они ничуть не приближают нас к пониманию причин такого эффекта, а соответственно, основанию отмеченного парадокса. Традиционное объяснение поэтическим совершенством гомеровского эпоса вызывает сомнение, так как эстетическое восприятие греков отличалось от нашего, а чисто эстетическая оценка им была чужда (Йегер 2001, 65). В тех случаях, когда поэзия становилась предметом рефлексии, в таком суждении превалировала непосредственно точность изображения,⁴² что характерно даже для Платона.⁴³ Можно предположить, что теоретическое выражение

⁴⁰ DK 40, 56, 80, 42.

⁴¹ Высказывания относят к концу VI века до н.э., предполагая приблизительную временную дистанцию между ними около 20 лет. Самая ранняя из биографий Гомера приписываемая Геродоту, относится к середине V века до н.э.

⁴² Так Одиссей хвалит Демодока за точность (Od.VIII.487–490).

⁴³ Что и делает его оценку Гомера двойственной.

эстетического чувства у греков значительно уступало эстетическому восприятию, но и с учетом этого роль эпоса в греческой культуре вызывает удивление. Даже если принять, что Гомер и Гесиод выстроили (выразили?) систему ценностей, общую для всех греков, как утверждают некоторые исследователи,⁴⁴ современный уровень техники анализа текстов не позволяет, как видим, извлечь эту систему с приемлемой точностью.

Отмеченный выше парадокс как раз ставит проблему о связи «Илиады» с феноменом панэллинства. Мне представляется, что он может быть раскрыт через анализ присущих поэме качеств, но строится такой анализ должен на более широком основании, нежели история, филология и эстетика. Я намереваюсь продемонстрировать это посредством анализа двух сторон «Илиады», хорошо известных и подробно описанных, но представленных в совершенно ином ракурсе.

Первая из сторон, о которых пойдет речь, это так называемые длинные сравнения. Метафоры и сопоставления присущи любой поэзии, в том числе эпическим традициям, но длинные сравнения Гомера – особые (Bowra 1952, 266–267; Webster 1958, 224–226; Edwards 1991, 25). Их принято отличать от коротких по наличию глагола (Coffey 1957, 322) в средстве⁴⁵ описания, и они рассматриваются как характерная и уникальная черта (Bowra 1952, 268 ff.; Coffey 1957, 324; Webster 1958, 224 ff.; Edwards 1991, 24) гомеровской поэзии. Изучение их восходит к античности, на сегодняшний день существуют несколько каталогов⁴⁶ и разные типы классификации. Почти каждому длинному сравнению «Илиады» посвящена статья или глава в книге. Евстафий назвал сравнения Гомера одной из ἡδύσματα поэзии,⁴⁷ он же перечислил четыре их функции, вероятно, суммируя античных комментаторов: αὔξησις, ἐνέργεια, σαφήνεια, ποικιλία (Basset 1921, 133), то есть, усилить повествование за счет деталей, сделать его более живым, придать ясность и устранить моно-

⁴⁴ См., например, Надь 2002, 66.

⁴⁵ В 1936 году А. А. Ричардс предложил в отношении метафоры терминологически разделять то, что сравнивается, от того, с чем сравнивается, обозначив их соответственно как *tenor* (тенор, содержание) и *vehicle* (средство) (Richards 1965, 96), традиционная риторика добавила к этому связующий элемент для сравнений – *prosthesis* (протезис), сравнительный союз «как», «словно» и т.п. Это разделение удобнее, чем предложенное О. М. Фрейденберг: сравниваемая и сравнивающая части (Фрейденберг 1946, 101).

⁴⁶ Green 1877; Lee 1964; Scott 1974, 190–205; Ziolkowski, Farber and Sullivan 2015.

⁴⁷ Евстафий Фессалоникийский (Солунский) (ок. 115 – ок. 1195 гг.), архиепископ, византийский историк и писатель, автор комментария к Гомеру «Παρεκβολαὶ εἰς τὴν Ὀμήρου Ἰλιάδα καὶ Ὀδύσειαν». См. Van Der Valk 1963–64.

тонность.⁴⁸ За последние полтора столетия удалось установить: 1) сравнения у Гомера в основном относятся к боевым действиям и сопоставляются с миром природы и мирным трудом (состояния моря и природные явления, поведение животных, хищников и их жертв, процессы труда, например, жатвы и т.д.); 2) сравниваются не предметы, а процессы – действия и состояния,⁴⁹ 3) средства в сравнениях относятся ко времени намного позже Троянской войны, вероятно, современному создателю поэмы и его аудитории, природа и быт соответствуют северной части малоазийского побережья, то есть Эолии и Ионии.⁵⁰ Было высказано предположение, что язык сравнений содержит меньше архаизмов и потому является позднейшей вставкой (Shipp 1972), но против было высказано ряд существенных возражений – как лингвистических, так и основанных на анализе отношения сравнений к общей структуре повествования (Moulton 1974). Была проделана огромная работа по общей типологии, грамматической и функциональной структуре, анализу отдельных сравнений. Многие выводы остаются предметом споров,⁵¹ особенно относительно устной или письменной природы длинных сравнений, но большинство сходится на том, что соответствие между содержанием и средством является многоаспектным и сложным,⁵² выделить единую функцию для каждого затруднительно, если вообще возможно.

⁴⁸ Эти же функции перечисляет М. Эдвардс в комментарии к «Иллиаде», подводя итог многолетним исследованиям: «Ученые считают, что сравнения вносят αὔξησις (полнота), ἐνάργεια (живость), σαφήνεια (ясность), ποικιλία (разнообразие) и κόσμος (украшение)» (Edwards 1991, 38). Названную последней κόσμος можно считать вариантом ἡδύσματα Евстафия. В более поздней работе У. К. Скотта (Scott 2009), новых функций автору выявить не удалось.

⁴⁹ «...первичная функция гомеровского сравнения, взятого непосредственно в контексте, состоит в том, чтобы проиллюстрировать либо конкретное действие в повествовании, либо серию действий, создающих ситуацию, при которой абстрактные качества важны в большей или меньшей степени» (Coffey 1957, 334).

⁵⁰ Hainsworth 1993, 58, комментарий к IX.5 со ссылками на II.423 ff. и IV.422 ff.

⁵¹ «Итоговые значения, приведенные для сравнений современными комментаторами, различаются в зависимости от принятого определения и трактовки множества обстоятельств» (Edwards 1991, 24).

⁵² «Даже поверхностный анализ сравнений, взятых из сферы неорганической природы – и это в равной степени относится к любой другой группе сравнений с соответствующим предметом – обнаруживает факт, который сам по себе опровергает все теории ограниченного значения сравнений, сравнения по единому пункту» (Fränkel 1999 (1921), 301). С этим согласны Bassett 1921, 133 ff.; Coffey 1957, 323 ff., Scott 2009, 10.

Каждое из длинных сравнений – шедевр, в каждом автору удастся не просто провести параллель, но представить целостную картину.⁵³ Сравнивая сошедшихся противников со слиянием в долине двух горных рек (IV.452–456), сходящихся воинов со жнецами на жатве (XI.67–70), боль Агамемнона от раны с муками роженицы (XI.269–272), трепет сердец данайцев перед нападением Гектора с трепетом корабельщиков при накрытии судна волной (XV.624–629), мирмидонцев, идущих за Патроклом, с волками, убивающими оленя, а потом утоляющими жажду, чьи сердца бесстрашны, а желудки наполнены (XVI.155–164), бой с раздуваемым ветром пожаром (XVII.736–739) и т.д., Гомер выдерживает четкую линию, ставящую в тупик ранних исследователей. Почему он сравнивает совсем уж несхожие предметы и столь нагружает этими сравнениями текст?⁵⁴ В этих сравнениях с необыкновенной полнотой раскрывается индивидуальное начало автора, особенно заметное при соотнесении с редкими примерами сравнений в других эпических поэмах.⁵⁵

Странность сопоставляемых Гомером объектов указывает на то, что сравниваются вовсе не предметы, и даже не процессы, но сравнение лежит на более глубоком уровне,⁵⁶ где собственно уже перестает быть сравнением. Гомер стремится показать тождество природы различных по своему внешнему виду процессов, некое единое основание, лежащее по ту сторону воспринимаемой и доступной описанию реальности. Тем самым он создает многомерность изображаемого мира, когда военные действия, нападение хищников, мирный труд и даже явления природы (течение реки, порыв ветра или падение снега) оказываются сопоставимыми за счет лежащей глубоко за их фасадом единой природы. В этом отношении сравнения в «Илиаде» намного превосходят выделенные функции – украшение повествования, придание ему живости и наглядности происходящего.

⁵³ Fränkel 1921, 304; Scott 2009, vii.

⁵⁴ «Lee, *Similes* 3-4, насчитывает 197 длинных сравнений ('full', то есть с глаголом) в II. и 153 коротких («internal», т.е. без глагола), по сравнению с 45 и 87 соответственно в Od.; Scott, *Similes* 191 – 205 дает перечень и общее (для обоих типов) число 341 для II. и 134 для Od. A. Vonnafé, *RPh* 67 (1983) 82, насчитывает 128 стихов сравнений в II. или 7,2 % от общего числа 15.693 стихов» (Edwards 1991, 24).

⁵⁵ «Примеры встречаются в *Theogony* 594–601, 702–4, 862-6; *Erga* 304–6; *HyDem* 174-7; *HyHerm* 43–6, 55–6, 66–7, 349. В *Aspis* их семь (42–5, 374–9, 386–92, 402–4, 405–12, 426–34, 437–42); они основаны на одной очевидной черте сопоставления и очень просты по меркам Гомера» (Edwards 1991, 24, прим. 30).

⁵⁶ М. Коффи тонко отмечает различные уровни абстракции гомеровских сравнений, часто несколько в одном (Coffey 1957, 330).

Это лучше показать на анализе отдельных сравнений, хотя крайне сложно выбрать репрезентативное;⁵⁷ сравнения соотнесены друг с другом и текстом так, что объяснение одного означает объяснение всего блока (Scott 2009, 8), но для прояснения выдвинутого тезиса, надеюсь, этого будет достаточно. Вот сравнение из XII песни:

ἀλλ' οὐδ' ὥς ἐδύναντο φόβον ποιῆσαι Ἀχαιῶν,
 ἀλλ' ἔχον ὥς τε τάλαντα γυνή χερνήτις ἀληθής,
 ἢ τε σταθμὸν ἔχουσα καὶ εἴριον ἀμφὶς ἀνέλκει
 ἰσάζουσ', ἵνα παισὶν ἀεικέα μισθὸν ἄρῃται:
 ὥς μὲν τῶν ἐπὶ Ἴσα μάχῃ τέτατο πτόλεμός τε... (XII.432–6)

*все же [троянцы] не были в состоянии обратить в бегство ахейцев
 но стояли ровно [оба строя] как дужка весов честной*

женщины-поденщицы,

*[которая] кладет груз на одну чашу и шерсть на другую, и, поднимая,
 уравнивает, чтобы получить жалкую плату для детей;
 так и битва, и война тянулись в равновесии...⁵⁸*

Этот перевод фрагмента обманчив: даже если оставить в стороне грамматическую структуру,⁵⁹ смысловую невозможно представить без предшествующего и того, что случится потом. У греков (ахейцев) ранено большинство вождей, троянцы впервые вытеснили греческое войско с равнины, где происходили сражения, и штурмуют греческий лагерь, огражденный валом и стеной. Троянцев ведет Гектор и вдохновляет Зевс, их цель – поджечь корабли греков, что означало бы гибель ахейского войска. Греки отчаянно сопротивляются, но помочь им некому – Зевс запретил богам вмешиваться в битву. Вал и стена уже покрыты кровью как греков, так и троянцев, и над греками нависла смертельная угроза – сразу за приведенным фрагментом Зевс вдохнет новые силы в Гектора, тот ободрит троянцев и камнем разобьет ворота греческого лагеря, открыв проход к кораблям – последнему рубежу.

Но в момент, когда их еще разделяет вал, ахейцы удерживают противников, их ряды остаются ровными, и они полны мужества. Его и описывает Го-

⁵⁷ «Выделение какой-либо отдельной части как репрезентативной часто обманчиво» (Moulton 1974, 389).

⁵⁸ В переводе В. Вересаева: «Но и при том не могли обратить они в бегство ахейцев. // Ровно стояли враги, как весы добросовестной пряхи: // Гири и шерсть положивши на чашки, она поднимает // Их, уравнивая, чтоб добыть для детей небогатую плату. // Так в равновесии и бой, и война находились...»

⁵⁹ Подробное рассмотрение см. Hainsworth 1993, 362.

мер с помощью сравнения, построенного на нескольких уровнях: первый – это уподобление ровности рядов противников, прямого коромысла весов у добросовестной пряжи; второй ряд глубже – грекам, как и поденщице, грозит смерть (ей от голода,⁶⁰ им – от врагов), но и женщина, и греки сохраняют душевную твердость, поэтому она – ἀληθής ‘честная’, ‘добросовестная’ (Hainsworth 1993, 362).⁶¹ Следующий уровень – еще более глубокий: семантико-символический. Пряжа и нить связаны с судьбой, Мойрой,⁶² и участью как отдельного человека, так и целых народов.⁶³ В этом эпизоде решается участь двух армий, и бедная женщина оказывается одновременно судьбой, так как она отмеряет шерсть для нити. Этот образ усиливается введением весов (τάλαντα): образ золотых весов Зевса возникает в «Илиаде» четыре раза (VIII.68–74; XVI.656–658; XIX.221–224; XXII.209–213) как наглядное выражение победы/поражения. В данном случае не случайно весы стоят ровно: победа еще не отдана ни одной из сторон. Если учесть, что со времен К. Негельсбаха⁶⁴ существует мнение о единстве Мойры и Зевса, высший смысл образа пряжи с весами в руках получает новое подтверждение.

Кажется, мы можем предположить наличие еще одного уровня, так как для сравнения ровности рядов и равенства сил воюющих сторон было бы достаточно указания на прямооту дужки весов, образ пряжи, поставленной на грань выживания, излишен. Но он важен для изображения нависшей над греками опасности: жизнь поставлена на кон и спасение только в действиях самих людей. Для троянцев эту мысль выразит Гектор (XIII.771–772), а для греков Аякс в битве у кораблей (XV.502–510). Сходство между сражающимися воинами и матерью, вынужденной добывать пропитание для своих детей, и одновременно высшим предначертанием раскрывается на очень высоком уровне абстракции. Судьба всех трех участников сравнения балансирует на

⁶⁰ Плата за ее труд – ἀεικέα, ‘ничтожна’, ‘позорна’. Автор комментария предполагает натуральную оплату, частью выделанных ниток (Hainsworth 1993, 362). А ей нужно кормить не только себя, но и детей. Этот аспект отмечает и М. Коффи (Coffey 1957, 330).

⁶¹ В переводах ее обычно называют «вдовой», предполагая, что за поденную работу может браться только женщина без мужа, хотя прядением в героическую эпоху занимались женщины вне зависимости от статуса (напр., Арета в «Одиссее» VI.305–307).

⁶² В «Илиаде» идея судьбы выражена терминами μοῖρα, αἴσα, μόρσιμός.

⁶³ У Гомера еще нет разделения Мойр на трое – Клото, Лахесис и Атропос (они появляются только у Гесиода, Theog. 905), но тема человеческой доли, (у)части как нити Гомеру известна (II. XX.127–128).

⁶⁴ См. Nägelsbach 1884, первое издание 1840.

границы в равной степени, и нижние уровни оказываются только проекцией высшего. По сути, это просто закон жизни, выраженный через маленький эпизод, и то, что лежит в его основании, – всеобъемлюще и тотально.⁶⁵

Я рассмотрю сравнение, очевидно лишенное символического уровня:

ὡς δ' ἄνεμοι δύο πόντον ὀρίνετον ἰχθυόεντα
 Βορέης καὶ Ζέφυρος, τῶ τε Θρήκηθεν ἄητον
 ἐλθόντ' ἐξαπίνης: ἄμυδις δέ τε κύμα κελαιὸν
 κορθύεται, πολλὸν δὲ παρ' ἄλλα φύκος ἔχευεν:
 ὡς ἐδαΐζετο θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι νῆαρχαίων. (ΙΧ.4–8)

*Как два ветра волнуют многорыбное море,
 бурные Борей и Зефир, из Фракии
 налетают внезапно и черные волны
 поднимают, вынося из моря много морских водорослей,
 так трепетал дух в груди ахейцев.*⁶⁶

Здесь для сравнения (средства) использована картина природы, частый прием у автора «Илиады». Отметим, что за исключением сравнений, картины природы у Гомера используются только для описания действий (соблазнение Герой Зевса, XIV, битва Ахиллеса с рекой, XXI и т.д.) и никогда не встречаются сами по себе.⁶⁷ Можно ли говорить в данном случае о тождестве процессов на каком-либо уровне? Первый уровень очевиден: волнение, смятение – в одном случае духа (θυμός), в другом моря (πόντος). Отметим, что сравнение волнения моря с беспокойным состоянием человеческой психики для нас не просто привычно, но почти банально. Но на самом деле между этими процессами, взятыми изолированно, мало общего. Сходство возникает, когда море берется с внешней стороны, для наблюдателя – тогда это либо величественное зрелище, либо феномен, несущий в себе угрозу, опас-

⁶⁵ П. Кауэр в свое время высказал тезис, что данное сравнение у Гомера является заменой абстрактного существительного, выражающего равенство (Caueг 1921–1923, 461). М. Коффи справедливо указывает, что для такого утверждения недостаточно оснований (Coffey 1957, 337 прим. 47). Речь не может идти об уровне абстрактных понятий.

⁶⁶ В переводе В. Вересаева: «Так же, как ветры волнуют богатое рыбами море, – / Ветры Борей и Зефир, что из Фракии дуют далекой; / Сразу они налетают; и черные волны горами / Вверх поднимаются, тину морскую швыряя на берег, – / Так же и дух разрывался в груди меднолатных ахейцев».

⁶⁷ «У Гомера нет натурализма, подобного тому, что мы находим в письме Золя» (Fränkel 1999 (1921), 304).

ность. В каком плане обращается к морю Гомер – как к нейтральной стихии, или угрозе для мореплавателей и всех, кто живет на берегу и связан с морем? Первое маловероятно для эпоса, кроме того, гомеровские пейзажи часто включают в себя наблюдателя с целью введения эмоции, без которой Гомер не мыслит описание (Coffey 1957, 332).⁶⁸ Так в XIV.16–20 картина моря соответствует состоянию души Нестора, а в IV.275–279 введен пастух в качестве источника эмоции.

Важно также указание на ветер:⁶⁹ в обоих случаях то, что волнуется, приводится в движение силой, действующей извне. Как для мореплавателя опасно возбужденное ветром море, так для полководца смятение духа у войска, что подчеркивается введенным ранее упоминанием угрозы панического бегства. Опасность, угроза могут рассматриваться как второй уровень и намного более важный для повествования. Здесь уровень абстракции иной, чем в предыдущем сравнении, но и этого уровня достаточно, чтобы говорить о тождестве или о едином законе жизни: нечто, являющееся источником благополучия и гарантией существования, может испытать силу внешнего воздействия и прийти в состояние, угрожающее гибелью отдельному человеку и сообществу в целом.

Тот же принцип в знаменитом сравнении οἷη περ φύλλων γενεῆ τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν (каковы поколения листьев, таковы и людей)⁷⁰ (VI.146), где соотносятся не листья с людьми, а время жизни.⁷¹ И это же можно сказать о многочисленных у Гомера сравнениях нападающего воина с хищным зверем: сви-

⁶⁸ Ср. также: «Сравнения в целом, как и повествование, составлены с точки зрения наблюдателя и комментируют внешние признаки, из которых, конечно, могут быть выведены внутренние состояния сознания. Поэтому это сравнение необычно тем, что оно комментирует метафизическую сущность, θυμός, которую нельзя наблюдать, за исключением случаев, когда человек может знать о своем собственном θυμός и, как здесь, о своем сердцебиении» (Hainsworth 1993, 58).

⁶⁹ Я согласен с Френкелем, что «Борей и Зефир не могут означать два разных ветра, а только северо-западный, поскольку оба они происходят из одной страны» (Fränkel 1999 (1921), 318, прим. 4).

⁷⁰ «Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков: Сходны судьбой поколения людей с поколениями листьев» (Пер. В. Вересаева).

⁷¹ «Это утверждение общего принципа, делающего это сравнение вместе с XXI.464, которое должно быть тесно связано с ним, исключительным среди гомеровских сравнений» (Coffey 1957, 331). М. Коффи верно усматривает в этом сравнении общий принцип, но анализ заставляет сомневаться в его исключительности. Само сравнение, как отмечает комментатор этого фрагмента Дж. С. Кирк (Kirk 1990, 176), было поэтическим общим местом, оно встречается в слегка измененном виде в II. XXI.464–6, а также у Мимнерма (2.lf.), в «Птицах» (685) Аристофана и т. д.

детельство абстрактности сравнения можно увидеть в том факте, что часто Гомер использует синонимы – лев или вепрь, или волк,⁷² то есть для поэта важен не тот или иной конкретный зверь, а процесс, феномен взятый на абстрактном уровне.⁷³

Если согласиться с Гегелем, что начало философии лежит в осознании того факта, что за миром чувственного восприятия лежит нечто единое, то следует предположить, что в «Илиаде» это осознание находит свое выражение, хотя и не понятийное. У Гомера действительно нет понятия, которое бы выражало такое единство, тем более его бытийную истинность, но введением им длинных сравнений, как представляется, базируются на еще неясном представлении о таком начале. Гегель противопоставляет учение Фалеса о воде как первую философию Гомеру, которого считает певцом множественности самостоятельных начал: «...В положении, гласящем, что этой сущностью является вода, успокоена дикая, бесконечно пестрая гомеровская фантазия, положен конец взаимной несвязанности бесчисленного множества первоначал, всем тем представлениям, что особенный предмет есть некое само по себе существующее истинное, некая сама по себе сущая самостоятельная власть над другими, и этим устанавливается, что есть лишь единое всеобщее, само по себе сущее всеобщее, – простое созерцание, в котором нет никакой примеси фантазии, мышление, что есть исключительно лишь единое» (Гегель 1993, 209). Предшествующий анализ показывает, что Гомер как раз создал условия для возникновения философии, выстроив уровни бытия, но естественно, едва ли он домыслил их до конца и вообще отчетливо осознавал их в качестве особой сущности, не говоря о том, чтобы закрепить их терминологически. Гегель полностью отрицает философское начало у Гомера, он даже противопоставляет его философии. «Дальнейшее развитие, дальнейшие шаги в этом направлении, как, например, представления Гомера, являлись чем-то таким, чем мысль никак не могла удовлетвориться; они производят на нас впечатление образов исключительно лишь

⁷² «Очевидно, что в реальной жизни существуют важные различия между этими видами и различными видами их вражды с людьми, но в гомеровской практике нет заметной разницы в том, как они описываются, и в качествах, которые они воплощают. Два или более вида часто координируются как предмет одного сравнения, поэтому акцент, кажется, делается на силу, смелость и агрессию, которые все они разделяют (лев и кабан: 5.782 f.=7.256 f., 11.292-95, 12.41 f.; лев, кабан и леопард: 17.20–23; волк, леопард и шакал: 13.103)» (Clarke 1995, 138 прим. 5).

⁷³ «...символика агрессивных диких животных – это гораздо больше, чем вопрос стиля, и что они играют главную роль в изображении Гомером этических и психологических проблем героизма» (Clarke 1995, 138).

фантазии, бесконечного всеобщего одарения жизнью и формой и полного отсутствия простого единства» (Гегель 1993, 208). Философы вообще невысоко оценивают возможность существования философии в поэзии, но в данном случае обоснованно будет предположить, что греческая философия возникла не на пустом месте.⁷⁴

Вторая из сторон, способствовавшей успеху «Илиады», как мне представляется, может быть охарактеризована как философско-правовая концепция, лежащая в основе поэмы. Ее можно так обозначить, если под правом понимать не корпус нормативных установлений, как обычно, а систему форм реализации человеком своего понимания собственной сущности (природы). Такой подход может быть оправдан при диахроническом взгляде на правосознание, из которого кристаллизуются правовые нормы. Правосознание тогда предстает как сознание человеком своего места в универсуме и собственной сущности в качестве определенной функции, нераздельно соединяющей права и обязанности. Иначе говоря, место в универсуме обозначает не пассивное нахождение в некоем условном пространстве, а определенную функцию, подобно органу у живого существа. Если мир наделен смыслом, этот смысл может реализовываться только как деятельность (работа) элементов системы; в этом случае право предстает в качестве необходимого условия реализации функции: как регулировщик (не человек, а чистая функция) может управлять движением только в том случае, если он высшей инстанцией наделен правом останавливать процесс и направлять его, так и хищник (функция) должен получить некую природу (внутренние и внешние качества – агрессивность, силу, клыки, когти) в качестве полномочия, тогда он будет соответствовать своей функции-сущности. В этом случае самым участником право мыслится как заданное извне (свыше) полномочие в качестве условия и обязанности реализации собственной бытийной функции.⁷⁵ В историческом плане понимание шло обратным образом – от анализа действий к осознанию природы и далее – к построению картины мира. У Гомера присутствует изображение права во взаимоотношении между миром людей и сферами, лежащими ниже и выше – животными и богами.

⁷⁴ Кажется, впервые эту мысль по поводу сравнений у Гомера высказал Уэбстер: «...здесь мы можем обоснованно видеть предвращение тех рабочих моделей, предложенных полтора столетия спустя Фалесом и его последователями для объяснения неизвестных действий универсума. В развитых гомеровских сравнениях лежит зародыш ионийской философии и науки» (Webster 1958, 225).

⁷⁵ См. подробнее об этом: Шевцов 2014, 361 сл.

О каждой из этих сфер в связи с Гомером написано много, но не через призму права. В девятнадцатом веке исследователи искали у Гомера юридические нормы в духе позитивного права, например, как представлена у Гомера система земельной собственности и пользования землей (Ridgeway 1885) или каковы нормы судебного разбирательства (Sidgwick 1894). Сто лет спустя постановка вопросов изменились, но не сам подход. Ева Кантарелла при изучении возникновения права в Греции признала, что у Гомера можно найти элементы правовой системы (Cantarella 1979). Замечательный историк античного права М. Гагарин и П. Вудруф включили несколько отрывков из «Илиады» в сборник текстов по ранней политической мысли в Древней Греции – о роли рядовых членов общества в собраниях (II.188–278), об арбитраже старших (XVIII.497–508) и обязанностях аристократов (XII.210–321).⁷⁶ С правовой точки зрения интересны работы Й. Хаубольда,⁷⁷ исследовавшего роль и характер деятельности народа (λαοί) в поэмах Гомера с точки зрения институций и социальной структуры (общее собрание, отношение вождя и народа как пастуха и стада и т.д.), и Р. Сифорда (Seaford 2012, 13–23),⁷⁸ выделившего у Гомера три пространства – космическое, географическое и непосредственно доступное наблюдателю, в основе которых автор видит социальную организацию (например, первое пространство, космическое, включающее в себя остальные, образовано разделением сфер полномочий между Зевсом, Посейдоном и Аидом). Поскольку греки не знали абстрактного пространства, необходимого для карты, эти сферы у Гомера оказывались лишены систематичности и непрерывности (Seaford 2012, 18).

В связи права и пространства сомнений нет: мы называем пространством область, определяемую некоторыми нормами (аксиомами, свойствами и т.д.), если наличествует несколько систем таких норм, мы обычно говорим о нескольких пространствах (то есть одно пространство – одна система норм). Сегодня мы смотрим на мир как сосуществование различных пространств – физического, социального и других (показательно, что слово «пространство» стало настолько многозначным, что его использование требует чрезвычайной осторожности). В античном мире любая терри-

⁷⁶ Gagarin, Woodruff 1995, 3–8.

⁷⁷ См. Haubold 2000. Й. Хаубольд опирается на теорию устной поэзии, но странным образом в своем исследовании стремится оценить эффективность социальных институтов гомеровского времени. Критерии этой оценки представляются мне более чем спорными.

⁷⁸ Гомеру в работе Р. Сифорда посвящена первая глава. Методологической основой для него выступает концепт хронотопа М. М. Бахтина, что кажется проблематичным, когда исследование выходит за пределы художественного текста.

тория осмыслялась прежде всего как пространство социальное – кто и как им владеет, каковы его нормы: в этом плане показательна «Одиссея», представляющая по сути путешествие героя между мирами-пространствами, но стремившегося сохранить собственное и вернуться в знакомый мир. Пространство или пространства «Илиады» определяется взаимоотношением людей между собой, а также характером их связи с другими сущностями – богами, стихиями и т.д. Стоит ли напоминать, что деление на классы элементов того мира носило иной характер, чем принятый сегодня: реки, ручьи, рощи, долины понимались как одушевленные боги (нимфы, наяды, дриады и т.д.), их персонифицированность не вызывает сомнений – Зевс в критический момент собирает их на совет (XX.6–15).

Я хотел бы сформулировать тезис, что Гомер в «Илиаде» задает определенную систему правовых координат для мира людей и богов, и это было важной инновацией для Греции того времени и способствовало популярности поэмы и введением ее в качестве фундаментального начала для образования.⁷⁹ В рамках данной работы возможно только обоснование наличия такой правовой системы, но не подробное рассмотрение.

Главный из аспектов правового измерения задан, вне сомнения, структурой человеческого общества и подобной ему структурой сообщества богов с отцом-Зевсом во главе (Буркерт 2004, 229). Структура греческих богов характеризуется сложностью и неоднородностью, нет единого мнения относительно происхождения как отдельных элементов, так и общих характеристик (Отто 2019, Nilsson 1940, Лосев 1960, Rose 1962, Guthrie 1975, Буркерт 2004, Kirk 1990). Ее принято возводить к месопотамской системе богов, с учетом множественных влияний на протяжении долгого времени⁸⁰ (точками передачи влияния называют Угарит и Кипр).⁸¹ У Гомера мы находим выделение богов-олимпийцев во главе с Зевсом, а кроме того общих богов, не входящих в олимпийский пантеон (Деметра, Дионис, Аид, Персефона и др.), локальных богов, непосредственно связанных со своей стихией (речные боги, например Ксанф (Скамандр), ветры, нимфы⁸²). Все эти боги подчиняются воле Зевса и боятся его: даже Посейдон, несмотря на свое заявление о равенстве Зевсу, покоряется его воле, хотя и не безусловно (XV.184–217). Таким образом, перед нами подобие монархии, но степень полноты власти отца-правителя вызывает споры. Нужно учесть, что олимпийцы – это третье

⁷⁹ Эту популярность подчеркивает Буркерт (Буркерт 2004, 216–217).

⁸⁰ Буркерт 2004, Kirk 1990, Janko 1994.

⁸¹ См. Kirk 1990, 1–6.

⁸² Среди нимф выделяли горных, ключевых, луговых и лесных (Nägelsbach 1884, 89). См. также Nilsson 1940, 14.

поколение богов (идея-модель восходит к хеттскому мифу о Кумарби (Kirk 1990, 4)), и сам этот факт свидетельствует не в пользу абсолютной власти.⁸³ Кроме того, много споров среди исследователей вызывает отношение Зевса и судьбы. Сама судьба обозначена в поэме несколькими терминами – μοῖρα, αἴσα, μόρς, но отношения между ними неясны⁸⁴ и столь же неясной остается степень ее персонализации (Heden 1912, 145–160; Доддс 2000, 15–16).

В связи с правом главным в отношении богов оказывается вопрос: насколько они свободны и существуют ли для них необходимые нормы. Мнения исследователей по этому вопросу расходятся. Лучшим примером могут служить упомянутые выше золотые весы Зевса: являются ли они лишь наглядной иллюстрацией его воли или он сам подчиняется их решению? С нашей точки зрения вероятнее первое, так как, например, в случае поединка Ахиллеса с Гектором (XXII.209–213) Зевс заранее на горе Ида сообщил Гере его исход (XV.68). Верховный бог обладает определенной свободой воли, проявлением чего может служить его согласие удовлетворить просьбу Фетиды о мести ахейцам (I.517–527) и его колебания относительно судьбы своего сына Сарпедона (XVI, 431–438). Отметим, что форма обращения Фетиды к Зевсу (I.500–502; 512–516), послужившая источником для известной картины Д. Энгра, может быть свидетельством определенной разработанности форм прошения о защите или покровительстве среди богов.

Мне неизвестны работы (кроме античных), где выражалось бы сомнение по поводу того, что в основе божественных норм у Гомера лежат отношения между людьми. Наличие социальной структуры и определенной системы норм в человеческом обществе, представленном в «Илиаде», споров не вызывает. Но разногласия начинаются, когда заходит речь о формах и чертах этой структуры, сочетающей в себе, с чем согласно большинство, элементы социального устройства микенского и гораздо более позднего гомеровского времени, что делает ее чрезвычайно запутанной и неоднозначной. Но и здесь основным остается вопрос о понимании человеком себя через отношение к свободе и обязательности норм. Как представляется, именно человеческое решение этой проблемы лежит в основе и божественной системы права.

Представленное в «Илиаде» человеческое общество иерархизировано: рабы и рабыни, простые воины, предводители отрядов, вожди, верховный

⁸³ В полной мере этот миф представлен в «Теогонии» Гесиода, но Гомеру он известен, Зевс у него упоминает по крайней мере судьбу своего отца Кроноса (II. VIII. 479–481, XIV, 203–204).

⁸⁴ Nägelsbach 1884, 117 ff.; Отто 2019, 195; Nilsson 1940, 14–15; Лосев 1960, 333–336; Буркерт 2004, 229–230.

правитель. Женщин стоит выделить в отдельную группу, внутри которой подобное же разделение. Статус каждого человека определяется рядом факторов, наиболее существенные среди них – происхождение и деяния (подвиги). Поэтому герои к месту и не к месту (по современным представлениям) рассказывают о своем роде (VI.145–211; XIV.113–127; XX.206–241; XXI.153–160; XXI.187–189) или о своем прошлом (I.260–273; IV.318–319; IX.447–485; XXIII.629–645).⁸⁵ Едва ли можно говорить, что вожди в «Илиаде» слепо верят в судьбу: они колеблются перед решением, им присущи сомнения, страхи, что-то они пытаются изменить. Окруженный врагами Одиссей колеблется, бежать ему, подобно трусу, или остаться и наверняка погибнуть (XI.401–410); сомнения присущи и отчаянному Диомеду (VIII.145–158, 167–169), и неустрашимому Аяксу (XVII.629–633), и Гектору (XXII.11–125), и самому Ахиллесу (IX.619). О колебаниях простых воинов Гомер не говорит, но показателен момент, когда Агамемнон предлагает оставить осаду и отплыть домой, и воины бросаются к кораблям (II.142–154), а после остаются, удерживаемые Одиссеем, при этом к вождям он обращается со скипетром в руке, а простых воинов этим же скипетром бьет (II.199).

Главный выбор стоит перед Ахиллесом: жить долго или умереть со славой (IX.411), хотя сам же Ахиллес провозглашает: ἄλλ' ἔπι τοι καὶ ἐμοὶ θάνατος καὶ μοῖρα κραταίη (XXI.110).⁸⁶ Важно, что эта ситуация Ахиллеса не исключительна, подобный выбор стоял и перед коринфянином Эвхенором, чей отец, провидец, предсказал ему либо долгую жизнь, либо смерть у Трои перед ахейскими судами (XIII.663–668). Но в повествовании как таковом это лишь кажущийся выбор. Свой подлинный выбор Ахиллес совершает, когда отказывается участвовать в сражениях. Его выбор – это его гнев, и «Илиада» – поэма о выборе. От стремления наброситься с оружием на Агамемнона Ахиллеса удерживает Афина (I.194–198), но позже Агамемнон скажет, что его разум ослепили Судьба (μοῖρα), Эриния и Зевс, посредством Аты ('Атῆ 'злой рок, заблуждение, слепота') (XIX.86–89). Выходит, что обе стороны действовали под влиянием богов,⁸⁷ и именно так принималось судьбоносное решение. Это и есть самое существенное: присутствие богов повышает статус

⁸⁵ Три из четырех примеров это рассказы Нестора, который по возрасту не может выступать в качестве полноценного воина, и этим компенсирует свое право на место среди вождей.

⁸⁶ В пер. В. Вересаева: «Смерть однако с могучей Судьбой и меня поджидают».

⁸⁷ Два божества оказались по разные стороны, отец и дочь (Афина) или две дочери одного отца (Ата и Афина), но едва ли автора волновал вопрос, как они могли не заметить друг друга.

действия,⁸⁸ это во-первых, а во-вторых, относительно поведения человека греки относили к богам все, что выходило за рамки некоего стандарта – как хорошее (прозорливость, силу, мужество, рассудительность), так и плохое (умственная слепота, обманчивость, отчаяние, безумие).⁸⁹ Человек античности не знал бога внутри себя,⁹⁰ не было у него и священных текстов для руководства, все держалось на традиции, мир вне человека был наполнен богами (даже у Фалеса вселенная «полна богов» (23 DK)), и экстремальные проявления собственной природы человек тоже относил к богам.

Поддавшись гневу, оба, Агамемнон и Ахиллес, несут за это ответственность. Они не мучаются угрызениями совести, но знают, что именно они послужили причиной событий. Агамемнон доходит до крайней точки, сознавая, что его действия поставили под угрозу всю кампанию; он настолько теряет уверенность в исходе, что предлагает бежать, на что Диомед заявляет, что скипетр правителя Зевс ему вручил, а твердость, необходимую для этого, нет (IX.37–39). Ахиллес знает, смерть его друга Патрокла – следствие его гнева, его решения. Только с учетом идеи ответственности, заложенной в самую сердцевину поэмы можно объяснить многие ее сюжетные неувязки – с послами, которым сначала отказывают (IX), а потом ждут их появления (XVI.85–86) и проч. Эти детали неважны для автора, он хочет донести ту мысль, что нарушение порядка вещей на основе свободной воли (пусть даже эмоции) влечет за собой серьезные беды; поэтому невозможно для повествования, чтобы Ахиллес принял от послов дары и вернулся в строй как ни в чем ни бывало.

С сюжетом ответственности Ахиллеса есть одна важная деталь: В. Кульманн убедительно обосновал, что сюжет потери друга и мести его убийце заимствован автором «Илиады» из сюжета «Эфиопиды».⁹¹ Запись «Эфиопи-

⁸⁸ Janko 1994, 2.

⁸⁹ Буркерт 2004, 218.

⁹⁰ «Божество не живет в человеческом сердце, но пребывает снаружи, на дороге, и человек должен отправиться в путь, чтобы встретиться с ним» (Отто 2019, 223–224).

⁹¹ «В этом эпосе король эфиопов Мемнон приходит на помощь троянцам на десятом году войны. В связи с этим событием сообщается, что Антилох, сын Нестора, который являлся еще одним другом Ахилла, был убит Мемноном при попытке спасти своего отца от опасной ситуации в битве. В результате Ахиллес выходит на поединок. Ранее он воздерживался от борьбы с Мемноном, потому что Фетида предсказала, что он умрет, если убьет Мемнона. Теперь он мстит Мемнону за смерть своего друга Антилоха; вскоре после этого он сам был убит Парисом стрелой, около Скейских ворот, как и было предсказано его матерью. Сходство сюжета Илиады поражает. Ахиллес появляется в обоих эпосах. В одном его друг – Патрокл, в другом – Антилох, а его враг – Гектор или Мемнон. Последовательность следующих

ды», как и всех поэм эпического цикла (киклических) более поздняя, чем «Илиады», но можно согласиться с немецким исследователем, что уровень разработки сюжета не оставляет сомнения в первенстве «Эфиопиды» относительно «Илиады» в устном хождении⁹² (как и в отношении «Киприй», из которой заимствованы другие линии «Илиады»⁹³). Что возникает в поэме Гомера, так это мотив ответственности, совершенно чуждый как «Киприям», так и «Эфиопиде», насколько мы можем судить по дошедшим отрывкам и пересказу сюжета Проклом. Тема ответственности пронизывает всю поэму – она ложится не только на Агамемнона и Ахиллеса, но и на менее значимых персонажей: Пандар, нарушитель перемирия, оказывается почти сразу после этого убит Диомедом (IV.86–126), Эвфорб, нанесший первым удар Патроклу в спину, в тот же день умирает от руки Менелая (XVII.9–60), можно вспомнить слова Сфенела, сына Капакея (героя фиванского цикла), и возницы Диомеда, что поколение отцов сгубило себя своим безрассудством, а потому уступало нынешнему (IV.403–410). В плане выбора и ответственности за него в особом положении Гектор – у него выбора нет, его роль определена ситуацией и он ни в чем не изменяет себе. Но без ответственности герой такого уровня не может существовать в этой поэме, поэтому автор наделяет его решениями, которые приведут к гибели: он снимает доспехи с Патрокла и хвастает своей победой (XVII.184–206), он, опьяненный своей ролью в победе троянцев, дважды не слушает правильных советов Полидамаса (XII.195–229; XVIII.248–309), о чем потом сожалеет (XXII.100–104), наконец, он решается на поединок, вместо того, чтобы укрыться в городе (XXII.5–6, 35–36). Ответственность Париса представлена в поэме размыто, но она глобальна – вся война определена его выбором и поступком, в чем упрекает его Гектор (VI.328–329). Что касается простых воинов, то у них выбора нет, по крайней мере, об этом поэма не говорит. Нет выбора и у женщин; показательно, что когда Елена, считая это бесчестным, не хочет идти к Парису, трусливо сбежавшему после проигранного поединка с Менелаем, Афродита заставляет ее это сделать вопреки ее воле.⁹⁴ Нет ответственности на Елене за

мотивов одинакова в обоих эпосах: пророчество Фетиды, воздержание Ахилла от сражения, вмешательство и смерть друга Ахилла (Патрокла / Антилоха), месть Ахилла своему врагу за смерть своего друга и смерть Ахилла (которая, однако, не рассказана в *Илиаде*, но только предсказана или описана как предчувствие)» (Kullmann 1984, 310). Куллманн анализирует «Эфиопиду» по изданию: Allen 1911.

⁹² Kullmann 1984, 310–312, 318–319.

⁹³ Kullmann 1960.

⁹⁴ Отметим, что в этом эпизоде Афродита является Елене в виде старой пряжи, что едва ли случайно.

ее бегство из Спарты с Парисом, она лишь бегло упоминает об упреках све-крови, золовок, невесток и деверей (XXIV.768–770). То же самое можно сказать об Андромахе и Гекубе – на них нет ответственности за их страдания и потери.

Но все же самое поразительное другое: ответственность распространяется не только на людей, но и на богов. Здесь ключевой фигурой является сам Зевс. Он всевластный отец богов и людей (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε), все совершается по его воле, казалось бы, ему не перед кем держать ответ. Но он, хотя не без колебаний, принимает решение удовлетворить просьбу Фетиды о мести ахейцам за обиду ее сына. Его сомнения относительно решения (I.511–513, 518–527; II.2–4) показывают, что это свободный выбор его воли. Видимо, он сразу продумывает или просчитывает весь порядок действий, и жестко и твердо осуществляет свою волю, иногда прибегая даже к угрозам другим богам (VIII.10–27), а после Гере и Афине (VIII.438–484), Посейдону (XV.162–167) и снова Гере (XV.13–33). Но самый замечательный момент связан с его сыном Сарпедоном, самым дорогим ему среди обоих лагерей (φίλτατον ἀνδρῶν) (XVI.433). Когда он на горе Иде открывает Гере сценарий дальнейших событий, он сразу говорит о смерти Сарпедона от руки Патрокла. Сам Патрокл в этот момент еще не вступил в битву, но Зевс выделяет Сарпедона среди множества троянцев, которые будут убиты Менетидом. А когда потом Сарпедон сходит с другом Ахиллеса, Зевсом овладевают сомнения, у него возникает желание спасти Сарпедона, и уже Гере приходится осторожно предупреждать Зевса о дурных последствиях такого решения, и Зевс поддается. Это ключевой момент в понимании роли Зевса: что ему стоило спасти своего сына, как спасли Афродита и Аполлон Париса в поединке с Менелаем (III.369–378), а Энея при его встрече сначала с Диомедом, и дважды с Ахиллесом (V.305–318, 445–446; XX.92–93, 291–339), да и самого Гектора Зевс и Аполлон несколько раз спасали – после их столкновений с Аяксом (XX.443–446). Но Зевс не может изменить ход вещей, он принял решение и принимает все последствия этого. Это его, Зевса, ответственность за акт свободной воли. Возможно, этим и были вызваны его первоначальные сомнения при визите Фетиды, хотя тогда он ссылался на недовольство Геры.

Кто не несет ответственности, так это Гера и Афина, и даже Афродита, за развязанную войну (хотя о суде Париса в поэме прямо не говорится). Вероятно, потому что они женщины, хотя на Олимпе все решает не пол, а статус, и та же Афина намного превосходит Ареса, но все же автор сохраняет верность традиционной модели: ответственность несут только муж-

чины, хотя часто они действуют под влиянием женщин, но это их выбор, и они отвечают за него.

И это высший закон, которым пронизана вся поэма – с самого начала и до самого конца. Это единый закон, равно относящийся к людям и к богам. Он очень близок тому, что выразил Анаксимандр в своем знаменитом высказывании: если понять свободное решение как несправедливость (*ἀδικία*)⁹⁵, за него следует выплачивать возмездие (В 1 DK). Он близок и высказыванию Гераклита о солнце, которое не может сойти с предначертанного пути (В 94 DK), хотя Гера однажды укорачивает день (XVIII.239–240).⁹⁶ И его не стоит считать слепой и спорадической Судьбой-Мойрой, это именно закон. Учитывая сказанное выше о сравнениях и открывающемся за ними единстве, мы можем сделать вывод, что в «Илиаде» уже нашло свое место многое из того, что будет представлено позже как философия ионийцев – единство мира, правящий миром закон, ответственность за попытку переступить установленную меру. Эта философско-правовая концепция, скрытая в «Илиаде», как представляется, во многом может объяснить тот парадокс, о котором говорилось выше, концепция единого закона основания мира оказалась сильнее исторического разъединения греческих народов и могла способствовать основанию греческой культуры как единого целого. По сути, ионийцы придали идеям «Илиады» понятийное выражение (что само по себе знаменательный шаг).

Если принять этот тезис, он может послужить основанием для утверждения единства авторов «Илиады» и «Одиссеи». В. Кульман прекрасно продемонстрировал различие концепций богов в двух поэмах: в одной боги выступают как высшая спорадическая сила, равно сеющая и добро и зло, в другой они представляют единство и служат поборниками справедливости (Kullmann 1985, 2–12).⁹⁷ Его замечание, что нет возможности представить, как столь отличная по сути концепция богов «Одиссеи» могла бы эволюционировать в сознании одного человека из концепции «Илиады» (Kullmann 1985, 14), и справедливо, и обосновано. Но сделанное в этой статье предположение о наличии в «Илиаде» идеи высшего закона, закона, стоящего над бога-

⁹⁵ Таково толкование этого фрагмента Ницше: становление – уже отпадение от бытия (Ницше 2012, 321).

⁹⁶ Не против этого ли было направлено высказывание Гераклита?

⁹⁷ Это различие осуществляется в разных пластах – мотивах вмешательства богов в действия людей, оценке людьми действий богов («В «Илиаде» герои принимают божественное действие как нечто роковое и неизбежное, в то время как в «Одиссее» они гораздо больше думают и размышляют о поведении богов») (Ibid. 8), выраженному в поэмах отношению человека к судьбе и божеству (Ibid. 11–12).

ми, даже над Зевсом, открывает возможность для эволюции идеи морали, правящей миром.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бониц, Г. (1878) *О происхождении гомеровских поэм*. Пер. А. Мейера. Одесса.
- Борхес, Х. Л. (1997) *Сочинения в трех томах*. 2 изд.; сост. Б. Дубина. Москва.
- Буркерт, В. (2004) *Греческая религия: Архаика и классика*. Перевод с нем. М. Витковской и В. Витковского. Санкт-Петербург.
- Гегель, Г.В.Ф. (1993) *Лекции по истории философии*, кн.1. Санкт-Петербург.
- Гиндин, Л. А., Цымбурский В. Л. (1996) *Гомер и история Восточного Средиземноморья*. Москва.
- Гордезиани, Р. В. (1978) *Проблемы гомеровского эпоса*. Тбилиси.
- Грант, М. (1998) *Греческий мир в доклассическую эпоху*. Пер. Т. Азаркович. Москва.
- Доддс, Е. Р. (2000) *Греки и иррациональное*. Пер. М. Л. Хорькова. Москва.
- Зайцев, А. И. (1990) «Древнегреческий героический эпос и «Илиада» Гомера», Гомер. *Илиада*. Ленинград, 395–416.
- Йегер, В. (2001) *Пайдейя. Воспитание античного грека*. Перевод А. И. Любжина. Т. 1. Москва.
- Лаптева, М. Ю. (2009) *У истоков древнегреческой цивилизации: Иония XI–VI вв. до н.э.* Санкт-Петербург.
- Лорд, А. (1994) *Сказитель*. Пер. Ю.А. Клейнера и Г.А. Левинтона. Москва.
- Лосев, А. Ф. (1960) *Гомер*. Москва.
- Надь, Г. (2002) *Греческая мифология и поэтика*. Пер. Н. П. Гринцера. Москва.
- Немировский, А. А. (2003) «Датировка Троянской войны в античной традиции: к легендарной хронологии «героического века» Эллады», *Studia historica*. Vol. 3. Москва, 3–18.
- Ницше, Ф. (2012) *Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869 – 1873 гг.* Москва.
- Отто, В. (2019) *Греческие боги. Картина божественного в зеркале греческого духа*. Пер. О. С. Ракитянской. Санкт-Петербург.
- Суриков, И. Е. (2017) *«Молчат гробницы»? Археология античной Греции*. Москва.
- Тронский, И. М. (1973) *Вопросы языкового развития в античном обществе*. Ленинград.
- Фрейденберг, О. М. (1946) «Происхождение эпического сравнения (на материале Илиады)», *Труды юбилейной научной сессии ЛГУ. Секция филол. наук*. Ленинград, 101–113.
- Шевцов, С. П. (2014) *Метаморфозы права. Право и правовая традиция*. Москва.

REFERENCES

- Allen, T. W. (1911) *Homeri Opera*. T. V. Oxford.
- Allen, T. W. (1924) *Homer: the Origins and the Transmission*. Oxford.

- Barnett, R. D. (1975) "The Sea Peoples," *The Cambridge Ancient History. Vol. II. Part. 2. History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380–1000 B.C.* Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge, 359–378.
- Basset, S. E. (1921) "The Function of the Homeric Simile," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 52, 132–147.
- Blegen, C. W. (1967) *The Mycenaean Age. The Trojan War, the Dorian Invasion and other Problems*. Lectures in memory of Louise Taft Semple. 1 series. Princeton.
- Blegen, C. W. (1975 [1964]) "Troy VII," *The Cambridge Ancient History. Vol. II. Part. 2. History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380–1000 B.C.* Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge, 161–164.
- Blegen, C. W. (1975) "The Expansion of Mycenaean civilization," *The Cambridge Ancient History. Vol. II. Part. 2. History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380–1000 B.C.* Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge, 165–187.
- Broneer, O. (1966) "The Cyclopean wall on the Isthmus of Corinth and its bearing on Late Bronze Age chronology," *Hesperia* 35, 346–362.
- Bowra, C. M. (1952) *Heroic Poetry*. London.
- Buck, R. (1969) "The Mycenaean time of troubles," *Historia* 18, 276–298.
- Burkert, W. (2015) "Lydia between East and West or How to Date the Trojan War: A Study in Herodotus," *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermuele*. Ed. by J. B. Carter and S. P. Morris, University of Texas Press, 139–148.
- Burkert, W. (1995) *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Harvard University Press.
- Cantarella, E. (1979) *Norma e sanzione in Omero: contributo alla protostoria del diritto Greco*. Milan.
- Cauer, P. (1921–1923) *Grundfragen der Homerkritik*. Bd. I–II. 3 Aufl. Leipzig.
- Clarke, M. (1995) "Between Lions and Men: Images of the Hero in the Iliad," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 36, 137–159.
- Cline, E. H. (2006) *Archaeology and the Iliad: The Trojan War in Homer and History*. Recorded Books, LLC.
- Cline, E. H., O'Connor, D. (2003) "The Mystery of the 'Sea Peoples'," *Mysterious Lands*. Eds. D. O'Connor and S. Quirke. London, 107–138.
- Coffey, M. (1999 (1957)) "The Function of the Homeric Simile," *Homer. Critical Assessments. Vol. III. Literary Interpretation*. Edited by I. J. F. de Jong. London, 322–337.
- Cook, J. M. (1975) "Greek settlement in the Eastern Aegean and Asia Minor," *The Cambridge Ancient History. Vol. II. Part 2. History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380–1000 B.C.* Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge, 773–804.
- Crielaard, J.-P. (1995) "Homer, History and Archaeology: Some Remarks on the Date of the Homeric World," *Homeric Questions: Essays in Philology, Ancient History and Archeology, Including the Papers of a conference organized by the Netherlands Institute at Athens (15 may 1993)*, ed. by J.-P. Crielaard. Amsterdam, 201–288.
- Currie, B. (2016) *Homer's Allusive Art*. Oxford.

- Deger-Jalkotzy, S. Lemos, I. S. (2006) "Introduction," *Ancient Greece: from the Mycenaean palaces to the age of Homer*. Edinburgh, 1–3.
- Desborough, V. R. d'A. (1964) *The Last Myseneans and Their Successors*. Oxford.
- Dickie, M. W. (1995) "The geography of Homer's world," *Homer's World: Fiction, Tradition, Reality*. Ed. by Ø. Andersen and M. Dickie. Bergen, 29–56.
- Ebeling, E., Meissner B., Edzard D. O. (1999) *Reallexikon der Assyriologie und vorderasiatischen Archäologie*. Bd. 1 (A – Bepaste). Berlin, New York.
- Edwards, M., ed. (1991) *The Iliad: a Commentary*. Vol. V: books 17–20. Cambridge.
- Finkelberg, M. (2000) "The Cypria, the Iliad, and the Problem of Multiformity in Oral and Written Tradition," *Classical Philology* 95, 1–11.
- Finley, M. I. (1964) "The Trojan War," *Journal of Hellenic Studies* 84, 1–9.
- Finley, M. I. (1968) *Aspects of Antiquity: Discoveries and Controversies*. London.
- Finley, M. I. (1970) *Early Greece: Bronze and Archaic Ages*. New York, London.
- Fränkel, (1999 [1921]) "The Interpretation of Individual Similes: (A) Elemental Force," *Homer. Critical Assessments. Vol. III. Literary Interpretation*. Edited by Irene J.F. de Jong. Translated from the German by C. Krojzl and S.R. van der Mije. London and New York, 301–321.
- Furmark, A. (1941) *The Chronology of Mycenaean Pottery*. Stockholm.
- Gagarin, M., Woodruff P., eds. (1995) *Early Greek Political Thought from Homer to the Sophists*. Cambridge.
- Graziosi, B. (2002) *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*. Cambridge.
- Green, W. C. (1877) *The Similes of Homer's Iliad*. London.
- Guthrie, W. K. C. (1975) "The Religion and Mythology of the Greek," *The Cambridge Ancient History. Vol. II. Part 2. History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380–1000 B.C.* Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge, 851–905.
- Hägg, R. (1983) *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*. Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1–5 June 1981. Stockholm.
- Hainsworth, B., ed. (1993) *The Iliad: a Commentary*. Vol. III: books 9–12. Cambridge.
- Hammond, N. G. L. (1975) "The literary traditions for the migrations," *The Cambridge Ancient History. Vol. II. Part 2. History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380–1000 B.C.* Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge, 678–712.
- Hampl, F. (1962) "Die Ilias ist kein Geschichtsbuch," *Geschichte als Kritische Wissenschaft II*. Darmstadt, 51–99.
- Haubold, J. (2000) *Homer's People: Epic Poetry and Social Formation*. Cambridge.
- Heden, E. (1912) *Homerische Götterstudien. Inaugural-dissertation zur Erlangung der Doktorwürde*. Uppsala.
- Heubeck, A. (1961) *Praegraeca. Sprachliche Untersuchungen zur vorgriechisch-indogermanischen Substrat*. Erlagen.
- Janko, R. (1982) *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*. Cambridge.

- Janko, R., ed. (1994) *The Iliad: a Commentary*. Vol. IV: books 13–16. Cambridge.
- Janko, R. (1996) "Thunder but no Clouds: the Genesis of the Homeric Text," *Didaskalia* 3.3. The performance of Homeric epic. <https://www.didaskalia.net/issues/vol3no3-janko.html>
- Jensen, M. S. (2011) *Writing Homer. A Study based on Results from Modern Fieldwork*. Copenhagen.
- Johansen, K. F. (1967) *The Iliad in Early Greek Art*. Copenhagen. (Revised, updated and translated edition of *Iliaden i tidlig graesk Kunst*. Copenhagen, 1934).
- Kearns, E. (2004) "The Gods in the Homeric epic," *Cambridge Companion to Homer*, ed. by Robert Fowler. New York, 59–73.
- Kirk, G. S. (1975) "The Homeric poems as history," *The Cambridge Ancient History. Vol. II. Part. 2. History of the Middle East and the Aegean Region c. 1380–1000 B.C.* Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge, 820–850.
- Kirk, G. S., ed. (1990) *The Iliad: a Commentary*. Vol. II: Bks 5–8. Cambridge.
- Kullmann, W. (1960) *Die Quellen der Ilias*. Wiesbaden.
- Kullmann, W. (1984) "Oral Poetry Theory and Neoanalysis in Homeric Research," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 25, 307–23 (= Kullmann W. (1992) *Homerische Motive: Beiträge zur Entstehung, Eigenart und Wirkung von Ilias und Odyssee*. Stuttgart, 140–55).
- Kullmann, W. (1985) "Gods and Men in the *Iliad* and the *Odyssey*," *Harvard Studies in Classical Philology* 89, 1–23.
- Kullmann, W. (2012) "The Relative Chronology of the Homeric Catalogue of Ships and of the Lists of Heroes and Cities within the Catalogue," *Relative Chronology in Early Greek Epic Poetry*, ed. by Ø. Andersen and D. T. T. Haug. Cambridge, 210–223.
- Lee, D. J. N. (1964) *The Similes of the Iliad and the Odyssey Compared*. Melbourne.
- Lewartowsky, V. (1989) *The Decline of the Mycenaean Civilization*. Wrocław.
- Moulton, C. (1974) "Similes in the *Iliad*," *Hermes* 102.3, 381–397.
- Mylonas, G. E. (1964) "Priam's Troy and the date of its fall," *Hesperia* 33, 352–380. <https://www.ascsa.edu.gr/uploads/media/hesperia/147283.pdf>
- Mylonas, G. E. (1966) *Mycenae and the Mycenaean Age*. Princeton.
- Nägelsbach, C. F. von (1884) *Homerische Theologie*. 3 Aufl. Nürnberg.
- Nagy, G. (1992) "Homeric Questions," *Transactions of the American Philological Association* 122, 17–60.
- Nagy, G. (1996a) *Poetry as Performance. Homer and Beyond*. Cambridge.
- Nagy, G. (1996b) *Homeric Questions*. University of Texas Press.
- Nilsson, M. P. (1940) *Greek Popular Religion*. New York.
- Nylander, C. (1963) "The fall of Troy," *Antiquity* 27, 6–11.
- Page, D. (1958) *History and the Homeric Iliad*. Berkeley.
- Powell, B. B. (1991) *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge.
- Richards, I. A. (1965) *The Philosophy of Rhetoric*. Oxford (= Richards I. A. (2002) *Selected Works 1919–1938*, ed. by J. Constable. Vol. VII. Routledge).
- Ridgeway, W. (1885) "The Homeric Land System," *The Journal of Hellenic Studies* 6, 319–339.

- Robert, C. (1921–1926) *Die griechische Heldensage*. Bd. 1–3. Berlin.
- Rose, H. J. (1962) “Religion,” *A companion to Homer*, ed. by A. J. B. Wace and F. H. Stubbings. London, New York.
- Ruijgh, C. J. (1995) “D’Homère aux origins proto-mycéniennes de la tradition épique. Analyse dialectologique du langage homérique, avec un excursus sur la création de l’alphabet grec,” *Homeric Questions: Essays in Philology, Ancient History and Archeology including the papers of a conference organized by the Netherlands Institute at Athens (15 May 1993)*, ed. by J.-P. Crielaard. Amsterdam, 1–96.
- Scott, W. C. (1974) *The Oral Nature of the Homeric Simile*. Leiden.
- Scott, W. C. (2009) *The Artistry of the Homeric Simile*. Hanover (New Hampshire).
- Seaford, R. (2012) *Cosmology and the Polis*. Cambridge.
- Shapiro, H. A. (1989) *Art and Cult under the Tyrants in Athens*. Mainz.
- Shipp, G. P. (1972²) *Studies in the language of Homer*. Cambridge.
- Sidgwick, H. (1894) “The Trial Scene in Homer,” *Classical Review* 8, 1–3.
- Snodgrass, A. M. (1998) *Homer and Artists: Text and Picture in Early Greek Art*. Cambridge.
- Snodgrass, A. M. (2001² [1971]) *The Dark Age of Greece. An archeological survey of the eleventh to the eighth centuries BC*. New York.
- Strubbings, F. H. (1970) “The Aegean Bronze age,” *The Cambridge ancient history*. Vol. I.1: Prolegomena and prehistory. Ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond. Cambridge, 239–247.
- Strubbings, F. H. (1975) “Chronological tables,” *The Cambridge Ancient History*. Vol. II.2: History of the Middle East and the Aegean region c. 1380–1000 B.C., ed. by I. E. S. Edwards, C. J. Gadd, N. G. L. Hammond, E. Sollberger. Cambridge, 1037–1045.
- Tsetschladze, G. R. (2006) “Revisiting ancient Greek colonization,” *Greek Colonisation: An Account of Greek Colonies and Other Settlements Overseas*, ed. by G. R. Tsetschladze. Leiden, vol. I, xxiii – lxxi.
- Van Der Valk, M. (1963–1964) *Researches on the Text and Scholia of the “Iliad”*. Vol. 1–2. Leyden.
- Vermeule, E. (1964) *Greek in the Bronze Age*. Chicago.
- Wood, M. (1998) *In search of the Trojan War*. New York.
- Webster, T.B.L. (1958) *From Mycenae to Homer*. London.
- Ziolkowski, J., Farber, R. and Sullivan D. (2015) *Homeric Similes: A Searchable, Interactive Database*. <https://www2.gwu.edu/~homersimiles>

In Russian:

- Bonic, G. (1878) *O proiskhozhdenii gomerovskih poem*. Per. A. Mejera. Odessa.
- Borhes, H. L. (1997) *Sochineniya v trekh tomah*. 2 izd.; sost. B. Dubina. Moskva.
- Burkert, V. (2004) *Grecheskaya religiya: Arhaika i klassika*. Perevod s nem. M. Vitkovskoj i V. Vitkovskogo. Sankt-Peterburg.
- Gegel', G.V.F. (1993) *Lekcii po istorii filosofii*, kn.1. Sankt-Peterburg.
- Gindin, L. A., Cymburskij V. L. (1996) *Gomer i istoriya Vostochnogo Sredizemnomor'ya*. Moskva.
- Gordeziani, R. V. (1978) *Problemy gomerovskogo eposa*. Tbilisi.

- Grant, M. (1998) *Grecheskij mir v doklassicheskuju epohu*. Per. T. Azarkovich. Moskva.
- Dodds, E. R. (2000) *Greki i irracional'noe*. Per. M. L. Hor'kova. Moskva.
- Zajtsev, A. I. (1990) «Drevnegrecheskij geroicheskiy epos i «Iliada» Gomera», *Gomer. Iliada*. Leningrad, 395–416.
- Jeger, V. (2001) *Paideia. Vospitanie antichnogo greka*. Perevod A. I. Lyubzhina. T. 1. Moskva.
- Lapteva, M. YU. (2009) *U istokov drevnegrecheskoj civilizacii: Ioniya XI–VI vv. do n.e.* Sankt-Peterburg.
- Lord, A. (1994) *Skazitel'*. Per. Yu.A. Klejnera i G.A. Levintona. Moskva.
- Losev, A. F. (1960) *Gomer*. Moskva.
- Nad', G. (2002) *Grecheskaya mifologiya i poetika*. Per. N. P. Grincera. Moskva.
- Nemirovskij, A. A. (2003) «Datirovka Troyanskoj vojny v antichnoj tradicii: k legendarnoj hronologii «geroicheskogo veka» Ellady», *Studia historica*. Vol. 3. Moskva, 3–18.
- Nicshe, F. (2012) *Polnoe sobranie sochinenij: v 13 tomah*. T. 1/1: Rozhdenie tragedii. Iz naslediya 1869 – 1873 gg. Moskva.
- Otto, V. (2019) *Grecheskie bogi. Kartina bozhestvennogo v zerkale grecheskogo duha*. Per. O. S. Rakityanskoj. Sankt-Peterburg.
- Surikov, I. E. (2017) «Molchat grobnicy»? *Arheologiya antichnoj Grecii*. Moskva.
- Tronskij, I. M. (1973) *Voprosy yazykovogo razvitiya v antichnom obshchestve*. Le-ningrad.
- Frejdenberg, O. M. (1946) «Proiskhozhdenie epicheskogo sravneniya (na materia-le Iliady)», *Trudy jubilejnoj nauchnoj sessii LGU. Sekciya filol. nauk*. Leningrad, 101–113.
- Shevtsov, S. P. (2014) *Metamorfozy prava. Pravo i pravovaya tradiciya*. Moskva.

КОНСТИТУЦИЯ ФИЗИКИ И ДОСТОВЕРНОСТЬ МАТЕМАТИКИ В СХОЛАСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ XVI В.

В. Л. ИВАНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического
приборостроения, ivavit@gmail.com

VITALY IVANOV

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation (Russia)

THE CONSTITUTION OF PHYSICS AND THE CERTAINTY OF MATHEMATICS

IN THE 16TH CENTURY SCHOLASTIC PHILOSOPHY

ABSTRACT. Traditionally, it is believed that one of the most important phenomena in the history of "new" science, i.e. the science of Early Modern times, is the emergence of mathematical natural science. However, in the 16th century the status of physics and mathematics within the framework of scientific knowledge was far from being so unambiguous. In this article, we consider and analyze the arguments of the late Peripatetic author of the late 16th century – the learned Jesuit Benedict Pereira – in favor of his thesis about "non-scientific character" of mathematical disciplines. These arguments focus not on the weaker (less perfect) status of the reality of the mathematical object, but on the nature of mathematical demonstration and mathematical knowledge as such. Pereira shows in detail that mathematics does not meet the criteria of scientific knowledge (in the sense of "Second Analytics"), because the middle terms in its demonstrations are non-proper, general and accidental, and mathematics itself is not a knowledge of the real causes. In sum, in Pereira's consideration mathematics turns out to be some sort of "operational art" rather than a necessary knowledge of the truth from real causes. A comparison of the scientific status of physical and mathematical knowledge in Pereira makes it possible to clarify the conditions for the emergence of modern mathematical physics.

KEYWORDS: peripatetic physics in the XVIth century, Benedict Perera SJ, question on scientific status of mathematics, character of the *demonstratio mathematica*, the certainty of mathematical knowledge.

* Статья написана при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-03-00329 ОГН «Природа и движение в „Комментарии на Физику Аристотеля“ Михаила Пселла».

Начиная с историко-философских исследований и учебников неокантианцев¹ и позитивистов конца XIX – начала XX в. широко известно, что одной из наиболее фундаментальных и общих характеристик «новой науки», т.е. возникшего в XVII в. *нового естествознания*, декларировавшего свой решительный разрыв со старыми формами физического знания, – будь то бывшая до этого, так сказать, ученым «мейнстримом» *перипатетическая* схоластика, или вполне маргинальная для университетов герметическая оккультная философия, – той науки Нового времени, которая прочно связана для современной истории философии и общей исторической образованности прежде всего с именами Галилея и Ньютона, является ее *математическая* форма. Не только историки философии, но и одни из наиболее значимых современных философов – такие, как Гуссерль в «Кризисе европейских наук и трансцендентальной феноменологии»² или Хайдеггер во «Времени картины мира»³ и «Европейском нигилизме», считали, что именно *математизация* естественных наук выступает фундаментальной характеристикой «нововременного знания», «новоевропейского человечества» или эпохи исторического феномена «картины мира», т.е. *Нового времени*. Кажется, и сами философы Нового времени – от Декарта, постоянно ссылавшегося⁴ на *образцовость* математики для всех прочих наук в плане очевидности ее аксиом и несомненности ее доказательств, до Канта, выделившего⁵ математическое познание как особый второй род человеческого познания, наряду с философским, и написавшего однажды то, что стало чуть ли не афоризмом среди последующих философов: во всякой естественной науке имеется столько науки в собственном смысле, сколько в ней математики,⁶ почти единогласно утверждали, что *математизированность* новоевропейского знания о *природе* – его существенная и необходимая черта как именно *научного* знания.

Тем интереснее то обстоятельство, что в истории философии известен случай, когда почти накануне того XVII века, который традиционно провозглашается «началом Нового времени», и когда возникла «новая наука» о природе, а именно во второй половине XVI в., статус самой *математики* как науки был однажды аргументированно подвергнут весьма основательному сомнению. Причем случилось это именно в трактате о началах *физи-*

¹ См. Например, Cassirer 1922, 377–482.

² См. Husserl 1976, 18–59.

³ См. Heidegger 1977, 75–84.

⁴ Descartes 1902, 7, 19; Descartes 1905, 328.

⁵ Kant *KrV* В 751–752, 865.

⁶ Ср. Kant 1998, 14.

ческой философии. Старший современник Галилея, бывший профессором философии в той самой Римской коллегии Общества Иисуса, в которой двумя десятилетиями позже иногда, когда бывал в Риме, слушал доклады и лекции Галилей, испанский (точнее, каталонский) иезуит Бенет Перера (лат. *Benedictus Pererius*), более известный под своим испанизированным именем (в кастильском варианте) Бенито Перейра (1535–1610), утверждал в своем философском трактате «*De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*» («Пятнадцать книг об общих принципах и свойствах всех природных вещей»), что «математическая дисциплина или учение не является наукой в собственном смысле».⁷ Поскольку Перейра исторически относится к поздней схоластической науке, был иезуитом (а значит теологом), а кроме того, как философ опубликовал свой главный труд по перипатетической физической философии (не считая маленькой книги об «астрологии, магии и толковании сновидений», в которой опровергал эти «ложные и наполненные суевериями искусства»), каковая прежде всего и была отвергнута чуть позже «новой наукой», то его учение не слишком часто попадает в фокус исследовательского внимания современных историков философии,⁸ а в отечественной истории философии и вовсе мало известно и никак не исследовано. Поэтому нам представляется весьма важным рассмотреть более подробно, в чем же заключалась аргументация ученого иезуита, по каким именно причинам он отвергает научный статус математических дисциплин, какую роль в его аргументах играла «демонстративность» математики как наиболее часто приводившийся критерий ее особой научности, и каковы вообще были критерии сравнения математики с иными формами теоретического знания, прежде всего – с физикой, в перипатетической философии конца XVI в. Иными словами, в этой статье мы намерены представить и кратко проанализировать вопрос о «математике» и ее характеристиках как теоретического знания в трактате по перипатетической физике Б. Перейры как своего рода *case-study* для лучшего понимания условий возникновения нововременной математической физики, чтобы поставить под вопрос самопонятность «математического» и его образцовость для теории вообще и создать своего рода *контраст* к обычным и всем известным представлениям о Галилее и Декарте, «математизировавших» природу и «механизировавших» мир.

⁷ Pererius 1579, 40–41.

⁸ В качестве немногих исключений следует назвать ряд статей П. Р. Блума (см. например, Blum 2006), главу в его книге (Blum 2012, 139–182), а также статьи: Lammanna 2014, Leinsle 2014, Gilbert 2014 и Marrone 2014.

Перейра является одной из наиболее философски значимых фигур *первого* поколения ученых Общества Иисуса, он был в числе первых профессоров философии в Римской коллегии и тем самым заложил основы преподавания философии для всей позднейшей образовательной системы Общества.⁹ Римская коллегия Общества Иисуса была основана в 1551 г., преподавание философии и теологии началось в ней, согласно желанию Лойолы, в 1553 г., через три года папой Павлом IV коллегия была дарована статус университета (т.е. дано право присуждать степени по философии и теологии), а уже в 1558 г. Перейра читал в Римской коллегии свой первый курс физики. В следующем году он читал уже курс метафизики, причем логику параллельно с Перейрой читал его собрат по ордену и коллега по «кафедре» будущий кардинал и автор известнейших комментариев к разным частям аристотелевской философии Франсиско де Толедо. Перейра преподавал в Римской коллегии все части перипатетической философии (т.е. логику, физику (общую и специальную), «о душе» и метафизику) с 1558 по 1567 год,¹⁰ после чего занял место профессора схоластической теологии, а позднее – профессора Священного Писания (т.е. библеистики и экзегетики). Сохранилось довольно много манускриптов его лекций по философии,¹¹ однако подготовил к печати и опубликовал он лишь одно большое не-теологическое сочинение – в 1576 г. в Риме вышел вышеупомянутый трактат по естественной или физической философии (причем после некоторых затруднений с цензорами из-за подозрения в «аверроизме» Перейра исправил ряд мест в уже готовом сочинении). Трактат имел необычайный успех, за последующие сорок лет (примерно до 1618) он переиздавался 16 раз,¹² так что стал одним из самых известных и популярных пособий в коллегиях и университетах Общества в период вплоть до конца XVI в., но также и за пределами Общества, особенно в немецких землях, где его использовали для изучения физики не только католики, но и представители зарождавшейся «протестантской школьной философии». Сам трактат представляет собой переработанные лекции Перейры, что видно по сохранившимся в Ватикане и Милане манускриптам лекций, в которых некоторые небольшие разделы перенесены в трактат почти дословно.¹³

Перейра отнюдь не был представителем некой «консервативной» науки иезуитов, наоборот, как показывает стиль и содержание его трактата, он

⁹ Ср. Gilbert 2014, 7–30; Blum 2012, 139–141.

¹⁰ См. Baldini 1992, 569–570.

¹¹ См. Lohr 1979, 565–572; Blum 2006, 295.

¹² См. Lohr 1979, 570.

¹³ Ср. Blum 2012, 140–141.

был прекрасно образован гуманистически, а также знал все новые для XVI в. только что изданные и переведенные на латынь трактаты позднеантичных комментаторов – он постоянно цитирует и ссылается на Александра Афродисийского, Симпликия, Филопона и Фемистия,¹⁴ а также на сочинения Платона, Плотина и Прокла. Разумеется, как и любой ученый Общества, он был *перипатетиком* в философии, как того требовал «Устав Общества» от преподавателей философии,¹⁵ но никакого «слепого следования авторитету Аристотеля», в котором обвиняли схоластов гуманисты и позднейшие «новые философы», мы в нем не найдем. В «Предисловии» к своему трактату он дает апологию философии, подчеркивая ее пользу для христианского образования, но кроме того специально подчеркивает, что «*Ego multum Platoni tribuo, plus Aristoteli, sed rationi plurimum*» («Я высоко ценю Платона, еще больше – Аристотеля, но больше всего – разум»)¹⁶. Кроме того, стоит особо отметить, что трактат по физике написан им *не* в форме «комментария» к физическим сочинениям Стагирита, что во второй трети XVI в. было еще весьма оригинальным и необычным для представителя схоластической философии решением. Иначе говоря, мы имеем дело с одним из первых в истории *систематических* трактатов по перипатетической физической фило-

¹⁴ Более того, как становится явно из изложения Перейры, достаточно часто, хотя и отнюдь не в большинстве вопросов, он предпочитает соглашаться именно с мнением «греков», т.е. древних толкователей Аристотеля, а не поддерживать позицию «латинских» комментаторов, т.е. философов и теологов Высокой схоластики XIII – XIV в. Именно в этом обстоятельстве можно видеть определенное влияние гуманистического внимания к древним перипатетикам, отмечаемое многими исследователями, например, Блумом (Blum 2012, 147–148).

¹⁵ *Constitutiones*, P. IV, с. 14, 1709, 257.

¹⁶ Далее следует показательное разъяснение этого утверждения: „In explicandis Philosophiae quaestionibus, disceptandisque controversiis, equidem, quid Aristoteles senserit, diligenter considero, sed multo magis, quid ratio suadet, mecum ipse perpendo. Si quid Aristotelis doctrinae congruens et conveniens esse intelligo, probabile duco, si quid autem rationi consentaneum esse video, verum certumque iudico” («В разъяснении философских вопросов и обсуждении философских controversiis я, конечно, тщательно рассматриваю, что именно думал [о той или иной вещи] Аристотель, но гораздо больше я считаю с тем, что предлагает [относительно данного вопроса] разум. Если я понимаю, что нечто совпадает и соответствует учению Аристотеля, то полагаю это вероятным, если же я вижу, что нечто согласуется с разумом, то выношу о нем суждение как об истинном и достоверном»). См. Pererius 1579, Praefatio (без пагинации).

софии, претендующим на исчерпывающее и методическое изложение всех вопросов «общей физики» в 15 книгах.¹⁷

Перейра затрагивает интересующий нас здесь вопрос о научном статусе математических дисциплин¹⁸ в нескольких местах своего сочинения. Главные тематические контексты, в которых обсуждается этот вопрос, расположены в I и в III книгах трактата. Первая книга («О философии») является вводной ко всему трактату: она посвящена рассмотрению философии вообще, разделению философии на теоретическую и практическую, а также делению теоретической философии на три известные в перипатетической традиции науки – метафизику, физику и математику, сравнению этих наук по первенству, достоинству и достоверности, вопросам подчинения наук друг другу, а также некоторым сомнениям и трудностям, возникающим в ходе решения этих вопросов. Именно эта первая книга особенно знаменита и лучше всего изучена в современной исследовательской литературе.¹⁹ Тре-

¹⁷ Разумеется, у Перейры были предшественники как в Высокой схоластике, так и среди его современников: один из первых трактатов о «принципах природной философии» (в форме собрания из 13 вопросов о материи, форме, лишенности и природной сложной субстанциальной вещи) под названием «Вопросы о трех принципах природных вещей» был написан в начале XIV в. одним из учеников Скота францисканцем Антонио Андреа. Незадолго до выхода трактата Перейры, в 1553 г. Симоне Порцио, учеником Нифо, Помпонацци и Ахиллини, преподавателем перипатетической философии в Неаполе и Пизе, был опубликован трактат «Две книги о принципах природных вещей». Тем не менее, ни один перипатетический трактат по физике до Перейры не обладал столь большим объемом и не претендовал на систематичность изложения всех физических вопросов. Следует также упомянуть, что Перейра, очевидно, написал и систематический трактат по метафизике (хотя и не столь большой по объему и детальности изложения), так называемый «*Opus metaphysicum*», оставшийся однако неопубликованным при жизни и до сих пор не увидевший свет (помимо дигитализации манускрипта архивом Ватиканской библиотеки, ср. ms. BAV, Urb. Lat. 1308), см. Lohr 1979, 568.

¹⁸ Исследовательская литература по данному вопросу весьма немногочисленна, см. Mancosu 1996, 11–15; Lamanna 2014, 72–78; ср. Baldini 2003, 47–98; Longeway 2015, 223–251. К сожалению, единственное известное нам большое, хотя уже и достаточно старое исследование, специально посвященное обсуждению этого вопроса у Перейры, а именно статья Giassobi 1977, 51–86, опубликовано лишь один раз в 1977 г. в итальянском издании *Physis* и было нам недоступно во время написания данной статьи.

¹⁹ В особенности много написано (см. например: Rompe 1968, Courtine 1990, 458–481, Lamanna 2009, 315–360) о предложении Перейры (см. Pererius 1579, 23–26) разделить метафизику на две науки: общую или универсальную (о сущем и трансцендентальных понятиях) и специальную (о Боге и нематериальных субстанциях),

тья книга трактата («О пути и порядке физического учения») посвящена научному методу и порядку изложения физического учения, т.е. разбору познания разных видов причин, порядку физического познания, а также знаменитому схоластическому вопросу о «первом познанном».

В первой книге Перейра затрагивает интересующий нас вопрос в контексте непосредственного выяснения «научности» математики (11 и 12 главы), а также в контексте сравнения трех теоретических наук по «благородству», достоверности и первенству (16 и 17 главы). Сначала Перейра излагает (в 5 гл.) фундаментальное обще-перипатетическое разделение теоретической философии/науки на три теоретических науки – метафизику, физику и математику, которое он обосновывает достаточно традиционно томистски,²⁰ т.е. посредством различия трех типов абстракции от материи, которая лежит в основании рассмотрения каждой из трех наук: метафизика отвлекается в своем рассмотрении от всякой материи как в познании, так и в реальном бытии своих объектов (некоторые из которых нематериальны), математика абстрагируется от материи в познании, но не в реальном бытии, поскольку ее объект, т.е. количество, не может существовать в вещах без материи, а физика абстрагируется лишь от так называемой индивидуальной материи, поскольку рассматривает вещи как движущиеся природные тела, которые не существуют без движения и материи.²¹ Уже в рассмотрении трудностей, которые обычно приводятся в аргументации относительно этого разделения, нам встречается одна, связанная с математикой, в решении каковой трудности он первый раз делает²² любопытное для нас замечание, смысл которого сводится к указанию на то, что «количество» (которое было определено как предмет математических наук) – амбивалентный и многозначный термин, так что количество в смысле некоторого рода реального сущего и акциденции первой материи рассматривается метафизикой, а отнюдь не математикой, а кроме того, не рассматривается ей в абстракции от

поскольку, как предполагают (см. Leinsle 1985, 87–96, Lamanna 2009), именно его аргументация «вдохновила» впоследствии весьма многих представителей «протестантской школьной» метафизики на распространившееся в XVII в. в немецких университетах деление на общую (позднее названную «онтологией») и специальную метафизику. Если говорить исторически, то сейчас хорошо известно, что Перейра был вовсе не первым, кто ввел такую инновацию, поскольку первым был францисканец Франциск де Маркиа – один из независимых последователей Скота в первой четверти XIV в. См. Folger-Fonfara 2008, 89–126.

²⁰ См. Thomas de Aquino 1992, 149.

²¹ См. Pererius 1579, 16.

²² См. Pererius 1579, 19–20.

субстанции вообще. В противоположность этому, математика рассматривает количество в полной независимости и абстракции от любой субстанции²³ (т.е. не как акциденцию), но исключительно в отношении тех свойств (например, бытия равным, делимым, соизмеримым или пропорциональным), которые присущи именно количеству как таковому. Иначе говоря, количество как предмет математики есть как бы чистая абстракция, не имеющая дело ни с чем субстанциальным в самих вещах, само количество и выступает последним «подлежащим» всех доказываемых и рассматриваемых в математике свойств.

Однако собственно Перейра обсуждает вопрос о научности математики после завершения изложения вопроса о делении теоретических наук, поставив следующую проблему: поскольку мы называем эти три вида теоретического знания одним термином «теоретическая наука» (*scientia speculativa*), то для подтверждения правильности разделения нужно дополнительно выяснить, употребляется ли этот термин в отношении членов деления однозначно, или, говоря схоластически: сказывается ли термин «наука» *унивокально* в отношении всех трех – метафизики, физики и математики? В начале рассмотрения этого затруднения Перейра излагает некоторое достаточно мягко сформулированное сомнение в унивокальности этого термина, основывающееся на традиционном аргументе о необходимом подобии отношения между науками отношению между вещами, которые являются их объектами: науки должны соотноситься друг с другом так же, как соотносятся подлежащие их рассмотрению вещи, а поскольку математика рассматривает количество, т.е. акциденцию, физика – движущееся тело, т.е. субстанцию, а метафизика трактует о Боге – в отличие от физики и математики, имеющих дело лишь с сотворенными вещами, и поскольку авторы данного сомнения (скорее всего бывшие томистами) считают, что нет ничего унивокально общего ни для Бога и тварей, ни для субстанции и акциденции, следовательно, и содержание понятия «наука» не может быть присуще трем этим видам знания равным образом или унивокально. Однако Перейра тут же опровергает эту аргументацию, поскольку он считает, что из не-унивокальности самих *вещей*, являющихся предметами наук, вовсе не следует не-унивокальность наук: предметы наук должны рассматриваться в данном затруднении не как вещи, но именно поскольку они знаемы в науке (*prout scibilia*) и причастны к ее чтойности. Иначе говоря, Перейра никоим образом не считает истинным традиционное основание сомнения в научности математических дисциплин, а именно реальное несовершенство их

²³ См. также специальный разбор «абстракции математического количества» в X книге трактата, посвященной рассмотрению «количества»: Pererius 1579, 584–587.

объекта, т.е. количества как реальной акциденции. После изложения и разбора иных авторитетных суждений, главным среди которых оказывается мнение Александра Афродисийского, Перейра в начале 12 главы высказывает собственное мнение: «математические дисциплины не являются науками в собственном смысле»,²⁴ которое он подкрепляет аргументами. Главный его аргумент, на самом деле, содержит в свернутом виде всю последующую аргументацию по данному вопросу и состоит в следующем: научное знание есть познание (или объяснение) вещи из *причины*, из-за которой вещь есть; кроме того, наука есть эффект демонстрации.²⁵ Совершенная же демонстрация, согласно эпистемологии Аристотеля, должна быть силлогизмом, состоящим из тех терминов, которые присущи демонстрируемому «через себя»/«сами по себе» и «собственным образом», а не акцидентально и не как общие подлежащему доказательства и чему-то еще, помимо него. Это – общая перипатетическая теория, содержащаяся во «Второй аналитике».²⁶ Однако, согласно Перейре, математика не рассматривает ни *сущность* количества как такового (это делает метафизика), ни трактует о тех свойствах, которые рассматривает, *поскольку* они происходят именно из сущности количества, ни доказывает присущность этих свойств количеству через их (свойств) собственные и реальные *причины*, более того, она даже не составляет свои доказательства из *собственных* и присущих через себя *предикатов*, но из общих и присущих акцидентально.²⁷ Поэтому математика – не наука в *собственном* смысле (*proprie*) термина «наука». В подтверждение своего мнения Перейра сначала приводит авторитетные суждения – но отнюдь не Аристотеля, как можно было бы предположить, а Платона и Прокла.²⁸ Далее он аргументирует,²⁹ непосредственно комментируя способ геометрического доказательства, известный всем из «Библии» геометров – «Элементов» Евклида. Он показывает, что даже Евклид в своих доказательствах (Перейра разбирает знаменитое 32 доказа-

²⁴ См. Pererius 1579, 40.

²⁵ Как тут же поясняет Перейра, под демонстрацией здесь он имеет в виду именно «наиболее совершенный род демонстрации» или так называемую «наилучшую демонстрацию» (*demonstratio potissima*). О месте и значении этого понятия в эпистемологических дискуссиях XVI в. см., например, Longeway 2015, 223–251; Palmieri 2017.

²⁶ См. *APo.* I, 71b 9–30, 73b 26–74a 3, 75a 38–75b 10.

²⁷ См. Pererius 1579, 40.

²⁸ Перейра ссылается при этом на знаменитое место из VII кн. «Государства» Платона: *R.* 533b–d, где Платон отказывает геометрии и иным математическим дисциплинам в имени «наука».

²⁹ Pererius 1579, 41.

тельство I книги, где равенство углов треугольника двум прямым углам демонстрируется через построение *внешнего* для этого треугольника угла) постоянно использует в качестве «среднего термина» (а именно в характеристиках *среднего* термина перипатетики традиционно видят «силу» доказательства) такие термины, которые не являются реальными *причинами* присущности доказываемых свойств предмету, о котором они доказываются. «Среднее» в математическом доказательстве также *не* необходимо и не связано со свойствами «через себя», но *акцидентально*: так, внешний угол, построенный продолжением одной из сторон треугольника, как средний термин в доказательстве является исключительно акцидентальным по отношению к свойству треугольника «равенство углов двум прямым», поскольку, даже если мы предположим, что такое построение внешнего угла было бы вообще невозможно, данное свойство было бы, тем не менее, присуще треугольнику. Кроме того, часто Евклид доказывает не из *собственных* для предмета доказательства терминов, а из *общих* аксиом и предикатов (например: «целое больше своей части», «равны линии, проведенные из центра к окружности»). Все это, по мнению Перейры, вполне убедительно показывает, что математики *не* пользуются (или пользуются редко и лишь по случаю) тем типом «совершенной демонстрации» (где средний термин есть *реальная необходимая причина* присущности свойства), который им традиционно многими приписывается.³⁰ Итак, заключает Перейра, математика не обращает внимания на то, что является наиболее важным в научной демонстрации и в науке как таковой – каков характер среднего термина в отношении заключения (причина ли он заключения, или нет, собственная или акцидентальная причина), но беспокоится лишь о том, чтобы показать очевидную и необходимую связь этого среднего термина (откуда бы она его ни взяла) с тем, о чем она ведет свое доказательство. Следовательно, математическая дисциплина – в собственном смысле не наука, вновь подчеркивает Перейра. И хотя, как он тут же признает,³¹ физика и метафизика – в силу трудности и неочевидности или изменчивости собственных предметов, либо из-за слабости и ненадежности человеческого интеллекта – тоже не всегда демонстрируют из причин, но они, по крайней мере, всегда стремятся к тому, чтобы вести *совершенное доказательство* в собственном смысле, и точно не принимают в качестве средних терминов ничего, кроме присущего вещам «через себя и собственно», полностью отбрасывая акцидентально присущее и по большей части – общее, тогда как математику все это

³⁰ Перейра тут же добавляет, что более подробно он покажет это в 4 гл. III книги, ср. наш анализ ниже.

³¹ Pererius 1579, 41.

просто не заботит. И так, заключает Перейра, теоретическая наука не может сказываться унивокально о математических дисциплинах и о физике с метафизикой, поскольку собственное содержание или смысл понятия науки (*propria ratio scientiae*), как он описан во «Второй аналитике» Аристотеля, не присущ математике так, как он присущ физике и метафизике.

В третьей книге трактата, посвященной эпистемологическим и методическим вопросам, Перейра добавляет еще целый ряд аргументов в развитие своего суждения о не-научности математики. Теоретическая наука, согласно общему консенсусу перипатетической традиции, является рассмотрением *истинных и реальных причин* тех вещей, наукой о которых она является. Физика и метафизика, как показывает Перейра,³² трактуют о всех родах причин, хотя и в разных аспектах. Однако, есть ли у «математических вещей» (т.е. у свойств и видов/частей количества), поскольку их рассматривает математика, какие-то причины вообще? В 3 главе III книги трактата³³ Перейра сначала дает общий ответ на этот вопрос: у математической «вещи» как *объекта математики* нет ни одной причины в собственном смысле термина «реальная причина» – из четырех известных перипатетической традиции родов причин. В самом деле, что у нее нет материи – очевидно, поскольку она «по определению» абстрагируется от любой физической материи, т.е. от материи как сущностной части сложной природной субстанции; что у нее как таковой отсутствует цель, согласно Перейре, показано Аристотелем, эксплицитно утверждающем в III кн. «Метафизики», что в математическом как таковом ничто не доказывается из *целевой* причины, и никто не аргументирует из природы блага.³⁴ Кроме того, у математического объекта отсутствует и реальная действующая причина, помимо рассматривающего интеллекта (но он является не причиной бытия таким-то свойством количества, а лишь причиной *познания*, иначе математика вообще не могла бы называться теорией³⁵), поскольку, по мнению Перейры, реальная действенность действующей причины необходимо связана либо с физическим *движением*, либо с творением (если речь о первой действующей причине). Наиболее развернуто он аргументирует,³⁶ чтобы доказать, что у мате-

³² См. Pererius 1579, 11–14.

³³ См. Pererius 1579, 14–18.

³⁴ См. *Metaph.* III, 996a 29–996b 1.

³⁵ Смысл *теоретической* объективности математики в перипатетической традиции все же исключает возможность некоторого несоотнесенного с реальностью априорного *конструирования* математических объектов наподобие осуществляемого продуктивной силой воображения в трансцендентальной философии Канта.

³⁶ См. Pererius 1579, 14–15.

математического объекта как такового не имеется и *формальной причины*: во-первых, у него не может быть формы как сущностной *части* сложного субстанциального целого, так как она необходимо соотнесена в бытии с природной материей, которая отсутствует, как показано выше. Во-вторых, количество, *поскольку* оно трактуется в математике, само не является «чтойностной формой вещи», т.е. в собственном смысле у него нет и формальной причины в смысле *сущности* или причины бытия вещи. Согласно Перейре, количество вовсе не рассматривается в математике как «реальная акциденция субстанции», т.е. поскольку оно существует или может существовать в природе вещей³⁷, ведь оно полностью абстрагируется от субстанции. Действительно, математика не рассматривает ни саму сущность количества, ни собственные и природные свойства, присущие ему природно по его сущности, что в особенности доказывается характером математических *определений*: очевидно, что все математические определения – это не сущностные определения, а скорее некие акцидентальные описания (*descriptions quaedam accidentariae*), а самое главное – сами математические *свойства*, демонстрируемые в математике, являются в своей основной части некоторыми «внешними отношениями» (*respectus et relationes extrinsecus advenientes*), привходящим образом присущими количеству или фигуре.³⁸ Кроме того, как уже показал Перейра, сами средние термины в математических демонстрациях не являются формальными причинами заключения или свойства, потому что по большей части они – не принципы этих свойств, но выбираются случайно, являясь общими или акцидентальными для свойств. Кроме того, у демонстрируемого свойства должна быть лишь

³⁷ Если чуть более радикально следовать этой линии аргументации Перейры, из таких утверждений необходимо было бы сделать вывод, что математика не только не является наукой в строгом эпистемологическом смысле, но и вовсе не может быть *реальным* и *теоретическим* знанием, поскольку ее объекты как таковые не обладают реальной сущностью, а стало быть, не могут рассматриваться как реальное сущее, что лишает математику статуса *реального* теоретического знания. Однако сам Перейра такого вывода эксплицитно нигде не делает.

³⁸ См. Pererius 1579, 115. Под «внешне привходящими отношениями» в схоластике понимаются отношения, возникающие *не* необходимо, если имеются крайние члены отношения, в противоположность собственным или внутренне привходящим отношениям, таким как подобие или соотнесенность причины и причиненного, которые возникают необходимо, если имеются оба члена отношения (например, подобие возникает необходимо, если есть две подобных вещи). Все вещи, попадающие в шесть последних так называемых относительных категорий (помимо собственно отношения, т.е. где, когда, положение, имя и т.д.), являются основаниями внешне привходящих отношений.

одна формальная причина присущности, а математические «основания», как правило, являются разными и множественными, так что могут служить принципами присущности совершенно разных свойств в разных демонстрациях.

Перейра предлагает также некое *общее* доказательство того, что ни один род реальных причин не учитывается в математике, а именно: математические вещи как таковые являются абстрагированными от движения и не связанными с ним (по определению), все реальные причины некоторым образом связаны с движением, следовательно, математические вещи абстрагированы от любого рода реальных причин, т.е. вообще не связаны с причинами. Меньшая посылка доказывается из описания содержания понятия каждой причины,³⁹ в котором присутствует связь с движением: материя есть то, из чего вещь *возникает*; действующее – то, в чем есть первый принцип *движения*; цель – то, ради чего *возникает* нечто, т.е. граница или предел природного (не-насильственного) *движения*; форма же реально тождественна с целью и не может существовать без материи. Это доказательство подтверждается также авторитетным свидетельством Аристотеля, который – согласно формулировке Перейры – утверждает в 7 гл. II кн. «Евдемовой этики», что в математических вещах нет причин или принципов в собственном и истинном смысле, но лишь согласно некоему подобию.⁴⁰ Иначе говоря, вместо истинных и реальных причин математика всегда пользуется некими «общими положениями» или аксиомами как началами демонстрации. Дополнительно Перейра поясняет исключение рассмотрения реальных причин из математики, а также точнее эксплицирует то, что именно в математике «заменяет» традиционные реальные причины, в своих ответах⁴¹ на ряд возражений, указывающих на явность присутствия в математическом рассмотрении «некоторых причин». Во-первых, в самом начале VI кн. «Метафизики» Аристотель общим образом утверждает,⁴² что у математических сущих имеются «начала/принципы и элементы, и

³⁹ Весьма любопытное описание, имплицитно проблематизирующее включение теории *причин* как необходимой части в рассмотрение метафизики/первой философии, встречающееся в перипатетической традиции начиная с самого Аристотеля и вплоть, по крайней мере, до Суареса.

⁴⁰ См. *EE* II, 1222b 23–28. На самом деле, у Аристотеля речь идет о том, что в математическом, поскольку оно неподвижно, нет собственно начала в преимущественном значении, т.е. начала движения, но таковым по некоторому подобию считаются «предположения», из которых ведется доказательство.

⁴¹ См. *Pererius* 1579, 116–118.

⁴² *Metaph.* VI, 1025b 4–5.

причины». В ответ на это возражение Перейра поясняет, что математические вещи в самом деле обладают причинами и принципами – но не бытия, а, так сказать, *познания*, то есть в их отношении имеются те самые *аксиомы*, которые в силу некоторого *подобия* и сходства с истинными природными принципами и причинами именуется «математическими принципами». Во-вторых, в 7 гл. II кн. «Физики» Аристотель полагает,⁴³ что причина в неподвижном, например, в математическом, сводится к *чтойности*, то есть к формальной причине. На что Перейра указывает, что сам же Аристотель поясняет там же, что под *чтойностью* в математическом он имеет в виду «определение прямого или соизмеримого» и тому подобного, иначе говоря, вместо формальной причины вещи в математике имеются некие «общие аксиомы», используемые в демонстрациях, которые по большей части являются *определениями* «математических объектов» или свойств, а потому и именуется *формами* в математическом. В-третьих, часто утверждают, что математика рассматривает материальную причину, потому что иногда она демонстрирует из частей некоторого целого (например, прямой угол как половинный от двух прямых, образованных полукругом), а часть является как бы материей целого. Согласно Перейре, материя используется здесь не в собственном смысле как природная материя или составная часть (вместе с формой) сложной природной субстанции, в каковом смысле она только и может быть материальной причиной, но в широком смысле – как какая угодно часть некоторого сложного целого. Только в последнем значении части, на которые разделяются математические объекты, могут быть названы *материей* целого, соответственно, если из них ведется доказательство, то можно сказать, что оно использует «материальную причину» в этом несобственном смысле. Впрочем, и само математическое количество часто *несобственным* образом обозначалось в перипатетической традиции как «мыслимая материя» (*materia intelligibilis*). В-четвертых, в любой математической демонстрации, которая основывается на некотором *построении*, мы говорим, что фигура или угол, или отрезок «произведены», «разделены», «совпадают», «возникли», следовательно, в математике используется род *действующих* причин. На это Перейра поясняет, что все подобные термины обозначают не истинное физическое *движение*, с которым всегда необходимо связана действенность истинной действующей причины, но «исключительно воображаемое и мыслимое [движение]», так что они указывают на такую действенность, которая «состоит только лишь в оформлении души и мышлении».⁴⁴ В-пятых, очень часто математики говорят о *красоте* и доб-

⁴³ *Ph.* II, 198a 16–18.

⁴⁴ Pererius 1579, 118.

ротности видов фигур, порядке математических построений, соизмеримости частей математических объектов, но все эти термины указывают на благо или *конечную* причину. Перейра утверждает, что благо и красота являются в собственном смысле целью стремления и любви, т.е. конечной причиной, только, если они рассматриваются как актуально присущие самим вещам, а не содержатся лишь в нашем разумении. Но именно так математика вовсе *не* трактует о благе и красоте, поскольку она отвлекает в своем рассмотрении объективное содержание порядка и соизмеримости от любых вещей, которым оно может быть присуще, поэтому в такой математической абстракции ни порядок, ни соизмеримость не означают блага или красоты, следовательно, математика не пользуется целевой причиной. Точно так же, поскольку математические вещи принципиально отделены от актуального существования, они не могут заключать в себе никакого блага или цели, поскольку, согласно перипатетической традиции, благо (в отличие от истины) всегда пребывает в вещах.⁴⁵ Это не означает, что сами математические дисциплины как таковые, т.е. как некоторые реальные «хабитусы» интеллекта, не могут обладать никакой целью или пользой, но лишь, что таковых нет в самих математических *объектах* или вещах. Наконец, последнее возражение состоит в том, что математика не может не быть наукой, коль скоро именно математическое доказательство обычно считается всеми наиболее превосходным или *наилучшим* видом демонстрации, а поскольку наука и есть демонстрация из причины, то в математике должно содержаться какое-то рассмотрение причин. Именно это сомнение Перейра считает наиболее затруднительным и достойным специального и развернутого ответа, поэтому он посвящает отдельную 4 главу III кн. своего трактата объяснению собственного мнения⁴⁶ о том, являются ли математические демонстрации наиболее превосходными из всех, и содержатся ли в математике исключительно или по большей части наиболее совершенные демонстрации того вида, какой описывает Аристотель в I кн. «Второй аналитики».

Вопреки мнению многих перипатетических философов, а также гуманистов, Перейра дает на этот вопрос, как мы обоснованно можем предполагать из предыдущего анализа, отрицательный ответ. Мы лишь кратко укажем на

⁴⁵ Ср. *Metaph.* VI, 1027b 25–27.

⁴⁶ Pererius 1579, 118–122. Следует отметить, что аргументация Перейры в этой главе во многом основывается на небольшом трактате сиенского гуманиста и перипатетика Алессандро Пикколомини «*Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*» («Комментарий о достоверности математических дисциплин»), опубликованном в Риме в 1547 г., и развивает некоторые доводы, приведенные Пикколомини. См. Piccolomini 1547, 71–110.

некоторые дополнительные разъяснения, содержащиеся в его аргументации и важные для нашей темы. Перейра заранее подчеркивает, что его позиция касается именно «наилучшей демонстрации» (*demonstratio potissima*) в эпистемологическом смысле традиции комментариев ко «Второй аналитике», начиная с парафраза Фемистия. Итак, средним термином такой демонстрации должно выступать *определение* – либо подлежащего, либо доказываемого свойства; однако в большинстве математических демонстраций в качестве среднего вовсе не используется определение подлежащего или искомого/демонстрируемого, если же некие определения все же используются, то происходит это весьма редко, и они являются не внутренними (т.е. не определениями подлежащего или свойства), но внешними по отношению к собственно доказываемому (т.е. определениями в смысле общих аксиом относительно фигур или их свойств).⁴⁷ Кроме того, математика переполнена «демонстрациями, сводящими к невозможности», каковые традиционно противопоставляются прямым или остенсивным, а только последние могут считаться примерами наилучшей демонстрации. Далее, в математике существует большое количество разных демонстраций одного и того же, отличающихся друг от друга лишь краткостью или разным числом средних терминов, что не представляет необходимого критерия для суждения о наилучшем доказательстве, тогда как наилучшая демонстрация чего-либо может быть лишь одна, точно так же, как и определение вещи – лишь одно.⁴⁸ Наилучшая демонстрация использует лишь *собственные* средние термины, тогда как математика постоянно пользуется одними и теми же принципами (а также *общими* аксиомами) для совершенно разных демонстраций. Наконец, как показано выше, математика использует *акцидентальные* термины вместо сущностных предикатов и не демонстрирует свои теоремы из реальных *причин* присущности свойства.

Основные аргументы сторонников мнения о превосходстве и образцовости *математической* демонстрации, которые не могли быть оставлены без обсуждения и ответа – просто в силу распространенности и влиятельности этого мнения в традиции и среди современников иезуита, сводятся, согласно изложению Перейры,⁴⁹ к двум: во-первых, превосходство некоторой демонстрации состоит в ее *достоверности* и *очевидности*, но именно математические демонстрации превосходят все прочие по достоверности и очевидности, что в особенности явно из того обстоятельства, что относительно математических демонстраций вовсе не существует такого *многооб-*

⁴⁷ Pererius 1579, 119.

⁴⁸ Pererius 1579, 120.

⁴⁹ Pererius 1579, 119.

разия и разногласия разных ученых мнений, каковые почти всегда имеются относительно физических и метафизических демонстраций. Во-вторых, наилучшая демонстрация исходит из таких принципов, которые одновременно более известны (*notiora*) и нам, и по природе; но таковые принципы содержатся лишь в математических дисциплинах, как полагают сторонники этого мнения. В ответ на первый аргумент Перейра поясняет, что необходимо делать следующую дистинкцию: в среднем термине демонстрации можно либо обращать внимание на «достоверность и очевидность вывода и доказательства в отношении нас или для нас», и согласно этому критерию в математических доказательствах присутствует «максимальная сила и превосходство»,⁵⁰ почему они обычно и признаются образцом для всех иных наук, а *математические* знания традиционно вообще отождествляются с понятием «изучения/обучения» (*mathesis*); либо в среднем термине учитываются иные характеристики, которые в большей степени имеют отношение к природе «наилучшей демонстрации», а именно: является ли он первым и непосредственным, собственным и «предикатом через себя», а также причиной не только познания, но и бытия доказываемого свойства, и согласно этим характеристикам средние термины математических демонстраций вовсе не могут быть признаны удовлетворяющими критериям средних, необходимых для «наилучшей демонстрации», следовательно, в собственном смысле математика не содержит таковую. Иными словами, математические демонстрации превосходят демонстрации в иных науках вовсе не достоинством самой *демонстрации* как таковой, но наивысшей *легкостью* для обучения и порядком и связью демонстраций между собой. Перейра выделяет⁵¹ следующие причины того, что математические демонстрации наиболее достоверны и очевидны *для нас*, а также являются наиболее легкими для нашего обучения и понимания: подлежащее математики, т.е. количество, является объектом *всех* чувств (и *общего* чувства), поэтому любые средние термины и принципы, относящиеся к количеству, легко доступны и наивысшим образом явны нашим чувствам, чего нельзя утверждать ни о принципах, ни об объектах физики или метафизики. Кроме того, математические принципы в силу простоты и доступности для чувств не требуют для изучения ни долгого опыта, ни тщательного наблюдения, как принципы физики или, например, медицины. Наконец, математические объекты наиболее просты для абстракции от материи, т.е. для математического понимания как такового, ибо ни одна иная физическая акциденция не может быть абстрагирована от материи столь же просто – в силу большей –

⁵⁰ Pererius 1579, 120.

⁵¹ Pererius 1579, 121.

по сравнению с количеством – зависимости и связанности с определенной материей. Стоит специально отметить, что при сравнении трех теоретических дисциплин по *достоверности* в I кн. трактата⁵² Перейра, хотя и отдает первенство по «достоверности из природы самих вещей» (которое основывается на постоянстве и неизменности самих вещей) метафизике, поскольку именно она есть наука о нематериальных, наиболее актуальных и неизменных вещах и принципах, однако почти без колебаний утверждает *первенство* математического знания как наиболее «достоверного для нас», в особенности подчеркивая большую ясность и очевидность математических аргументов для нашего интеллекта, которая столь велика, что математическая демонстрация, при условии, что она хорошо понята, не оставляет ни малейшего места ни для сомнения, ни для разногласия.⁵³ Иными словами, и здесь ясность и достоверность, следующие из простоты и легкости понимания нами математических объектов, являются наибольшим преимуществом математического знания. Хотя, например, некоторая метафизическая демонстрация точно так же, если даже не в большей степени, чем математическая, исключает всякую возможность противоположного, однако ее термины и их связность, будучи *по природе* даже более простыми, чем количество, гораздо труднее воспринимаются *человеческим интеллектом*.

На второй аргумент сторонников образцовости математических демонстраций, приведенный выше, Перейра возражает,⁵⁴ что математика не исходит в своих демонстрациях ни из «более известного по природе», ни даже из «более известного для нас», потому что порядок в серии математических демонстраций определяется вовсе не *природным* первенством или последовательностью между демонстрируемыми вещами, но большей или меньшей простотой и легкостью *учения*, т.е. *порядком нахождения* (*ordine inventionis*). Евклид располагает в изложении первыми именно те демонстрации, которые не требуют объяснения иных теорем для того, чтобы быть продемонстрированными, но, наоборот, необходимы для наиболее легкого объяснения и познания иных. Так называемый «геометрический порядок» определяется⁵⁵ отнюдь не необходимостью принципов и не полнотой выводов, но легкостью схватывания и необходимостью удерживания и сохранения «постоянной и непрерывной серии и связи всех демонстраций», объединенных в излагаемом целом дисциплины. Именно нерушимость «удивительной непрерывности и последовательности математического по-

⁵² Pererius 1579, 52–54.

⁵³ Pererius 1579, 53–54

⁵⁴ Pererius 1579, 136–139.

⁵⁵ Pererius 1579, 138.

рядка» диктует расположение и конкретное место для пропозиций и демонстраций в математике. Причем, поскольку внутренней или соотносенной с вещами необходимости в этом порядке не заключено, он до некоторой степени обладает вариативностью и даже «произвольностью», каковая наблюдается в свободном искусстве. Но точно так же математика не демонстрирует и из «наиболее известного для нас», поскольку первое предложение Евклида не является более известным для наших чувств, чем второе или десятое, но сами по себе они *равно* неизвестны, а выстраиваются в порядок большей или меньшей известности для нас они лишь из-за расположения и порядка, установленного в изложении учения Евклидом. Единственное исключение, которое допускает Перейра из этого описания математического «искусства», состоит в оценке *первых* геометрических принципов и аксиом, которые излагаются во «вступлении» к геометрии: именно они *более известны*, чем все заключения, – как по природе, поскольку они суть первые, непосредственные и недемонстрируемые (*propositiones per se notae*), так и для нас, потому что мы сразу же схватываем интеллект их истину из самих терминов без всякой демонстрации, либо с помощью простого описания или экспозиции. Если было бы возможно показать, что *все* математические демонстрации сводятся к этим аксиомам или разложимы на эти принципы, тогда можно было бы утверждать, что они выводятся из более известных для нас и по природе принципов,⁵⁶ и только в этом случае можно было бы согласиться с аргументом противников, что по критерию *одновременной* известности для нас и по природе математические принципы превосходят принципы физического доказательства, поскольку последние, будучи более известны по природе, чаще всего менее известны нам.

Таким образом, как мы показали, для Перейры математическое знание вовсе не является *теоретической наукой* в собственном смысле, причем главные его аргументы в пользу этого тезиса сосредоточены отнюдь не на реальной акцидентальности объекта математики, т.е. количества, что было достаточно часто высказываемой претензией в перипатетической традиции, но на *характере* математической демонстрации, которая будучи несомненной и очевидной (а потому наиболее достоверной *для нас*, хоть и не по природе), тем не менее, является недостаточно связанной с *самими вещами*, т.е. лишена внутренней необходимости и является – такова, на наш взгляд, общая интенция рассуждения Перейры – скорее неким операциональным

⁵⁶ Pererius 1579, 139–140. Перейра не утверждает эксплицитно, что это вообще невозможно, но, как кажется, предполагает, что фактически в математике этого еще никто не сделал.

(и вполне методическим) *искусством*, чем необходимым знанием истины из реальных причин.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Baldini, U. (1992) *Legem impone subactis. Studi su filosofia e scienza dei Gesuiti in Italia 1540–1632*. Roma: Bulzoni.
- Baldini, U. (2003) “The Academy of Mathematics of the Collegio Romano from 1553 to 1612,” in M. Feingold (ed.), *Jesuit Science and the Republic of Letters*, 47–98. Cambridge, London: The MIT Press.
- Blum, R.P. (2006) “Benedictus Pererius: Renaissance Culture at the Origins of Jesuit Science,” *Science & Education* 15, 279–304.
- Blum, R.P. (2012) *Studies on Early Modern Aristotelianism*. Leiden, Boston: Brill.
- Cassirer, E. (1922), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. I. Berlin: Verlag Bruno Cassirer.
- Courtine, J.-F. (1990) *Suárez et le système de la métaphysique*. Paris: PUF.
- Constitutiones (1709) “Constitutiones Societatis Iesu,” in *Corpus Institutorum Societatis Iesu*. Vol. I, 251–492. Antverpiae: apud Iohannem Meursium.
- Descartes, R. (1902) “Discours de la Méthode,” in Ch. Adam et P. Tannery (publ.), *Oeuvres de Descartes*. Vol. 6, 1–78. Paris: Léopold Cerf.
- Descartes, R. (1905) “Principia Philosophiae,” in Ch. Adam et P. Tannery (publ.), *Oeuvres de Descartes*. Vol. 8 (1 partie). Paris: Léopold Cerf.
- Folger-Fonfara, S. (2008) *Das 'Super'-Transzendente und die Spaltung der Metaphysik: Der Entwurf des Franziskus von Marchia*. Leiden, Boston: Brill.
- Giacobi, G. (1977) “Un gesuita progressista nell’*Quaestio de certitudine mathematicarum* rinascimentale: Benito Peyrera,” *Physis* 19, 51–86.
- Gilbert, P. (2014) “La preparazione della *Ratio studiorum* e l’insegnamento di filosofia di Benet Perera,” *Quaestio* 14, 3–30.
- Heidegger, M. (1977) “Die Zeit des Weltbildes,” in F.-W. v. Herrmann (hrsg. v.) *M. Heidegger. Gesamtausgabe*. I Abt., Bd. 5 (Holzwege). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 75–95.
- Husserl, E. (1976) “Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie,” in W. Biemel (hrsg. v.), *Edmund Husserl. Gesammelte Werke*. Bd. VI. Haag: Martinus Nijhoff.
- Kant, I. (1998) “Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft,” in W. Weischedel (hrsg. v.) *Immanuel Kant. Werke in sechs Bänden*. Bd. V, 11–138. Darmstadt: WBG.
- Lamanna, M. (2009) “‘De eo enim metaphysicus agit logice’. Un confronto tra Pererius e Goclenius,” *Medioevo* 34, 315–360.
- Lamanna M. (2014) “Mathematics, Abstraction and Ontology: Benet Perera and the Impossibility of a Neutral Science of Reality,” *Quaestio* 14, 69–89.
- Leinsle, U. G. (1985) *Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*. Teil I. Augsburg: MaroVerlag.

- Leinsle U.G. (2014) "Der Widerstand gegen Perera und seine Physik in der oberdeutschen Jesuitenprovinz," *Quaestio* 14, 51–58.
- Lohr, Ch. H. (1979) "Renaissance Latin Aristotle Commentaries: Authors N-Ph," *Renaissance Quarterly* 32.4, 529–580.
- Longeway, J. (2015) "The Place of *Demonstratio potissima* in some 16th-Century Accounts of Mathematics," in J. Biard (éd.), *Raison et démonstration. Les commentaires médiévaux sur les Seconds Analytiques* (Studia artistarum 40), 223–242. Turnhout: Brepols.
- Mancosu, P. (1996) *Philosophy of Mathematics and Mathematical Practice in the Seventeenth Century*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Marrone, Fr. (2014) "Conoscenza e realtà. Benet Perera e la *quaestio de primo cognito*," *Quaestio* 14, 111–165.
- Palmieri, P. (2017) "On *scientia* and *regressus*," in H. Lagerlund and B. Hill (ed.), *The Routledge Companion to Sixteenth Century Philosophy*, 319–349. New York and London: Routledge.
- Pererius, B. (1579) *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus libri quindecim*. Parisiis: Apud Micaelem Sonnum.
- Piccolomini, A. (1547) *In mechanicas quaestiones Aristotelis Paraphrasis et Commentarium de certitudine mathematicarum disciplinarum*. Romae: Apud Antonium Bladum Asulanum.
- Thomas de Aquino (1992) "Super Boetium De Trinitate," in *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*. Vol. L, 75–171. Roma, Paris: Commissio Leonina, Les Éditions du Cerf.
- Rompe, E. M. (1968) *Die Trennung von Metaphysik und Ontologie. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts* [Diss.] Universität Bonn.

АРИСТОТЕЛЬ И ХАРТ О НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ ПРАВА

В. В. ОГЛЕЗНЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет
Институт философии и права СО РАН
ogleznev82@mail.ru

VITALY OGLEZNEV

Saint Petersburg State University, Institute of Philosophy and Law RAS (Russia)

ARISTOTLE AND HART ON INDETERMINACY OF LAW

ABSTRACT. The article presents Aristotle's and H. L. A. Hart's approaches to indeterminacy of law. It is shown that both Hart and Aristotle have associated indeterminacy with the general nature of law and legal rules, but they interpret this relationship in different ways, as well as in different ways they interpret the reasons of general nature of law and indeterminacy. If for Aristotle the general nature of law is the cause of indeterminacy, then for Hart it is a consequence. But both philosophers definitely agree that for a more effective legal regulation, a margin of indeterminacy in legal rules should nevertheless be tolerated.

KEYWORDS: Aristotle, Plato, Hart, indeterminacy, vagueness, open texture, legal rule, legislation, definition.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФФ, проект № 18-78-10082.

Г. Л. А. Харт в своей фундаментальной работе «Понятие права» помимо всего прочего сформулировал, пожалуй, свой самый важный тезис, который вот уже более 60 лет вызывает острые дискуссии, – тезис о неопределенности права. Аргументация Харта о том, что право является неопределенным, исходит, прежде всего, из того, что язык, на котором право и основные его понятия выражены, обладает таким «неизбежным» свойством как «открытая текстура» (Харт 2007, 128–139). Поэтому «открытая текстура» языка ока-

зывает существенное влияние не только на правотворчество, но и на применение правовых правил, понятий или выражений. Для понимания природы права этого нельзя не учитывать. Юриспруденция, по мнению Харта, долго ошибочно считала, «что правовые понятия являются *фиксированными* или *закрытыми* в том смысле, что их можно исчерпывающим образом определить с точки зрения набора необходимых и достаточных условий; так что для любого реального или воображаемого случая можно с уверенностью сказать, подпадает ли он под понятие или нет; понятие либо применимо, либо нет» (Hart 1983, 269). Напротив, «все правовые правила и понятия являются “открытыми”; и когда возникает непредвиденный случай, мы должны совершать новый выбор, и при этом разрабатывать правовые понятия, приспособлявая их к общественно желаемым целям» (Hart 1983, 270). Неопределенность права, таким образом, в трактовке Харта происходит от «открытой текстуры» естественного языка.

Право является неопределенным, потому что неопределенными являются и правила, из которых оно состоит, и общие понятия, в которых оно выражено, включая понятие самого права. При таком подходе, который сильно напоминает утверждение Аристотеля, что «для неопределенного и правило неопределенно» (*Никомахова этика* 137b30; пер. Н. В. Брагинской), неопределенность права, во-первых, заключается в том, что мы не можем дать исчерпывающего определения правовым понятиям посредством установления необходимых и достаточных условий их применимости (Харт 2017, 29–30, 35), а во-вторых, в том, что всегда могут появиться непредвиденные обстоятельства, которые не были учтены, когда правила формулировались: «Свойством используемых человеком (в том числе и в законодательных целях) логических категорий является то, что какие бы мы ни находили способы урегулировать, недвусмысленно и заранее, некоторую сферу поведения посредством общих образцов, которые использовались бы без дальнейших официальных указаний в конкретных случаях, – мы не можем избежать двух недостатков: первый – это наше относительное незнание фактов; второй – наша относительная неопределенность касательно цели» (Харт 2007, 132).

Харт так объясняет эти недостатки. То, что мы не можем дать исчерпывающего определения общим правовым понятиям связано с тем, что они обладают «открытой текстурой». Так происходит потому, что понятия юридического языка (равно как и естественного языка) иногда отклоняются от нормального или обычного употребления, что порождает проблему «пограничной зоны неясности» и двусмысленности их значения (Харт 2007, 127, 138). Основная причина – это наша неуверенность относительно стабильно-

сти значения понятия. Если в своем ядре понятие четко определено, то, когда мы двигаемся от ядра к периферии, границы понятия как бы размываются и становятся неясными. У нас уже нет той уверенности в стабильности значения понятия, когда мы рассматривали стандартный, ясный случай его употребления. Значит, в любой правовой системе наряду со стандартным использованием правил всегда возникают проблемные ситуации, с неизбежностью порождающие судебское усмотрение и судебное правотворчество. А то, что мы не можем обладать знаниями обо всех возможных комбинациях обстоятельств, которые может преподнести будущее, и поэтому не можем их предвидеть, влечет за собой относительную неопределенность и неясность цели правового регулирования. Но несмотря на эти недостатки, «открытая текстура» правовых понятий, по мнению Харта, должна рассматриваться скорее как преимущество, чем недостаток, в том смысле, что она позволяет разумно истолковать правила в тот момент, когда они применяются в ситуациях и проблемных случаях, которые их создатели не предвидели или не могли предвидеть (Харт 2007, 132–133).

Э. Харрис верно замечает, «анализ Харта “открытой текстуры” хотя и является весьма утонченным, его основной вывод не такой уж оригинальный» (Harris 2000, 28). Идея о том, что закон должен состоять из общих предписаний, восходит к Платону и Аристотелю. В диалоге «Политик» Платон сравнивает законодателей с учителями гимнастики (инструкторами), которые «не считают уместным вдаваться в тонкости, имея в виду каждого в отдельности, и давать указания, что полезно для тела данного человека; наоборот, они думают, что надо более грубо и приближенно давать наказания так, чтобы они в целом приносили пользу телам большей части людей» (*Политик* 294e; пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Аналогичным образом, законодатель, «дающий приказ своему стаду относительно справедливости и взаимных обязательств, не сможет, адресуя этот наказ всем вместе, дать точные и соответствующие указания каждому в отдельности... Он издаст законы, носящие самый общий характер, адресованные большинству, каждому же – лишь в более грубой форме» (*Политик* 295a; пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). По мнению Платона, так происходит потому, что «закон никак не может со всей точностью и справедливостью охватить то, что является наилучшим для каждого, и это ему предписать» (*Политик* 294b; пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Поэтому неопределенность законов приводит а) к негибкости и косности всяких законов; б) к неспособности закона войти в частности и невозможности в законодательном порядке предусмотреть всю жизнь человека; в) к неизбежности сметы всякого закона при изменении обстоятельств (Лосев 1994, 703–704). Аристотель в «Политике» также отмечает, что «закон

должен властвовать над всем; должностным же лицам и народному собранию следует предоставить обсуждение частных вопросов» (*Политика* 1292a30; пер. С. А. Жебелева), и добавляет, что «правильное законодательство должно быть верховной властью, а должностные лица – будь это одно лицо или несколько – должны иметь решающее значение только в тех случаях, когда законы не в состоянии дать точный ответ, так как не легко вообще дать вполне определенные установления касательно отдельных случаев» (*Политика* 1282b10; пер. С. А. Жебелева). В «Никомаховой этике» эта идея уточняется и развивается: «Всякий закон [составлен] для общего [случая], но о некоторых вещах невозможно сказать верно в общем [виде]. Поэтому в тех случаях, когда необходимо сказать в общем виде, но нельзя [сделать это] правильно, закон охватывает то, что [имеет место] по преимуществу» (*Никомахова этика* 1137b15; пер. Н. В. Брагинской).

Но идея неопределенности законов (нечто напоминающее «открытую текстуру» права Харта) подробно рассматривается Аристотелем в «Риторике», где он указывает на важность ее устранения в законодательстве и судебной практике: «Поскольку часто люди, признаваясь в совершении некоторого поступка, не признают определения этого поступка или того, к чему относится это определение: например, “взял”, но не “украл”, “первый ударил”, но не “нанес оскорбление”, “состоял в связи”, но не “прелюбодействовал”, “украл”, но не “святоотатствовал” (раз похищенное не принадлежало богу), возделал “чужое поле”, но не “общественное поле”, “находился в сношениях с врагами”, но не “совершал измены”, – постольку, имея в виду подобные случаи, следует определить, что такое “кража”, “оскорбление”, “прелюбодеяние”, чтобы быть в состоянии выяснить истину, хотим ли мы доказать, что что-либо было или чего-либо не было» (*Риторика* 50; пер. О. П. Цыбенко). Законодатели, по мнению Аристотеля, намеренно не раскрывают содержание таких понятий, поскольку «они не могут дать определения какому-то отдельному случаю, потому что их определения должны высказываться в общем и не относительно отдельного случая, но о том, что случается по большей части и что нелегко определить в силу беспредельного числа случаев» (*Риторика* 50–51; пер. О. П. Цыбенко). Поэтому, заключает Аристотель, если «неопределенность остается, а вместе с тем установить закон необходимо, следует давать общие определения» (*Риторика* 51; пер. О. П. Цыбенко). В частности, по этой причине Аристотель считает, что законы Афин часто не были написаны просто и ясно для того, чтобы «в общей форме выразить наилучшее» (*Афинская полития* 9.2; пер. С. И. Радцига). Уточнять содержание таких понятий, по мнению Аристотеля, должны судьи, которые обладая широкой свободой в вопросах толкования закона, «не

подчиняются никому и ничему, кроме своей клятвы» (Mirhady 2006, 16; см. также Könczöl 2016, 324–326). Харт также приходит к выводу, что поскольку «законодатели – это люди, а не боги; они не могут иметь столько знаний обо всех возможных сочетаниях обстоятельств, которые может преподнести будущее» (Харт 2007, 132); «особенностью затруднительного положения человека, не только законодателя, но и любого другого, пытающегося регулировать какую-либо сферу поведения с помощью общих правил, является то, что он страдает от одного важного недостатка – невозможности предвидеть все возможные комбинации обстоятельств, которые может преподнести будущее. Бог мог бы все это предвидеть; но ни один человек, даже юрист, не может этого сделать» (Hart 1983, 269–270).

И у Харта, и у Аристотеля неопределенность связана с общим характером права и правовых установлений, но трактуют они эту связь по-разному. Прежде, чем перейти к вопросу, каким образом эта связь устанавливается, следует рассмотреть, какой вид неопределенности каждый из них имеет в виду. Воспользуемся для этих целей классификацией определений неопределенности, предложенной Н. Отакпором (Отакпор 1988, 112–113):

(1) Р является неопределенным, если Р не заканчивается.

(2) Р является неопределенным, если Р не является фиксированным, является нечетким или неопределимым, или не имеющим фиксированного значения.

(3) Р является неопределенным, если Р не может быть уточнен или урегулирован, особенно в ситуации спора, в котором Р является неясным.

(4) Р является неопределенным, если Р точно не обозначен.

(5) Р является неопределенным, если Р невозможно определить заранее.

С точки зрения семантической специфики, автор классификации предлагает объединить определения (2)–(5) в одну форму: (6) Р является неопределенным, если Р специально не разработан, поэтому невозможно определить Р заранее, и в этом случае Р является неуточненным, неурегулированным, неясным, нечетким или не имеющим фиксированного значения. Обоснованием такого объединения является тезис, что любой, кто верит, что Р является неопределенным, и что достаточным условием такой веры является понимание выражающего его предложения или ситуации, которая это подтверждает, несомненно, поверит в то, что Р точно не обозначен, что Р является неуставленным, неурегулированным и неясным, или что Р является нечетким, неопределимым и не имеющим фиксированного значения, или все вместе взятое. Но при таком подходе предложенная классификация неопределенности становится тривиальной, поэтому ее расширение посредством добавления определения (6) является

излишним, а аргумент автора несостоятельным. Сложность этой классификации, которая является одновременно ее преимуществом, состоит в том, что в ней заключены различные оттенки английского слова «indeterminacy», передать на русский язык которые не всегда удается. Но именно эти оттенки позволяют уловить нюансы значения «неопределенности» и лучше понять само это явление. Похожую ситуацию описывает Дж. Уолдрон: «В философской литературе *двусмысленность* отличается от *оспоримости*, а оба эти термина – от *нечеткости*. Если нам нужен общий термин, охватывающий эти три понятия, мы можем использовать “неопределенность” (indeterminacy)» (Waldron 1994, 512).

Учитывая рассмотренные выше аргументы Аристотеля и Харта, можно сказать, что у первого неопределенность понимается скорее в терминах определения (5), а у второго – в терминах (1) и (2). Конечно, это утверждение весьма условно. Харт, например, в своих исследованиях часто использует такие понятия как «двусмысленность», «неясность», «неопределенность», «нечеткость», не объясняя при этом, как эти понятия соотносятся, отмечая лишь, что все они каким-то образом связаны с «открытой текстурой» юридического языка и права. У Аристотеля неопределенность связана с общим характером права, но эту связь нелегко проследить. Общий характер права – это крайне двусмысленная категория. На эту двусмысленность обращает внимание В. фон Лейден, которая, по его мнению, «заключается в том, что “общий” может означать, помимо всего прочего, либо общий для всех или универсально применимый, либо неопределенный, расплывчатый или нечеткий» (Leyden 1967, 3–4). Аристотель не говорит о том, какое значение слова «общий» он имеет в виду. Если под словом «общий» подразумевается применимость ко всем, то используемый здесь принцип универсальности может выступать основанием для требования универсальности моральных и правовых суждений. Аналогичным образом, слово «общий» может относиться к вневременному присутствию определенных неизменных принципов или сущностей, как например, в математике, или к чему-либо еще, что не требует временного подтверждения. Следовательно, «общий» может означать универсальный или неизменно истинный. Но, с другой стороны, «общий» может означать, по словам Аристотеля, то, что «решение законодателя не подразумевает отдельный случай, но относится к будущему и имеет характер всеобщности» (*Риторика* 6; пер. О. П. Цыбенко). Но так или иначе, «по крайней мере, часть того, что Аристотель имеет в виду, когда говорит, что верховенство закона является (все)общим, заключается в том, что на него не влияют страсти и личная неприязнь... Следовательно, будучи обезличенным, закон может претендовать на то, чтобы быть чем-то объек-

тивным и нетленным» (Leyden 1967, 8–9). Общность, основанная на самой природе закона, как таковая не отменяется в силу того факта, что могут возникнуть ситуации с непредвиденными обстоятельствами, которые не были предусмотрены законом. Точка зрения Аристотеля заключается в том, что общее требование права до тех пор будет иметь юридическую (обязательную) силу, пока условия, при которых оно применяется, будут общими. Иначе говоря, из того, что в исключительных ситуациях общее правовое правило может оказаться необязательным к применению, не следует, что оно тем самым теряет свою юридическую силу, в отличие от тех ситуаций, которые явно под это правило подпадают. Здесь важно учитывать, что Аристотель, в отличие от Харта, когда говорит о неопределенности, имеет в виду, прежде всего, неопределенность писанного закона, который следует отличать от неписанного, и именно в этом смысле последний справедлив вопреки первому: «добро есть право, однако право не в силу закона, а [в качестве] исправления законного правосудия» (*Никомахова этика* 1137b15; пер. Н. В. Брагинской). Харт же не проводит такого четкого разделения между законом и правом, и поэтому рассматривает, исключительно, неопределенность *права* и правовых правил (Оглезнев, Суровцев 2014).

Аристотель и Харт также по-разному трактуют причины общего характера права, а значит, и неопределенности. Для Аристотеля эти причины, в отличие от Харта, не имеют логического или теоретического характера, для него это – моральные и политические причины. По мнению Дж. Вега, политические, институциональные причины установления общих правил, согласно Аристотелю могут быть оправданными тогда, когда эти правила реально продвигают основополагающие причины, лежащие в их основании. В противном случае они должны быть либо отклонены, либо исправлены посредством внесения изменений (Vega 2013, 17). «Таким образом, – пишет Дж. Вега, – правовые нормы представляют собой морально и политически обоснованные общие правила. Это единственный способ, с помощью которого формальная всеобщность может быть разумным критерием рациональности в сфере практической деятельности. Верховенство права посредством закона вообще невозможно без *аксиологической преемственности* между законодательством и вынесением судебного решения. ... В этом и состоит разумное объяснение *epieikeia*: устранение возможных несоответствий или аксиологических разрывов, к которым приводит применение правил в социальной практике» (Vega 2013, 21).

Таким образом, если для Аристотеля общий характер права – это причина неопределенности, то для Харта – это следствие. По мнению Харта, законодатель формулирует правовые правила предельно общим образом пото-

му, что неопределенность, возникающая в следствие «открытой текстуры» языка, не позволяет средствами языка предусмотреть в правиле все возможные ситуации употребления, используемых в нем понятий и терминов. Но оба мыслителя, определенно, сходятся в том, что минимум неопределенности правовых правил должен допускаться и даже, по словам Харта, «приветствоваться для того, чтобы, когда известен состав непредусмотренного правом случая, можно было четко определить вопросы, подлежащие рассмотрению, и тем самым вынести по ним обоснованное судебное решение» (Hart 1994, 251–252).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Доватур, А. И., Кессиди, Ф. Х., ред. (1983) *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Т. 4. Москва.
- Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред. (1994) *Платон. Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 4. Москва.
- Лосев, А. Ф. (1994) «Космологично-политическое учение о законе как завершение платоновского идеализма в диалоге “Политик”», Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред. *Платон. Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 4. Москва, 701–712.
- Оглезнев, В. В., Суровцев, В. А. (2014) «Правила, юридический язык и речевые акты», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8, 293–302.
- Радциг, С. И., ред. (1937) *Аристотель. Афинская полития*. Москва.
- Сычев, О. А., Пешков, И. В., Петровский, Ф. А., ред. (2000) *Аристотель. Риторика. Поэтика*. Москва.
- Харт, Г. Л. А. (2007) *Понятие права*, пер. с англ. под ред. Е. В. Афонасина и С. В. Моисеева. Санкт-Петербург.
- Харт, Г. Л. А. (2017) *Философия и язык права*, пер. с англ. под ред. В. В. Оглезнева и В. А. Суровцева, Москва.

REFERENCES

- Harris, E. M. (2000) “Open Texture in Athenian Law,” *Dike* 3, 27–79.
- Hart, H. L. A. (1983) “Jhering’s Heaven of Concepts and Modern Analytical Jurisprudence,” H. L. A. Hart, ed. *Essays in Jurisprudence and Philosophy of Law*. Oxford, 265–277.
- Hart, H. L. A. (1994) “Postscript,” P. A. Bulloch, J. Raz, eds. *The Concept of Law. Second Edition*. Oxford, 238–276.
- Könczöl, M. (2016) “Fairness, Definition and the Legislator’s Intent: Arguments from *Epieikeia* in Aristotle’s *Rhetoric*,” D. Mohammed, M. Lewiński, eds. *Argumentation and Reasoned Action: Proceedings of the First European Conference on Argumentation*, Vol. I, Lisbon, 2015. London, 319–335.
- Leyden, von, W. (1967) “Aristotle and the Concept of Law,” *Philosophy* 42, 1–19.
- Mirhady, D. (2006) “Aristotle and the Law Courts,” *POLIS* 23, 1–17.

- Otakpor, N. (1988) "On Indeterminacy in Law," *Journal of African Law* 32, 112–121.
- Vega, J. (2013) "Aristotle on Practical Rules, Universality, and the Law," F. Contreras, ed. *The Threads of Natural Law: Unravelling a Philosophical Tradition*. Dordrecht, 1–25.
- Waldron, J. (1994) "Vagueness in Law and Language: Some Philosophical Issues," *California Law Review* 82, 509–540.

In Russian:

- Dovatur, A. I., Kessidi, F. H., red. (1983) *Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomah*. T. 4. Moskva.
- Losev, A. F., Asmus, V. F., Taho-Godi, A. A., red. (1994) *Platon. Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah*. T. 4. Moskva.
- Losev, A. F. (1994) «Kosmologichno-politicheskoe uchenie o zakone kak zavershenie platonovskogo idealizma v dialoge "Politik"», Losev, A. F., Asmus, V. F., Taho-Godi, A. A., red. *Platon. Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah*. T. 4. Moskva, 701–712.
- Ogleznev, V. V., Surovtsev, V. A. (2014) «Pravila, yuridicheskij yazyk i rechevye akty», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8, 293–302.
- Radzig, S. I., red. (1937) *Aristotel'. Afinskaya politiya*. Moskva.
- Sychev, O. A., Peshkov, I. V., Petrovskij, F. A., red. (2000) *Aristotel'. Ritorika. Poetika*. Moskva.
- Hart, G. L. A. (2007) *Ponyatie prava*, per. s angl. pod red. E. V. Afonasina i S. V. Moiseeva. Sankt-Peterburg.
- Hart, G. L. A. (2017) *Filosofiya i yazyk prava*, per. s angl. pod red. V. V. Oglezneva i V. A. Surovtseva, Moskva.

«СЕМЬЯ» И «РОД»
В АРХАИЧЕСКУЮ ЭПОХУ ДРЕВНЕЙ ГРЕЦИИ:
РЕФОРМЫ СОЛОНА В ОБЛАСТИ
СЕМЬИ И БРАКА

А. С. СОЛОВЬЕВА
Санкт-Петербургский государственный университет
alek-soloviova@mail.ru

ALEXANDRA SOLOVYEVA
St. Petersburg State University (Russia)
"FAMILY" AND "GENUS" IN THE ARCHAIC ERA OF ANCIENT GREECE:
SOLON'S REFORMS IN THE FIELD OF FAMILY AND MARRIAGE

ABSTRACT. Present day classical studies witness some sort of renaissance in the study of reformist activities and the personality of the Athenian politician Solon. Solon's laws on family and marriage are less studied, as are the ideas of the Athenian reformer about these social institutions. This is due to the lack of evidence on this issue and the complexity of the interpretation of these legal provisions, which was noted by the ancient authors themselves. The aim of this work is to review and analyze ancient evidence of the reforms of Solon, which affected property issues in the field of family and marriage.

KEYWORDS: Solon, family, genus, archaic era, Ancient Greece.

Интерес к личности Солон переживает своеобразный ренессанс в современной исторической науке. Продолжается традиция изучения экономических и социальных реформ афинского политика (Гущин 2011, 107–122; Суриков 2004; Суриков 2009, 5–25; Туманс 2007, 19–39; Gagarin 2008; Rhodes 2006, 248–260). Появляются новые исследования о реформах Солон в религиозной сфере (Кулишова 2001, 129–163). Меньше внимания уделяется изучению реформ Солон в области семейных и брачных отношений. К сожалению, малочисленность свидетельств античных авторов о данных постановлениях и в их неоднозначность признают уже сами древние авторы (Plut. Sol., 20).

До сих пор продолжают серьезные дискуссии о терминах «род» и «семья», начатые еще в XIX в. В историографии не теряют свою актуальность взгляды отечественного исследователя Ю. В. Андреева, который признает сосуществование двух категорий в древнегреческом обществе: οἶκος и γένος. Анализируя употребление данных понятий на основе эпических произведений, Ю. В. Андреев приходит к выводу о том, что греческий οἶκος – универсальная ячейка патриархальной структуры греческого общества, которая является довольно архаичной и аморфной формой отношений без четких социальных структур (Андреев 2004, 235), тогда как γένος является более общим понятием. В древнегреческом роде ведущую роль играет наследник (Od., XVI, 117). Имущество, власть рода переходит одному человеку – старшему из рода, он становится *pater familias*. Исследователь замечает, что понятие γένος у Гомера также обозначает религиозную составляющую рода, которая логично связывается с легендарным предком (Андреев 2004, 237). В современной отечественной историографии большой вклад в развитие изучения греческих родов и семей внес И. Е. Суриков, который указывает на схожесть греческого οἶκος и римской *familia*, считая данные структуры первичными объединениями в античном обществе, отмечая разницу в том, что власть отца в римской семье была сильнее, чем в греческой (Суриков 2018, 132). В современной зарубежной историографии для термина οἶκος в архаическую эпоху выделяют три основных коннотации: 1) дом, жилище, общий кров; 2) общее хозяйство, собственность; 3) семья (Roy 1999, 2; MacDowell 1989, 10).

Небольшое количество свидетельств о ранних семейных и родовых отношениях не позволяет прийти к однозначному выводу о том, какие конкретно функции выполняли οἶκος и γένος. Однако, на наш взгляд, можно выделить одну важную деталь: внутриродовые и семейные отношения отчетливо проявляются в правовой сфере. Так, мы неоднократно встречаем упоминания кровной мести в эпосе Гомера, например, в разговоре Теллемаха и Феоклимена, когда Фиоклемен рассказывает об убийстве аргосского мужа, и о том, как его преследовали его родственники (Od., XV, 272). Также Евпейт, отец Антиноя, уговаривает отомстить за погибших от рук Одиссея сыновей (Od., XXIV, 434). Феномен кровной мести отчетливо прослеживается на примере законов Драконта. В первом столбце говорится о членах семьи, которые могут или не могут примириться с убийцей: «Если у убитого есть отец, брат, сыновья, то они могут простить убийцу все в совокупности, если есть препятствующий, он побеждает; если же таких нет, то вплоть до двоюродных братьев, если все вместе они желают простить, то могут при-

мириться с убийцей, если же есть препятствующий, то он побеждает» (Meiggs, Lewis 1989, 265–265; пер. наш).¹

Из текста виден возможный порядок, по которому должны привлекаться родственники убитого к процессу возможного прощения убийцы. Логично предположить, что подобная последовательность существовала и по вопросу наказания за убийство. Законы Драконта могли закреплять сложившуюся задолго до кодификации практику кровной мести и ограничивать привлечения каких-либо других лиц кроме тех, которые перечислялись в законах (Hyde 1919, 323).

В архаической элегии, например, у Феогнида, мы встречаем использование термина γένος как определяющего происхождение человека. Либо он относится к дурным κακοί, либо к благородным ἀγαθοί (Theogn., Eleg. 190 Diehl). Феогнид, разделяя жителей Мегар на две категории, вкладывает в данные понятия не только социальное и статусное различие граждан в зависимости от принадлежности к аристократическому роду, но также подразумевает определенный тип поведения человека, соответствующий его происхождению. Так, в стихах Феогнида чувствуется оценочное восприятие человека, основанное на его принадлежности к благородному роду, что легло в основу понятия «калокагатия» (Donlan 1973, 369). Примером являются строки из элегий, адресованные его другу Кирну: «с дурными же не общайся мужами, но всегда держись благородных» – κακοῖσι δὲ μὴ προσομίλει ἀνδράσιν, ἀλλ' αἰεὶ τῶν ἀγαθῶν ἔχεο (Theogn., Eleg. 31–32 Diehl; пер. наш).² Подобная мысль содержится в данном обращении: «ибо от хороших получишь хорошее, доброе знание, благоразумье свое тотчас погубишь с плохим» – ἐσθλῶν μὲν γὰρ ἄπ' ἐσθλὰ μαθήσεαι· ἦν δὲ κακοῖσιν, συμμίγηις, ἀπολεῖς καὶ τὸν ἐόντα νόον (Theogn., Eleg. 35–36 Diehl; пер. наш). Термин ἐσθλός (славный, добрый) приравнивается к ἀγαθός (благородный), тем самым, Феогнид связывает морально-оценочную категорию и благородство рода.

В своих стихах Солон не отождествляет личностные черты характера человека с его происхождением. Хорошим примером здесь являются строчки поэта: «Другой же трусливый благородным сам себя считает, и прекрасным, не имея красоты» – ἄλλος δειλὸς ἐὼν ἀγαθὸς δοκεῖ ἔμμεναι ἀνὴρ, καὶ καλὸς μορφὴν οὐ χαρίεσσαν ἔχων (fr. 13, 39–40 West; пер. наш). В данном пассаже δειλός (трусливый, жалкий) употребляется вместе с ἀγαθός, наделяя человека благородного происхождения отрицательными чертами характера. При этом в мировоззрении Солона сохраняется четкое деление людей по происхождению (fr. 34, 8–9 West). Однако даже при определении социального статуса афин-

¹ Греч. текст Meiggs, Lewis 1989, 264–265.

ский реформатор чаще употребляет термины *ἄστοι* (горожане), *πόλις* (население), *δῆμος* (народ), чем *ἀγαθοί* и *κακοί*.

Термин *γένος* в элегиях Солона также обозначает происхождение человека (fr. 19, 2; 33, 7 West), однако стихи Солона демонстрируют гибкость и приспособленность политика к изменяющимся условиям жизни в Аттике (Соловьева 2018, 103). В отличие от социально-политической элегии Феогнида, которая содержит большое количество противопоставлений людей по их происхождению (*γένος*), Солон намного чаще использует более нейтральные слова и выражения для определения происхождения и статуса человека.

Термин *οἶκος* в стихах элегиков не используется, однако фигурирует глагол *οἰκέω* в значении «жить, населять». Мы полагаем, что семья и род в архаическую эпоху имели примерно те же значения, что и в период Темных веков. Понятие *γένος* в первую очередь определяло происхождение человека и обозначало кровное родство. Для людей благородного происхождения неперенным условием являлась связь через родовые отношения с основателем рода – легендарным предком, отсюда и религиозная составляющая данного термина. Термин *οἶκος* обозначал более мелкую социальную единицу, которая выделялась преимущественно за счёт общего хозяйства и имущества. Такое употребление термина мы встречаем и у Гомера, и у Гесиода. Более позднее употребление данного термина в контексте хозяйства, имущества может помочь понять основную функцию ойкоса в архаическую эпоху (Bradley 2007, 259; Roy 1999, 2). По-видимому, в это время данные понятия были связаны между собой в сфере права, когда требовалось наказать преступника или защитить тех, кто был членом рода или семьи.

Несмотря на схожесть значений при употреблении термина *γένος* в элегиях Солона и Феогнида, мы отметили гибкость мышления Солона, что указывает на постепенный отход от сугубо родового консерватизма к более демократичному восприятию действительности. Эти свидетельства позволяют поставить вопрос о том, как афинский политик относился к происходящим изменениям в области семейных и брачных отношений.

К сожалению, в стихах Солона его представления о семье, а также о происходящих изменениях брачных отношений в архаическую эпоху напрямую не отразились. Сведения о реформах Солона в сфере брака и семьи передают античные авторы. Аристотель лишь упоминает о проведении данных преобразований (Aristot. Ath. pol., 4, 9). Плутарх, Диоген Лаэртий и Демосфен передают немногочисленные свидетельства о тех законах, которые провел афинский реформатор. Нам представляется логичным выделить три основных нововведения Солона в области семьи и брака на основе свидетельств античных авторов.

Первое – избавить афинских граждан от браков, которые заключались лишь из-за денег. Ко времени Солона часть благородных родов, теряя свое имущество, пытается закрепить свое положение с помощью брака с неблагородными, но богатыми людьми. Новая категория граждан, которая начинает богатеть, по-видимому, относилась к торгово-ремесленному классу (Соловьева 2018, 102). Прецеденты заключения брака «по расчету» становятся довольно частыми. И хотя в афинских источниках мы не встречаем свидетельств о таких случаях, понять направленность реформ Солона помогает изучение схожих прецедентов в Мегарах, которые описываются Феогнидом: «брат в жены дурную неблагородного происхождения не боится благородный муж, если она имеет много денег, также женщина дурного, но богатого мужа не страшится быть супругой, ведь богатого предпочитает благородному» (γῆμαι δὲ κακὴν κακοῦ οὐ μελεδαίνει ἐσθλὸς ἀνὴρ, ἣν οἱ χρήματα πολλὰ διδῶι, οὐδὲ γυνὴ κακοῦ ἀνδρὸς ἀναίνεται εἶναι ἄκοιτις πλουσίου, ἀλλ' ἀφνεδὸν βούλεται ἀντ' ἀγαθοῦ – Theogn., Eleg. 185 – 189 Diehl; пер. наш). Заканчивает Феогнид словами «πλοῦτος ἔμειξε γένος» – богатство смешало происхождение (Theogn., Eleg. 190 Diehl).

Плутарх и Диоген Лаэртий рассказывают о следующих нововведениях Солона. Плутарх сообщает: «Станным же кажется и смешным тот (закон), который дает (право) эпиклере, если глава (семьи) и ставший опекуном по закону сам не способен быть в супружеской близости, за одного из родственников мужа выйти замуж» (Ἄτοπος δὲ δοκεῖ καὶ γελοῖος ὁ τῆ ἐπικλήρω διδούς, ἂν ὁ κρατῶν καὶ κύριος γεγονῶς κατὰ τὸν νόμον αὐτὸς μὴ δυνατὸς ἢ πλησιάζειν, ὑπὸ τῶν ἔγγιστα τοῦ ἀνδρὸς ὀπίεσθαι – Plut. Sol., 20, 2; пер. наш).

Сам Плутарх комментирует его следующим образом: «И этот (закон), как некоторые полагают, справедливо направлен против тех, кто, будучи не способные жить в браке, ради богатства берут наследницу в жены и на основании закона действуют против природы» (καὶ τοῦτο δ' ὀρθῶς ἔχειν τινὲς φασι πρὸς τοὺς μὴ δυναμένους συνεῖναι, χρημάτων δ' ἕνεκα λαμβάνοντας ἐπικλήρους καὶ τῷ νόμῳ καταβιάζομένους τὴν φύσιν – Plut. Sol., 20, 2; пер. наш).

Данные свидетельства Плутарха помогают проследить архаичные обычаи афинского общества, когда глава рода брал в жены наследницу. При этом Солон запрещает такой брак, если он заключается лишь из-за наследства, и закрепляет возможность эпиклеры уйти к родственнику мужа. Интересно в данных положениях то, что они напрямую пересекаются с левирамом многих восточных народов, когда вдова могла уйти лишь к родственнику мужа. К примеру, этот обычай был закреплен на уровне закона в *Пятикнижии*, когда женщина, потерявшая мужа, должна была выйти замуж за брата, а сыну дать имя этого брата. Однако по законам Солона

женщина получает право уйти к родственнику, даже если не является вдовой, а по желанию, если ее муж не выполняет супружеские обязанности.

Схожий по смыслу закон передает Диоген Лаэртий: «Прекрасен же следующий (закон), чтобы опекун сирот не женился на матери; не был опекуном тот, который получает имущество после смерти сирот» (κάλλιστον δὲ κάχεϊνο· τὸν ἐπίτροπον τῇ τῶν ὀρφανῶν μητρὶ μὴ συνοικεῖν, μηδ' ἐπιτροπεύειν, εἰς ὃν ἡ οὐσία ἔρχεται τῶν ὀρφανῶν τελευτησάντων – Diog. Laert., I, 56; пер. наш). Данное постановление также иллюстрирует древний обычай, когда опекун брал в жены мать сирот и, по-видимому, становился владельцем наследства. Солон же пытается уничтожить данные прецеденты, чтобы имущество не было причиной брака.

Еще один закон, сообщаемый Плутархом: «В отношении других браков (Солон) запретил брачные дары, разрешив три гиматия и предметы небольшой ценности, и ничего другого не приносить выходящей замуж (невесте). Ведь не желал, чтобы брак был ни приносящим доход, ни продающимся за деньги» (τῶν δ' ἄλλων γάμων ἀφεῖλε τὰς φερνάς, ἱμάτια τρία καὶ σκεύη μικροῦ τιμήματος ἄξια κελεύσας, ἕτερον δὲ μηδέν, ἐπιφέρεισθαι τὴν γαμουμένην. οὐ γὰρ ἐβούλετο μισθοφόρον οὐδ' ὄνιον εἶναι τὸν γάμον – Plut. Sol., 20, 6; пер. наш).

Из данных свидетельств мы можем заметить общую их направленность: Солон пытался предотвратить заключение брака из-за имущества. «Брак по природе» – главный замысел законодателя, под которым в первую очередь понималось продолжение рода. Однако необходимо учитывать то, как сам Солон относился к понятию «род» и «происхождение». Афинский политик не стремился сохранять четкие родовые структуры в среде афинского общества, скорее, он пытался избавить граждан от браков «по расчету», так как считал, что такой вид брака противоречит природе. Хорошим подтверждением данных взглядов служит также закон Солона, передаваемый Плутархом о том, что муж богатый сироты должен по крайней мере три раза в месяц иметь с ней свидание, если у них не родятся дети, то по крайней мере женщина не охладает к мужчине, что станет залогом счастливой семьи в будущем (Plut. Sol., 20). Также упомянем закон, по которому дети, рожденные от гетеры, не должны содержать отца, ведь «кто не обращает внимания на нравственную сторону в союзе с женщиной, тот берет себе женщину не ради детей, а ради наслаждения» (Plut. Sol., 22).

Второй важной функцией реформ Солона становится попытка приспособить архаичный социальный институт древнегреческого общества γένος к изменяющимся социальным условиям, а именно: дать возможность гражданам передавать родовое имущество вне рода в случае его пресечения. Одна-

ко здесь важна оговорка: если род не пресекался, то имущество сохранялось внутри него, а возможность передавать его вне рода отсутствовала.

Плутарх говорит: «Прославился (он) и законом о завещаниях. Ведь прежде это было невозможно, но в роде умершего сохранялись деньги и имущество. А он (Солон) тому, кто кому-либо хочет, позволил передать наследство, если у него самого нет детей» (Εὐδοκίμησε δὲ καὶ τῷ περὶ διαθηκῶν νόμῳ. πρότερον γὰρ οὐκ ἐξήν, ἀλλ' ἐν τῷ γένει τοῦ τεθνηκότος ἔδει τὰ χρήματα καὶ τὸν οἶκον καταμένειν· ὁ δ' ὅ βούλεται τις ἐπιτρέψας, εἰ μὴ παῖδες εἶεν αὐτῷ – Plut. Sol., 21; пер. наш).

Демосфен также передает информацию о существовании завещания, добавляя сведения о том, в каком порядке переходит имущество в случае отсутствия документа о наследстве:

«Всякий, кто умирает, не распорядившись имуществом, если имеет детей женского пола, то вместе с ними (имущество переходит), если же их нет, то следующие имеют право на имущество: братья от одного отца, если дети есть у родных братьев, то часть отца получают. Если нет братьев и детей братьев...их потомки получают в таком же порядке. Правом обладают же мужчины и их потомки, если от одних (родителей), и даже если (имеют) более далекое родство. Если же нет со стороны отца ближайших (родственников) вплоть до двоюродных братьев, то по матери имеют те же права» (“Ὅστις ἂν μὴ διαθέμενος ἀποθάνῃ, ἐὰν μὲν παῖδας καταλίπη θηλείας, σὺν ταύτησιν, ἐὰν δὲ μὴ, τοῦσδε κυρίου εἶναι τῶν χρημάτων. ἐὰν μὲν ἀδελφοὶ ὦσιν ὁμοπάτορες· καὶ ἐὰν παῖδες ἐξ ἀδελφῶν γνήσιοι, τὴν τοῦ πατρὸς μοῖραν λαγχάνειν· ἐὰν δὲ μὴ ἀδελφοὶ ὦσιν ἢ ἀδελφῶν παῖδες... ἐξ αὐτῶν κατὰ ταῦτα λαγχάνειν· κρατεῖν δὲ τοὺς ἄρρενας καὶ τοὺς ἐκ τῶν ἀρρένων, ἐὰν ἐκ τῶν αὐτῶν ὦσι, καὶ ἐὰν γένει ἀπωτέρω. ἐὰν δὲ μὴ ὦσι πρὸς πατρὸς μέχρι ἀνεψιῶν παίδων, τοὺς πρὸς μητρὸς τοῦ ἀνδρὸς κατὰ ταῦτα κυρίου εἶναι. – Dem., XLIII, 51; пер. наш.).

Здесь важным представляется сам порядок передачи имущества, который, по-видимому, после реформ Солона был закреплен именно в таком виде, как его оформил Солон. Если в первом аксоне Драконта содержатся сведения о том, кто имел возможность простить убийцу в случае преступления, идет перечисление родственников (ἀνεψιός): πατήρ, ἀδελφός, υἱός, обычно при переводе данного положения исследователи сохраняют значение «родственники» за словом ἀνεψιός, в законах Солона мы видим уже более сформированную идею передачи имущества родственникам вплоть до двоюродных братьев μέχρι ἀνεψιῶν παίδων.

Также интересным представляется упоминание перехода имущества по женской линии σὺν ταύτησιν – вместе с ними имущество переходило. Понять данный текст помогает речь «По делу о наследстве Пирра», которую пере-

дает Исей. Пирр усыновил одного из двух сыновей своей сестры, Эндия, и тот более двадцати лет владел наследством, затем умер. Ксенокл (*χύριος*), вчинив иск об имуществе от имени Филы, своей жены, выступил со свидетельствованием о том, что это дело не подлежит судебному рассмотрению, утверждая, что она – законнорожденная дочь Пирра. Мать Эндия стала оспаривать наследство, доказывая, что Фила – незаконнорожденная дочь, рожденная от гетеры. В данной речи виден принцип передачи всего имущества именно Филе, т.к. она являлась наследницей. Таким образом, по видимому, имущество переходило наследнице и вместе с ней могло переходить в другой род, если она впоследствии выходила замуж.

Данные законы Солона должны были отвечать тем изменениям, которые происходили в период архаики. Кризис родовой аристократии ко времени Солона выражался как в постоянной борьбе между благородными, так и в пресечении родов. Для того, чтобы имущество рода не пропадало Солон устанавливает возможность передачи имущества вне рода. С другой стороны, данные положения не лишены консервативности и аристократичности, которые сохранялись в мировоззрении политика: если род продолжает существовать, то имущество должно находиться внутри него.

Существенным преувеличением является точка зрения, изложенная современной исследовательницей о том, что Солон с помощью реформ в области брака демократизировал афинское общество, так как делал акцент на репродуктивную функцию семьи, а законы о наследстве позволяли передавать имущество как законным детям, так и бастардам (Lare 2003, 120). Тем самым, увеличивалась численность населения полиса и происходило постепенное расширение гражданского коллектива (Lare 2003, 120).

На наш взгляд, Солон своими реформами преследовал иные цели. Будучи посредником между аристократами и простым народом, он, с одной стороны, давал возможность обедневшим аристократам передать имущество тем, кому они хотят, при этом стараясь пресечь попытки заключить брак лишь из-за экономической выгоды. С другой стороны, он закреплял преимущественно внутривидовые права на имущество. Тем самым Солон соблюдал принцип «золотой середины», который сам же воспевал в своих элегиях.

Переходя к основным выводам, нужно еще раз отметить, что в мировоззрении Солона понятия «род» и «семья» имеют более нейтральную коннотацию. В отличие от аристократических взглядов Феогида Солон намного чаще в своих стихах использует лексику, с помощью которой определяет положение человека в обществе и его происхождение, не отождествляя его с личными чертами характера. Личностные мотивы и индивидуализм – глав-

ные составляющие творчества Солона. Афинский поэт воспринимает такие ценности как брак и семья с присущей ему мудростью. Для Солона главным в отношениях между людьми является не происхождение человека, его деньги или власть, а скорее, сам вид взаимоотношений, целью которого является создание счастливой семьи и продолжение рода. Такое мировоззрение Солона объясняет проведенные им реформы в сфере имущественных отношений семьи и брака. Афинский политик, с одной стороны, пытался пресечь увеличивающиеся в количестве прецеденты заключения брака из-за экономической выгоды между аристократами и простолюдинами, с другой стороны, Солон пытался разрешить имущественный вопрос в случае пресечения рода через введение завещания. Все реформы Солона носят противоречивый характер. На наш взгляд, эта дихотомия объяснима взглядами Солона, которые включали в себя как консервативное аристократическое начало, так новаторство и приспособленность к меняющейся действительности.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Аверинцев, С. С., Гаспаров, М. Л., Маркиш, С. П., сост. (1994) *Плутарх. Сравнительные жизнеописания, в 2-х томах*. Москва.
- Андреев, Ю. В. (2011) *Гомеровское общество. Основные тенденции социально-экономического и политического развития Греции XI–VIII вв. до н. э.* Санкт-Петербург.
- Вересаев, В. В., пер. (1953) *Гомер. Одиссея*. Москва.
- Гаспаров, М. Л., ред. (1979) *Диоген Лаэртский. О жизни, учении и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Гнедич, Н. И., пер. (1990) *Гомер. Илиада*. Ленинград.
- Голубцова, Е. С., Маринович Л. П., Фролов Э. Д., ред. (1995) *Демосфен. Речи, в 3-х томах*. Москва.
- Гущин, В. Р. (2011) «Цензовая реформа Солона и кризис в Аттике на рубеже VII–VI вв. до н. э.», *Вестник древней истории* 3, 107–122.
- Кулишова, О. В. (2001) *Дельфийский оракул в системе античных межгосударственных отношений (VII–V вв. до н. э.)*. С.-Петербург.
- Радциг, С. И., пер. (1936) *Аристотель. Афинская полития*. Москва.
- Соловьева, А. С. (2018) «Социально-политические категории в элегиях Солона и Феогнида», *Филологический аспект* 11 (43), 101–113.
- Суриков, И. Е. (2004) *Проблемы раннего афинского законодательства*. Москва.
- Суриков, И. Е. (2009) «Еще раз о законодательствах Драконта и Солона в Афинах (полемиические заметки). Ч. I», *Из истории античного общества: Сб. научных трудов*. Вып. 12, 5–25.
- Суриков, И. Е. (2018) «Семья и род как феномены культуры в античности: древнегреческие ΟΙΚΟΣ и ΓΕΝΟΣ в сравнении с римскими FAMILIA и GENS», *Вест-*

ник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение 7 (40), 126–140.

Туманс, Х. (2007) «Еще раз об аристократизме и “буржуазности” Солона», *Вестник древней истории* 2, 19–39.

REFERENCES

- Bradley, A. A. (2007) “Oikos and Oikonomia: Greek Houses, Households and the Domestic Economy,” *British School at Athens Studies* 15, 259–265.
- Diehl, E. ed. (1949–1952) *Anthologia lyrica Graeca*. Lipsiae.
- Donlan, W. (1973) “The Origin of Kalos Kagathos,” *The American Journal of Philology* 94.4, 365–374.
- Gagarin, M. (2008) *Writing Greek Law*. Cambridge.
- Hicks, R. D., ed. (1972–1979) *Diogenes Laertius. Lives of eminent philosophers*. Cambridge.
- Hyde, W. W. (1918) “The Homicide Courts of Ancient Athens,” *University of Pennsylvania Law Review and American Law Register* 7/8 (66), 319–362.
- Lape, S. (2003) “Solon and the Institution of the “Democratic” Family Form,” *The Classical Journal* 98.2, 117–139.
- MacDowell, D. M. (1989) “The Oikos in Athenian Law,” *The Classical Quarterly* 39.1, 10–21.
- Meiggs, R., Lewis, D. (1989) *A Selection of Greek Historical Inscriptions to the End of the Fifth Century B. C.* Oxford.
- Murray, A. T., ed. (1939) *Demosthenes. Private Orations, Vol. II*. London.
- Rhodes, P. J. (2006) “The Reforms and Laws of Solon: an Optimistic View,” *Solon of Athens: New Historical and Philological Approaches*, ed. by J. H. Blok, A. P. M. H. Lardinois. Boston; Leiden, 248–260.
- Roy, J. (1999) “Polis’ and ‘Oikos’ in Classical Athens,” *Greece & Rome* 46, 1–18.
- West, M. L. ed. (1992) *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati. Vol. II: Callinus, Mimnermus, Semonides, Solon, Tyrtaeus*. Oxford.
- In Russian:
- Averincev, S. S., Gasparov, M. L., Markish, S. P., eds. (1994) *Plutarh. Sravnitel'nye zhizneopisaniya*, vol. 1–2. Moskva.
- Andreev, Yu. V. (2011) *Gomerovskoe obshchestvo. Osnovnye tendencii social'noekonomicheskogo i politicheskogo razvitiya Grecii XI–VIII vv. do n. e.* Sankt-Peterburg.
- Veresaev, V. V., tr. (1953) *Gomer. Odisseya*. Moskva.
- Gasparov, M. L., ed. (1979) *Diogen Laercij. O zhizni, uchenii i izrecheniyah znamenityh filosofov*. Moskva.
- Gnedich, N. I., tr. (1990) *Gomer. Iliada*. Leningrad.
- Golubkova, E. S., Marinovich L. P., Frolov E. D., ed. (1995) *Demosfen. Rechi*, vols. 1–3. Moskva.
- Gushchin, V. R. (2011) «Cenzovaya reforma Solona i krizis v Attike na rubezhe VII–VI vv. do n. e.», *Vestnik drevnej istorii* 3, 107–122.
- Kulishova, O. V. (2001) *Del'fjskij orakul v sisteme antichnyh mezhhosudar-stvennyh otnoshenij (VII–V vv. do n. e.)*. S.-Peterburg.

- Radcig, S. I., per. (1936) *Aristotel'. Afinskaya politiya*. Moskva.
- Solov'eva, A. S. (2018) «Social'no-politicheskie kategorii v elegiyah Solona i Feognida», *Filologicheskij aspekt* 11 (43), 101–113.
- Surikov, I. E. (2004) *Problemy rannego afinskogo zakonodatel'stva*. Moskva.
- Surikov, I. E. (2009) «Eshche raz o zakonodatel'stvah Drakonta i Solona v Afinah (polemicheskie zametki). Ch. I», *Iz istorii antichnogo obshchestva: Sbornik nauchnyh trudov*. Vyp. 12, 5–25.
- Surikov, I. E. (2018) «Sem'ya i rod kak fenomeny kul'tury v antichnosti: drev-negrechskie OIKOΣ i ΓΕΝΟΣ v sravnenii s rimskimi FAMILIA i GENS», *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie* 7 (40), 126–140.
- Tumans, H. (2007) «Eshche raz ob aristokratizme i "burzhuznosti" Solona», *Vestnik drevnej istorii* 2, 19–39.

**ПРАВО ЖЕНЩИНЫ – ПРАВО БОГИНИ?
СМЫСЛ И ФУНКЦИЯ ОБРАЗА ЕЛЕНЫ В ПОЭЗИИ САПФО
(В СВЕТЕ НОВЕЙШИХ ПАПИРОЛОГИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ)**

Т. Г. МЯКИН
Новосибирский государственный университет
miackin.timof@yandex.ru

TIMOTHEY MYAKIN
Novosibirsk State University (Russia)
A WOMAN'S RIGHT IS A GODDESS'S RIGHT?
THE MEANING AND FUNCTION OF THE IMAGE OF HELEN IN THE POETRY OF SAPPHO
(IN LIGHT OF RECENT PAPYROLOGY'S DISCOVERIES)

ABSTRACT. The image of the Helen in Sapph. Fr. 16 (Neri–Cinti) is analyzed in detail on the basis of the new papyrus fragments which were published by Dirk Obbink (Obbink 2016a). According to the results of the comparative analysis, it is concluded that the form of the aoristic active participle from the verb περιέχειν, which is used in Sapph. Fr. 16, refers not only to the vocabulary of Homer, but also to the vocabulary of legal documents (cf. Hom. Il. XV, 653–654; Hellenic., Fr. 31, 50 Jacoby; IG XII(2), №58, 8–9 etc.). Thus, we confirm a special significance of the Sapph. Fr. 16, which is a "program" song of Sappho's thiasos (cf. Bierl 2003).

KEYWORDS: image of the Helen in Sapph. 16; the cult of Helen at Sappho; Helen at Alcaeus's poetry.

Открытие и публикация Дирком Оббинком новых фрагментов 10 песен Сапфо впервые дает нам возможность не только ближе определить общий контекст творчества поэтессы (культовое содружество Геры, Артемиды, Афродиты и Муз), но и лучше понять прагматический смысл и функцию образа Елены в поэзии Сапфо, – образа, который ранее вызывал у исследователей немало вопросов (Neri–Cinti 2017, 297; Obbink 2016a, 18; Burris–Fich–Obbink 2014, 16. Cf. Мякин 2012, 144; Мякин 2004, 23; Савельева 2012, 743–744; Blondell 2010, 378; Bierl 2003, 99; Austin 1994, 56; Burnett 1983, 279 etc).

Действительно, благодаря вновь найденным фрагментам¹ мы видим, что, с одной стороны, подтверждаются известные выводы А. Бирля о прагматической функции образа Елены в поэзии Сапфо. Ведь, согласно А. Бирлю, излагавшийся во фрагменте 16 Сапфо (Sapph. Fr. 16) миф о Елене, которая покинула семью ради любимого, «предлагал некий разрыв принятых норм, проигрываясь именно в рамках ритуала перехода» от девочки к женщине (rite de passage). Это, с точки зрения А. Бирля, имело определенную педагогическую цель, поскольку Елена «выражает нуминозную мощь Афродиты» (Bierl 2003, 11).

С другой стороны, восполненный новыми словами, Sapph. Fr. 16, выводя Елену в качестве примера, полностью подтверждает и мои давние выводы относительно лексики этого фрагмента поэтессы (Мякин 2004, 34–35). С очевидностью адресуясь «к юным дамам ее кружка в целом», Sapph. Fr. 16, как это стало окончательно ясно только теперь, утверждает «культ афродитовой любви» (Neri–Cinti 2017, 297). Ведь именно она, по общему теперь мнению, и «предложена здесь в качестве κάλλιστον (прекраснейшего), сообразно лексике известных размышлений» (Ibidem). Таково в настоящее время единодушное мнение большинства исследователей (ср. Obbink 2016, 18).²

Однако логически из вышесказанного также следует, что необходимо, sub specie Veneris, заново переосмыслить и всю лексику Sapph. Fr. 16 в целом, целенаправленно «прочитав» все его основные образы в соответствующем контексте. Это – контекст традиционной свадебно-эротической поэзии женских хоров, хоровых песен самой Сапфо, а также известного парфения Алкмана (см. о «диалогическом хоре» Сапфо у Псевдо-Деметрия: χόρος διαλεκτικός, Ps.-Demetr. De el., 167).³ Приведу сначала уточненный греческий текст Sapph. Fr. 16 с учетом издания, подготовленного К. Нери и Фр. Чинти на основе вновь опубликованных папирусов, а также мой поэтический перевод, исправленный и переосмысленный в соответствии с новыми открытиями (Neri–Cinti 2017, 16; ср. Мякин 2012, 144).

¹ См. Neri–Cinti 2017, 296.

² Вплоть до папирусных открытий последнего времени, во фрагменте 16 Сапфо, как известно, упорно старались увидеть, прежде всего, отвлеченно-эстетического плана рассуждения поэтессы о «прекраснейшем (κάλλιστον) самом по себе», отрывая, вопреки элементарным нормам синтаксиса, κάλλιστον от στρότον и сближая Сапфо с Тиртеем. См. например: Dwořin 2008.

³ Тот факт, что значительная часть песен Сапфо исполнялось руководимым ею хором, в свете вновь открытых текстов, по единодушному мнению исследователей, теперь несомненен (Neri–Cinti 2017, XLIX).

Οἱ μὲν ἰππῆων στρότον οἱ δὲ πέσδων
 οἱ δὲ νάων φαίσι' ἐπ[ι] γὰν μέλαι[ν]αν
 ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κήν' ὄτ-
 τω τις ἔραται⁴
 πά]γχυ δ' εὐμαρες σύνετον πόησαι
 π]άντι τ[ο]ῦτ' ἄ γάρ πόλυ περσκέθοισα
 κάλλος [ἀνθ]ρώπων Ἑλένα [τ]ὸν ἄνδρα
 τὸν [πανάρ]ιστον⁵
 καλλ[ίποι]σ' ἔβα 'ς Τροῖαν πλείοισα
 κωῦδ[ε] πα]ῖδος οὐδὲ φίλων τοκῆων
 πά[μπαν] ἐμνάσθη, ἀλλὰ παράγαγ' αὐταν
 .] [.....]σαν
 γν]αμπτον γάρ [.]νόημμα
] . . . κούφως τ [.] νοήση
 ..] με νῦν Ἀνακτορί[ας] ὀνέμναι-
 σ' οὐ] παρεοίσας,
 τᾶ]ς κε βολλοίμαν ἔρατόν τε βᾶμα
 κάμάρυχμα λάμπρον ἴδειν προσώπω
 ἦ τὰ Λύδων ἄρματα κὰν ὄπλοισι

⁴ Исходя из самого синтаксиса греческого текста (три последовательных гетива, характеризующих στρότον), а также из цитаты у Аполлония Дискола, для любого, кто читает по-древнегречески, всего естественнее подразумевать здесь в элидированном κήν' третьего стиха именно κήνος – родительный падеж единственного числа мужского рода от κήνος, отсылающий к тому же στρότον (т. е., имеется в виду именно «войско того, кого кто-либо любит»). Такую элизию долгого (конечного долгого в ἐμνάσθη) мы видим ниже и в 11-м стихе нашего фрагмента (ἐμνάσθη, ἀλλὰ παράγαγ' αὐταν, Neri–Cinti 2017, 16). Вдобавок κήνος – это местоимение, которое у Сапфо, как о том писала еще Е.-М. Гамм (ранее я писал всюду Хамм, ошибочно считая покойную Еву-Марию голландкой), *встречается едва ли не исключительно в мужском роде* (Neri–Cinti 2017, 12; Hamm 1957, 108; ср. Ap. Dysc. π. συνт. γ 291 (ii 419 Uhlig) εγω δε κην' οττωτις εραται: Lobel–Page 1955, 15). Но даже если (как это делали до сих пор) ad hoc видеть здесь именительный падеж единственного числа среднего рода, в любом случае, само описываемое выше «прекраснейшее войско» (στρότος), о котором идет речь, в свете недавних папирусных открытий, – это всего лишь метафора-эвфемизм. См. подробнее ниже. Ср. «Афродиту-соратницу» (σύμμαχος) в Sapph. Fr. 1, 28 Neri–Cinti, см. подробно об употреблении военно-атлетической терминологии в эротическом смысле у Гомера, Гесиода и Сапфо: Мякин 2004, 37–42; Rissman 1983. См. также ниже.

⁵ Логичное восполнение Э. Лобеля и Д. Пейджа (fort. τὸν [πανάρ]ιστον supplem- dum, Lobel–Page 1955, 15).

πεσδομ]άχεντας.⁶

Тот для черной Геи прекрасным войском
 Видит конницу, а другой – пехоту,
 Те – суда. По-моему ж, прекрасно,
 То, что ей любо.
 Это просто, и пояснить мне надо
 Это так: красой всех людей владея
 На земле, Елена, она и мужа,
 Что наилучшим
 Был, оставила, и пошла на Трою.
 И отца, и мать, и дитя родное –
 Всех она забыла: гнала беглянку
 Сила Киприды.
 Непреклонна мысль ее...
 И легко... ..,..... умыслит,
 Чтобы мне вновь об Анактории вспомнить,
 Ныне далекой.
 О, желала б я вновь ее увидеть!
 Шаг ее прелестный и блеск улыбки
 Мне милее всех колесниц лидийских,
 Пешей их битвы.

Если мы прочтем приведенный фрагмент в контексте свадебно-эротической поэтики Сапфо и Алкмана, то, уже начиная с самой первой строфы, становится совершенно понятно, о чем именно здесь идет речь. Действительно, в первой строфе мы читаем (если переводить буквально): «одни говорят, что для черной земли (ἐπ[ὶ] γὰρ μέλαι[ν]αν) самым прекрасным (ἔμμεναι κάλλιστον) является войско (στρότον) всадников, другие, – что пехотинцев, третьи, – что кораблей, я же, – что то (войско), которое любят». То есть, при подлежащем στρότον мы видим здесь, в рамках оборота accusativus cum infinitivo, конструкцию ἔμμεναι (=εἶναι) ἐπὶ + accusativus, которая однозначно указывает на господство или подчинение «черной земли (либо Геи)» этому «самому прекрасному войску» (ср. у Гесиода о власти Эрида: «но

⁶ Сообразно получившему теперь перевес мнению, Sapph. Fr. 16, в силу выявленной в нем «круговой композиции», оканчивается на 20-м стихе. Стихи же 21–32 составляют уже другую песню (Sapph. Fr.16a). Понятно, что это – лишь гипотеза, однако подробное обсуждение ее – тема отдельной и большой работы. См. Neri-Cinti 2017, 296–298; Obbink 2016a, 18–19.

над землей их (Эрид – Т. М.) стоят две» – ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν εἰσι δύω, Hes. Op. et dies, 11).⁷ В приведенном выше прозаическом переводе первой строфы у Сапфо предлог ἐπὶ (с винительным падежом) при στρότον (войско) с необходимостью специально акцентирует и подчеркивает именно значение подчинения, завоевания и обладания. Речь идет именно об обладании поэтически одушевляемой божественной стихией женского рода – «черной Геей», γαῖν μέλαι[ν]αν. Одушевляемая и в народной религии, и у поэтов VIII–V вв. до н. э., богиня – черная (то есть, плодородная) Гея-земля, – как я уже доказывал ранее, представляет собой у Сапфо в Sapph. Fr. 16 своеобразное «мифологическое осмысление понятия женщина» (Мякин 2004, 45).⁸ Эта Гея-земля у Сапфо источает эрос. Ведь из схолий к Аполлонию Родосскому следует, что «Сапфо считает Эрос порождением Земли и Урана» (Γῆς καὶ Οὐρανοῦ, Schol. In Apoll. Rhod. Argon., p. 216, 2 Wendel). Если же сопоставить в этом плане схолии к Аполлонию со схолиями к Феокриту, то имя Геи у Сапфо вообще оказывается одним из имен Афродиты, поскольку для нашей поэтессы «Эрос – от Афродиты и Урана» (Ἀφροδίτης καὶ Οὐρανοῦ, Schol. In Theocr. Proleg. Anecd. Id. XIII, 12).

И вот в Sapph. Fr. 16 эта источающая эрос сафическая женщина-Гея – объект агрессии «прекраснейшего войска» (στρότον... κάλλιστον, Sapph. Fr. 16, 1-3 Neri-Cinti). Известный факт – в поэзии и прозе VIII–V вв. до н. э. предлог ἐπὶ при подлежащем στρατός (эол. στρότος – «войско») в сочетании с accusativus, начиная с Гомера (Od. XI, 559–560), всегда означает именно подчинение, захват, завоевание, обретение чего-либо этим вышеназванным «войском» (στρατός/ στρότος). Это – завоевание/обретение чего-либо или непосредственно, в прямом смысле (σφᾶς: Thuc. II, 101, 2; αὐτούς: Suidae α 1929 Adler), или метафорически – в переносном смысле (μοῖραν, Od. XI, 560). Однако в нашем случае комментарий от Etymologicum Magnum прямо требует для обсуждаемого места в Sapph. Fr. 16 именно метафорического истолкования «войска» (στρότον). Ведь, согласно Etymologicum Magnum, «эолийцы (οἱ Αἰολεῖς, т. е. Сапфо и Алкей – Т. М.) называют «войском» (στρότον) определенное соединенное множество (τὸ συνεστραμμένον πλῆθος, Etym. Magn., p. 728, 44–45 Kallierges)». В такого рода обобщенно-метафорическом смысле мы

⁷ См. детальный анализ: Мякин 2004, 42–45. Ср. известные выводы о том, что Сапфо, основываясь на гомеровских аллюзиях, вообще представляла в своей поэзии любовь не иначе как своего рода войну: Rissman 1983.

⁸ Ср. обычную для Гесиода пахоту земли, пастьбу на земле и засев земли обнаженным земледельцем, чтобы «всякий раз зрелость умножалась» (ὡς τοὶ ἕκαστα ὄρι' ἀέξεται, Hes. Op. et dies, 393–394). См. анализ контекстов употребления γῆ/γαῖ/γαῖα у Гомера, Семонида, Пиндара, Солона, Феогнида, Сапфо: Мякин 2004, 13–62.

встречаем στρατόν (войско) в свадебно-эротическом песнопении лакедемонского парфения Алкмана, где поет хор девушек. Здесь одна из них «садится в девических кудрях⁹: Астимелойса как словно с войском» (Ἄ]στυμέλοισα κατὰ στρατόν, Alcman, Fr. 3, subfr. 13, 72–73 Page). С другой стороны, военно-эротическая метафорика Алкмана, согласно схолиям к нему, прагматически отражает и танцевальное движение обрядового хора: два полухория девушек «сражаются» (μάχονται) – сходятся лицом друг к другу (ἀντίστροφον, P. Oxy. 2389. Schol. B. Fr. 6, col. ii, 14-26; Мякин 2012, 151, прим. 289). При этом, однако, эти «несущие одеяние (либо «обоюдоострый плуг»: φᾶρος¹⁰) для Орфрии» девушки Алкмана «сражаются (μάχονται), обретая силу звезды Сириуса» (ἀψηρομένοι, Alcman, Fr. 1, subfr. 1, 61-63 Page). То есть поэт прямо подчеркивает: данная «битва» предполагает, в первую очередь, эротические коннотации. Ведь по Гесиоду, именно восход Сириуса делает женщин эротически «наиболее воинственными» (μαχλόταται, Hes. Op. et dies, 586). С Алкманом тут перекликается и Сапфо, где «со мной сражаться» (ἔμοι μάχεσθαι) отсылает к тому, что «ты пожелаешь/... с роскошной убедившая» (θελήση[ς/...χ]λιδάνα<ι> πίθεισα). Причем обращение к подруге здесь сочетается с призывом к божеству: «исполни замысел/..., я зову» (τέ]λεσον νόημμα...χάλημι, Sapph. Fr. 60, 3–8 Neri–Cinti).

Но у Алкмана девушки, помимо этого, уподобляются ночным Плеядам («эти Плеяды» – Πεληάδες, Alcman, Fr. 1, subfr. 1, 60 Page). То есть, наполненная эротическими коннотациями «битва» соотносится и с образом пахоты, вновь предполагая обрядовый контекст. Ведь восход Плеяд у того же Гесиода возвещает о начале пахоты и сева (Hes., Op. et dies, 615–617). Точно так же у Сапфо «и Плеяды, и середина ночи», равным образом, прямо отсылают к эротическому, и даже гомоэротическому контексту (Πληϊάδες, μέσαι δὲ/νύκτες, Sapph. Fr. 168B Neri–Cinti, см. о гомоэротических намеках: Neri–Cinti 2017, 410).¹¹

В чем же тут дело? Как считает большинство исследователей, прагматическая цель парфения Алкмана – «представить девушек их общине в качестве готовых к браку» (Ingalls 2000, 6). Отсюда и возможные намеки на соот-

⁹ По-видимому, умастив волосы (Мякин 2004, 38).

¹⁰ Φᾶρος, по Гесиохию, либо «тонкий гиматий» (Hesych., λ 685 L), либо «обоюдоострый плуг» (δίβολον: Hesych., δ 1479 L). Ср. φᾶρος как «гиматий» (Hesych., φ 190 L) и как «пахота» (Hesych., β 1002 L).

¹¹ Как верно отмечает А. Дейл, «когда Алкман и его современники VII в. до н. э. смотрели на ночное небо и видели Плеяды, они видели не только 6 звезд, они видели еще 7 дочерей Атланта, этих гибельных, но в то же самое время и танцующих Плеяд – πρῶται ἐύρεται (первооткрывательниц – Т. М.) танца и церемоний» (Dale 2011, 31).

ветствующую, метафорического рода «пахоту», то ли утреннюю, то ли – связанную с богиней утренней зари Орфрией (Эос).¹² Ведь «орфриями» (ὄρθρια) назывались «пробуждающие» эпиталамии, которые пелись девушками у дверей в свадебный покой после полуночи, когда невеста уже была лишена девственности (διεγερτικά, Schol. In Theocr (schol. Vet.), anecd. Id. XVIII, 6; см. об образе женщины-пашни в архаической лирике: Мякин 2004, 38–62).

То есть, если мы обратимся к прагматическому контексту эпиталамий как жанра, то легко увидим, что сама его эротическая метафорика с очевидностью объясняется его же прагматической функцией. Ведь «эпиталамий поют девушки перед брачным покоем для того, чтобы не слышен был и остался скрыт за голосом девушек голос девы, которой с силой овладевает муж в брачном покое» (παρθένου βιαζομένης ὑπὸ τοῦ θαλάμου ἀνδρός, Schol. In Theocr (schol. Vet.). Anecd. Id. XVIII, 3). С такого рода эротическим контекстом, предполагающим свадебное насилие, в парфении Алкмана перекликается и мифологическая тематика самой песни (сыновья Гиппокоонта пытаются силой похитить «неподходящих невест»: Ingalls 2000, 6–7). С этим же свадебно-эротическим контекстом напрямую связана и необходимая «обнаженность» девушек во время исполнения песни (γύμνωσις, Plut. Lys. 14, 4). Девушки Алкмана не только воспевают красоту друг друга, они делают это демонстративно и напоказ, они как бы предлагают себя будущим женихам. Вышеуказанное «войско» Астимелойсы здесь должно отсылать именно к эротической, «завоевывающей», привлекательности Астимелойсы, данной как соединенное множество соответствующих качеств (см. выше).

Исходя из вышесказанного, следует думать, что, равным образом, и в первой строфе анализируемого нами Sapph. Fr. 16 «прекраснейшее для черной земли войско» (στρότον/...ἐπ[ὶ] γὰν μέλαι[ν]αν/... κάλλιστον) – это метафора в духе Алкмана, как того прямо требует Etymologicum Magnum. И смысл первого четверостишия во фр. 16 Сапфо как раз и заключается, по сути, в том, что привносимое метафорическое значение στρότον («войско» как покоряющая и завоевывающая эротическая привлекательность) в пределах одного и того же предложения непосредственно и недвусмысленно противопоставляется здесь прямому, номинативному значению этого же самого слова. Такого рода «словесная игра», связанная с требуемой исполнительским контекстом установкой на преувеличенное восхваление (в нашем случае – восхваление эротической привлекательности), как недавно показал Г. Целльнер, обильно «представлена во многих фрагментах сапфической

¹² Ср. ἡοίην (утром) как ὄρθριαν у Гесихия (Hesych., η 651 L.). "ὄρθρια, алкмановская форма дательного падежа от ὄρθρια, в Etymologicum Magnum толкуется просто как «рано утром» (πρῶτῃ, Etym. Magn., p. 421, 43 Kallierges).

поэзии» (Zellner 2010, 17). Очевидный элемент гиперболизации сближает здесь это «прекраснейшее войско» (στρότον/... κάλλιστον, Sapph. Fr. 16, 1-3 Neri-Cinti), как отсылающее к соответствующим «завоевывающим» эротическим достоинствам любящего (Париса и Анактории из Sapph. Fr. 16, 9-11, 15-20), с известным уподоблением «входа» жениха «входу» бога войны Ареса в Sapph. Fr. 11, 5-7 Neri-Cinti:

γάμβρος εἶσ'Ἴσ'Ἀρευι,¹³
ἄνδρος μεγάλω πόλυ μέζων.

Жених входит, как словно Арей,
Много больше великого мужа.

Явственные эротические отсылки этой песни-эпиталамия («фаллический юмор», по Дж. Керку, см. Zellner 2010, 16), близость ее образности к Sapph. Fr. 16 (несмотря на все несходство поэтической формы) – очевидны. И в первом, и во втором случае подчеркивается зримое эротическое превосходство некоего божественного персонажа над не названным по имени смертным «мужем» (Елена, Афродита и подразумеваемый Парис в Sapph. Fr. 16, Арес – в Sapph. Fr. 11).

В соответствии с этим, Елена, которая не зря выведена в Sapph. Fr. 16 в качестве мифологического примера, должна рассматриваться именно в контексте указанной свадебно-эротической метафоры, олицетворяемой пресловутым «самым прекрасным войском» (στρότον/... κάλλιστον, Sapph. Fr. 16, 1-3 Neri-Cinti). Ведь о том, что Елена, вместе со своим похищением и дальнейшим походом в Трою, и в самом деле была традиционной темой свадебной поэзии, прямо свидетельствуют схолии к «Эпиталамию Елены» Феокрита. Согласно им, в «Эпиталамии Елены» Феокрита «кое-что взято из

¹³Ἴσ(α), согласно античным лексикографам, выступая здесь в наречном значении, должно отсылать к действию или состоянию, которое в прямом или переносном смысле «близко» либо данному предмету/лицу, либо характеризующим его действиям или состояниям (τὸ ἐγγύς, Etym. Gen. 53, 2 Laserre/Livaradas; Etym. Magn., p. 15, 15 Kallierges). Иными словами – представляется «подобным» ему (παρὰ μικρὸν ἴσα, Etym. Gud, α р. 19, 1 Sturz). В таком значении ἴσα встречаем в Sapph. 58c, 6 Neri-Cinti («они (колени) некогда легко танцевали, как словно олениа» – τὰ δὴ ποτα λαίψηρ'ἔον ὄρχησθ' ἴσα νεβρίοισι). Как показывает Гомер, перед нами здесь именно сугубо традиционный, формульного плана, способ выражения («он (Приам) почтил его как словно (почитают) детей» (ὁ δὲ μιν τίεν ἴσα τέκεσσι, II. XIII, 176); «как словно заботливую супругу он чтит ее в палатах» (ἴσα δὲ μιν κεδνῆι ἀλόχῳ τίεν ἐν μεγάροισιν, Od. I, 432); ср. тоже: «как словно милых родителей» – ἴσα φίλοισι τοκεῦσιν II. XV, 439; «как словно милых чад» – ἴσα φίλοισι τέκεσσι, II. V, 71 etc.

первого (эпиталамия) Стесихора о Елене» (ἐν αὐτῷ τινα εἴληπται ἐκ τοῦ πρώτου Στησιχόρου Ἑλένης, Sch. In Theocr. Proleg. Anecd. Poem. XVIII, 2). Известная легенда гласит, что Стесихор в этом первом варианте своего эпиталамия «написал хулу (ψόγον) на Елену» и был ослеплен Афродитой (Suidae, σ 1095 Adler). Богиня возвратила поэту зрение только тогда, когда тот сложил «Песню наоборот» (Παλινῳδία), где были строки: «Ты не пошла (οὐδ' ἔβας) на кораблях крепкопалубных, ты не вступала в твердыню Трои» (πέργαμα Τροίας, Stes. Fr. 15, 2–3 Page). То есть, если верить традиции, в первом варианте своего эпиталамия Стесихор говорил о Елене, «пошедшей на Троию», почти в тех же выражениях, что и анализируемый нами Sapph. Fr. 16, где Елена, ведомая Афродитой, «пошла, плывя на Троию» (ἔβα 'ς Τροίαν πλέοισα, Sapph. Fr. 16, 9 Neri–Cinti)¹⁴. Это значит, что здесь в Sapph. Fr. 16 поэтесса, по-видимому, обыгрывает все тот же самый, в основе своей традиционный, образ ведомого Афродитой «самого прекрасного войска» (στρότον/... κάλλιστον, см. выше). Оно, в силу этого, в глазах женщины конечно намного значимей и актуальнее настоящего войска из конников, пехоты, и кораблей. Именно об этом, в связи с Еленой, как кажется, свидетельствует Гомер. Ведь согласно последнему, троянцы именно Елену упрекали в том, что «она теперь привела сюда морское войско (ἄλιον στρατόν) ахеев, и, что она пошла (ἔβη) в любимую (их) отечества землю вместе с теми самыми кораблями (νηυσί), покинув доброго Менелая» (λιπὼν ἀγαθὸν Μενέλαον, Il., IV, 179–181).¹⁵

Однако, в противоположность Гомеру и Стесихору, Елена у Сапфо не только не порицается, но и представлена как ведомая богиней избранница Афродиты. Ведь именно ведомое Афродитой «прекрасное войско», (по Гомеру – это войско, ведомое уже самой Еленой) затем пошло на Троию. Уже – в виде реального войска греков. И при всем при этом Елена выводится именно как актуальный пример поведения девушки кружка Сапфо! Действительно, Афродита привела Елену в Троию, и Афродита же, руководя мыслью Сапфо (ср. «умыслит» либо «ты помыслишь» – νοήση, Sapph. Fr. 16, 14 Neri–Cinti), – тем самым – вновь напомнила Сапфо об Анактории, «которой нет рядом» – (οὐ] παρεοίσας, Sapph. Fr. 16, 17 Neri–Cinti). В свете этих вновь установленных и идентифицированных слов из Sapph. Fr. 16, теперь

¹⁴ Нужно иметь в виду, что «Елена» Стесихора, как и парфении Алкмана, в обоих своих легендарных вариантах исполнялась, по мнению большинства исследователей, перед спартанской аудиторией (Kazansky 1997, 10).

¹⁵ Ср. Одиссея, который «на Илион, богатый жеребьями, пошел на кораблях долбленых» (ἔβη κοίλῃσ' ἐνὶ νηυσίν, Od. II, 18), а также Агамемнона, который «пошел (ἔβη) почета ради на богатый жеребьями Илион, чтобы сражаться с троянцами» (Ἴλιον εἰς εὐπωλον, ἵνα Τρώεσσι μάχοιτο, Od., XIV, 70–71).

уже совершенно очевидно, что имеется в виду, прежде всего, эротическая привлекательность как Елены, так и Анактории, для говорящего «я» Сапфо.

Еще до всех новейших папирусных открытий последних лет А. Бирль убедительно показал, что в рамках «женского коллектива», руководимого Сапфо, сам образ Анактории «в дискурсе гомоэротической любви наводит на мысль о ее функции, близкой к функции ἐραστής («любовника» – Т. М.).¹⁶ В самом деле, в свете вновь подтвержденного новейшими открытиями того факта, что многие песни Сапфо исполнялись при участии девического обрядового хора, есть все основания с уверенностью полагать: в приведенном выше Sapph. Fr. 16 «функцию женского я берет на себя» не Сапфо как поэтическая личность, а некая, подобная Анактории, «равным образом идеализированная персона, с которой могут отождествлять себя девушки» (ibidem). Как отмечал А. Бирль, «само за себя говорящее имя Анактории» (от ἀνακτόριος – «господский, господин») позволяет видеть в ней обобщенный образ «некоей старшей партнерши, которая уже прошла rite de passage и является теперь предметом обожания со стороны я» (ibidem). В подтверждение выводов А. Бирля добавим, что ἀνακτορίη, ионийская субстантивированная форма женского рода от ἀνακτόριος, уже в гомеровском «Гимне к Аполлону» (VI в. до н. э.), а также в поздней поэзии, имеет специальное значение «погонщица, возница».¹⁷ И именно к быстрой езде на лошадях либо на колеснице, к гоньбе упряжных коней отсылает у Сапфо знаменитый глагол πεδήλω, который единственный описывает в общем смысле отношения между старшими и младшими участницами культового содружества Сапфо:

ἔρχεο κάμεθεν

μέμναισ', οἴσθα γὰρ ὡς <σ>ε πεδήλωμεν (Sapph. Fr. 94,7–8 Neri-Cinti).

Ступай же и помни обо мне,
Ведь ты знаешь, как мы тебя (ее?) погоняли.

Действительно, уже ионийско-аттический вариант эолийского πεδήλω – гомеровское μεθέλω (преследую, вхожу во что-либо, погоняю, ищу, берусь за кого-либо), – предполагает, как я показал в своей последней книге, именно энергичное, физически агрессивное действие. Часто – это действие возницы-колесничего, который погоняет коней, преследует или атакует (Ном. П.

¹⁶ См. Bierl 2003, 114.

¹⁷ Ср. «колеса колесницы с грохотом несутся, возницу теряя» – ὄχεα κροτέουσιν ἀνακτορίην ἀφιέντες (Нумн. Ном. Ар. 234). Ср. Od. XV, 397. По Гесихию, ἀνακτορία – это «царица, госпожа» (βασιλεία, δεσποτεία, Hesych., α 438 L), однако в поэзии для ἀνακτορία/ἀνακτορίη имеется и специальное значение – «погонщица, возница» (Anth. Pal. VI 21, 12).

V 329; VIII 126 ; ср. II. XVII 10; Od. XIV 33; Мякин 2012, 104–105). Более того, в единственном тексте классической эпохи с $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\pi\omega$, где речь идет о любви, $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\pi\omega$ недвусмысленно указывает именно на мужское сексуально-агрессивное, фаллическое действие. Иксион, возжелавший Геру, и обманутый, «возлег на ложе с тучей, *входя в сладкую ложь*» ($\nu\epsilon\phi\acute{\epsilon}\lambda\alpha\ \mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\pi\omega$ / $\psi\epsilon\ddot{\upsilon}\delta\omicron\varsigma\ \gamma\lambda\upsilon\kappa\acute{\omicron}\ \mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\pi\omega$, Pind. Pyth. II 37).

То есть, если $\mu\epsilon\theta\acute{\epsilon}\pi\omega$ (мы погоняли) у Сапфо, действительно, как считает большинство, «указывает на некую объединяющую привязанность» (Neri–Cinti 2017, 351) и должно переводиться именно как «мы любили, доставляя себе хлопоты» (Hamm 1957, 126), то такое «мы погоняли (преследовали? входили?)» здесь с необходимостью – метафора военно-эротического характера.

В своих предыдущих работах я уже показал, что Сапфо и ее девушки, по-видимому, были жрицами в эротическом ритуале мистерий Артемиды. Здесь невесты или новобрачные для того, чтобы родить ребенка, приносили в дар Артемиде и Гермесу свою девственность. Такие жрицы, по Гесихию, назывались «фалеты» (Hesych. λ 1257 L. – $\phi\acute{\alpha}\lambda\eta\tau\epsilon\varsigma$, букв. «пенисы», см. Мякин 2018, 356–359). О государственной значимости этого ритуала для Лесбоса свидетельствует эресская серебряная монета IV–II вв. до н. э., фотографии которой были недавно вновь опубликованы лесбосским краеведом И. Папазоглу (Papazoglou 2013, 67). На одной стороне этой монеты изображена Сапфо (подпись: $\Sigma\text{Α}\Phi\Phi\Omega$). Поэтесса левой рукой облакачивается на лиру, а в правой руке держит фалл. На другой стороне монеты изображен Гермес с кадуцеем и рогом изобилия (подпись $\epsilon\text{Ρ}\epsilon\text{Σ}\text{Ι}$ – «в Эресе»):



В соответствии со всем вышесказанным, Елена у Сапфо, с необходимостью должна представлять собой мифологический пример, моделирующий поведение девушек ее фиаса. Это – девушки, задействованные в эротическом ритуале мистерий Артемиды.¹⁸ То есть, сопоставляемая с Еленой Анактория, при всем обобщающем характере ее образа, – это, по-видимому, одна из этих вполне реальных, живших на рубеже VII–VI вв. до н. э., девушек Сапфо, которые в рамках названного ритуала выступали в образе фаллического бога Гермеса.

Действительно, как следует из древнегреческих текстов VII–III вв. до н. э., и в юношеских, и в девических половозрастных содружествах с культом богинь плодородия (а позднее – в гимнасиях), Елена почиталась как божество круга Артемиды. Помимо Алкмана, Алкея и Сапфо, к поэзии такого рода содружеств отсылает также «Эпиталамий Елены» Феокрита.

Ведь «Эпиталамий Елены» Феокрита, как известно, развивает эолийские темы (αἰολικά) и формально написан для хора, который состоит то ли из 12, то ли из 64 девочек-ровесниц (Theocr. XVIII, 4, 22, 24). Этот девический хор поет, что «златая Елена явилась нам» тогда, «когда великие дела мироздания (κόσμος) явило нам на жирной пашне (πιεῖρα ἀρούρα), в саду – кипарис, в колеснице – конь-фессалиец (Θεσσαλὸς ἵππος), так и Елена, это мироздание для Лакедемона» (Λακεδαίμονι κόσμος, Theocr. XVIII, 28-31). То есть, в «Эпиталамии Елены» Феокрита Елена – образец девочки, которая проходит служение Артемиде, лучшая из девочек-невест, и даже отождествляемая с ними как с неким целым. Ведь «никто не напрядает творения такие (как она), нет гуще ткани (чем у нее) на искусном навое из натянутых нитей, когда пропустит она челнок по сложным узорам (συμπλέξασα μακρῶν ἔταμ' ἐκ κελεόντων), никто не сумеет так сыграть на лире, воспевая Артемиду и широкогрудую Афины, как Елена, все желанья – у нее в очах» (ὡς Ἑλένα, τὰς πάντες ἐπ' ὄμμασιν ἴμεροι ἐντί, *ibid.*, 32-37). Очевидно, что на первом месте здесь – добродетели Елены-невесты, раскрывавшиеся в предсвадебном служении Елены Артемиде Орфии, традиционном для спартанских девочек. Ведь согласно Плу-

¹⁸ Эротический ритуал мистерий Артемиды помогает понять и выбор Сапфо термина σύνζυξ (супруга) как «общего наименования» (κοινὸν γὰρ τὸ ὄνομα) девушек и девочек культового содружества поэтессы (Sapph. Fr. 213, 5-7 Neri-Cinti, см. Neri-Cinti 2017, 426; Мякин 2012, 131-137). «В рамках этого кружка, – справедливо отмечал Клод Калам, – частое употребление термина σύζυγος (супруга) в качестве синонима ἐταῖρος (сотоварищ) наводит на ту мысль, что данное наименование выражает узы «товарищества». Они вне зависимости от какого-либо «супружеского» смысла соединяют членов кружка с их choregos в сочинении любовных песен (ἔρωτικά) для юных девушек (παρθένους), а также гимнов к Артемиде» (Calame 1997, 212).

тарху, Тесей с друзьями впервые «похитили Елену, когда она, как дева, водила хороводы в святилище Артемиды Орфии» (ἐν ἱερῶι Ἀρτέμιδος Ὀρθίας χορεύουσιν, Plut. Thes. XXXI, 2). Задолго до Плутарха о похищении «еще совсем юной» Елены писал и лесбосец Гелланик (Ἐλένην κομιδῆ νέαν, Hellenic. Fr. 134, 3–9 Jacoby).

Прославляя девические достоинства своей героини-невесты как созидющие и организующие мироздание, спартанские девушки у Феокрита украшают венками и поливают маслом платан – «растение Елены» (Ἐλένας φυτόν, Theocr. XVIII, 48).¹⁹ Как явствует из схолий к Феокриту, речь идет именно о «платане в гимнасии» (τῆς πλατάνου τῆς ἐν γυμνασίῳ, schol. In Theocr. XVIII, 44). И все это не вымысел Феокрита. Согласно Алкману, Елена в лакедемонских Ферапнах чтилась, прежде всего, как богиня-дева, а именно – вместе с Диоскурами, «отроками Зевса» (μετὰ τῶν Διὸς κού[ρων], Alc. Fr. 7 Page). Культ Елены Древесной (Δενδρίτιδος) на о. Родос, как показывает надпись родосских стратегов с о. Тенос, точно так же сочетался с жертвоприношениями юной «Елене и Диоскурам» (Διοσκόροις καὶ Ἐλέναι, IG XII (1) Suppl., № 317, 16).²⁰

Однако до сих пор, как кажется, никто не обращал внимания, что такого же рода культ, по-видимому, засвидетельствован эпиграфикой и для Лесбоса. В Митилене точно так же некий учитель-«грамматик» (γραμματικός) регулярно орошал «струей оливкового масла» платан «в роце нимф» Орфит, где некогда «изобильная водой Платанаида (Πλα[τ]ανη[ίς], дочь Зевса, подарила источник нимф (πηγῆ[ν] Νυμφάων)» давным-давно, когда «цари, устав от войны, отложили в сторону копья и шлемы» (ἔγχεα καὶ κόρυ<θ>ας, IG XII (2) Suppl., № 129, 1–6). Данное митиленское эпиграфическое стихотворение относится к римской эпохе, однако отражает, по единодушному мнению ученых, достоверную местную традицию и говорит о древних гомеровских «царях» (βασίλῆες, см. Hiller 1936, 114). В силу этого, упомянутую в нем митиленскую богиню Платанаиду следует связать не только с культом Артемиды, как я доказывал ранее, но и с культом ее самой знаменитой девочки-служительницы – юной Елены (см. Муakin 2018, 355). Ведь именно в образе платана, который назывался Менелаида (Μενελαΐδα), Елена чтилась в аркадийских Кафиях, опять же – в какой-то связи с мистериями Артемиды (Paus. VIII, 23, 4). Платан в Кафиях, по преданию, был посажен самим Мене-

¹⁹ «Не раз вспомнив, Елена, о тебе, мы, как словно овечки от только что родившей овцы, которые питаются еще молоком и страстно жаждут сосца, в первую очередь сплетем тебе венок из лотоса, растущего на земле, и повесим на тенистый платан (σκιερὰν καταθήσομεν ἐς πλατάνιστον, *ibid.*, 41-46)».

²⁰ Ср. Paus. III, 19, 9–10.

лаем, когда он собирал войско для похода на Трою (*ibidem*). Увидеть в митиленской богине Платанаиде именно Елену в качестве наказанной волей Артемиды жрицы, кроме того, позволяет знаменитая история лакедемонского девического празднества в честь Артемиды Кариатиды (Καρυάτις: Paus. III 10, 7). Так, согласно Сервию, Карию, это пелопоннесское празднество Артемиды (Καρύαι – букв. «Каштаны»), было учреждено именно в связи с юной Карией, ее жрицей, наказанной по воле богини. Юная жрица Артемида сошлась с Дионисом и была превращена в каштан (Serv. In Verg. Buc. Ecl. VIII, 29). На этом празднестве, как свидетельствует Посидипп, девические хоры пели песни Сапфо (Lardinois 2009, 52–53). Логично предположить, в связи с вышесказанным, что и в Митиле Елена, как богиня Платанаида (Πλα[τ]ανη[ίς]), точно таким же образом почиталась в образе платана в рамках празднества (мистерий?) в честь Артемиды.

Действительно, согласно родосскому мифу, Елена, как прелюбодейка и виновница Троянской войны, в наказание за гибель под Троей Тлеполема, родосского героя-основателя городов, была повешена на дереве местными женщинами, переодетыми в Эриний. «И поэтому у родосцев есть святилище Елены Древесной» (Ἐλένης ἱερὸν ἐστὶ Δεῦδρίτιδος, Paus. III, 19, 9–10). Точно таким же образом, в качестве своеобразного «дерева возмездия» для впавшей в прелюбодеяние жрицы Артемиды, чтился каштан и в ходе празднества в честь Артемиды в Карирах. Скорее всего, и в Митиле богиня Платанаида в точности так же представляла собой Елену как осужденную и наказанную служительницу Артемиды. Возможно, речь шла о возмездии Елене – виновнице Троянской войны. Превращение Елены в платан искупило ее измену мужу и положило конец войне: по воле Артемиды в роще забил источник, а цари «отложили в сторону копья» (см. выше). Это – гипотеза, однако она имеет под собой основания. Так, неизвестный автор процитированного стихотворения не поясняет, о какой конкретно войне и о каких царях идет речь, вполне возможно, именно по той причине, что это – Троянская война. Последняя могла восприниматься древними как война вообще, без дальнейших определений (ср. Hesych., μ 862 L.; ср. II, I, 1). Кроме того, о платане как об общегреческом женском «дереве возмездия» говорит Гесихий: «платан – это дерево, у которого государственные женолюбители (γυναιχόνομοι) выставляли на белой доске штрафы, которые они налагают» (τὰς ζημίας ἐν λευκώματι, Hesych., π 2475, 1-2 L.). Добавлю, что в Митиле вообще все штрафы взыскивали именно «жрицы богини Артемиды» (τὰ θεὰ Ἀρτέμιδι εἴραις, IG XII (2), № 67,7). Еще К. Кереньи, сближая образы Немезиды и Елены в архаической и классической Греции, указывал, что «Елена... представляется своего рода двойником своей матери, невольной невесты

Зевса, которая, кроме того, во многих случаях прямо перекликается с Артемидой» (Керенуі 1945, 16). Как для Сапфо, так и для автора «Киприй», Елена – это именно дочь Немезиды (Возмездия), и, одновременно, – богиня. Ведь согласно Сапфо, Елена родилась из «гиацинтового яйца» (ὑακίνθιον ᾠον), которое некогда, «как говорят, нашла Леда» (Λήδαν... εὔρην, Sapph. Fr. 166 Neri-Cinti).²¹

Однако культ Елены как божества на Лесбосе под ее собственным именем не засвидетельствован. Каким же образом нам объяснить теперь почитание Елены как божества в фиасе Сапфо? В связи со всем вышесказанным, представляется логичным предположить, что ее чтили именно как «богиню Платанаиду», младшее божество круга Артемиды. Действительно, ввиду отсутствия культа Елены на Лесбосе под ее собственным именем, – это, пожалуй, единственная гипотеза, которая способна объяснить, почему для Сапфо Елена – это именно бессмертная богиня. Ведь помимо Sapph. Fr. 166 Neri-Cinti на последнее прямо указывает и Sapph. Fr. 23, 5–7, который вместе с Sapph. Fr. 16 так же включался древнегреческими филологами в первую книгу «александрийского издания» Сапфо. В Sapph. Fr. 23, 5–7 Neri-Cinti Сапфо (либо ее хор), воспевая «любовь» (ἔρωτος) и адресуясь к одной из девушек, говорит, что, хотя они (девушки) и «смертны» (θνᾶταις), однако им позволительно «уподобить тебя белокурой Елене» (ξάνθα δ'Ελένα σ'είσκειν, Sapph. Fr. 23, 5–7 Neri-Cinti). То есть, Елена здесь – явно бессмертная богиня, которая противопоставляется по своей природе смертным девушкам.

В соответствии с этим, не будет ли логичным рассматривать Sapph. Fr. 16 Neri-Cinti как песню, написанную для праздника Артемиды и младшей богини ее круга – митиленской богини Платанаиды (Елены)? Такая песня Сапфо выглядит актуальной именно в контексте тесных связей поэтессы с Лидией, в «дом царя» которой (βασιλικὸν οἶκον) при митиленской тирании Мирсила нередко входили девушки Сапфо (Sapph. Fr. 214B, fr. 2 c. I, 15–16 Neri-Cinti).²²

Ведь, согласно Клеарху, лидийцы, «идя дальше в надменности, стали насильничать, сводя женщин и девушек прочих народов (τὰς τῶν ἄλλων γυναικᾶς καὶ παρθένους) в место, названное по этому делу Чистота» (Ἀγνεῶνα,

²¹ Убегая от Зевса, Немезида приняла облик гусыни, а Зевс превратился в лебедя. Забеременев от Зевса, Немезида снесла яйцо, из которого родилась Елена (Сург. Fr. 9 Bernabé). Я согласен с К. Керенуі в том, что в образе Немезиды из «Киприй» воплотилась «первобытная реальность женщины, ... смешанного плана и меняющая свои формы» (Керенуі 1945, 19).

²² См. Мякин 2004, 200. О том, что лидийцы поддерживали именно Мирсила см. Burnett 1983, 164, n 17.

Athen. XII, 11, 12–18 Kaibel). Это название, как я уже писал ранее, живо переключается с определением почитаемой у Сапфо Афродиты как «чистой, премудрой Киприды» (ἀγνή μητιόεσσα Κυπρί, Sapph. Fr. 213C, с. III, 1–2 Neri–Cinti; cf. Alc. Fr. 384 Campbell, Sapph. Fr. 137 Neri–Cinti). И в соответствии с этим, недвусмысленные обценные намеки Алкея в его известной песенной перебранке с Сапфо (Sapph. Fr. 137 Neri–Cinti), а также его намекающее на Афродиту ἄγνα (чистая), адресованное поэтессе (Alc. Fr. 384 Campbell), – все это, как я уже доказывал, должно было отсылать, в том числе, именно к участию девушек Сапфо в священной проституции в Лидии (Мякин 2018, 126–127; Мякин 2012, 77–78). Мне кажется, что именно в таком контексте следует прочитывать известные стихи Алкея, где он бранит Елену (Alc. Fr. 283 и Alc. Fr. 42 Campbell).

По словам Алкея, Эрос или Афродита «всколыхнул(а) дух в груди аргивянки Елены» (ἐν στήθ[ε]σιν [ἐ]πτ[ό]αισε/ θύμον, Alc. Fr. 283, 3–4 Campbell). Далее, «обезумев из-за троянского мужчины, введя в заблуждение своего гостя, она последовала с ним по морю на корабле, оставив в доме покинутым ребенка и благопостланное ложе мужа» (λίποισ[ε]ρ[ε]ρήμαν/κἄνδρος εὐστρωτον [λ]έχος, ibidem, 4–8). То есть, Алкей здесь буквально цитирует знаменитую «патографическую оду» Сапфо, где поэтесса пела о своих чувствах к девушке: «это мне... сердце в груди *всколыхнуло*» (καρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόαισεν, Sapph. Fr. 31, 6 Neri–Cinti). При этом свою цитату поэт насыщает резко негативным смыслом и расширенными отсылками, как к Sapph. Fr. 16, так и другим песням поэтессы. Елена у него – виновница гибели «многих единоутробных братьев» (κ]ασιγνήτων), которыми, «упокоенными на равнине Трои, теперь владеет черная Гея» (μ[ε]λαίνα/ γα]ῖ' ἔχει, Alc. Fr. 283, 12–13, Neri–Cinti). Эта зловещая «черная Гея» явно противопоставляется сапфической «черной Гее» из Sapph. Fr. 16, о которой речь шла выше и за которой Сапфо оставляет нерушимое право великой богини самой избирать для себя любимое ею «войско» (см. выше о Sapph. Fr. 16). В свою очередь, упомянутые выше κ]ασιγνήτοι (единоутробные братья), вызывают живые ассоциации с «единоутробным братом» (τὸν κασιγνήτον) Сапфо Хараксом (Sapph. Fr. 5 Neri–Cinti), который должен «выказать большее уважение» (μ[ε]σδοнос τίμας) к Сапфо, своей «единоутробной сестре» (τὰν κασιγνήταν, Sapph. Fr. 5, 2–9 Neri–Cinti). Таким образом, данная песня Алкея настолько лексически навязчиво переключается сразу с несколькими песнями поэтессы (Sapph. Fr. 5; Sapph. Fr. 16; Sapph. Fr. 31 Neri–Cinti), что выглядит как скрытая поэтическая инвектива в адрес Сапфо.

В пользу того, что образ Елены у Алкея предполагает именно животрепещущие и актуальные для поэта реалии, говорит сам неоднократный ха-

рактёр выпадов лесбосца против воспетой Гомером красавицы (Alc. Fr. 42, Alc. Fr. 283 Campbell). Это требует квалифицировать «Елену» Алкея, прежде всего, как метафоризирующее имя собственное, апеллятив, отсылающий, возможно, в том числе, к Сапфо и к ее девушкам. Алкей мог знать некоторых из них, и даже обращаться к ним по имени (к Абантис, ср. Alc. Fr. 261(b), которая возможно упоминается в Sapph. Fr. 22(b), 9–10 Neri–Cinti, см. Neri–Cinti 2017, 301). Ведь общеизвестна вовлеченность Алкея в государственные дела, его целенаправленное обращение к политической метафоре «для описания бурных событий из жизни своего города» (Степанцов 2017, 12). А брань в адрес Елены, по числу упоминаний этой героини, для Алкея чуть ли не столь же актуальна, что и брань поэта в адрес такого его политического противника, как тиран Митилены Мирсил (ср. Alc. Fr. 70, Alc. Fr. 129, Alc. Fr. 332 Campbell). Действительно, в Alc. Fr. 42, 1–4 Campbell, следуя общепринятому восполнению Д. Пейджа, читаем:

Ὡς λόγος, κάκων ἄ[χος ἔνεκ' ἔργων
 Περράμῳ καὶ παῖσ[ι ποτ', Ἴωλεν', ἦλθεν
 ἐκ σέθεν πίκρον, π[ύρι δ' ὄλεσε Ζεὺς
 Ἴλιον Ἴραν.

Как гласит молва, от тебя, Елена,
 От твоих злых дел низошли напасти
 На Приамов род и в огне сгубил Зевс
 Трою святую.

«Святым городом» (Ἴρ[αν]/ πόλιν) Алкей мог называть и Митилену (Alc. Fr. 69, 3 Campbell, см. Campbell 1990, 273). Как показал Й. Барквизен в своем детальном сопоставительном анализе Sapph. Fr. 16 и Alc. Fr. 42, Елена в этой песне Алкея выведена именно в качестве однозначно отрицательного и вневременного «морального примера», который имеет универсальную применимость (Barkhuizen 1977, 5).²³ Новые папирологические открытия, как мы видим, полностью подтверждают выводы Й. Барквизена и о «моральном пафосе осуждения Елены» у Алкея, и о полном отсутствии какого-либо морального осуждения Елены у Сапфо (ibidem 3, 19).

²³ При этом и в структурном плане Fr. 42 Алкея имеет строение полностью противоположное Sapph. Fr. 16 (ср. выше). Действительно, «двойному кольцу хиазма» у Сапфо Алкей противопоставляет «кольцо соположений» (Barkhuizen 1977, 16), а Елене с Парисом – Фетиду и Ахилла, чем «исподволь вводит патриотическую тему» (ibidem 5).

Таким образом, учитывая известную принадлежность обоих великих лесбосских поэтов к враждебным политическим группировкам,²⁴ легко сделать следующий вывод. Образ Елены у Алкея, выступая в качестве апеллятива, по-видимому, прямо отсылает к Сапфо, намекая на известные и опасные для Митилены связи Сапфо с лидийским царем (см. выше). Заметим, что Сапфо точно так же использует мифологические имена собственные в качестве апеллятивов. Она, например, в своих свадебных песнях могла уподоблять бракосочетание современной ей лесбосско-азиатской аристократической пары бракосочетанию Гектора и Андромахи. Имена Гектора и Андромахи в таком случае выступали в качестве апеллятивов, прилагаясь к неизвестным нам жениху и невесте лесбосско-азиатского происхождения (Sapph. Fr. 44 Neri–Cinti, см. Neri–Cinti 2017, 314). Соответственно, называя Сапфо «Еленой», Алкей обращает против нее самой ее же собственные поэтические приемы.

Указанные связи Сапфо с Лидией, если мы вспомним идеалы Алкея, по-видимому, действительно, должны были рассматриваться как угроза для «настоящих» элинов, чтущих Аполлона (ср. Alc. Fr. 67, 3 Campbell). И, по-видимому, именно из-за такой позиции Алкея и его группы, Сапфо, отстаивая Елену, всячески стремится подыскать для действий своей героини (а заодно – и для действий своих девушек) некие сакрально-правовые основания. Последнему, во-первых, и мог, и должен был способствовать сам митиленский культ Елены как Платановой богини (Платанаиды), отсылая к темам справедливого суда и возмездия.

Во-вторых, Елена у Сапфо – это богиня, «в большой степени завладевшая красотой всех людей» либо «много превзошедшая людей в красоте» (ἃ γὰρ πόλυ περσκέθοισα/ κάλλος [ἀνθ]ρώπων, Sapph. Fr. 16, 6–7 Neri–Cinti). До сих пор, как известно, предпочитали второй вариант перевода, «поэтически» прочитывая πόλυ περσκέθοισα как πὸλ'ὑπερσκέθοισα, где ὑπερσκέθοισα – это поэтическая форма активного причастия аориста второго от эолийского ὑπερέχω

²⁴ Ср. сожаления Сапфо об изгнании Клеанактидов, с которыми был связан и ненавидимый Алкеем противник элинов-аристократов Мирсил (Sapph. Fr. 98 (b) Neri–Cinti; Strab. XIII, 2, 3; Alc. Fr. 332 Campbell). См. Neri–Cinti 2017, 360; Burnett 1983, 112–113. Предположения Ст. Качьяли, в этом смысле, выглядят совершенно обоснованными (Caciagli 2016, 43). См. о поэтической перебранке Сапфо и Алкея, сохраненной у Аристотеля, с ее недвусмысленными обценными намеками (см. Мякин 2018).

(атт. ὑπερέχω, см. LSJ, 1863).²⁵ Однако новые папирусные фрагменты однозначно свидетельствуют, что в данном месте у Сапфо следует читать именно *περσκέθοισα* (ср. Alc. Fr. 129, 9–12 Campbell, см. Obbink 2016, 37; Obbink 2016a, 17). А *περσκέθοισα*, как указывала еще Е.-М. Гамм, представляет собой активное причастие аориста второго (от эолийского *περρέχω*, с лесбосским переходом приставки *περι-* в *περр-* перед гласным и последующим упрощением двойного согласного, ср. аттическое *περιέχω*, см. Hamn 1957, 25, 216). То есть, мы видим здесь очевидную словесную игру, типичную для Сапфо (см. выше). Это значит, что, наряду с поэтической отсылкой к «превосходству в красоте» (*πόλυ περσκέθοισα* как *πόλ'ὑπερσκέθοισα*), само по себе причастие *περσκέθοισα*, будучи образовано от эолийского *περρέχω* (атт. *περιέχω* – «содержу, заключаю в себе»), должно, в том числе, отсылать к представлению о владении/обладании чем-либо чуть ли не в строго юридическом смысле этого слова.

Действительно, несмотря на то, что юридических текстов эпохи Сапфо до нас не дошло, формы от *περιέχω* (эол. *περρέχω*) и у Гелланика (V в. до н. э.), и в более поздних текстах постановлений лесбосских городов-государств, всегда отсылают к обладанию каким-либо правом, которое проистекает из юридического документа. Так, у Гелланика читаем о «тех жителях остальных троянских городов, которые *обладали свободой*» (*τῆς ἐλευθερίας περιεχόμενοι*, Hell. Fr. 31, 50 Jacoby). В договоре лесбосских полисов об образовании союза (IV в. до н. э.) мы сталкиваемся с «*тем, что содержится*» (*περιεχομένων*) в законах, принятых «перед этим договором» (*πρὸ τὰς συνθή[κας]*, IG XII. Suppl., № 136, 51–52). В митиленском постановлении о почестях Августу читаем о «наградах, какие *содержит* Зевсов закон» (*ὁ Διακὸς νόμος περιέχει*, IG XII(2), № 58, 8–9). Другое митиленское постановление говорит о посвящении «храма» Ливии Августе «в соответствии с тем, что *содержит* эта надпись» (*καθότι καὶ ἡ ἐπι[γράφῃ] περιέχει*, IG XII. Suppl., № 124, 22). Помимо лесбосских надписей, мы встречаем этот глагол, как в эпиграфических текстах законов, так и в документах, касающихся прав собственности, и притом – в надписях самого различного географического происхождения (Аттика, Фессалия, Элида, Мегарида, Дельфы, Крит, всего 146 случаев). Почти всюду перед нами – единообразная и строгая юридическая формула *καθὼς... περιέχει* («согласно тому, как/что содержит»), отсылающая либо к тексту закона, либо к тексту документа, касающегося передачи владельческих прав (завещания, акта купли/продажи, отпущения раба на сво-

²⁵ Ср., однако, у Гомера εἶναι с предлогом *περὶ* в значении «превосходить»: «Перед кораблями они оказались, и высокие (их) *превозмогли*/корабли» (*Εἰσωποὶ δ' ἐγένοντο νεῶν, περὶ δ' ἔσχεθον ἄχραι/νῆες*, Hom. Il. XV, 653–654).

боду и т. п.), ср.: IG XI (1), № 128, 15; IG II(2), № 1099, 34. Причем в некоторых надписях из мест, близких к Лесбосу (эолийские Кимы, Лидия), речь вообще идет специально о тех особых правах, которые проистекают из владения названным имуществом («как предполагает это владение» – καθὼς [ἡ κ]τ[ῆ]σ[ι]ς πε[ρ]ιέχει, IK Куме, № 37, 12; то же в TAM V, 2, № 1106, 9).

Если принимать данные вещи во внимание, то Сапфо, по-видимому, действительно, представляла свою Елену как богиню, которая «в большой степени завладела красотой всех людей» (ἀ γὰρ πόλυ περσκέθοισα/ κάλλος [ἀνθ]ρώπων, Sapph. Fr. 16, 6–7 Neri–Cinti). То есть, поэтесса, используя причастие περσκέθοισα, апеллировала в том числе, возможно, к традиционной сакрально-правовой лексике и соответствующим представлениям. Ведь понятие «закона» (νόμος) в Митилене еще и в эллинистическую эпоху (IV–II вв. до н. э.) означало «освященный временем обычай, связанный с сакрально-правовой процедурой» (Мякин 2005, 6). На это указывают и слова, приписываемые Питтаку, о том, что «власть резаная на дереве» (ἡ τοῦ ποικίλου ξύλου) является «наимогущественнейшей» в Митилене (μεγίστη, Diog. Laert. I, 77). И действительно, как я уже доказывал ранее, закон в Митилене (по крайней мере – формально), в отличие от постановлений Совета и Народа, вообще не мог отменяться или изменяться (Мякин 2005, 8).

Апеллируя к сакрально-правовой лексике, Сапфо очевидно желала и возвысить Елену, и защитить ее от нападков как образцовую невесту и жрицу Артемиды. Чтили ли Елену в Митилене как богиню Платанаиду или нет, мы с достоверностью не знаем. Однако поэтесса, в любом случае, защищая Елену, стремилась упрочить и лично свое положение, и положение своих девушек. Последних она volens polens ориентировала именно на подражание Елене (см. выше Sapph. Fr. 16 Neri–Cinti).²⁶ Право Елены на свободу выбора обосновывалось исключительно божественной красотой Елены. По-видимому, именно красота и делала ее, в глазах Сапфо, богиней. Красота, таким образом, вообще рассматривалась Сапфо как божественное качество, приобщение к энергии которого – это условие успеха любой девушки, желающей подражать Елене как божеству красоты и привлекательности.

СОКРАЩЕНИЯ / ABBREVIATIONS

Alc. Fr. Campbell. – Alcaeus. Fragmenta (ed. D. A. Campbell).

Alcm. Fr. – Alcman. Fragmenta, Poetae melici Graecae. Ed. D. Page. Oxford, 1962, 383–384.

²⁶ Многие исследователи вообще считают Sapph. Fr. 16 Neri–Cinti (= Sapph. Fr. 16 Lobel–Page) «лирической песней для хора» (Fränkel 1993, 193). К. Нери и Фр. Чинти также склоняются к такому мнению (Neri–Cinti 2017, 297).

- Cypr. Fr. Bernabé – Cypria (fragmenta), ed. A. Bernabé, *Poetarum epicorum Graecorum testimonia et fragmenta. Pars 1.* Leipzig: Teubner, 1987, 43–50.
- Diog. Laert. – Diogenis Laertii vitae philosophorum. Ed. H. S. Long. Vol. I–II. Oxford, 1966.
- Anth. Pal. – Epigrammatum anthologia Palatina cum Planudeis et appendice nova. Vol. 1–3. Ed. E. Cougny.
- Etym. Gen. – Etymologicum magnum genuinum. Symeonis etymologicum una cum magna grammatica. Etymologicum magnum auctum. Ed. F. Laserre, N. Livaradas. Vol. I. Roma: Ateneo, 1976.
- Etym. Gud. – Id.
- Etym. Magn. – Id.
- Hellanic. – Hellanicus, Fragmenta, Die Fragmente der griechischen Historiker. Ed. F. Jacoby. Bd. 4.
- Hes. – Hesiodus. Theogonia. Opera et dies. Scutum (ed. P. Mazon).
- Hesych. – Hesychii Alexandrini Lexicon (ed. K. Latte).
- Hymn. Hom. Ap. – In Apollinem (fort. Auctore Cynaethio Chio), The Homeric hymns. Ed. T. W. Allen, W. R. Halliday, E. E. Sikes. Oxford, 1936, 20–42.
- IG – Inscriptiones Graecae (ed. Ed. Fr. Hiller von Gaertringen, J. Kirchner etc.), Berolini.
- IK Kyme – H. Engelman (ed.). Die Inschriften von Kyme, Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien V (Bonn, 1976).
- Il. – Homeri Ilias (ed. T. W. Allen).
- LSJ. – Liddel H. G., Scott R., Jones H. S. Greek-English Lexicon (1996)
- Lobel–Page – Lobel E., Page D. (1955) *Poetarum Lesbiorum fragmenta.* Oxford.
- Od. – Homeri Odyssea (ed. P. von der Mühl.).
- Paus. – Pausanias. Graeciae descriptio. Vol. I–II (ed. W. H. S. Jones, M. A. Ormerod).
- Pind. Pyth. – Pindarus. Pythia (ed. H. Maehler).
- Pl. Lyc. – Plutarchus. Lycurgus (ed. B. Perrin).
- Pl. Thes. – Plutarchus. Theseus (ed. K. Ziegler).
- P. Oxy. – Papyrus Oxyrinchea.
- Ps.-Demetr. De el. – Demetrii Phalerei qui dicitur de elocutione libellus. Ed. L. Radermacher.
- Schol. In Apoll. Rhod. Argon. – Scholia in Apollonii Rhodii Argonautica (scholia vetera). Ed. K. Wendel.
- Schol. In Theocr. – Scholia in Theocritum vetera. Ed. K. Wendel. Leipzig: Teubner, 1914.
- Sapph. Fr. Neri–Cinti. – Saffo. Poesie, fr. e test. (ed. C. Neri, F. Cinti). Arricia, 2017.
- Serv. In Verg. Buc. Ecl. – Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii BUCOLICA et GEORGICA commentarii (ed. G. Thilo).
- Stes. Fr. – Stesichorus. Fragm., Poetae melici Graecae. Ed. D. Page. Oxford, 1962, 97–138.
- Strab. – Strabonis Geographica (ed. A. Meineke).
- Suidae – Suidae Lexicon (ed. A. Adler).
- TAM V – Tituli Asiae Minoris, V. Tituli Lydiae linguis Graeca et Latina conscripti (ed. Peter Herrmann). Vol. 2, nos. 826–1414 (Vienna 1989).
- Theocr. – Theocritus. Idyllia. Vol. 1 (Ed. A. S. F. Gow).
- Thuc. – Thucydides, Historiae (Ed. H. S. Jones, J. E. Powell).

БИБЛИОГРАФИЯ

- Мякин, Т. Г. (2018) «Аристотель и Сапфо (к истолкованию одного поэтического диалога из Rhet. 1367a7-a15)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1, 122–137.
- Мякин, Т. Г. (2012) *Через Кельн к Лесбосу: встреча с подлинной Сапфо*. Новосибирск.
- Мякин, Т. Г. (2005) «НОМОС и митиленская демократия в IV-II вв. до н. э. (к вопросу о региональной применимости концепции М. Оствальда)», *Вестник НГУ. Серия: История, филология*, 4.2, 5–10.
- Мякин, Т. Г. (2004) *Сапфо. Язык, мировоззрение, жизнь*. С.-Петербург.
- Савельева, О. М. (2012) «Греческая лирика как «бесспорная литература», *Индоевропейское языкознание и классическая филология – XVI (Чтения памяти И. М. Тронского)*, Казанский Н. Н. (От. ред.). С.-Петербург, 742–749.
- Степанцов, С. А. (2017) «Политическая метафора у Алкея (помимо корабля)», *Шаги / Steps. Журнал Школы актуальных гуманитарных исследований* 3 (4), 11–20.

REFERENCES

- Austin, N. (1994) *Helen of Troy and Her Shameless Phantom*. Ithaca.
- Barkuizen, J. (1977) «Helena in Alkaios en Sappho – Aspekten van die Mite in die Vroeë Griekse Digkuns», *Acta Classica. Proceedings of the Classical Association of South Africa* 20(1), 1–21.
- Bierl, A. (2003) «Ich aber (sage), das Schönste ist, was einer Liebt». Eine pragmatische Deutung von Sappho fr. 16 LP/V», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 74(2), 91–124.
- Blondell, R. (2010) «Refractions of Homer's Helen in Archaic Lyric», *American Journal of Philology* 131(3), 349–391.
- Burnett, A.-P. (1983) *Three Archaic Poets. Archilochus, Alcaeus, Sappho*. Cambridge, Mass.
- Burris, S., Fich, J., Obbink, D. (2014) «New Fragments of Book 1 of Sappho», *ZPE* 189, 1–28.
- Caciagli, St. (2016) «Lesbos et Athènes entre πόλις et οἰκία», *La poésie lyrique dans la cité antique. Les Odes d'Horace au miroir de la lyrique*, Bénédicte Delignon, Nadine Le Meur, Oliver Thévenaz (éd.). De Boccard, Collection du Ceror. Lyon, 35–48.
- Calame, Cl. (1997) *Choruses of Young Women in Ancient Greece. Their Morphology, Religious Role, and Social Function*. Lanham.
- Campbell, D. A. (1990) *Greek Lyric. Vol. I. Sappho, Alcaeus*. Cambridge, Mass.
- Dale, A. (2011) «Topic's in Alcman's Partheneion», *ZPE* 76, 20–38.
- Dworin, R. R. (2008) *On The Noble and The Beatifull: An Essay In The Poetry Of Sappho and Tyrtaeus*. University of Kentucky Master's Theses. 526. https://uknowledge.uky.edu/gradschool_theses/526 (assessed 10.07.2019).
- Fränkel, H. (1993) *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. München.
- Hamm, E.-M. (1957) *Grammatik zu Sappho und Alkaios*. Berlin.
- Hiller, Fr. (1936) «Neue Forschungen zur Geschichte und Epigraphik von Lesbos», *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse* 1(6), 107–122.
- Ingalls, W. B. (2000) «Ritual Performance as Training for Daughters in Archaic Greece», *Phoenix* 54 (1/2), 1–20.

- Kazansky, N. N. (1997) *Principles of The Reconstruction of a Fragmentary Text (New Stesichorean Papyri)*. St.-Petersburg.
- Kerenyi, K. (1945) *Die Geburt der Helena. Samt Humanistischen Schriften aus den Jaren 1943–45*. ALBAE VIGILIAE. Unt. Mitw. C. De Tolnay. Zürich.
- Lardinois, A. (2009) «The New Sappho poem (P. Köln. 1231 and 21376). Key to the Old Fragments», *The New Sappho on Old Age. Textual and Philosophical Issues*, E. Green, M. B. Skinner (Edd.), Cambridge, Mass., 41–58.
- Lobel, E., Page, D. (1955) *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford.
- Myakin, T. (2018) «De poetis Lesbiorum, de Herma, deo fertilitatis, et de mysteriis Artemidis apud Mytilenaeos olim celebratis», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 350–364.
- Neri, C., Cinti F., ed. (2017) *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze*. Arricia.
- Obbink, D. (2016) «Ten Poems of Sappho: Provenance, Authenticity, and Text of the New Sappho Papyri», *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105. frs 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song*, ed. by A. Bierl, A. Lardinois. Leiden, vol. 2, 34–54.
- Obbink, D. (2016a) «The Newest Sappho: Text, Apparatus Criticus and Translation», *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105. frs 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song*, ed. by A. Bierl, A. Lardinois. Leiden, vol. 2, 13–33.
- Papazoglou, I. P. (2013) *Istoria tis Archeas Eresou, Polis tis Nisou Lesvou (Ιστορία της Αρχαίας Ερεσού, πόλης της νήσου Λέσβου)*. Mytilini.
- Rissman, L. (1983) *Love as war: Homeric Allusions in the Poetry of Sappho*. Beiträge zur klassischen Philologie. Bd. 157. Königstein.
- Zellner, H. (2010) *The Poetic Style of the Greek Poet Sappho. A study in Word Playfulness*. Lewiston.
- In Russian:
- Myakin, T. G. (2004) *Sappho. Yasuk, mirovozzreie, zhisn*. St.-Petersburg.
- Myakin, T. G. (2005) «ΝΟΜΟΣ i mytilenskaya demokratiya v IV–II vv. do n. e.», *Vestnik NGU. Seriya: Istoriya, philologiya* 4.2, 5–10.
- Myakin, T. G. (2012) *Tscheres Kel'n k Lesbosou: vstrescha s podlinnoy Sappho*. Novosibirsk.
- Myakin, T. G. (2018) «Aristotel i Sappho (k istolkovaniyu odnogo poeticheskogo dialoga iz *Rhet.* 1367a7–a15)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.1, 122–137.
- Savelyeva, O. M. (2012) «Gretscheskaya lirika kak «besspornaya literatura», *Indoevrop-eynskoye yasukoznanie i klassitscheskaya filologia – XVI (Tshteniya pamyati I. M. Tronskogo)*, Kasanskij N. N. (Ot. red.). St.-Petersburg, 742–749.
- Stepanzov, S. A. (2017) «Polititscheskaya metaphora u Alkeya (pomimo korablya)», *Shagi/Steps. Gjurnal Shkoly aktyalnych gumanitanych issledovaniy* 3 (4), 11–20.

ЯН АМОС КОМЕНСКИЙ И СЕНЕКА: ГЕНЕЗИС ФИЛОСОФСКО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНОГО ПРОЕКТА

А. С. СТЕПАНОВА

Российский государственный педагогический университет
им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург, A-Step@mail.ru

ANNA S. STEPANOVA

The Herzen State Pedagogical University, St. Petersburg (Russia)

IAN AMOS KOMENSKY AND SENECA: THE GENESIS OF THE PHILOSOPHICAL
AND EDUCATIONAL PROJECT

ABSTRACT. The article discusses the significance of the heritage of Seneca for the genesis of the philosophical and educational project of Jan Amos Komensky, which he called *Pansophia*. On the basis of terminological analysis and a comparative method, the main positions, terminological preferences and the meaning of Komensky's creative development of the philosophical experience of this particular ancient author are revealed. In Komensky's educational project, the ancient tradition introduced by Seneca is renewed in a new form – the humanistic ideal becomes the core of the didactic concept. Komensky's project combined the theory and practice of human education, focused on a philosophical understanding of his nature.

Keywords: Komensky, Seneca, nature of the man, education, pansophia.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-013-00940/19 «Эвристический потенциал философско-образовательного проекта Я. А. Коменского». (The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 19-013-00940/19 «Heuristic potential of the philosophical and educational project of Jan Amos Komensky»).

В последнее время все большее внимание исследователи обращают на рецепции античных идей в творчестве великого чешского мыслителя и педагога Яна Амоса Коменского. Можно согласиться с мнением Андреаса Фритча, который утверждает: «Никто не поспорит с тем, что Сенека имел

большое влияние на Коменского и эта тема требует большого монографического исследования» и добавляет: «Влияние же Сенеки значительнее, чем то, которое было признано раньше и имеет определенное влияние на полную систематику Коменского с точки зрения вклада в его этику» (Fritsch 2008, 58). «В Пампедии, – продолжает тот же исследователь, – никакой автор так часто не цитируется, как Сенека (Fritsch 2008, 60). Говоря об особенностях комениологии, до 1990 г. не обращавшей должного внимания на предшественников Коменского, Вера Шифферова отмечала: «Поэтому Сенека оставался на заднем плане интереса исследователей» (Schifferová 1990, 110).

Действительно, несмотря на изрядную критику античных авторов, Коменский неустанно на них ссылается и уже сам по себе этот факт требует специального исследования. Вместе с тем Коменский среди античных авторов выделяет именно стоиков, цитирования же Сенеки превосходят все остальные. Поэтому важно определить, в чем состоял акцент этих цитирований? Можно предположить, что за внимательным прочтением Коменским Сенеки, а именно об этом здесь следует говорить, скрывается не столько поиск образца для примеров, сколько общность философско-образовательных позиций. В чем они заключались?

Достаточно обратиться к тексту «Великой Дидактики» Коменского, чтобы заметить содержательный характер внимания Коменского к высказываниям Сенеки. Родственность позиций Коменского и Сенеки могла определяться мировоззренческой установкой, ориентированной на приоритет природного начала: «То, что подсказано природой, принадлежит всем», – утверждал Сенека в «Нравственных письмах к Луцилию», дополняя тезис ранних стоиков о необходимости следования природе (IX. 21, 1977, 18, пер. С. А. Ошерова). Или еще: отвечая на вопрос, что мудрец исследовал и извлек на свет, он отвечал: «*primum verum naturamque*» (Прежде всего, истину и природу) (XC 34 Senecae L. Annaei 1965). Эта мысль о природе как источнике всего, главное, самой жизни звучит в разных контекстах и в учении Коменского, упоминающего в «Великой дидактике» о необходимости обнаружения общего корня (*communis radix*) в познавательно-образовательном процессе, призванном имитировать природу. Так он утверждал: «Природа ничего не создает без основания, без корня» (XVIII 13, 274, пер. А. Адольфа и С. Любомудрова), в другом месте он дополняет свою мысль: «природа пускает корни глубоко» (XVIII 17, 276). Этот акцент на природное начало не случаен, поскольку Коменский, провозглашая всеобщность образования для всех и усматривая корень образовательных побуждений человека в самой природе, следовал именно этим представлениям. Теория образования и теория познания рассматривались Коменским в связке – как две стороны

единого процесса. И то, что в его образовательном проекте прозвучал тезис: «учению о природе должно быть предпослано учение о нравственности» тоже указывает на общий источник – нравственное учение стоиков, актуализированное в римскую эпоху Сенекой, которое они связывали с природными корнями (XXX 7, 526, пер. А. Адольфа и С. Любомудрова). Более того, Коменский саму природу называет учительницей (*naturae magisterio*), от которой только и можно позаимствовать порядок всеобщей идеи обучения. Поэтому всю схему своей дидактики он выстраивал, исходя из этого тезиса (*Didactica Magna* XIV 7).¹ В работе Катержины Шольцовой отмечается настойчивость актуализации Коменским этой точки зрения: «Он подчеркивает, что искусство идет от природы, а не наоборот» (Шольцова 1896, 31). Общие основания такого подхода Коменского, значимые с онтологической точки зрения, подкрепляются и его проектом, изложенным в «Физике», трактате философского свойства, где он замечает: «Мы встроены в сад природы» (*nos in naturae horto constituti*) (Comenii 1978, 20).² Он искал способ обучения философии, призывая слушать «*sensu et ratione*» (чувство и разум) (Comenii 1978, 20), поскольку «*à sensu incipiamus*» (мы начинаем с чувства) (Comenii 1978, 10) и призывал учитывать «*ordinatam constructionem*» «упорядоченную структуру» мира (Comenii 1978, 4).

От основ натурфилософии мысль Сенеки возвысилась до философии нравственной, с мощной антропологической доминантой: «То первое, что обещает философия, – увещевал Сенека, – это чувство солидарности, человеколюбие и жизнь в сообществе» (*Nos primum philosophia promittit, sensum commune, humanitatem, et congregationem*) (V 4 Senecae L. Annaei 1965). Для стоиков задача воспитания отвечала общефилософскому и теоретико-познавательному проекту заботы о разуме «*ἐπιτήδευσις λόγου ὀρθότητος*» (возращивание истинности разума), то есть, их философский проект по своему смыслу был педагогическим (Arnim I. II 131). При этом немаловажно, что и Сенека, и Коменский, основываясь на парадигмальном для них факторе природы, процесс воспитания и образования человека уподобляли выращиванию растения, а образ воспитателя возводили к образу земледельца. Уже у ранних стоиков, разъясняющих понятия «польза» и «благодеяние», звучал подобный мотив заботы о растениях: «*ὁ γεωργὸς ... πολὺν καὶ καλὸν θέλη καρπὸν λαβεῖν ... καὶ πάντα τρόπων ἐπιμελεῖται καὶ θεραπεύει*» «земледелец, желая получить обильный и прекрасный урожай, всемерно попечительствует и

¹ Здесь и далее перевод латинских терминов и фрагментов Коменского, кроме особо отмеченных случаев, осуществлен автором статьи по изданию Адольфа и Любомудрова (1896) с обозначением «*Didactica Magna*».

² Текст любезно предоставлен К. Шольцовой (Dr. K. Šolcová).

ухаживает за ними» (Arnim I. I 236).³ Сенека очевидным образом применяет этот образ к сфере образования и сравнивает радость земледельца от первого плода выращенного им дерева с впечатлением педагога, воспитавшего в ученике «природный дар». Характерна терминология, употребляемая Сенекой применительно к учителю – термин «вылепить» адресует еще и к образам скульптора или архитектора, к которым прибегает, как известно, в своей «Великой Дидактике» и Коменский: «увидят, – утверждал Сенека, – созревшим то, что было нежным под вылепившими их руками» (XXXIV 1, 1977, 62, пер. С. А. Ошерова). Коменский также уподоблял воспитание садоводству: «*iuventutem accurate instituendi ratio hortorum culturae comparari*» (разум юношества, подлежащий тщательному обучению, можно сравнить с возделыванием садов) (Didactica Magna XXVII 10). Данное высказывание явным образом перекликается с вышеприведенным стоическим, только философский акцент радикально меняется на образовательный. Коменский здесь употребляет термин *institutio*, который соотнесен с термином *cultura*, который в «Великой Дидактике» он использует неоднократно в значении как образования, так и, собственно, культуры. Вообще терминологический ряд, имеющий у Коменского отношение к теме образования многообразен: *educatio*, *eruditio*, *institutio*, *disciplina*, *formatio* (воспитание, выращивание). Термин *eruditio* (обучение, просвещение), который у Цицерона выступает в значении культуры, Коменский все чаще дополняет термином *cultura*. Вообще аналогия с садоводством не случайна, поскольку он сравнивал ум человека с семенем или с зерном, изначально содержащими потенциал развития в себе самих, как бы программу будущего растения или дерева. Между тем, известно, что именно стоики высказали мысль о произрастания нового из ростков семени: «Ничто так не любит природа Целого, как изменять существующее и творить новое подобное. Ибо все существующее есть некоторым образом семя того, что из него произойдет» (Марк Аврелий IV 36, 69, пер. С. Роговина). Смысл данной позиции для теории образования заключается в сомнении относительно пользы доминирования внешнего воздействия, в признании лишь направляющей роли педагога, раскрывающего природные способности ученика, представляющего в результате обучения в новом качестве. При этом и Сенека, и Коменский актуализировали тему развития и раскрытия уже существовавших природных задатков в ученике.

³ Для Цицерона фактор «заботы о себе» затрагивает, в основном, политический аспект, но появляется и оттенок образовательной парадигмы, которая явным образом соотнесена с общественной доминантой: «“Забота о себе” у Цицерона оказывается связанной с умением жить в городе “по праву и закону”, которое человек приобретает благодаря образованию» (Пичугина, Волкова 2018, 59).

Так «природа, – говорил Сенека, – дала нам только зачатки знания, но не само знание» (СХХ 4, 307, пер. С. А. Ошерова). Отсюда проистекали задачи педагогики по развитию этих задатков. Примерно об этом говорил и Коменский, когда призывал педагога (образователя юношества) заниматься познавательной способностью, которую он определял как «корень знания» (*radix scientiae*) (*Didactica Magna* XVI 35).

Безусловно, суть образовательного проекта Коменского, призывающего к всеобщности образования (ключевой момент его программы), заключается в его гуманистической направленности, и в этом он является не только наследником, но и продолжателем идей стоиков, касающихся ценности человеческой личности и заботы о людях. «Истина открыта для всех, – говорил, транслируя идею всеобщего доступа к знанию, Сенека, – ею никто не завладел. Немалая доля ее останется и потомкам» (XXXIII 10, 62, пер. С. А. Ошерова). Эта душевная щедрость в отношении задачи передачи знаний является отличительной чертой подлинного педагога: «существует закон гуманности (*lex humanitatis*), – писал Коменский в «Дидактике», «призывающий всякого для помощи человеку, государству и всему роду человеческому (XXXII, 15). Этот закон гуманности соотносим с понятием мудрости, кульминационный момент которой фиксируется понятием *пансофия*. Здесь важен следующий момент: идеал мудрости, соотнесен у стоиков с особой ценностью: мудрец – человек стремящийся (*prokoron*). Те же обертоны встречаем и у Сенеки: «Человек, – писал Сенека, – не добр, но он становится добрым, чтобы, помня о своем происхождении, стремиться стать равным богу (XCIII 30, 199, пер. С. А. Ошерова). Это высказывание Сенеки цитирует Коменский. Сенека отчетливо противопоставлял философию как ступень стремления к благу и софию как результат этого стремления, что аналогично пансофии Коменского. Данный тезис *стремления* послужил в пропедевтическом смысле важным аргументом для образовательной теории, согласно которой Сенека называл мудреца «наставником рода человеческого» (*generis humani paedagogus*) (LXXXIX 13 Senecae L. Annaei 1965). На созвучность этой мысли общей направленности концепции Коменского обращает внимание В. Шифферова (*Schifferová* 1990, 110). Вместе с тем Сенека, благодаривший за подсказку Эпикура, выводит образ мудреца – наставника (*paedagogus*) и свидетеля (*testis*), что содержит намек на совесть человека (XI 9 Senecae L. Annaei 1965).

Общность подходов Коменского и Сенеки касалась выведения на первые позиции эмоционально-нравственного аспекта личности – мысль, усиленная Коменским. Говоря о достоинии мудреца, Сенека упоминает сохранение верности «не словам, а чувствам» (*Senecae L. Annaei*, IX. 20). Именно на этот

фрагмент ссылается в «Великой дидактике» сам Коменский, давая более близкий к оригиналу перевод, что часто не отражено в переводах его текста, ведь Коменский, особо подчеркивает мысль Сенеки о служении именно чувствам: «non verbis serviamus, sed sensibus» (не словам мы служим, а чувствам) (Didactica Magna XIX 46).⁴ Перевод «чувствам» наиболее точно передает выбор приоритетов, понимание обоими мыслителями педагогической задачи в целом и подчеркивает необходимость апелляции в процессе образования, прежде всего, к чувствам обучаемых. Смысл приоритета чувств для Коменского дополнительно разъясняет текст «Физиики», в которой чувства называются важнейшим фактором познания вещей. Вместе с тем, вполне стоически звучит следующее высказывание Коменского: «Все, что преподается, должно подкрепляться доводами разума» (XIX 46, 336). Действительно, призыв к разуму и чувствам в их совместности отличало мировоззрение поздних стоиков, что отразилось на образовательном проекте Сенеки.

Наиболее близка также Коменскому у Сенеки мысль об использовании правил обучения, первой же задачей он, ссылаясь на философа-стоика, называл устранение препятствий к обучению, то есть, всего, что мешает выполнению этих правил (*prius amovens obstantia praeseptis*) (Didactica Magna XVI 30). Особый акцент ставился Коменским на роль подготовительного этапа: «<...> приуготовляя достойный путь для этого наиболее всеобщего образования» (*ununiversaliori illi culturae viam praeparantes*) (Didactica Magna XXXII 11). Актуально звучат слова Коменского о необходимости учить учеников «понимать полезное» (*intelligere tantum utilia*), (Didactica Magna XIX 35). Акцент на аспект понимания чрезвычайно важен для концепции Коменского и выдает родство с терминологией стоиков.⁵ Отмечая необъятный объем знания, доставшийся от предков, Сенека совсем в духе пансофии апеллировал к его целостности: «нужно все рассмотреть, все изучить <...> не разрушив целого», перенеся этот принцип целостного рассмотрения на человека: «имей перед собой целого человека...», - заключал он (XXXIII 5, 61, пер. С. А. Ошерова). Это высказывание дополняет оброненное Сенекой замечание, выражающее пожелание усилить качество образования: «Учись для того, чтобы знать не больше, а лучше» (LXXXIX 23, 201, пер. С. А. Ошерова). Сенека также говорит о самой возможности приобретения нового качества в связи с разъяснением понятия блага и принципа «согласие с природой», выводя это понятие, применимое уже только к человеку, за рамки природного как такового (Сенека CXIX 12, 17, 304-305). Так натурфилософская концепция подкрепляется антропологическим содержанием.

⁴ А. Адольф и С. Любомудров переводят – «мыслям» (с. 336).

⁵ См. Степанова 2012, 228–257.

Идея целостности была существенна и для Коменского, наставляющего будущих педагогов: «Формируя человека надо образовать его в целом» (*Didactica Magna*, XVIII 11). Существенно, что для описания процесса образования Коменский использовал глагол «*formari*» (формироваться). Небезынтересно провести сравнение с высказыванием Сенеки, разъясняющим сущность мудрости в отношении природы: «не отклоняться от нее и формировать себя по ее закону и по ее примеру» (Сенека, *О блаженной жизни* 2.15, пер. Т. Ю. Бородай). Как видим, Сенека употребляет тот же самый глагол (*formari*). В «Нравственных письмах» Сенеки также звучит призыв «образовывать себя» (XXXV 1).

В заключение следует отметить, что весь строй мыслей Сенеки указывает на идеал обучения философии как пути не столько к абстрактному благу, сколько к конкретному человеку и его жизненному опыту. Что же касается Коменского, то его мысль также двигалась от парадигмы природы к парадигме природы человека. Он выстраивал систематическое учение, подкрепленное методологией, имеющей всеобщий характер (*panmethodeia*) и насыщенное специальной терминологией, благодаря чему педагогика в его исполнении становится философской наукой. Можно сказать, что по своему существу дидактика Коменского представляет первый опыт того гуманитарного проекта, который впоследствии обретет очертания педагогической антропологии, причем проекта конструктивного, сочетавшего теорию и практику образования человека, ориентированную на философское понимание его природы.

Отмечая факт обращения Коменского к наследию Сенеки, следует говорить не просто о рецепциях, а о творческом освоении идей этого философа-стоика, что подчеркивает актуальность – в содержательном смысле – для чешского мыслителя поиска философских оснований его теории. Этот поиск, отмеченный появлением таких трудов как «Физика» и «Великая Дидактика», воплотился в идее *пансофии* (всеобщей мудрости) и *пампедии* (всеобщего обучения). Таким образом, выстраиваются два параллельных ряда: у Сенеки – софия и педагогия, а у Коменского – пансофия и пампедия, где первый компонент каждого из этих рядов указывает на смысл философских концепций авторов, ставящих целью результат духовного роста человека и человечества в целом, а второй выявляет содержание образовательных стратегий, нацеленных на задачу всеобщего образования. Точкой пересечения этих рядов является гуманистический идеал в его практико-ориентированной форме, прежде всего, образовательной.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Адольф, А., Любомудров, С., пер. с лат. (1896) Коменский Я. А. *Великая дидактика* (*Didactica Magna*). Москва: изд. К. И. Тихомирова.
- Бородай, Т. Ю., пер. с лат. (2000) Сенека, *О блаженной жизни*. Луций Анней Сенека. *Философские трактаты*. Санкт-Петербург: Алетея.
- Ошеров, С. А., пер. с лат., Гаспаров, М. Л., ред. (1977) Сенека Луций Анней, *Нравственные письма к Луцилию*. Москва: Наука.
- Пичугина, В. К., Волкова, Я. А. (2018) *Марк Туллий Цицерон и современное ему образование: краснеет ли бумага у гуманитария?* Москва: Русское слово.
- Роговин, С., пер. с древнегреч. (1994) Марк Аврелий, *Размышления*. Магнитогорск: Амрита-Урал.
- Степанова, А. С. (2012) *Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры*. Санкт-Петербург: Петрополис.
- Шольцова, К. (2017) «Учение Яна Амоса Коменского в контексте теологии XVII века», *Отечественная и зарубежная педагогика*, 5 (43), Т. 1, 23–35.

REFERENCES

- Fritsch, A. (2008) "Comenius, Die antike und Seneca," *Studia Comeniana*. Uherský Brod 79, 37–67.
- Kyralová, M. S., Sousedík, Steiner M., eds. (1978) *Comenii J. A. Physicae. Ad lumen Divinum reformandae synopsis. Ad Physicam addenda*. Praha.
- Reynolds, L.D., rec. (1965) Senecae L. Annaei. *Ad Lucilium epistulae morales*, Oxford Classical Texts 2. Lib. XIV-XX. Oxford: Oxford University Press.
- Schifferová, V. (1990) "Komenský a Seneka," *Studia Comeniana et Historica* 20, 106–111.
- von Arnim, I (1964) *Stoicorum veterum fragmenta*. Stuttgart. T.1, 2.
- In Russian:
- Adolf, A., Lyubomudrov, S., tr. (1896) *Komenskij Ya. A. Velikaya didaktika (Didactica Magna)*. Moskva: izd. K. I. Tihomirova.
- Borodaj, T. Yu., tr. (2000) *Seneka, O blazhennoj zhizni*. Lucij Annej Seneka. *Filosofskie traktaty*. Sankt-Peterburg: Aleteja.
- Osherov, S. A., per. s lat., Gasparov M. L., ed. (1977) *Seneka, Nравstvennye pis'ma k Luciliyu*. Moskva: Nauka.
- Pichugina, V. K., Volkova, Ya. A. (2018) *Mark Tullij Ciceron i sovremennoe emu obrazovanie: krasneet li bumaga u gumanitariya?* Moskva: Russkoe slovo.
- Rogovin, S., tr.. (1994) *Mark Avrelij, Razmyshleniya*. Magnitogorsk: Amrita-Ural.
- Shol'tsova, K. (2017) "Uchenie Yana Amosa Komenskogo v kontekste teologii XVII veka," *Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika*, 5 (43), 23–35.
- Stepanova, A. S. (2012) *Filosofiya Stoi kak fenomen ellinisticheskoro-rimskoj kul'tury*. Sankt-Peterburg: Petropolis.

ТЕОФРАСТ О ВЕТРЕ

Е. В. АФОНАСИН

Новосибирский государственный университет

afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Novosibirsk State University (Russia)

THEOPHRASTUS ON WIND

ABSTRACT. Wind as a natural phenomenon, as well as the peculiarities of specific winds, such as Boreas, Notos, Eurus, and Zephyrus and their influences on navigation, agriculture and, in general, human life, are among the subjects, extensively treated by the Peripatetics. Winds are studied in Aristotle's *Meteorology* (1.13, 2.4 sq.), Book 26 of the *Problems*, the Peripatetic *On signs* and *On the position and Names of the Wind*, in an epitome of a meteorological work, ascribed to Theophrastus (the so-called *Metarsiology*, preserved only in Arabic and Syriac translations) and, finally, in his short (and incomplete) treatise *On Winds*. The latter work is of special interest not only because it is the only Peripatetic treatise especially dedicated to winds; as such it is a valuable witness of Theophrastus' position on the nature of this natural phenomenon, generally different from the one advanced by Aristotle. Having summarized some aspects of this rather neglected treatise, I try to correlate meteorological information and explanations offered by Theophrastus with contemporary data, especially in the context of the history of navigation.

KEYWORDS: weather prediction; practical astronomy in Antiquity; history of navigation.

*Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-03-001270ГН («Метеорология и навигация в Античности»).

Примечательной особенностью античной метеорологии было допущение множественных причин одного и того же явления. Эта идея хорошо высказана Эпикуром в *Письме к Пифоклу 2*:

«Не следует настаивать на невозможном объяснении, а также одни и те же наблюдения (θεωρίαν) использовать как в рассуждениях, касающихся повседневной жизни, так и в ситуации, когда нужно прояснить другие физические проблемы, например, утверждение о том, что мир – это тело и физические предметы осязаемы (τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφῆς φύσις ἐστίν), или что первоэлементы

неделимы и тому подобные положения, предполагающие единственную (*μοναχὴν*) причину для своего согласия с явлениями. Ведь не так обстоят дела в случае с метеорологическими явлениями (=тем, что над нами, *τῶν μετεώρων*), так как они допускают множественные (*πλεοναχὴν*) объяснения как в отношении причин их возникновения, так и касательно их сущности, – и каждое из них согласуется с нашим чувственным восприятием».

То есть, в случае положений, касающихся оснований физики, таких как структура первоэлементов, мы должны полагаться на логические методы объяснения, искомые посылки подтверждая наблюдениями, которые призваны «фальсифицировать» положения, противоположные исходным (так, например, в *Письме к Геродоту* 40 из наблюдаемости движения Эпикур выводит необходимость наличия пустоты, замечая, что в противном случае телам негде было бы двигаться). Напротив, в отношении природных явлений «в небесах», таких как гром, молния, метеоры, планеты и т. д., наблюдения могут согласовываться и с несколькими правдоподобными объяснениями, но так как непосредственно наблюдать их мы не можем, а логических причин для предпочтения той или иной теории у нас нет, то каждое из альтернативных объяснений представляется равноправным. Так, в знаменитом примере Эпикур отмечает, что появление и исчезновение на небосклоне различных небесных тел, включая солнце и звезды, может быть обусловлено либо тем, что они каждый день загораются, а затем снова тухнут (*κατὰ ἄναψιν...καὶ κατὰ σβέσιν*), либо тем, что они движутся вокруг земли, однако никакие наблюдаемые явления не свидетельствует против (*ἀντιμαρτυρεῖ*) любого из этих объяснений (*Письмо к Пифоклу* 7). Когда речь заходит о причинах таких явлений, как гром и молния, дождь, радуга, землетрясение и т. д. объяснений становится еще больше.¹ Разумеется, подобные методы не дают достоверных результатов и некоторые из объяснений, по мере развития науки, со временем могут оказаться предпочтительнее.

Аристотеля такой подход менее удовлетворяет: сформулировав теорию о причинах того или иного явления (например, сведя различные погодные явления к «сухим и влажным испарениям», исходящим от земли), он затем строго придерживался только тех объяснений, которые согласуются с этой теорией, хотя и продолжает перечислять (ошибочные с его точки зрения)

¹ Подробно метеорологию эпикурейцев разбирает Ф. Бэккер (Bakker 2016). Множественные объяснения различных метеорологических явлений у Эпикура и Лукреция он сводит в таблицы в приложении к книге. Рекордсменом у них обоих оказываются гром и молния (вместе и по отдельности) – более 13 различных вариантов объяснения.

мнения своих предшественников.² Напротив, его ученик Теофраст, в особенности в *Метеорологии* (сохранившейся лишь в сирийском и арабском переводах), в своем подходе к описанию небесных и природных явлений больше похож на эпикурейцев. Как и Эпикур, он вполне удовлетворяется лишь перечислив семь причин возникновения грома и четыре – молний,³

² Например, основываясь на своей теории двух испарений Аристотель считает, что все «огни, наблюдаемые на небе» возникают по одной и той же материальной причине – благодаря сухому испарению, тогда как движущая причина этих явлений в одном случае – уплотнение остывающего и сгущающегося воздуха, а в другом – вращение небес (*Метеорология* 341b24 сл.). При этом он отвергает теорию комет Демокрита, Анаксагора, пифагорейцев, Гиппократ Хиосского и др. (343a сл.), которые традиционно полагали, что комета – это блуждающая звезда («планета») с очень большим периодом обращения (343a3–7). Напротив, в соответствии с его теорией, комета – это не реальное небесное тело, а зрительный образ, созданный сухим и теплым испарением. Когда это испарение увлекается круговым движением небес, иногда создается нужная смесь, воспламеняющаяся из-за трения или соударения. В следующем разделе своего сочинения Аристотель доказывает, что подобен комете и весь Млечный Путь, «созданный выделением огненного вещества хвост самого большого круга неба» (346b5–7).

³ Например, в главах 1–2 сирийской *Метеорологии* Теофраст пишет, что гром возникает по следующим причинам: (1) этот звук слышится при столкновении полых облаков, как при хлопке ладошами; (2) прорывающийся воздух издает звуки в полых облаках подобно тому, как ветер завывает в полых сосудах или пещерах; (3) громкий звук возникает, когда влажное облако тушит небесное пламя; так же шипит раскаленное железо, брошенное в воду; (4) шум создает ветер, ударяющийся в широкое и ледяное облако; так же шуршит бумага, если ее поместить на ветру; (5) гром возникает тогда, когда ветер врывается в длинное полое облако; подобный же звук возникает при надувании кишок; (6) резкий звук возникает, если полое облако наполнится воздухом, а затем неожиданно лопнет; подобный процесс можно наблюдать, если надуть бурдюк, а затем проколоть в нем дырку; (7) гремят грубые облака сталкивающиеся друг с другом, наподобие жерновов. Причиной огненной вспышки может стать: (1) удар; (2) трение; ведь огонь можно получить ударом одного камня о другой или трением одного куска дерева о другое; и последнее происходит либо потому, что так разогревается воздух, окружающий куски дерева, либо потому, что приводятся в движение заключенные в нем самой частицы огня; (3) отблеск, подобно тому, который происходит, если бросить раскаленный кусок железа в воду; (4) скрытый огонь, прорвавшийся наружу из сильно сжатого и разорвавшегося облака; так же вода брызгает из губки, если ее сильно сжать. Далее, гром не сопровождается вспышкой молнии, если (1) в облаке нет скрытого огня; (2) огня в нем недостаточно для того, чтобы произвести вспышку; (3) огонь не может прорваться наружу из-за плотности облака, и т. д.

усматривает четыре возможных причины землетрясений, три – появления облаков и т. д.

О погодных явлениях можно судить по аналогии. Например, если надутый воздухом пузырь, лопаясь, издает громкий звук, то ничто, как полагает автор сирийской *Метеорологии*, не мешает грому возникать по аналогичной причине. Точно так же, если здесь, на земле некоторые предметы сами излучают свет, а некоторые святятся отраженным светом, то ничто не мешает луне светиться этим вторым способом, отражая свет солнца. Поэтому, замечает Эпикур (*Письмо Пифоклу* 11),

«...ничто из небесных явлений не мешает этому, если всегда помнить подход, основанный на рассмотрении многих причин (τοῦ πλεοναχοῦ τρόπου), и следовать тем гипотезам и объяснениям, которые ему соответствуют, не засматриваясь попусту на множество того, что ему не соответствует, и не возвращаясь разными путями и по различным поводам к подходу, основанному на рассмотрении одной причины (τὸν μοναχὸν τρόπον)».

Но, конечно, подобные аналогии уместны лишь в том случае, если мы предполагаем универсальность природных явлений, считая, что свет здесь такой же, как и в небесах, а вещество, из которого состоит Луна, такое же, как на Земле. А это предположение, при всей его неочевидности, далеко не всегда может быть проверено непосредственно. Именно поэтому сторонник «метода множественных объяснений» должен всегда учитывать альтернативы, источником которых в античности чаще всего был не собственный опыт или наблюдения, а мнения предшественников.

Интересный пример использования подобного подхода находим в метеорологическом сочинении Теофраста.⁴

«В целом, – говорит ученик Аристотеля, – эти феномены происходят по очевидным причинам, если они являются следствием из одного рационально понятного начала (ἀπὸ μιᾶς ἀρχῆς ἀνάλογον ἔχοντα τὸ ἐφεξῆς). Однако в каждом отдельном случае возникают сомнения и требуется дополнительное исследование» (*О ветрах* 59).

Что если, например, свойства, обычно характерные для северного ветра, проявит южный? В этом случае, продолжает Теофраст (59–60) потребуются

⁴ Вопрос о причинах возникновения ветра Теофраст разбирает в отдельном небольшом трактате, который, к счастью, полностью сохранился. Новые издания и переводы: Maughew 2018, Amigues 2019. Эта тема для перипатетиков вполне традиционна: кроме соответствующих глав *Метеорологии* Аристотеля, в Аристотелевский корпус входит краткий трактат «О направлениях и названиях ветров», ветрам посвящена и 26-я книга Псевдо-Аристотелевских *Проблем*.

дополнительные объяснения, так как причины явления оказываются не очевидными. Именно подобные ситуации порождают сразу целый ряд предположений, в равной степени вероятных.

Общую методологию изучения ветров Теофраст представляет в самом начале трактата. Прежде всего, говорит он, нужно понять общую причину их возникновения (ссылаясь при этом на предыдущие свои работы, нам не известные, и, должно быть, на Аристотеля). «Место», откуда дует ветер, Теофраст считает относящимся к сущности (οὐσία) явления. Зная эту сущность мы далее должны в каждом конкретном случае обратить внимание на отличительные признаки (διαφοραί) и «способности» (δυνάμεις), характерные для каждого ветра: сильный он или слабый, холодный или теплый, несущий непогоду или сопровождающийся хорошей погодой, влажный («дождливый») или сухой, случающийся часто или редко, характерный для определенного времени года или дующий в любое время, постоянный и регулярный или порывистый и нерегулярный. Кроме того, следует изучить, что происходит «в небе» (то есть какие наблюдаются атмосферные явления), «в воздухе» (то есть вокруг нас), на земле и на море тогда, когда дует этот конкретный ветер, а также, наконец, понять, как он влияет на животных и растения (*О ветрах* 1–2). К сожалению, трактат дошел до нас не полностью, поэтому на некоторые из этих вопросов ответы мы не узнаем.⁵

Здесь же Теофраст формулирует основную (с его точки зрения) причину возникновения ветра – сжатие воздуха (τὸ συνωθεῖσθαι): воздух, говорит он, сильнее всего сжимается в арктических и «полуденных» областях, так как они расположены перпендикулярно пути солнца с востока на запад. Это утверждение легко понять, если допустить, что, в духе Аристотеля, Теофраст считает, что «обитаемая земля» лежит в умеренных широтах между арктическим кругом и северным тропиком и, соответственно, между южным тропиком и южным кругом, тогда как остальные земли необитаемы по причине чрезмерного холода или жары (Аристотель, *Метеорологика* 362a2 сл.). Итак, воздух, говорит Теофраст, сгоняется к югу и к северу от обитаемых земель силой солнца, поэтому там он плотнее и туманнее. Именно поэтому, когда сжатие ослабевает, поток воздуха из северной и южных областей оказывается наиболее мощным и продолжительным. Аналогичная причина возникновения ветра называется и в приписываемой Теофрасту

⁵ Теофраст регулярно отмечает пользу или вред того или иного ветра для сельского хозяйства (*О ветрах* 53, 57 и др.), указывает на влияние погоды на изменение состояния людей (57) и даже предполагает, что ковать железо легче, когда дует нот, а не борей, так как нот размягчает и расслабляет, а борей способствует затвердеванию. Поэтому, напротив, оружие, выкованное, когда дует борей, крепче (58).

сирийской *Метеорологии*, причем в этом кратком трактате объясняется механика этого процесса: ветер, как говорится, «движется потому, что воздух уплотняется и сжимается, иногда к западу, иногда к востоку, югу или северу... до тех пор, пока там не остается пустого места, и тогда воздух движется с одной стороны в другую, поскольку его притягивает пустота, и влечет за собой всю влагу из воды и из земли до тех пор, пока пустоты более не остаются» (*Метеорология* 13.10–14 Daiber).⁶ Это рассуждение породило в литературе дискуссию о том, в каком смысле Теофраст говорит здесь о пустоте – в абсолютном, то есть о вакууме, существование которого отрицал Аристотель, или же относительном, под пустотой понимая просто более разреженный воздух.⁷

Важно отметить так же, что в сирийской *Метеорологии* упоминается никак не проясненный в трактате *О ветрах* еще один механизм образования ветра – испарения: «Ветер образуется из испарения, которое включает в себя тонкую и плотную части; тонкая доминирует над плотной. Ветры происходят сверху или снизу; их возникновение снизу происходит либо от воды, либо от земли. Например, мы иногда видим, как вихрь падает вниз из облака, сверху, и как ветер дует снизу, из вод или с гор. Ветер движется благодаря своей легкости, стремясь достигнуть более высокого места, так как он, как уже отмечалось, представляет собой соединенное испарение, в котором легкая часть доминирует» (13.2–8). Если принять эту теорию, то понятней становится роль солнца, неоднократно отмечаемая в трактате *О ветрах*: вероятно, именно солнечное тепло ответственно за сильные восходящие потоки легких испарений (как об этом говорится в *Метеорологии* 13.22).⁸

Следует заметить, что ветер в некотором смысле действительно «идет за солнцем» (в согласии с используемой и ныне народной приметой). Дело в том, что утром, по крайней мере в ясную погоду, с восходом солнца воздух у земной поверхности начинает быстро нагреваться, что приводит к заметной разнице температуры в теплых нижних слоях воздуха и более холодных верхних. Температурный градиент запускает процесс интенсивного пере-

⁶ Я использую английский перевод Дайбера с сирийского.

⁷ Подробнее см. Maughw 2018, 110–111.

⁸ Аристотель также отмечает важную роль солнца и луны в формировании ветров, а, следовательно, в изменении состояния моря (*О рождении животных* 777b). Правда, учитывая неизвестное происхождение сирийской *Метеорологии*, не следует слишком сблизать те краткие объяснения происхождения ветров, которые мы там находим, с аналогичными объяснениями у Аристотеля и в трактате *О ветрах* Теофраста. Не исключено, что они исходят из различных предпосылок и в них развиваются не вполне идентичные теории.

мешивания (конвекции), увеличивая силу трения между слоями воздуха, в результате чего более быстрые верхние слои как бы начинают «увлекать» за собой нижние. В результате ветер у поверхности усиливается и поворачивает вправо, что в северном полушарии как раз соответствует пути движения солнца.⁹ Разумеется, это явление наблюдается не всегда и обычно существенно искажается особенностями рельефа местности.

В качестве примеров «типичных» ветров Теофраст в своем трактате сначала подробно рассматривает борей и нот (*О ветрах* 2–11, и вновь 48 сл.), а затем, после ряда рассуждений о локальных бризах и других погодных явлениях (12 сл.), два «нетипичных» ветра – кекий и зефир (*О ветрах* 37–48).

Сначала скажем о боре и ноте. Оба этих ветра сильные и дуют в любое время года, говорит он. Температура ветра часто (но не всегда) связана с местом его происхождения, поэтому северный ветер (борей) обычно холодный, а южный (нот) – теплый. Однако известно, что ветер, дующий над открытым пространством, обычно бывает слабый и теплый, тогда как, будучи зажат в теснину, он усиливается и охлаждается. По этой причине плотный и холодный северный воздух, заполняя образовавшуюся после прохода солнца пустоту к югу и так образуя борей, сначала движется очень быстро, а затем постепенно замедляется и, достигая Греции, нагревается, хотя и остается относительно холодным ветром. Но тогда нот – это также холодный ветер, хотя он и приходит из жаркой страны: ведь точно так же, воздух на юге сначала сильно сжат и поэтому холоден, и лишь затем, по мере продвижения на север, он, рассеиваясь, нагревается. Более того, поэтому, отмечает Теофраст, нот иногда может быть даже холоднее борея, оговариваясь, что настолько холодным он может казаться лишь потому, что в южных странах дует в очень теплом окружении.¹⁰

Эти наблюдения позволяют Теофрасту сформулировать общее правило: «В местах, откуда берет начало ветер, погода ясная, а в местах, куда он продвигает воздух, образуются облака и начинается дождь» (4). Поэтому борей и,

⁹ Описание процесса и схему приводит Л. Дубейковский (2016, 19–20).

¹⁰ Аналогичное объяснение встречаем в Псевдо-Аристотелевых *Проблемах* 26.49, где на вопрос о том, почему нот холодный в Ливии, а борей у нас [то есть в Греции], дается ответ, что это происходит потому, что Ливия ближе к тому месту, откуда происходит нот, а мы – к тому месту, откуда дует борей. Затем, в качестве объяснения, приводится тот же аргумент: «...так как ветры, проходящие через теснину, будут холоднее для тех, кто поблизости, из-за силы их движения; по мере же дальнейшего продвижения, они рассеиваются». Очевидно, практическое наблюдение ветров, усиливающихся в узких проходах (например, в горах), было обобщено на более глобальные перемещения воздуха.

особенно этесии,¹¹ приносят дождь живущим на юге и на востоке, тогда как нот, как и остальные ветры, дующие с южного направления, приносят дожди на север. Немаловажным, кроме того, оказывается и тот факт, что северные страны очень гористые, а значит «облака, встречая препятствия, останавливаются», в результате «различные ветры приносят дождь в различные места» (то есть порождают локальные погодные особенности, которые искажают общее правило и нуждаются в дополнительных объяснениях).¹²

Моряки говорят, что «борей силен вначале, а нот – когда заканчивается» (5).¹³ Объясняя эту поговорку, Теофраст замечает, что для моряков в Египте и в Ливии все будет наоборот: «Нот силен вначале, а борей – когда заканчивается». Это явление, согласно Теофрасту, обусловлено следующей причиной: на севере (в том числе в Греции) борей еще не утрачивает свою силу, тогда как нот, путешествуя через огромные расстояния, существенно слабеет, но в то же время накапливает большие «массы» воздуха, которые он толкает перед собой. В Египте ситуация прямо противоположная.¹⁴

Но почему же тогда зимой борей сопровождается дождливой погодой на севере, и ясной на юге? Этому явлению, полагает Теофраст, также есть объяснение: северный ветер зимой сильно охлаждает воздух и «замороженные

¹¹ Северный ветер, дующий в Греции во второй половине лета. Современное название этого знаменитого в Восточном Средиземноморье ветра турецкое – мельтеми.

¹² Аналогичная тема обсуждается в Псевдо-Аристотелевых *Проблемах* 26.7 и 56. Ответ предлагается такой же. В главах сирийской *Метеорологии* (7–8), посвященных дождю, также говорится, что его основная причина – уплотнение и сжатие облаков. Рассуждая о причине дождя, Аристотель (*Метеорология* 1.9, 346b25) ветер не упоминает, говоря лишь о суточном круговороте воды, называя его «океаном» – «рекой, текущей вокруг земли» («...когда тепло, поднимающее влагу вверх, ее покидает...охладившийся пар спускается вновь из-за уменьшения тепла и из-за высоты, и из воздуха возникает вода...»). Но эти два объяснения не противоречат друг другу.

¹³ Ср. Псевдо-Аристотелевы *Проблемы* 26.39. Сама поговорка (которую Теофраст лишь пересказывает), также цитируется в *Проблемах* 26.45: «В путь лучше всего отправляться, когда нот начинается и когда борей заканчивается». Следует заметить, что морские приметы, сформулированные в виде пословиц, Теофраст использует и поясняет еще пять раз (*О ветрах* 37, 46, 49, 50 и 60). Часто встречаются они и в книге 26 *Проблем* (9, 20, 27, 29, 41, 45, 46, 57). Это вряд ли случайно: наблюдения за ветрами были с древнейших времен частью мореходной науки.

¹⁴ Исследователи (Mayhew 2018, 136) отмечают, что поговорка должно быть касаться прохождения циклона над Западным Средиземноморьем: южные ветры, предшествующие циклону, постепенно ослабевают, тогда как северные ветры, которые несет холодный фронт, идущий позади циклона, усиливаются.

облака надолго сохраняются из-за их веса» (7), в результате ветер сначала приносит непогоду, а затем небо постепенно очищается. Напротив, нот несет «меньше материи и, не замораживая, проталкивает ее вперед», поэтому сначала он создает ясную погоду, но по мере продвижения на север испарения конденсируются в облака и ветер несет с собой непогоду, «и дует в конце даже сильнее, чем в начале».

Борей и нот дуют большую часть года, продолжает Теофраст (10), причем существует «логический» порядок в их проявлении: борей дует зимой, летом и до конца осени, а нот – всю зиму, в начале весны и под конец осени. Так что этесиями (ежегодным ветром) можно назвать не только борей, но и нот, так как на юге весной дует так называемый «белый нот», который просто не достигает Греции. Далее Теофраст (как и Аристотель в *Метеорологике* 3б2а1–11) пытается связать феномен ослабления этесий ночью и усиления днем с таянием снегов под влиянием солнца, попутно делая примечательное палеоклиматологическое наблюдение (13).¹⁵

Возвратившись после обсуждения других ветров к борею и ноту, Теофраст поясняет их особенности еще двумя морскими пословицами (49–50). Первую – «Никогда ночной борей не достигает третьего рассвета» – он объясняет тем обстоятельством, что «мало тепла движет мало воздуха», то есть ночной ветер всегда относительно слаб в отсутствие постоянного подогрева за счет солнца. По этой причине, продолжает Теофраст, ночной нот как раз не подчиняется этому правилу, так как дует из южных регионов, где ночи теплее. Напротив, согласно другой пословице, «нот любит дуть после заморозков», так как «после преобразования и очищения наступает время для противоположного, а нот противоположен борею». ¹⁶ Πέψις, буквально «варка», в биологическом смысле «пищеварение», в данном случае должно быть означает переход дождевой воды в другое агрегатное состояние, из жидкого в твердое и обратно (см. также *Проблемы* 2б.3). То есть, по мысли Теофра-

¹⁵ По его сведениям, если раньше в окрестностях горы Иды на Крите росли злаки и фруктовые деревья, то теперь там бесплодные равнины, покинутые их жителями. Действительно, археологи, изучающие изменение климата, отмечают в Средиземноморье ок. 500 г. до н. э. существенное отклонение от «климатического оптимума». Правда, прохладные и дождливое лето чаще всего продолжалось в этот период относительно теплой зимой.

¹⁶ Обе пословицы вполне традиционны и повторяются в *Проблемах* 2б.9 и 11. Правда, в Псевдо-Теофрастовом трактате *О приметах погоды* (34.247) утверждает, что «нот дует после снега, а борей после заморозков».

ста, когда борей стихает после обильных осадков и изморози, наступает время для обратного движения.¹⁷

Кекий (ветер, дующий со стороны восхода солнца в летние месяцы) и зефир (западный ветер, дующий с Атлантики), по мнению Теофраста, обладают еще большим количеством уникальных черт. О кекие он, правда, говорит очень кратко. По его представлению, старинная морская поговорка «Тянуть облако на себя, как кекий»¹⁸ отражает то обстоятельство, что этот ветер «по своей природе движется по круговой линии, искривленной в сторону неба, а не земли, как это наблюдается с другими ветрами, то есть дует снизу» (*О ветре* 39). Именно эти восходящие потоки, по мысли Теофраста, захватывают облака и гонят их навстречу ветру, порождая примечательный феномен, когда ветер у земли имеет направление, противоположное движению облаков. В сирийской *Метеорологии* (12.34–41 Daiber) подобная характеристика приписывается эвру (собственно, восточному ветру), который способен толкать корабль в одну сторону, а облака – в другую.

Зефир – это холодный и непостоянный ветер, обладающий противоречивыми характеристиками.¹⁹ Холодный, потому что дует с Атлантики, а, значит, несет много влаги, и непостоянный, так как наиболее характерен для ранней весны и поздней осени, когда, соответственно, солнце только набирает и уже теряет свою силу. Разумеется, он теплее борей, так как «несет испарившуюся воду, а не снег» (40). С другой стороны, он дует равномерно, «словно в флейту», так как воздушные массы движутся над водой, в отличие от борей и нота, не встречая на своем пути ни гор, ни суши, и кроме того «следует за солнцем», усиливаясь к полудню и стихая ночью (41). Говоря это, перипатетик должно быть считает, что хотя зефир дует в направлении, противоположном пути солнца, он усиливается именно тогда, когда светило достигает западной части неба (то есть после полудня). Это же объяснение встречаем в *Проблемах* (26.35a). Наконец, он несет с собой густую облачность, так как собирает влагу с океана, и нередко достигает штормовой силы, $\chi\epsilon\iota\mu\acute{\epsilon}\rho\iota\omicron\varsigma$, по слову Гомера (38 и 42). Таковы основные ха-

¹⁷ В следующем параграфе Теофраст вспоминает еще одну пословицу: «Липс быстро нагоняет облака и быстро очищает небо, за аргестом же следуют всякое облако». Липс – это юго-западный («ливийский»), а аргест – северо-западный ветер. Правда, этот феномен верен только для района Книдоса и о. Родос, и Теофраст никак его не поясняет.

¹⁸ Эта же пословица цитируется Аристотелем (*Метеорологика* 364b12) и в *Проблемах* 943a32. Вообще говоря, возможен и другой ее перевод: «Тянет на себя, как кекий облако».

¹⁹ Эти же основные характеристики ветра повторяются и в *Проблемах* 26.52.

рактеристики этого ветра, заключает Теофраст, однако локальные его проявления весьма различны: благоприятный в италийских Локрах (так как приходит непосредственно с моря), он неблагоприятен для более континентальных областей. Точно так же, благоприятный в Гортине на Крите, куда приходит с моря, он разрушителен для посевов и плодовых деревьев, если дует с суши или с гор, как например в Малийском заливе или в районе горного массива Пиерии (44). То есть, по-видимому, благоприятен, если приносит морскую прохладу в жаркое время года и разрушителен, если становится причиной неожиданного похолодания весной или осенью.

В целом, следует заметить, что, хотя Теофраст ничего не знает о связи давления воздуха с его объемом и температурой (особенно об адиабатическом процессе, который обуславливает рост температуры воздуха при увеличении давления и уменьшении объема и, наоборот, ответственен за то, что падение давления и увеличение объема приводят к охлаждению воздуха), и тем более о силе Кориолиса, отклоняющей воздушные массы пропорционально скорости их перемещения вправо в северном полушарии (и влево – в южном), он тем не менее регулярно делает правильные наблюдения относительно некоторых явлений, которые, как мы теперь знаем, обусловлены именно этими процессами. Что же касается двух других основных причин возникновения ветра – изменений температуры и влажности, приводящих к явлениям конвекции, испарения и конденсации, то его представления вполне рациональны: он правильно отмечает, что теплый воздух легче холодного, а влажный легче сухого, поэтому относительные изменения этих характеристик всегда приводит к движениям воздуха, универсальным или локальным, а также обуславливает такие погодные явления, как, например, дымка или туман.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Дубейковский, Л. (2016) *Чувство ветра: ветер, динамика, условия образования и особенности*. Москва.
- Amigues, S., ed. (2019) *Théophraste. Les signes du temps. Les vents*. Paris: Les Belles Lettres.
- Daiber, H. (1992) "The Meteorology of Theophrastus in Syriac and Arabic Translation," *Theophrastus: His Psychological, Doxographical, and Scientific Writings*, ed. W.W. Fortenbaugh and D. Gutus. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 166–293.
- Mayhew, R. (2018) *Theophrastus of Eresus: On winds*. Leiden: Brill.
- Bakker, F. (2016) *Epicurean Meteorology*. Leiden: Brill.
- In Russian:
- Dubeikovskij, L. (2016) *Чувство ветра: ветер, динамика, условия образования и особенности*. Moscow (in Russian).

МАТЕМАТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ АРХИТЕКТУРНОЙ ЛОГИКИ ФОРМООБРАЗОВАНИЯ РИМСКОГО ПАНТЕОНА

А. В. РАДЗЮКЕВИЧ

Новосибирский государственный архитектурно-строительный
университет (Сибстрин), andradz2020@gmail.com

Г. Ф. ГРИГОРЕНКО

Николаев, Украина, grygorenko364@gmail.com

ANDREY RADZYUKEVICH

Novosibirsk State University of Architecture and Civil Engineering (SIBSTRIN)

GENNADI GRIGORENKO (Nikolaev, Ukraine)

MATHEMATICAL ASPECTS OF ARCHITECTURAL DESIGN LOGIC OF ROMAN PANTHEON

ABSTRACT. The paper tests the methodology of architectural and ethnographic research of the object of material culture—a masterpiece of world architecture of the Roman Pantheon. The method involves performing the proportional-metrological analysis of the forms using the results of three-dimensional laser scanning. The sequence of actions allowing receiving extremely reliable dimensional drawings of necessary elements of an architectural monument is presented. The analysis suggests that the design metrological module of the Pantheon was a Roman foot of 0.445 m. A detailed analysis of the size of the rotunda plan made it possible to confirm the hypothesis that the design was based on the use of an integer analogue of the number "PI" - fraction $22/7$. In addition, an integer right triangle 5: 12: 13 could be used to construct the right angle and to determine the basic proportions of the elements of the facade of the portico. Apparently, in the process of designing the forms of the Pantheon, the method of harmonizing elements on the basis of the similarity method with a change in their scale was used

KEYWORDS: proportions of Roman Pantheon, laser scan, point cloud, logic of architectural design reconstruction, roman metrology reconstruction.

* Работа выполнена при финансировании гранта РФФИ 18-09-00469 «Новые методы в этнографии в информационную эпоху: оценка итогов и перспектив использования для исследования материальной культуры».

Введение

Архитектурно-этнографические исследования объектов материальной культуры включают исследование зданий и сооружений, что ставит проблему разработки и апробации методик, основанных на использовании информационных технологий. В настоящей статье на примере форм римского Пантеона апробируется новая методика пропорционального анализа с использованием результатов объемного лазерного сканирования в виде облаков точек.

В многочисленных архитектуроведческих исследованиях форм памятников архитектуры античности по умолчанию принято считать, что древние зодчие использовали некие правила формообразования, которые фиксировались в виде определенных математических соотношений. Попытки выявления и реконструкции таких правил содержатся в большом количестве исследований. Однако главная проблема заключается в том, что сохранилось крайне мало документов, освещающих особенности проектного процесса, что привело к появлению большого количества противоречивых интерпретаций. Сохранившиеся исторические тексты, как правило, содержат только сведения о размерах некоторых элементов храмов и сооружений. Большинство таких источников относятся к периоду Древней Греции. Наиболее полный такой документ, смета строительства Эрехтейона, описан в монографии П. Патона и Дж. Стевенса *The Erechtheum* (Paton & Stevens 1927). В нем детально описываются размеры блоков стен храма. В сборнике *Архитектура античного мира* (1940) собрано большое количество документов, содержащих данные об определенных размерах античных построек – длине и ширине стилобата, высоте фасада, длине целлы и т. д.

По периоду античного Рима, не считая трактата Витрувия *Десять книг об архитектуре*, практически никаких источников о размерах и пропорциях архитектурных сооружений не сохранилось. Тем не менее, объемность трактата Витрувия дает возможность увидеть весьма полную картину профессиональной деятельности архитектора. В частности, можно отметить, что существовало большое количество правил формообразования, выраженных в простейших модульных соотношениях. К сожалению, трактат Витрувия, несмотря на свою емкость, не содержит ни одного случая, когда какое-либо зафиксированное правило можно верифицировать на каком-либо сохранившемся памятнике.

Это привело к появлению большого количества гипотез о правилах формообразования, применяемых античными зодчими. В частности, размерам и пропорциям римского Пантеона посвящено большое количество исследо-

ваний. Первые такие исследования были проведены еще в 16–17 веках. В сочинениях Палладио, Серлио, Дегодета, Пиранези, Канины приводятся подробные обмерные чертежи как памятника в целом, так и его деталей. Детальный обзор истории обмеров и создания обмерных чертежей Пантеона приводится в диссертациях М. Сакконе (Saccone 2017) и Л. Альберти (Aliberti 2014).

В 18 веке в работах Блонделя и Эрколани появились первые попытки выявить логику формообразования Пантеона. В 20 веке эта тема получила дальнейшее развитие в работах Г. Д. Грима (1935), Х. Гертмана (Geertman 1980), М. Пелетти (Pelletti 1989), Дж. Сперлинга (Sperling 1998), К. Н. Афанасьева (2000) и других исследователей.

Особый интерес представляет работа Т. Курента (Kurent 1967), в которой обсуждается устройство римских водяных колес, модульная структура которых основана на общепринятом в античном мире приближении отношения длины окружности к диаметру целочисленным соотношением $22/7$, впервые полученном в трактате Архимеда *Измерение круга*. В своей работе, практически не замеченной и никем не цитированной, Курент находит аналогию в пропорциях римского Пантеона. Диаметр купола, равный 43,5 м, он приравнивает 147 футам или 98 локтям (локоть составляет $1\frac{1}{2}$ фута). Соответственно, по пропорции $22/7$, длина внутренней поверхности ротонды приравнивается 462 футам или 308 локтям.

Подробная модульно-метрологическая интерпретация форм Пантеона рассматривается М. Джонсом (Jones 2000) в монографии, посвящённой принципам римской архитектуры. Автор работы приводит большое количество, выполненных вручную, измерений элементов Пантеона. Все эти размеры он сопоставляет со справочной величиной римского фута, равного 0,296 м. Большинство сопоставлений дает весьма точное соответствие размеров элементов Пантеона величине римского фута, используемого в качестве модуля.

В работе А. Радзюкевича (2004), независимо от работы Курента, вновь была выдвинута гипотеза о том, что при разметке форм Пантеона использовалась целочисленное отношение $22/7$. Эта гипотеза была дополнительно обоснована детальным пропорциональным анализом большого количества элементов Пантеона на основе стандарта римского локтя (0,445 м).

Гипотезы Джонса и Курента–Радзюкевича на первый взгляд очень похожи, так как размеры римского локтя и фута соотносятся в простейшем соотношении $3/2$. Тем не менее, в них имеются весьма существенные расхождения в интерпретации пропорций и, соответственно, в реконструкции логики формообразования. Сравнение гипотез представляет собой боль-

шую трудность, так как для уточнения параметров нужны точные размеры элементов памятника.

Работа с «облаками точек»

Такое сопоставление с недавнего времени стало возможным благодаря технологии объемного лазерного сканирования форм памятников архитектуры. Группа ученых из европейских стран в 2005 году с помощью этой технологии провела фиксацию форм римского Пантеона, в результате чего было получено большое количество высокоточных обмеров, зафиксированных в виде масштабных ортофотопланов и облаков точек. Все материалы обмера находятся в открытом доступе: <https://www.yumpu.com/user/digitalpantheon.ch> и <http://repository.topoi.org/BDPP>.

Результаты лазерных обмеров Пантеона документированы в двух видах. Во-первых, имеется большое количество растровых изображений разной степени детализации. Все изображения имеют по периметру рамку, которая представляет собой масштабную линейку, по которой можно провести те или иные измерения. Во-вторых, что исключительно важно, имеются непосредственно сами облака точек, которые можно свободно скачать и определить все необходимые расстояния самостоятельно. Специфика работ с облаками точек заключается в том, что поверхности обмеряемого объекта фиксируются в виде большого количества точек, имеющих точные геодезические координаты в пространстве (рис.1).

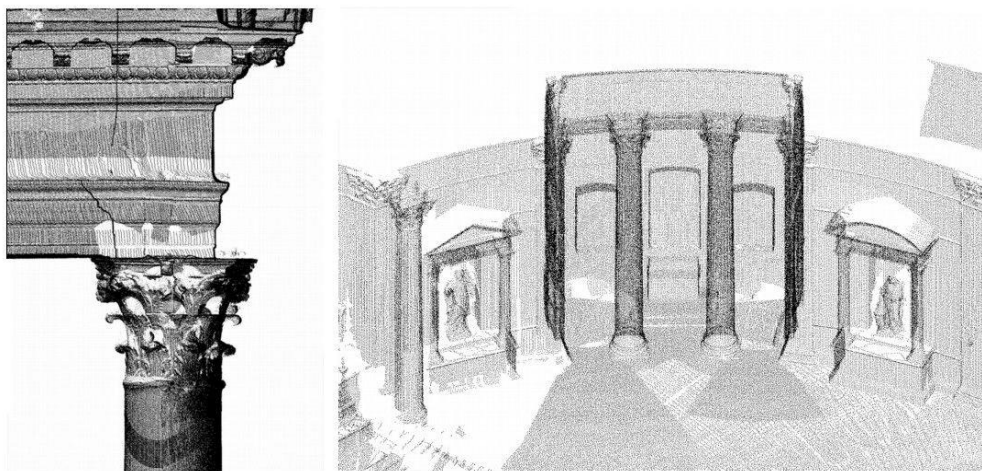


Рис. 1. Облака точек элементов римского Пантеона.

В зависимости от режима сканирования число таких точек может быть разным, но в любом случае, это огромное количество данных. Так, например, полное облако точек внутренней поверхности Пантеона содержит бо-

более 1 600 000 точек. Полное облако точек всех поверхностей Пантеона содержит более 5 000 000 точек. Возникает проблема выработки технологии анализа этого огромного множества данных. Тем более что идеально правильных поверхностей у реальных архитектурных объектов не бывает. Очевидно, что здесь можно произвести практически неограниченное количество измерений. Попробуем выявить размер внутреннего радиуса ротонды. Теоретически, если определить расстояние от каждой точки стены до определенной вертикальной оси ротонды, то можно вычислить среднее арифметическое значение и принять его за то значение радиуса ротонды, с которым мы будем иметь дело в последующем анализе. Такая технология автоматизированной обработки большого количества данных предусмотрена в программе Leica cyclone, однако мы попробуем сделать это более простым способом. Откроем облако точек в программе AutoCAD и выделим его фрагмент в определенном интервале высот, допустим, в промежутке от 2 до 3 метров от уровня пола. Получаем облако, в котором содержится около 100 000 точек (рис. 2). Если посмотреть на это облако точек сверху, можно увидеть, что линия стен представляет собой множество точек, группируемых внутри полосы, ширина которой колеблется в пределах до 3 см.

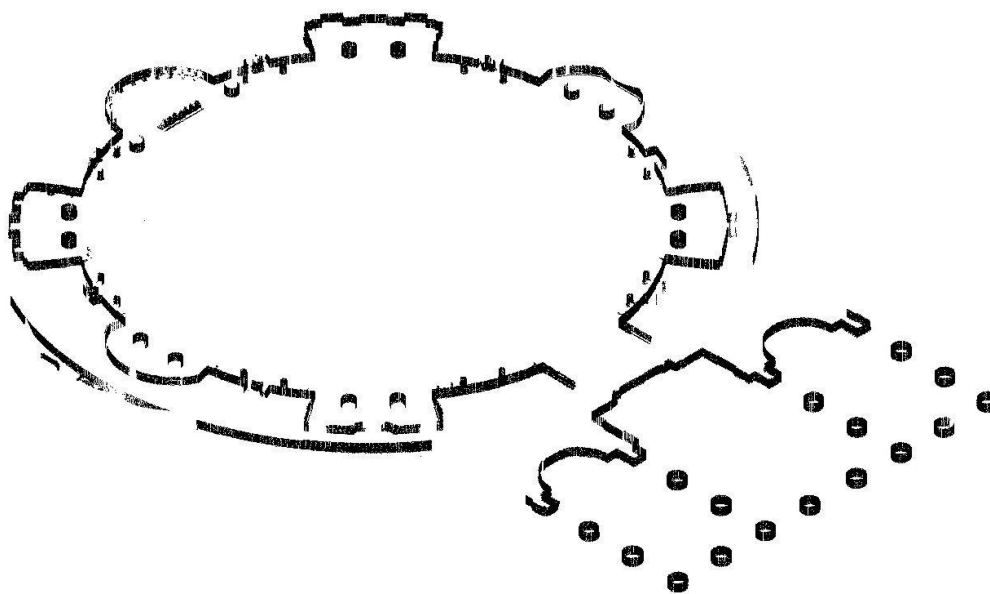


Рис.2. Срез облака точек Пантеона на уровне от 2 до 3 метров от уровня пола.

Реконструкция пропорций ротонды в плане

Попытаемся выявить ключевые размеры ротонды, определяя размер визуально по условной середине таких полос. От геодезической оси ротонды, заданной создателями облака, измерим расстояния до 16 внутренних и 5 внешних характерных точек, находящихся на стенах ротонды (рис. 3). В интерьере Пантеона есть 8 больших и 8 малых ниш, между которыми находится 16 участков стены. Именно эти участки выбраны для измерения. По наружной стене выбраны всего 5 точек по осям ниш в тех местах, где есть данные лазерного сканирования. Измерения внутреннего радиуса ротонды колеблются от 21,76 м до 21,87 м. Измерения внешнего радиуса колеблются от 28,03 м до 28,10 м. Среднее арифметическое значение 16 внутренних радиусов равно 21,82 м и, соответственно, среднее арифметическое значение 5 внешних радиусов равно 28,08 м. Предположим, что проектный замысел ротонды Пантеона действительно был основан на использовании дроби $22/7$. Тогда при делении внутреннего радиуса на 7 частей, получаем модуль, равный 3,12 м. Два таких модуля равны 6,24 м, что отличается от полученной толщины стен всего на 2 сантиметра. А девять таких модулей равны 28,08 м, что практически совпадает с вычисленным средним арифметическим внешним радиусом ротонды. Получается, что толщина стены была фактически неким крупным модулем разбивки плана ротонды.

Сравнивая полученные результаты с «ручными» обмерами Джонса, можно убедиться в безусловном удобстве работ с облаками точек. Так, например, внешний диаметр стены ротонды приравнивается Джонсом примерно 55,5 м. Очевидно, что традиционными измерениями провести точное измерение внешней поверхности круглого объекта весьма сложно и трудоемко. Данный «ручной» обмер отличается от лазерного на целых 66 см ($56,16 - 55,5 = 0,66$). Джонс арифметически приравнивает этот размер 187,5 футам без проведения каких-либо интерпретаций в качестве проектного размера.

Диаметр ротонды по внутренней поверхности стен у Джонса равен 43,57 м, что вполне сопоставимо с полученным нами размером 43,64 м в пределах разброса данных (разница 7 см). Тем не менее, этот размер трактуется Джонсом как «неудобный» размер в 147,2 фута, потому что он использует «справочный» размер фута 0,296 м, никак не увязывая его с размерами реальных объектов. Поэтому, чтобы найти более убедительный проектный размер ротонды, Джонс привязывает его к расстоянию между осями колонн интерьера (44,52 м), трактуя его как 150 футов. И даже при этом он допускает довольно большую погрешность в 12 см:

$$0,296 \times 150 = 44,40,$$

$$44,52 - 44,40 = 0,12.$$

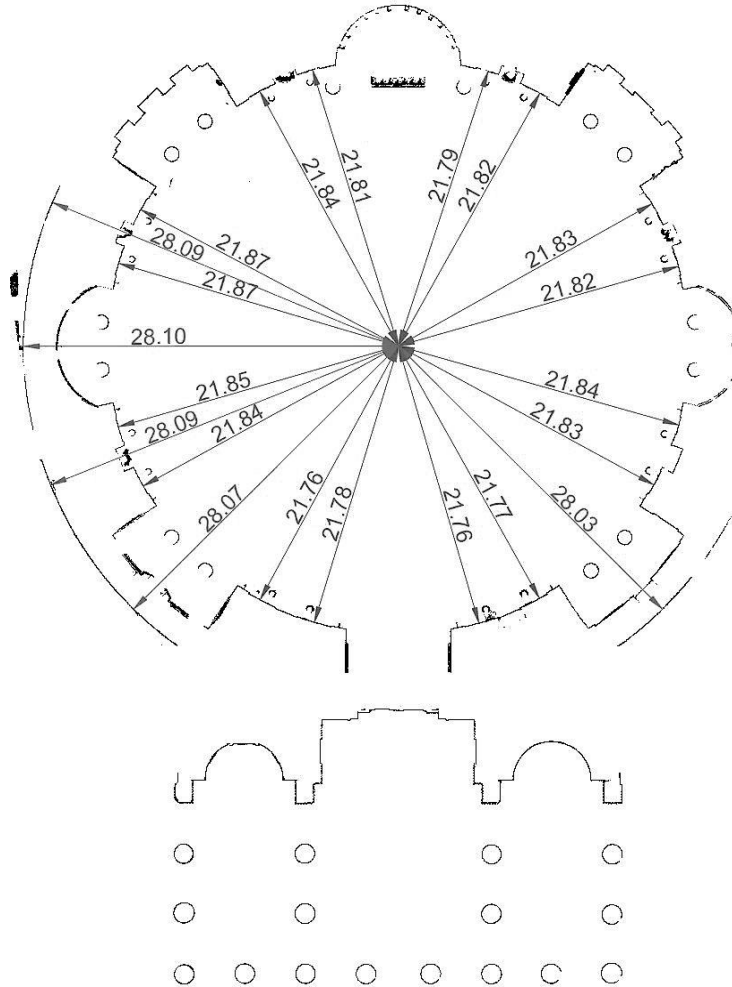


Рис. 3. Размеры радиусов внутренних и внешних стен ротонды римского Пантеона.

В связи с этим, попытаемся вывести размеры римских мер исходя не из метрологических справочников, а из фактических размеров памятника. Приравняем вычисленные выше крупный модуль разбивки плана ротонды, семи римским локтям. Отсюда величина локтя получается равной 44,5 см, а величина фута, соответственно – 29,7 см. Справочная величина фута, используемая М. Джонсом всего на 1 мм меньше вычисленного, однако, при измерении больших размеров, эта разница дает довольно большие отклонения. Сопоставляя вычисленные величины римских мер с фактическими размерами плана ротонды получаем исключительно малые погрешности:

Табл. 1

Анализируемый размер ротонды	Размер по данным лазерного сканирования в метрах	Количество больших модулей (3,12 м)	Количество римских футов (0,297 м)	Количество римских локтей (0,445 м)	Расчетный размер в метрах	Погрешность в метрах
Толщина стен ротонды	6,26	2	21	14	6,24	0,02
Внутренний радиус ротонды	21,82	7	73,5	49	21,80	0,02
Внешний радиус ротонды	28,08	9	94,5	63	28,03	0,05

Помимо исключительной геометрической точности, полученное нами соотношение $9/7$ имеет также надежное историческое обоснование – оно полностью соответствует свидетельству Альберти:

Я заметил, что древние в храмах обычно делили лицевую сторону участка на двенадцать частей или – там, где сооружение должно быть очень мощным, – на девять, и из них одну давали толщине стены... (кн. 7, гл. 10).

Можно предположить, что Альберти в этом тексте имел в виду именно ротонду Пантеона. Если внешний диаметр ротонды в 126 локтей поделить на 9 частей, то получим модуль в 14 локтей, что дает основания утверждать, что в Пантеоне было использовано правило с использованием толщины стены в качестве крупного модуля для разбивки ротонды (рис. 4).

Исследование размеров деталей интерьера и кессонов

Учитывая, что внутренний диаметр ротонды равен 98 локтям, по соотношению $22/7$, получаем, что длина интерьера равна 308 локтям. Этот размер отлично согласуется с тем, что купол Пантеона делится на 28 кессонов, каждый из которых получается равным 11 локтям (рис. 5).

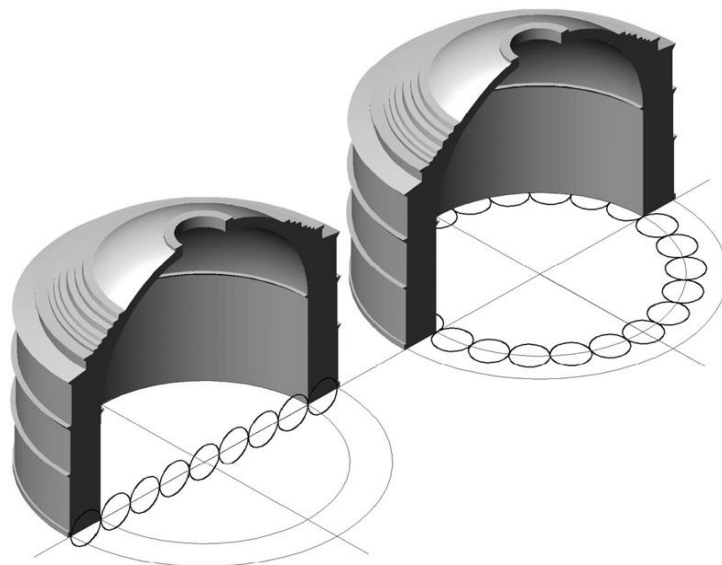


Рис. 4. Реконструкция логики построения формы ротонды.
Модуль – толщина стены, равная 14 римским локтям.

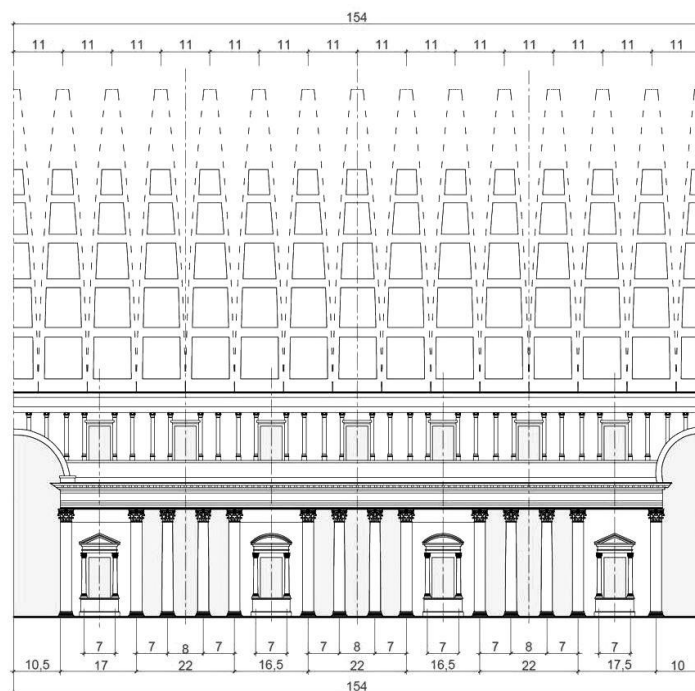


Рис. 5. Реконструкция проектных размеров
элементов половины интерьера римского Пантеона

Исследуем элементы интерьера ротонды более детально. В соответствии с гипотезой Курента–Радзюкевича получается, что внутренняя длина стены ротонды равна 308 римским локтям ($98 \times 22/7$). Проверим по облаку точек, могла ли использоваться величина римского локтя в разбивке деталей интерьера. Возьмем фрагмент облака точек ротонды Пантеона в промежутке от 2,3 м до 2,5 м. Разобьем окружность на 308 частей. Теоретически, на линии внутренней стены одна такая часть должна быть равна одному римскому локтю. Посмотрим, как соотносятся этот расчетный модуль с элементами плана. В первую очередь можно заметить, что между осями колонн алтарей достаточно точно вписывается 8 локтей. А от осей этих колонн до осей плоских колонн, обрамляющих алтари, вписывается 7 локтей. В этом случае, ширина алтаря между осями плоских колонн будет равна 22 локтям, что составляет $1/14$ окружности интерьера ($22 \times 14 = 308$) (рис. 6).

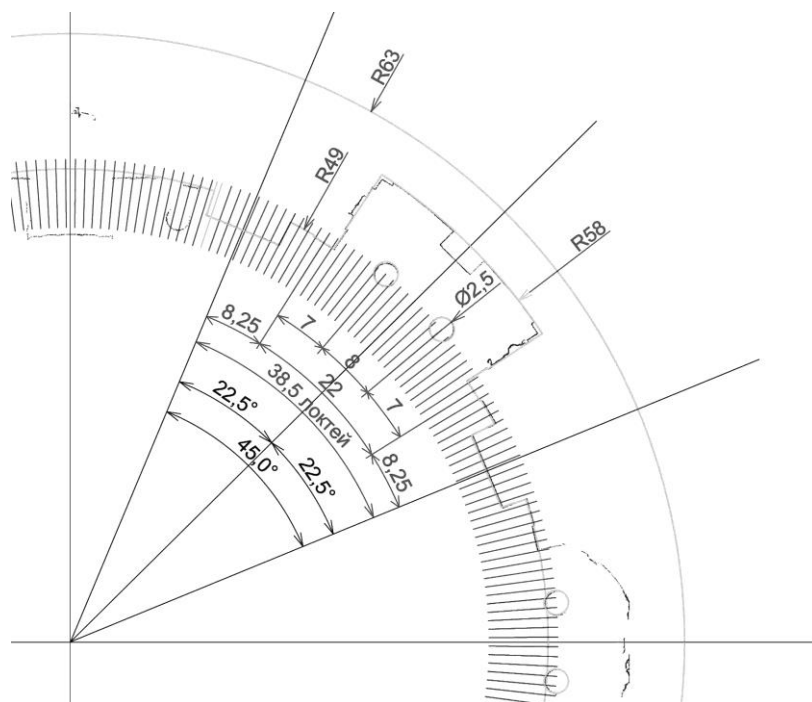


Рис. 6. Анализ размеров интерьера ротонды.
Модуль – римский локоть (0,4455 м).

Реконструкция размеров стилобата

Попытаемся определить еще один ключевой проектный размер Пантеона – ширину стилобата (ширину портика по габаритам верхних ступенек). Любопытно, что в имеющихся исследованиях этот размер почти никак не фик-

сируется и не интерпретируется. В работе Джонса габаритного размера портика нет, и приводится только размер по осям крайних колонн – 32,03 м, который он интерпретирует как 108 футов (72 локтя). Используя вычисленный выше размер локтя (0,4455 м), получаем, что 72 таких локтя равны 32,08 м. Это больше обмера Джонса на 5 сантиметров (32,03 м) и больше лазерного обмера на 6,5 см (32,015 м). Предположим, что для такого большого габарита это вполне допустимое отклонение.

Попытаемся определить ширину стилобата. По лазерным обмерам этот габарит определить сложно, так как из-за стертости камня он «плавает». По современным фотографиям можно увидеть, что ширина стилобата примерно равна габариту по базам колонн. Однако если посмотреть на чертежи Дегодета, выполненные в 17 веке, то можно заметить, что у ступеней был валик, который выступал за боковую поверхность ступени (рис. 7).

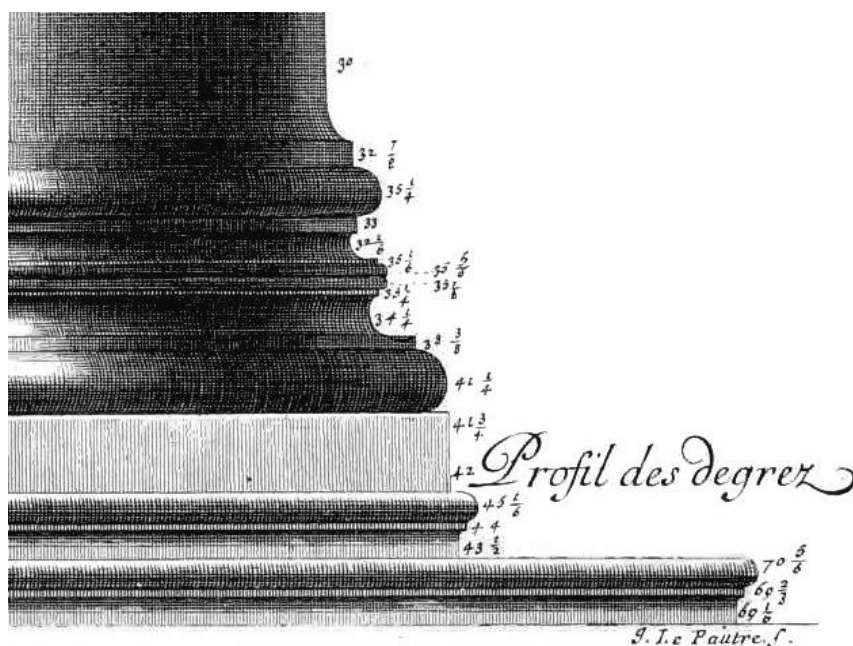


Рис. 7. Фрагмент обмерного чертежа Дегодета.

На современном фото можно увидеть небольшие остатки этих валиков, которые, вероятно, с 17 века почти полностью стёрлись (рис. 8).



Рис. 8. Современное фото боковой поверхности портика Пантеона.

Если изучить чертежи Дегодета, то можно заметить, что он производит измерения, используя величину французского фута и величину малого модуля (парты), который, в соответствии с каноном Палладио, исчисляется как $1/30$ нижнего радиуса колонн. На рисунке мы видим, что нижний радиус колонны портика равен 30 таким модулям. Габарит верхней ступени с валиком равен $45 \frac{1}{6}$ модулям, что превышает размер радиуса колонны в полтора раза, т.е. равен $2 \frac{1}{2}$ римским локтям. Соответственно, получаем, что ширина стилобата получается равной 77 локтям ($72 + 2,5 + 2,5$).

Можно заметить, что полученный размер ширины стилобата 77 локтей составляет $1/4$ от длины окружности ротонды в 308 локтей. Здесь мы видим прямое соответствие между круговым и прямым элементами плана Пантеона. Если опять обратиться к трактату Альберти, то можно найти пример такого «выпрямления» кругового размера. В той же главе Альберти пишет:

«Стену в круглых храмах никто не делал менее, чем в половину, большинство в две трети ширины участка, а некоторые из четырех частей брали три, на высоту которых и возводили внутреннюю стену до уровня свода. Но наиболее опытные зодчие площадь круглого участка делили на четыре части, линию одной из них выпрямляли и по длине ее возводили внутреннюю стену, в отношении одиннадцати к четырем...» (выделено нами).

Здесь у Альберти речь идет об определении высоты внутренней стены круглого храма, однако, важен сам факт использования приема выравнивания «круглого» размера в «прямой». Можно предположить, что данный прием был использован при определении проектного размера ширины портика по габаритам верхних ступеней (рис. 9).

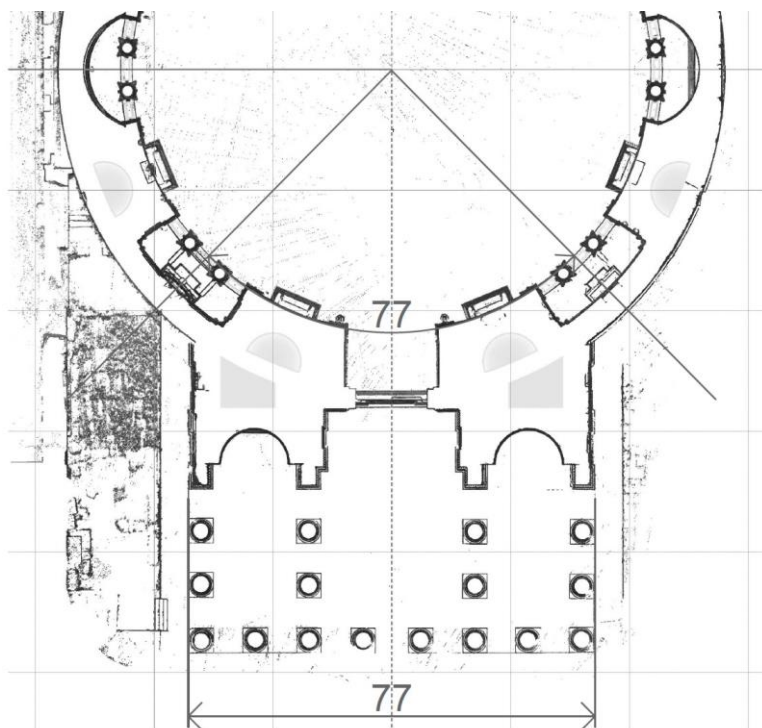


Рис. 9. Преобразование «кругового» размера ротонды в «прямой» размер ширины портика римского Пантеона.

По чертежу Дегодета можно также определить ширину ступеньки портика. Расстояние края валика верхней ступени от оси крайней колонны равно $45 \frac{1}{6}$ малых модулей (парт), а тот же размер по второй ступени равен $70 \frac{5}{6}$ модулям. Разница составляет $15 \frac{4}{6}$ модуля. Если пренебречь величиной в $\frac{4}{6}$ модуля, ширина ступени составит 15 модулей, которые равны $1 \frac{1}{4}$ фута или. Высота ступеней по обмерам Дегодета равна $6 \frac{1}{8}$ модулям. Пренебрегая $\frac{1}{8}$ модуля (3,7 мм), получаем высоту ступеней равной 6 модулям, что близко величине в $\frac{1}{2}$ фута. Получаем, что ширина и высота ступеней портика Пантеона равны соответственно пяти и двум римским ладоням. В целом, размер портика очень хорошо соотносится с римскими ладонями (рис. 10).

Детальный анализ размеров элементов портика Пантеона

Используя описанный выше метод определения размеров памятника по облакам точек, можно определить размеры элементов ордера портика Пантеона и, затем, попытаться провести их пропорционально-метрологическую интерпретацию. Результаты этой работы приведены в таблице 2.

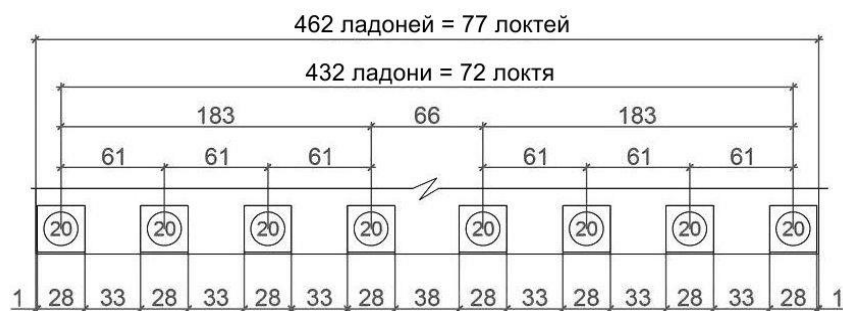


Рис. 10. Реконструкция проектных размеров портика Пантеона.
Модуль – римская ладонь (0,0742 м).

Табл.2.

	Элементы портика	Интерпретация размера в римских мерах длины				Средний размер по лазерным обмерам в метрах	Расчетный размер в метрах	Погрешность в метрах
		в локтях (0,445 м)	в футах (0,297 м)	в ладонях (0,074 м)	в дактилях (0,0186 м)			
1	База колонн (ширина)	4 2/3	7	28	112	2,07	2,079	-0,009
2	Капитель (высота)	3 3/4	5 5/8	22 1/2	90	1,655	1,671	-0,016
3	Интервал между базами рядовых колонн	5 1/2	8 1/4	33	132	2,46	2,451	+0,009
4	Нижний диаметр колонн	3 1/3	5	20	80	1,48	1,485	-0,005
5	Верхний диаметр колонн	2 11/12	6 3/8	17 1/2	70	1,30	1,2995	+0,0015
6	База колонн (высота)	1 2/3	2 1/2	10	40	0,73	0,7426	-0,0126
7	Фуст колонны (высота)	26 2/3	40	160	640	11,79	11,881	-0,091
8	Полная высота колонны	32 1/12	48 1/8	192 1/2	770	14,20	14,295	-0,095

9	Высота антаблемента с симой	7 1/2	11 1/4	45	180	3,35	3,341	0,09
10	Межосевой размер между рядовыми колоннами	10 1/6	15 1/4	61	244	4,55	4,530	0,02
11	Межосевой размер между центральными колоннами	11	16 1/2	66	264	4,84	4,91	0,07

В результате сопоставлений фактических размеров с моделью реконструкции погрешности оказались весьма малы. Самая большая погрешность оказалась в размере высоты фустов колонн – 9,1 см. Учитывая большой габарит колонны, можно допустить, что это вполне допустимая погрешность. Но очень вероятно, что наличие такой погрешности связано с тем, что гранитные фусты колонн привозили из далекого египетского карьера в Mons Claudianus, и их размер мог быть изменен в связи с естественными колебаниями эталонов мер. Такие колебания были весьма характерны для античного периода. Так, по исследованиям Дж. Коултона (Coulton 1975), размеры «ионийского» фута в Древней Греции могли колебаться в пределах от 0,294 м до 0,296 м.

Реконструкция пропорций портика Пантеона

Полученные результаты оказались весьма близки результатам Джонса. При полном соответствии интерпретации высоты стволов колонн портика, приравненных 40 футам, незначительное расхождение имеется в интерпретации полной высоты колонн. Джонс приравнивает ее 48 футам. В этом случае на суммарную высоту базы и капители остается 8 футов. В работе Джонса размеры этих элементов никак не интерпретируются. Он приводит только обмерные данные в метрах – высота базы колонн и высота капители равны соответственно 0,735 м и 1,64 м. Если же обратиться к лазерным обмерам колонн портика, то можно увидеть, что практически все размеры имеют весьма заметные колебания (рис. 11).

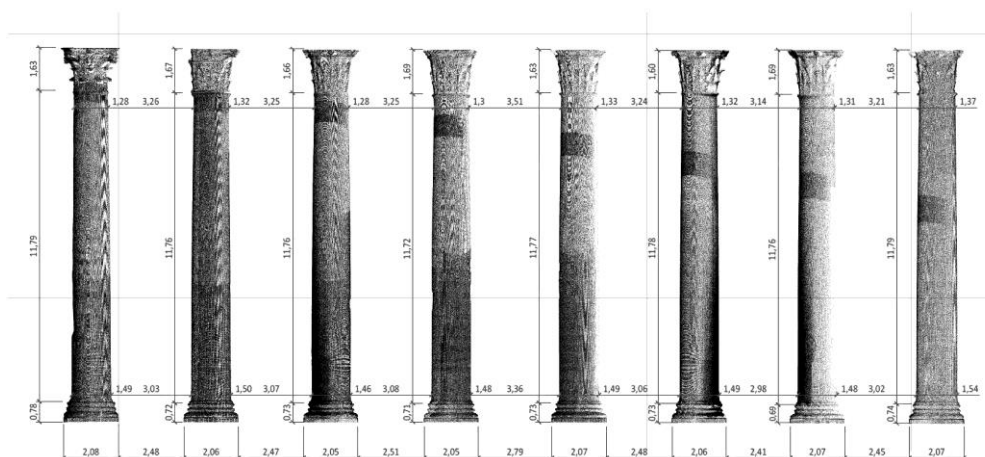


Рис. 11. Обмеры облака точек колонн портика римского Пантеона (размеры в метрах)

Так, например, высота базы колонн колеблется от 0,69 м до 0,78 м. Высота капителей колеблется от 1,60 м до 1,69 м. Предположим, что высота базы колонн равна половине нижнего диаметра колонн. Такое соотношение зафиксировано в трактате Витрувия. Если нижний диаметр колонн интерпретировать как 5 римских футов (80 дактилей), то высота базы должна быть равна 2 1/2 футам (40 дактилей). В этом случае, для того, чтобы «набрать» полную высоту колонны равной 48 футам (768 дактилей), нужно иметь высоту капители равной 5 1/2 футам (88 дактилей). Однако, возможна и иная трактовка этого размера. Его можно определить равным 90 дактилям. Этой, практически неуловимой из-за колебаний размеров разницы в 2 дактиля можно было бы пренебречь, однако она имеет большое значения для реконструкции логики формообразования.

Рассмотрим в этой связи высоту антаблемента. По обмерам Джонса этот размер равен 3,33 м. По нашим измерениям облака точек он равен 3,35 м (размер антаблемента с симой). Это размер весьма близок 7 1/2 римским локтям (180 дактилей). Это ровно в два раза больше высоты капители и, можно предположить, что по проектному замыслу между ними было простое модульное соотношение. И в целом, получается, что все вертикальные размеры ордера кратны 10 дактилям (база колонны 40 – фуст колонны 640 – капитель 90 – антаблемент 180). Полная высота колонны получается равной 770 дактилям или 48 1/8 футам. На первый взгляд, это не совсем «удобный» проектный размер, однако величина в 770 дактилей очень хорошо соотносится с шириной портика в 77 локтей. Вычисляя соотношение между этими размерами, получаем коэффициент 12/5, который говорит о том, что в осно-

ве проектного замысла мог быть использован целочисленный прямоугольный треугольник $5 : 12 : 13$. По исследованиям В. Н. Федерякина (1984) и Марцелло Раньери (Ranieri 2014), использование целочисленных прямоугольных треугольников было весьма распространено в архитектуре Древнего Египта и Древней Греции.

Косвенным подтверждением для данного предположения могут послужить результаты анализа пропорций фронтона портика. Геометрический анализ показывает, что уклон кровли с очень высокой точностью соответствует уклону гипотенузы треугольника «поля фасада» портика (рис. 12).

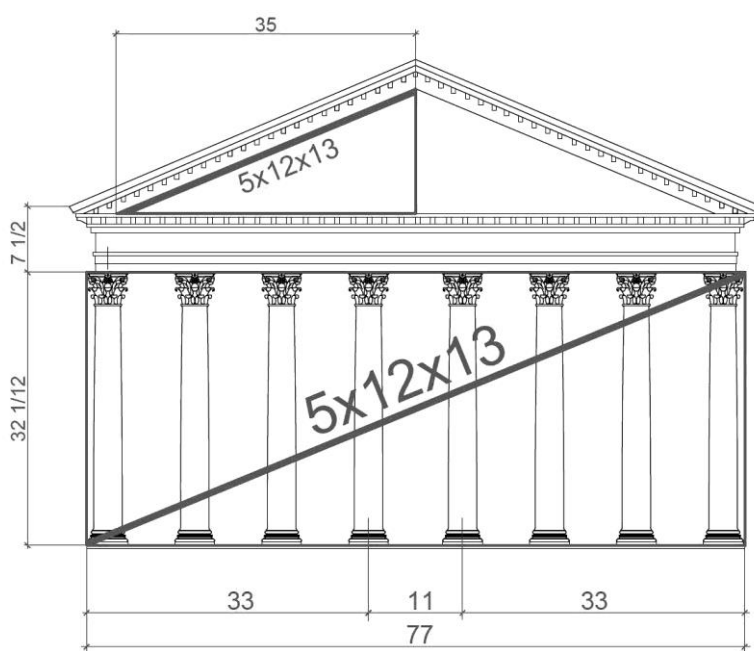


Рис.12. Реконструкция логики формообразования фасада портика Пантеона.
Модуль – римский локоть (0,445 м).

С архитектуроведческой точки зрения параллельность угла наклона фронтона и диагонали «поля фасада» представляется важным примером использования принципа подобия. По исследованию Радзюкевича (2004) принцип подобия связывает все ордера Пантеона – портика и больших и малых алтарей интерьера (рис. 13).

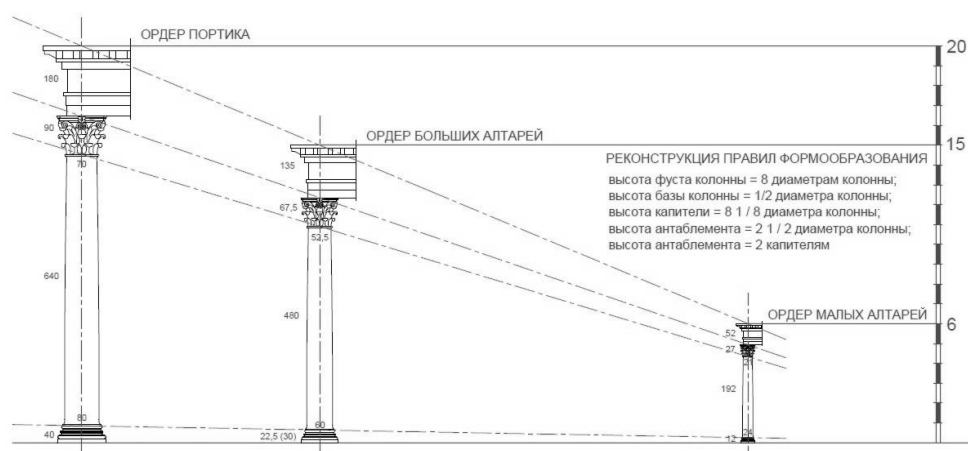


Рис.13. Реконструкция проектных размеров и пропорций ордеров Пантеона.
Мера – римский дактиль (0,0186м).

По всей видимости, логика мышления зодчего Пантеона была ориентирована на гармонизацию архитектурных форм на основе использования принципа подобия архитектурных элементов, имеющих разный масштаб. Следует отметить, что такой подход противоречит содержанию трактата Витрувия. В книге третьей, он утверждает, что при изменении высоты ордера, следует менять пропорции архитравных балок и колонн. С увеличением высоты ордера, пропорции архитравных балок, с целью увеличения прочности должны стремиться к «утолщению», а пропорции колонн, для устранения изъяна зрения, возникающего от воздушной перспективы, должны стремиться к форме цилиндра. Можно предположить, что зодчий Пантеона либо не был знаком с трактатом Витрувия, либо трактат в то время не имел того безусловного авторитета, который он приобрел в эпоху Возрождения. Скорее всего, зодчий Пантеона столкнулся с необходимостью использования в одном здании нескольких ордеров, что вынудило его использовать композиционно-художественный прием, основанный на пропорциональном подобию разноразмерных архитектурных элементов.

Выводы

Результаты анализа показали, что в Пантеоне простейшие математические соотношения могли использоваться как инструмент архитектурного формообразования, оказывающий определенное влияние на логику проектного замысла. В частности, использовалась дробь $22/7$, позволяющая с высокой точностью производить проектную разбивку круглых элементов ротонды. Мог также использоваться целочисленный прямоугольный треугольник $5 : 12 : 13$ для построения прямого угла и для определения основных пропор-

ций элементов фасада портика. По всей видимости, в процессе проектирования форм Пантеона использовался прием гармонизации элементов на основе метода подобия с изменением их масштаба.

Реконструкция логики формообразования позволила уточнить не только композиционно-художественные особенности Пантеона, но размеры римских стандартов мер длины, которым производилась разметка форм.

Информационные технологии дают возможность повысить объективность исследования. Очевидно, что их можно эффективно использовать для проведения архитектурно-этнографических изысканий на материале других памятников архитектуры.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Альберти, Л. Б. (1935) *Десять книг о зодчестве*. Пер. В. П. Зубова. Москва: Всесоюзная академия архитектуры.
- Архимед (1962) *Сочинения*. Перевод и вступит. статья И.Н. Веселовского, перевод арабских текстов Б.А. Розенфельда. Москва: Физматгитиз.
- Архитектура античного мира* (1940). Сост. В. П. Зубов и Ф. А. Петровский. Москва: Всесоюзная академия архитектуры.
- Афанасьев, К. Н. (2000) *Опыт пропорционального анализа*. Москва. [Electronic resource]: www.archi.museum.ru/pubI/afanas/6.htm.
- Витрувий (1936). *Десять книг об архитектуре*. Пер. Ф. А. Петровского. Москва: Всесоюзная академия архитектуры.
- Гримм, Г. Д. (1935) *Пропорциональность в архитектуре*. Москва – Ленинград.
- Палладио, А. (1936) *Четыре книги об архитектуре*. Москва: Всесоюзная академия архитектуры.
- Радзюкевич, А. В. (2004) *Методические особенности проведения пропорционально-метрологического анализа форм памятников архитектуры*. Дисс. канд. арх. Новосибирск.
- Федерякин, В. Н. (1984) *Целочисленные отношения в архитектуре Древней Греции VI–V вв. до н. э.* Дисс. канд. арх. Москва.

REFERENCES

- Aliberti, L. (2014) *Pantheon y cupulas clásicas romanas: geometría y construcción*. PhD thesis. Universidad Politécnica de Madrid.
- Blondel, F. (1698) *Cours d'Architecture enseigne dans l'Academie Royale d'Architecture*. Paris.
- Canina, L. (1834) *L'architettura antica descritta e dimostrata coi monumenti*. Roma.
- Coulton, J. J. (1975) "Towards understanding Greek temple design: general considerations," *Annual of the British School at Athens* 70, 59–99.
- Desgodet, Antoine (1697) *Les Antiques de Rome dessines et mesures tres exactement*. Paris.

- Ercolani, G. M. (1744) *I Tre ordini d'Architettura: Dorico, Jonico, E Corintio; Presi dalle Fabbriche più celebri dell'Antica Roma, e posti in uso con un nuovo esattissimo metodo*. Roma.
- Geertman, H. (1980) "Aedificium Celeberrimum: studio sulla geometria del Pantheon," *Bulletin Antieke Beschaving* 55, 203–229.
- Jones, M. W. (2001) *Principles of Roman architecture*. Yale University Press.
- Kurent, T. (1967) "The modular composition of roman water-wheels," *Archaeometry* 10, 29–34.
- Paton, J., Stevens, G. (1927) *The Erechtheum*. Cambridge University Press.
- Pelletti, M. (1989) "Note al rilievo del Pantheon," *Quaderni dell'istituto di Storia dell'Architettura* 13, 10–18.
- Piranesi, Francesco (1790) *Raccolta de'tempi antichi*. Roma.
- Ranieri, M. (2014) "Digging the archives: the orientation of Greek temples and their diagonals," *Mediterranean Archaeology and Archaeometry* 14, 15–27.
- Saccone, M. (2017) *Disegnare il Pantheon. La pratica del rilievo nell'insegnamento accademico del XIX secolo e nel disegno digitale contemporaneo*. PhD thesis. Roma.
- Serlio, S. (1544) *Il terzo libro di Sabastiano Serlio Bolognese, e descrivono le antiqvità di Roma*. Venetia.
- Sperling, G. (1998) "The "Quadrivium" in the Pantheon of Rome," *Nexus II: Architecture and Mathematics*, ed. Kim Williams, Fucecchio (Florence): Edizioni dell'Erba.

In Russian:

- Al'berti, L. B. (1935) *Desyat' knig o zodchestve*. Per. V. P. Zubova. Moskva.
- Archimed (1962) *Sochineniya*. Perevod i vstupid. stat'ya I.N. Veselovskogo, perevod arabskikh tekstov B.A. Rozenfel'da. Moskva: Fizmatgiz.
- Arhitektura antichnogo mira* (1940). Sost. V. P. Zubov i F. A. Petrovskij. Moskva.
- Afanas'ev, K. N. (2000) *Experience on proportional analysis*. Moskva. [Electronic resource]: [www.archi.museum..ru/pubI/afanas/6.htm](http://www.archi.museum.ru/pubI/afanas/6.htm).
- Vitruvij (1936). *Desyat' knig ob arhitekture*. Per. F. A. Petrovskogo. Moskva.
- Grimm, G. D. (1935) *Proporcional'nost' v arhitekture*. Moskva – Leningrad.
- Palladio, A. (1936) *Chetyre knigi ob arhitekture*. Moskva.
- Radzyukevich, A. V. (2004) *Metodicheskie osobennosti provedeniya proporcional'-metrologicheskogo analiza form pamyatnikov arhitektury*. Diss. kand. arh. Novosibirsk.
- Federyakin, V. N. (1984) *Tselochislennye otnosheniya v arhitekture Drevnej Grecii VI–V vv. do n. e.* Diss. kand. arh. Moskva.

БЛАГОДАРНОСТЬ

Авторы статьи сердечно благодарят А. И. Щетникова за ценные советы, которые позволили повысить качество рукописи статьи, как по содержанию, так и по форме.

ГИПОТЕТИЧЕСКИЙ МЕТОД ПЛАТОНА: СТОИТ ЛИ ВОЗОБНОВЛЯТЬ ДИСКУССИЮ?

М.Н. Вольф
Институт философии и права СО РАН
rina.volf@gmail.com

MARINA VOLF

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk)
THE HYPOTHETICAL METHOD IN PLATO: IS A DISCUSSION USEFUL?

ABSTRACT. The article formulates a block of problems related to the understanding of the hypothetical method of Plato, first of all, its structure and direction of argumentation, whether the hypotheses are aimed at establishing their own truth or the truth of something else, whether the hypothetical method depends on the success of geometry or vice versa, whether mathematics uses the method proposed by philosophers. The main interpretations of the method are analyzed, the differences between them are shown, and the positions are reconstructed according to which consensus is established regarding the method. The hypothetical method was created for the specific task of knowing the unknown, which is also accompanied by some problem, as well as for cases where the unknown is searched on the basis of a hypothesis, which, in turn, is unprovable, unverifiable and not self-evident. It is concluded that discussions about the hypothetical method cannot be considered dead-end or exhausted, and if we intend to understand how ancient epistemology is evolving, we cannot get around the question of the hypothetical method.

KEYWORDS: Plato, hypothetical method, cognition of the unknown, middle dialogs, "Parmenides".

* Работа выполнена при поддержке РФФИ проект № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

Гипотетический метод, по-видимому, является самым неоднозначным в череде предложенных Платоном способов приблизиться к истине. Не до конца ясно, чей именно это метод – Сократа, Платона или даже Парменида, поскольку его можно обнаружить практически в любых платоновских

диалогах – и в тех, где Платон излагает позицию Сократа, и в тех, где устами Сократа говорит сам за себя, и в тех, где дает слово гостям из Элеи, попутно предлагая свое решение элейского вопроса. Не понятно, является ли этот метод прямым дедуктивным методом, или скорее методом доказательства от противного, и если верно последнее, то не сводится ли он при каждом его использовании к *reductio ad absurdum*. Наконец, не ясны его истоки. Поскольку все указанные модусы этого метода имеют прямые аналоги в геометрии, то не следует ли искать его истоки в греческой математике или, напротив, следует считать, что греческая математика черпала из того же самого источника, что и Платон? Предшествующий вопрос напрямую зависит от того, как специфицировать метод гипотез: или каждый раз, когда в рассуждении используется гипотеза или допущение, полагать, что это и есть маркер гипотетического метода, или исходить из того, что гипотетическим методом следует называть только определенный способ поиска, который обладает вполне конкретной и точно установленной структурой, а также внутренней и внешней целями поиска? Наконец, если гипотетический метод оказывается настолько многоликим и многогранным, не следует ли предельно его уточнить и ограничить каким-то одним вариантом, например, свести к прямому доказательству, а обратное, *reductio*, закрепить за эленхосом, и т.д.

Некоторые современные платоноведы высказывают мнение, что обсуждение гипотетического метода себя исчерпало, а также – сомнения в том, что гипотетический метод действительно является каким-то специфическим для Платона, и при этом аргументами для них становятся некоторые проблемные положения, которые мы обозначили выше. Например, что этот метод обсуждается исключительно в контексте средних диалогов, хотя также занимает особенное место в элейских диалогах, и в принципе используется Платоном повсюду (*Тимей*, *Евтифрон*, *Хармид*, *Пир* и др.), и в таком случае либо нет смысла настаивать на том, что он каким-то особенным образом свойственен средним диалогам и ограничивать его исследование только ими, либо не имеет смысла вообще выделять его как отдельный метод из числа методов Платона, поскольку он, кроме прочего, очень жестко соединен с другими методами, и вероятно, правильней было бы вернуться к обсуждению диалектики в целом как собственно платоновского метода. Опираясь на эти возражения, они полагают, что тема гипотетического метода себя не просто исчерпала, она закрыта, и в дальнейших платоноведческих исследованиях обсуждение гипотетического метода – это тупиковый путь. Мы в этой работе хотим еще раз обозначить важные моменты, связан-

ные с гипотетическим методом и показать, почему все-таки стоит продолжить его обсуждение.

Итак, в платоноведении можно условно обозначить две волны интереса к гипотетическому методу, примерно соответствующие первой и второй половине 20-го века, и также увидеть, как менялась значимость тех или иных вопросов в зависимости от периода.

Первую волну интереса к гипотетическому методу следует связать с именем Ричарда Робинсона, который в книге «Ранняя диалектика Платона» (Robinson 1941) обсуждает, что говорит Платон о методах в ранних и средних диалогах и какие из методов использует в них по преимуществу. Он сосредоточился на двух: на характерном для ранних диалогов эленхосе и для средних – на гипотетическом методе. Сам Робинсон подчеркивает, что ограничивается в своих исследованиях *Меноном*, *Федоном* и *Государством*, поскольку в поздних диалогах – *Федре*, *Софисте*, *Политике*, *Филебе* – Платон использует совершенно другую *диалектику* – синтез и разделение (диайресис), и совсем уж особняком стоит *Парменид* с его собственной методологией (Robinson 1941, v).

Свое отношение к гипотетическому методу и проблеме, исходя из которой следует понимание того, что именно считать гипотетическим методом и как он работает, Робинсон формулирует в дискуссии с Бернетом: «Является ли гипотеза пропозицией, подлежащей доказательству, или пропозицией, принятой для доказательства чего-то другого; является ли она предпосылкой или демонстрацией?» (Robinson 1941, 116). Здесь же он ставит вопрос о связи гипотетического метода с геометрическим доказательством и его прямой и непрямой формой, подчеркивая, что Бернет полагает, что геометрические доказательства с самого начала носили непрямой характер, тогда как сам Платон, по крайней мере, в обсуждении Разделенной Линии считает иначе (Ibid.). Кроме того, само значение слова $\acute{\upsilon}\rho\theta\acute{\iota}\tau\eta\mu\iota$ указывает на то, что гипотезу следует рассматривать как старт, как приготовление к какой-то будущей деятельности, приготовление для чего-то еще, а не ради самой себя. Для Робинсона это говорит о том, что гипотеза не доказывает истинность или ложность самой себя, а она всегда направлена на что-то иное. На этом основании он исключает *Парменид* как использующий гипотетический метод, поскольку в нем гипотезы оценивают собственную истинность или ложность. В последующем издании Робинсон вынужден добавить главу о *Пармениде*, поскольку очевидно, что Платон активно пользуется в этом диалоге *неким* гипотетическим методом, хотя для самого Робинсона очевидно, что метод, используемый в *Пармениде*, не имеет никакого отношения

к гипотетическому, да и сам диалог – «сбивающий с толку, скептический и удручающий» (Robinson 1962, 280).

Фактически, Робинсон обозначает пути дальнейшего изучения гипотетического метода, и поставленные им проблемы, равно как и его собственные ответы на них, становятся отправной точкой для второго периода, и исследователи на этом этапе часто строят свои рассуждения, полемизируя с Робинсоном.

Характеризуя вторую волну интереса к гипотетическому методу, мы бы связали ее с именами Самуэля Скольникова и Василиоса Карасманиса, чьи докторские диссертации посвящены непосредственно вопросу гипотетического метода в средних диалогах.¹ Поскольку наиболее влиятельная позиция по вопросу гипотетического метода принадлежала Робинсону, и он проблематизировал его относительно средних диалогов, то и дальнейшая дискуссия также продолжается в русле обсуждения этих диалогов. Из этого не следует, что кто-то из авторов отрицал присутствие этого метода в диалогах других периодов, или ставил другие методы ниже гипотетического (что можно услышать от противников метода), а следует только то, что в самих средних диалогах было достаточно проблемных позиций для обсуждения.

Скольников, приступая к собственному исследованию, излагает точку зрения Робинсона на гипотетический метод в пяти пунктах: 1) метод ориентирован на принятие и обоснование мнений; 2) это метод дедукции, противопоставленный интуиции; 3) он нацелен на устранение противоречий; 4) мнение принимается предварительно и не догматически; 5) это метод первого приближения (Scolnikov 2018, 40). По собственному заявлению Скольникова, он намерен подробно остановиться на пунктах 2) и 5). При этом, он оговаривает, что свое исследование он будет проводить на основании все тех же *Менона*, *Федона* и *Государства*, но причина этого не в том, что нет других образцов, или в том, что Скольников следует положенным Робинсоном принципам, а в том, что именно в этих диалогах гипотетический метод может быть изучен в его самой простой формулировке (Scolnikov 2018, 43).

Выводы, к которым пришел Скольников, явно расходятся с установившимися в первой волне:

¹ Кембриджская диссертация С. Скольникова 1973-го года издана отдельной книгой в 2018 г. с обширным предисловием Х.Тэррента и библиографией Скольникова (Scolnikov 2018). Оксфордская диссертация В. Карасманиса 1987-го года (Karasmanis 1987) выложена в открытый доступ: <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:cobo1e5a-1cb4-461c-bb97-b545dc26dff2>.

1) Метод гипотез не является дедуктивным, или демонстративным методом, а это поиск причин (Scolnikov 2018, 206). Платона не интересует, какие следствия могут быть выведены из предпосылок; напротив, вывод из аргумента всегда формулируется сначала, а потом реконструируются предпосылки, из которых такой вывод мог следовать. Таким образом, задача метода заключается в прояснении предпосылок для некоторого вывода и (в обратной) реконструкции доказательства – от вывода к посылкам. «Гипотетическая процедура может быть описана как “решение в обратном направлении”, т.е. против нормального направления дедукции» (Scolnikov 2018, 206).

2) Эленхос и анализ (т.е. геометрическое доказательство) комплементарны гипотетическому методу: эленхос опровергает гипотезу, анализ ее подтверждает. В гипотетическом методе важно показать не то, что проблема может быть решена на основании каких-то предпосылок, а что вообще решение возможно при некотором условии, и это условие принимает форму *гипотезы* (Scolnikov 2018, 209). При этом гипотетический метод не нацелен на доказательство чего-либо, его задача только в том, чтобы предложить подкрепление какому-либо суждению, и ни одно суждение не может быть в чистом виде *доказано*, оно либо опровергается эленхосом, либо подкрепляется анализом, фактически превращаясь в процесс аргументации. Здесь же Скольников использует термины *апория* для эленхоса и *эупория* для анализа, которые потом также будут служить базовыми принципами поиска в *Пармениде*.

В предисловии к диалогу *Парменид* Скольников обращает внимание на следующие моменты, связанные со сказанным в отношении к средним диалогам, которые потом будут использоваться для интерпретации *Парменида*. Прежде всего, это связь процедуры выдвижения гипотез и апории. Апория возникает каждый раз, когда против гипотезы выдвигается возражение, и оно блокирует гипотезу, тем самым становится понятно, что исходя из предложенных посылок (на основании которых принимается гипотеза) проблему не решить. Именно так строится все рассуждение в Части 1 *Парменида* (Scolnikov 2003, 8–9). Соответственно, цель рассуждения или аргументации – обеспечить свободный проход, эупорию, предложить такую гипотезу, которую никакие возражения заблокировать уже не смогут. И снова Скольников повторяет уже знакомую нам мысль: если философия что-то доказывает, а лучше сказать, аргументирует, то она не отталкивается от первых принципов, а наоборот, «развивается вверх», т.е. выстраивает такое рассуждение, в котором некоторые суждения мы можем выносить только гипотетически на пути поиска высших гипотез, пути «вверх», и только на

пути «вниз», обратном и более традиционном пути от посылок к следствиям, они уже доказываются аподиктически (Scolnikov 2003, 11–12). При этом Платону не важно полностью восстанавливать все послышки, которые ведут к заключению, достаточно найти одну, главную, которая при наличии известных допущений позволит сделать желаемое заключение.

Тем самым мы видим, что Скольников существенно модифицирует представления о гипотетическом методе Робинсона, и что еще более важно в свете критики метода, выходит за рамки «стандартного набора» *Менон*, *Федон* и *Государство*, и показывает возможность применения техники гипотетического метода к *Пармениду*.

В. Карасманис в свою очередь, задается следующими вопросами, часть из которых возникает уже после доводов Скольникова (Karasmanis 1987, 1–3). Во-первых, сколько гипотетических методов использует Платон – один универсальный, или в каждом диалоге мы имеем дело с какой-то особенной его разновидностью (потому что по сути методы, представленные в разных диалогах действительно различны, а если обратиться к *Федону*, то здесь в рамках одного диалога – $\iota\omicron\omicron\alpha$ и $\iota\omicron\iota\delta\iota\epsilon\iota$ – возникает ощущение использования двух разных гипотетических методов). Далее, даже если все-таки мы, вслед за аргументами Робинсона и с учетом возражений ему Скольникова, признаем не один, дедуктивный путь в гипотетическом методе, а два пути, эвристический и собственно гипотетический, «вверх», к предпосылкам, и дедуктивный «вниз», от предпосылок к заключению, то остается вопрос его происхождения: насколько методы, вводимые Платоном, зависят или не зависят от прямого и косвенного доказательства, анализа и синтеза в геометрии. Заслуга Карасманиса заключается в том, что он постарался прояснить связь гипотетического метода и геометрии через наличие проблемы, которую следует решить, особенно в том случае, когда используется непрямой путь доказательства. По мнению Карасманиса, не прямое доказательство в геометрии используется в том случае, когда есть проблема, нет никаких эмпирических доводов в пользу ее решения, и нечего принять в качестве аксиом (отсутствует какая-либо универсальная аксиоматика), а сама математика начинает придерживаться антиэмпирических трендов (Karasmanis 1987, 53–58). В этом случае гипотеза берет на себя роль аксиомы, благодаря выдвижению гипотезы мы начинаем считать проблему решенной, и соответственно строить обратное доказательство от уже решенной проблемы к изначальным допущениям, которые позволили ее сформулировать. При таком представлении оснований гипотетического метода он получает также определенные общие черты с процедурой *анагогэ* как сведения одного утверждения к другому, и совмещения в одной процедуре анализа и синте-

за. В этом случае путь «вверх» и путь «вниз» не линейны, а обрываются на каждом шаге установления промежуточной гипотезы: за каждым гипотетическим шагом немедленно следует его дедуктивная проверка, и если рассуждение на этом шаге проходит проверку, можно двигаться дальше («вверх»).

Любопытно, что фактически Карасманис находит аргументы, которые позволяют вывести истоки гипотетического метода из геометрии. Однако исследователи досократической философии аналогичный вопрос задают к использованию непрямого доказательства элеатами (см., например, Szabó 1978). И они дают прямо противоположный ответ: непрямой метод необходим там, где у нас нет возможности строго доказать, а только убедить, привести надежные, убедительные аргументы, поэтому философия использует аргументацию и часто вынуждена прибегать именно к обратному доказательству, тогда как в математике необходимости в постоянном использовании обратного доказательства почти не возникает, все, что можно доказать от обратного, можно доказать и прямо.²

Подводя итог дискуссий о гипотетическом методе, как он видится на конец 20-го века, можно заключить, что в отношении средних диалогов хотя и установился некоторый консенсус, основные проблемы не были решены, скорее уточнены и по крайней мере сглажены. Во-первых, исследователи признали, что задача гипотетического метода – это решение некоторой проблемы (в частности, можно ли научить добродетели, установление бессмертия души из признания идей причинами и т.д.), и установление истинности некоторого частного вопроса, т.е. вопроса, специфического для конкретного диалога, в котором этот вопрос ставится (что такое добродетель, существуют ли идеи, как работает закон противоречия). Во-вторых, относительно процедуры, целей и структуры метода мнения разделились в соответствии с проблемой, сформулированной Робинсоном и процитированной выше. С одной стороны, его цели предполагают обнаружение гипотезы (суждения), из которой можно вывести некоторые следствия для некоторого тезиса и установления его истинности. Здесь проблема состоит в следующем: гипотеза это – а) суждение, которое следует доказать (доказательство истинности самой гипотезы), или б) суждение, которое доказывает нечто иное. С другой стороны, это так называемая процедура «гипотизирования высших гипотез», напрямую связанная со структурой метода и структурой

² Фактически это переключается с тем, что пишет Скольников в предисловии к *Пармениду* (Scolnikov 2003, 11).

аргументации, в которой он и представлен.³ Установление «высших» гипотез, то есть таких, которые условно предшествовали некоторому выводу, который *дается* готовым в рассуждении, и представляет собой исходную обсуждаемую гипотезу, делается на основании реконструкции посылок, которые предшествуют формулировке этой базовой имеющейся гипотезы. Такие цепочки гипотез можно формулировать до тех пор, пока не будут обнаружены «самые» высшие гипотезы, которые будут претендовать в кандидаты на первые принципы.

Ниже на Рисунке 1 на примере гипотетического метода в *Меноне* проиллюстрировано, как реализована процедура «гипотетизирования высших гипотез».



Рис. 1

Структура отражает последовательность внутренних шагов, демонстрирующих связь между гипотезами и следствиями из них, а также направление рассуждения: «вниз», от гипотезы к тезису, который будет отражать решение проблемы и, в случае, если проблема будет решена, а не только эксплицирована, будет отражать некоторую истину, и «вверх», от низших гипотез к высшим, кандидатам на первые принципы. В этом случае проблема также остается: гипотеза – это а) предпосылка, которая предшествует выводу, который дан готовым, или б) дедуктивная демонстрация, из которой выводятся следствия, проверяемые на непротиворечивость.

Таким образом, наличие нерешенных проблем отнюдь не блокирует продолжение дискуссии о гипотетическом методе, а скорее провоцирует на ее возобновление. Эту задачу возложил на себя Эван Родригес, чья статья «Давно потерянный родственник в *Пармениде*? Платоновское семейство гипоте-

³ По мнению Скольникова, в средних диалогах гипотетический метод – это главный, если не единственный способ аргументации (Scolnikov 2018, 43).

тических методов» была представлена на обсуждение на Симпозиуме Международного платоновского общества «Plato's Parmenides – Le Parménide de Platon» в июле 2019 г. в Париже.⁴ Мы видели, что предшествующие авторы предпочитали обсуждать гипотетический метод «в самой простой формулировке» «стандартного набора» *Менон*, *Федон* и *Государство*, и порой их в большей мере интересовало то, как Платон формулирует и объясняет работу метода, разбирая конкретные пассажи (см. *Meno* 86e, *Phaedo* 100a и 101d1-e1, *Rep.* 437a), чем то, как он реализует этот метод на дальнейших страницах диалогов, что нередко вызывало недоумение, почему Платон заявляет о некотором методе, но не показывает, как его можно последовательно применить (Karasmanis 1987, 3). Родригес, образно выражаясь, решает «утонуть, чтобы научиться плавать» и задается вопросом о структуре метода, а также его внутренних и внешних целях на примере наиболее сложного и обладающего самой развернутой аргументационной конструкцией диалога *Парменид*.⁵ Его задача заключается в том, чтобы показать, что в *Пармениде* также используется гипотетический метод (и с этим почти никто не спорит, кроме Робинсона и сторонников его дедуктивной интерпретации гипотетического метода), но важно, что структура метода в *Пармениде* существенно отличается от остальных его проявлений. В отличие от канонического гипотетического метода, считает Родригес, метод в *Пармениде* нацелен не на установления следствий из гипотез, а на оценку истинности самих гипотез.⁶ Он называет модификацию метода в *Пармениде* «исследованием обеих сторон», и его особенность в том, что он оценивает истинность не только самой предложенной гипотезы, но и ее противоположной версии (одно/многое; сущее/несущее), а также в том, что производится оценка следствий из гипотезы, а не поиск предпосылок для нее, что в большей степени соответствует направлению «вниз» и дедуктивной версии метода.

С одной стороны, Родригес пытается произвести перезагрузку гипотетического метода, вписав в него и особенности версии *Парменида*, но с другой стороны, он, пожалуй, не до конца отдает себе отчет в том, что, переформулировав гипотетический метод в «исследование обеих сторон», он делает существенный шаг назад. Дело в том, что в таком виде этот метод мало чем будет отличаться от «специального доказательства» Горгия, о котором Ано-

⁴ Автор выражает благодарность Российскому научному фонду за возможность принять участие в этом Симпозиуме.

⁵ <https://drive.google.com/drive/folders/i1R5SONroymaj5TRGGaWGqNXfsnP9jEFI>

⁶ Этот тезис снова резко расходится с тем, что говорит Робинсон: Платон никогда не пытается установить истинность самих гипотез, а чего-то еще (посылок, суждений) (Robinson 1941, 116).

ним (MXG 979a20-25), цитирующий речь Горгия говорит, что оно отличается от доказательств его предшественников тем, что если те говорили каждый противоположное, то Горгий говорит двояко, исследуя «то и другое вместе» (т.е. «сущее и не-сущее одновременно», «одно и многое одновременно»), и до него этот ход никто не использовал. Платон в *Пармениде* этот метод «специального доказательства» приписывает элейцам, а Родригес включает его в число методов, обладающих определенным фамильным сходством, которые все вместе можно назвать гипотетическими. На наш взгляд, представление гипотетического метода как «исследования обеих сторон» в малой степени решает те проблемы, которые сопряжены с этим методом, однако, некоторые проблемы способен решить тезис о целом семействе методов, обладающих фактически фамильным сходством (которым по сути является только обращение к гипотезе и допущению, и при этом не учитывается ни направление аргументации в выводе, ни наличие боковых ветвей как побочных противоречащих гипотез), но эти наши положения необходимо обосновывать каждое в отдельной статье.

* * *

Подводя итог, хочется отметить, что любой метод – это прежде всего техническая часть исследования, и он в большей мере определяется задачами, которые он призван решать. Если меняются задачи, то очевидно, меняется и способ их решения. Например, если в *Софисте* наш интерес смещается от установления первых принципов к их сочетаемости, то применимость к этой задаче гипотетического метода сразу же оказывается под вопросом. В тех же случаях, когда требуется решить проблему как задачу даже не с одним, а с двумя неизвестными – «что есть добродетель» и «что есть благо», как это делается в *Меноне*, где Платон представляет работу гипотетического метода наиболее показательно и явно – он оказывается наиболее перспективным. На этом основании, вероятно, более продуктивно работать с самой общей схемой гипотетического метода, например, как он представлен на Рис. 1, а специальные модификации для отдельных случаев обсуждать автономно.

В любом случае оснований говорить, что дискуссии о гипотетическом методе себя исчерпали или зашли в тупик, мы не видим. Что касается канонических гипотетических диалогов, то проблемы, связанные как с формулировкой самого метода, так и доказательной структурой применимости метода в диалоге более или менее уточнены, чего не скажешь об остальных диалогах, в которых этот метод, пусть в меньшей степени, но также работает. Очевидно, разбор того как используется метод в других диалогах, осо-

бенно в проблемном для него *Пармениде* добавит положительной эвристики к нашему пониманию метода гипотез.

Более того, если мы хотим понять как реализуется и эволюционирует античная эпистемология, то обойти вопрос о гипотетическом методе и сопряженных с ним проблемах не получится, поскольку у него есть собственная исключительная познавательная и поисковая функция. Гипотетический метод, как мы сказали, – это метод, который создавался под конкретную задачу, а именно познание неизвестного, сопровождающееся некоторой проблемой. Или, иначе говоря, для тех случаев, когда поиск неизвестного осуществляется на основании гипотезы, которая, в свою очередь, недоказуема, непроверяема и не самоочевидна. Понятно, что такого рода задачи имеют исключительное применение в философии, а гипотетический метод становится специфической модификацией философского поиска. В таком случае, такие технические вопросы, которые мы будем ставить перед методом – как на его основании осуществляется поиск (что определяется его структурой) и каков будет результат (скептический или конструктивный), от которого зависит итоговое понимание целей (внешних и внутренних) метода – во многом будут определять и исследуемую эпистемологию.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCE

- Karasmanis, V. (1987) *The Hypothetical Method in Plato's Middle Dialogues*. Oxford University.
- Robinson, R. (1941) *Plato's Earlier Dialectic*. Cornell University Press.
- Robinson, R. (1962) *Plato's Earlier Dialectic*, 2d ed. Oxford.
- Scolnikov, S. (2003) *Plato's Parmenides. Translated with introduction and commentary*. University of California Press.
- Scolnikov, S. (2018) *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*. Ed. and with introduction by Harrold Tarrant. Baden-Baden.
- Szabó, Á. (1978) *The Beginnings of Greek Mathematics*. Transl. by A.M. Ungar. Budapest.

**ПЛАТОН И ЮМ:
К СТРУКТУРЕ АРГУМЕНТА ОТ ГОСПОДИНА И РАБА
В ДИАЛОГЕ «ПАРМЕНИД»**

Р. В. СВЕТЛОВ И Ф. Ф. КОРОЧКИН
РГПУ им. А. И. Герцена (Санкт-Петербург)
spatha@mail.ru, fkorochkin@herzen.spb.ru

ROMAN SVETLOV AND FEDOR KOROCHKIN
Herzen State Pedagogical University (Saint Petersburg)
PLATO AND HUME: TOWARDS THE STRUCTURE OF THE ARGUMENT FROM MASTER AND SLAVE
THROUGH THE DIALOGUE «PARMENIDES»

ABSTRACT. The authors attempt to expand the view of the well-known argument from Master and Slave through the prism of comparing the method of analysis of causality in Plato and Hume. We try to demonstrate a certain similarity of the logic of the proof adopted by two philosophers, as well as the research prospects that such a comparison opens up. In particular, it shows the grounds on which a skeptical tendency arises in the Academy.

KEYWORDS: casuality, Hume, Plato, the Parmenides dialogue, antique skepticism, skepticism, empiricism, argument from Master and Slave.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00349 «Скептическая традиция в античном платонизме».

τὸ σοφὸν δ' οὐ σοφία τό τε μὴ θνητὰ φρονεῖν.
Умудренность – не мудрость,
когда судит о том, что не относится к делам смертных.
Еврипид, *Вакханки* 395–396

Мудрость, которую провозглашает Хор в «Вакханках» Еврипида, в целом соотносится с благочестивой «теологической осторожностью», свойствен-

ной греческой культуре. Ее следы видны даже в слове «философия», выражающем не претензию на обладание мудростью, но на то, что она должна быть «мила» человеку. Осторожность не означает скептицизма, она лишь указывает границы, за которые переходить опасно, ибо оказавшись там, где нам нет места, мы можем утратить «милость» к нам со стороны хозяйки этого края, т. е. мудрости.

Однако топос благочестивой осторожности может быть превращен в скептическую фигуру речи и даже в форму скептического дискурса. Именно это, на наш взгляд, и происходит в платоновском «Пармениде», когда элейский мыслитель демонстрирует, что дерзость Сократа, который претендует на знакомство с природой божественного знания (знание идей), оказывается ложным и не продуктивным ходом. Эта дерзость вынуждает нас прийти к парадоксальному выводу, что не только люди не знают области божественного, но и боги не знают дел человеческих.

Это место из «Парменида» (начинающееся со слов: «если мы являемся чьим-то господином или рабом», *Parm.* 133d) хорошо известно и неоднократно было предметом обсуждения. При этом обсуждения критического, ряд авторов полагают, что аргумент, выдвинутый Парменидом, ошибочен. Вот только два примера. Дж. Форрестер в свое время полагал, что рабство и господство выбраны ошибочно, так как они демонстрируют отношения подчинения, которые не могут иметь место в бытии идей. Иначе Благо было бы в подчинении у Знания, т. к. знание выступает по отношению к нему активное (познающее) начало (Forrester 1974, 233–237). Фр. Льюис полагал, что в данном аргументе, помимо прочего, смешиваются разные инстанции отношений: господин – раб, знание о господине – знание о рабе. Так, геометрия – это знание о фигуре, в этом случае знание того, что такое фигура является отличительным признаком геометрии. В то время как раб – это просто иная социальная инстанция, чем господин. Рабство определяет, что такое господство через ограничение последнего, в отличие от фигуры, которая не является иным родом, чем геометрия (Lewis 1979, 105–127).

С другой стороны, Ю. А. Шичалин в недавнем издании «Парменида» полагает, что здесь поднимается та же проблема, которую ставит Аристотель, когда различает в «Метафизике» уровни познания – опыт и искусство (*Arist. Metaph.* 981a15–23).¹ Платон, собственно, ставит вопрос о том, каким образом возможно «трансцендирование» от опыта к искусству, т. е. каким образом возможно научение.

¹ Шичалин 2017, 101–102.

Мы не станем обсуждать проблему фальсифицируемости данного аргумента, а также его места во внутриакадемических дискуссиях. Сама проблема его опровержения, на наш взгляд, зависит от того, как мы понимаем цель Платона, какую конкретно концепцию он проблематизирует. На наш взгляд, это концепция, удваивающая (как мы увидим ниже – даже учетверяющая) реальность, которая вытекает из сократовского способа решения парадокса Зенона, обсуждавшегося в самом начале беседы. В этом случае аргументы достаточно очевидны и требуют какого-то иного хода, чем указание на их отнесение к разным типам отношения.

Мы предлагаем другой ход, точнее, сопоставление, которое может позволить расширить горизонт интерпретации. Это сопоставление в чем-то схоже с «апроприацианистским» подходом, основные тезисы которого недавно были сформулированы нашими коллегами.² Однако оно имеет другую цель: не присвоения и «модернизации» философии Платона, а демонстрации предпосылок скептического прочтения наследия Платона, которое было осуществлено Академией при Аркесилае.

Ход рассуждений Платона мы сопоставим с дискурсом скептика иной эпохи – Дэвида Юма. Такое сопоставление может вызвать сомнение в своей легальности. Ведь целью скептических рассуждений Юма является концепция причинности. Платон же рассуждает о проблемах гипотезы о причастности вещей к неким вне них существующим идеям.

Однако такое возражение, на наш взгляд, не во всем корректно – даже с точки зрения культурного и исторического контекста. Традиционно полагают, что тема причинности начинает рассматриваться Аристотелем, который на ее основе формирует, в частности, свои историко-философские представления. Внимательное исследование сохранившихся текстов показывает, что это не совсем верно. Во-первых, Аристотель не просто «присваивает» предшествующий философский материал, помещая ее в «прокрустово ложе» своей четверицы причин. Он полагает, что имеет к тому вполне очевидные интерпретационные поводы. Во-вторых, понятие причины в V в. до н. э. уже встречается в философских текстах в научном значении – в «Гиппократовом корпусе» и у Демокрита. Оно не могло быть незнакомо и Платону: не только потому, что и он его использует в некоторых случаях (правда, не так систематично, как Аристотель, чаще как понятие ординарного языка), но и потому, что полемика вокруг аристотелевской концепции причинности происходила в Академии. Как пример мы можем указать на

² Берестов, Вольф, Доманов 2019, особенно с. 1–15.

четыре «рода» из диалога «Филеб», которые, скорее всего, противопоставляются именно учению о причинности Аристотеля.³

Наконец, и мы можем прибавить некоторые аргументы о близости дискурсов. Ко времени создания «Парменида» античная философская физика уже создала оба способа суждения о причинах, которые были созданы физикой новоевропейской, хронологически предшествующей творчеству Юма (причем последняя, новоевропейская, во многом ориентировалась на античный опыт, хотя и развивала его по-своему, прежде всего, в рамках экспериментальной науки). Первый из них – это атомизм. Согласно Демокриту, причиной всего является движение и соударение атомов. Хотя Демокрит трактовал атом иначе, чем мы понимаем его сейчас, его точку зрения вполне можно проинтерпретировать как сведение причинности к взаимодействию простейших материальных тел. С другой стороны, независимо от Демокрита (и раньше его), Эмпедокл сформулировал объяснение возникновения и уничтожения как «соединения и разъединения», происходящего благодаря взаимодействию противоположных сил: Любви и Раздора.

С этой точки зрения, в каком-то смысле «Парменид» создавался в эпоху, дискурсивно перекликающуюся с эпохой Юма.

Проблема причинности для Юма оказывается связанной, в первую очередь, с событием, причем событием как перцепцией. Событие как следствие невозможно усмотреть в причине. Так, Юм указывает, например, на невозможность для Адама знания об опасности утонуть в воде при первом взгляде на воду. Наблюдение за камнем не может говорить с необходимостью о потенциально разбиваемом этим камнем стекле. Изучение бильярдного шара не позволит заключить о траектории движения другого шара при ударе о первый и так далее. «Рассматривая окружающие нас внешние объекты и деятельность причин, мы никогда не в состоянии, исходя из одного примера, открыть какую-либо силу, или необходимую связь, и вообще какое-нибудь качество, связывающее действие с причиной и делающее первое неизменным следствием второй. Мы находим только, что первое действительно, фактически следует за второй» (Юм, *Исследование о человеческом познании*, пер. С. И. Церетели и др. 1996, 53).

Таким образом, если рассматривать причинно-следственные связи с позиций причины, следствия носят исключительно произвольный характер. В этом пункте уже нетрудно усмотреть если и не содержательную близость позиций Юма и элейского мыслителя из «Парменида», то определенное сходство аргументации. Равно как отношения господства и рабства извне

³ См. например: Караваева 2014, 231–242.

определяют содержание отношений господина и его слуги, так и в юмовской казуальности определенность следствий не является собственным свойством причины.

Именно вопрос отношений (если точнее – связей) между причиной и следствием занимает Юма более всего. Шотландский мыслитель вводит понятие привычки, говоря о том, что антиципация следствий оказывается возможной на основании предшествующего опыта. Иными словами, если человек «достаточно раз» наблюдал, как камень разбивает окно, он может ожидать, что и при следующем повторении этого события целостность стекла окажется нарушенной. Любопытным оказывается указания Юма на неприменную необходимость регулярности восприятия следствий для усмотрения в уме постоянства казуальной связи. Утверждение, что всякий опыт непременно требует повторения для формирования представления о наличии причинно-следственной связи трудно признать бесспорным.

Интересно также, что в повседневности Юм не отрицает пользы наличия мнимых причинно-следственных связей. Вера в согревающую силу огня и освежающую силы воды необходима, ибо «иное мнение стоило бы нам слишком больших страданий» (Юм, *Трактат о человеческой природе*, пер. С. И. Церетели 1998, 314).

Впрочем, сама привычка относится Юмом к одному из четырех несомненных типов причинно-следственных связей наравне с порождением идей впечатлениями, обоснованностью решений предшествующими мотивами и ассоциативным сцеплением идей друг с другом и с впечатлениями. Иными словами, говорить об истинной причинности возможно лишь как о способе соединения перцепций в психике.

Так, на фоне анализа необходимости или случайности следствий Юм переходит к рассуждению об идее казуальной связи. Как было установлено выше, ум усматривает сходство между причиной и следствием в результате регулярного повторения, однако понимание этого сходства по-прежнему не позволяет нам говорить об объективном и необходимом характере казуальности. Пусть все треугольники похожи друг на друга, один не является причиной другого. Кроме того, повторение последовательности событий не меняет сами объекты, с которыми эти события происходят. Юм проверяет и положение о божественной природе причинно-следственных связей, однако и здесь не находит удовлетворительного ответа, замечая, что если мы не имеем представления о связи между причиной и следствием, мы не имеем и представления о божественной воле. Таким образом, идея постоянной связи как важнейшая часть идеи причинности возникает исключительно из привычки и не свидетельствует об объективном характере казуальности. Со-

гласно Юму, мы «проецируем» на объекты то, что происходит в умах, что в целом соответствует юмовской концепции познания. Важно отметить, что невозможность выведения объективных причинно-следственных связей из опыта не говорит об их отсутствии, лишь – об ограниченности познания.

В главе VII «Исследования о человеческом познании» Юм дает двойственное определение причины. С одной стороны, речь идет о связях между самими объектами, с другой – об объектах в уме наблюдателя. «Обладающие сходством объекты всегда соединяются со сходными же – это мы знаем из опыта; сообразуясь с последним, мы можем поэтому определить причину как объект, за которым следует другой объект, причем все объекты, похожие на первый, сопровождаются объектами, похожими на второй. Иными словами, если бы не было первого объекта, то никогда не существовало бы и второго. Появление причины всегда переносит наш ум в силу привычного перехода к идее действия – это мы тоже знаем из опыта. Стало быть, сообразуясь с последним, мы можем дать другое определение причины и назвать ее объектом, который сопровождается другим объектом и появление которого всегда переносит мысль к этому последнему» (Юм, *Исследование о человеческом познании*, пер. С. И. Церетели и др. 1996, 65-66), – пишет Юм, указывая, что оба эти определения выведены не из самой причины, но при этом «мы не можем устранить это неудобство или достигнуть более совершенного определения, способного указать ту черту причины, которая связывает ее с действием». Сходное двойственное определение находим и в «Трактате о человеческой природе».⁴

В этом рассуждении остается несколько вопросов, ответов на которые мыслитель нам не дает. Во-первых, может ли считаться причина причиной, удовлетворяя обязательно обоим определениям или лишь одному из них? Перефразируя второе определение, видим, что причина выступает как объект, за которым следует другой, появление которого заставляет разум думать об этом другом. Чтобы избежать определенной цикличности, мы вынуждены понимать возникновение причины в контексте первого определения. Во-вторых, Юм говорит о сходстве причин, не поясняя, однако, что можно считать сходным или похожим. Идеи сходства и различия субъективны, что делало бы любые причинно-следственные связи исключительно субъективными, что противоречит мысли Юма. И наконец, в-третьих, отсутствует механизм различения истинных и случайных последствий. Неоднозначность самих определений, которые Юм дает причине, активно изучается историками философии сегодня.⁵

⁴ См. например: Robinson J. A. 1966.

⁵ См. например: Boehm, M. 2014.

Вернемся к Платону и посмотрим, что утверждается во фрагменте 133c–d:

- есть идеи (господина и раба)
- есть знание об идеях
- есть телесные сущности (господин и раб)
- наконец, есть находящиеся в нас их подобию – подобию в соименных идеям свойствах вещей

Все это можно изобразить в виде следующей таблицы:

ГОСПОДСТВО	<i>отношение 1</i>	РАБСТВО
ЗНАНИЕ ГОСПОДСТВА	<i>отношение 2</i>	ЗНАНИЕ РАБСТВА
Господин	<i>отношение 3</i>	Раб

Подобие господства в нас *отношение 4* Подобие рабства в нас

Получается четверица, родственная тетрахомии познавательных способностей из «Государства» (Resp. 509e–511e). Можно видеть, что общая структура описания реальности познания у Платона в этих диалогах едина. В «Пармениде» ее проблематизация получит свое разрешение в «гипотезах», которые представляют собой описание необходимого диалектического алгоритма, позволяющего найти правильный (пусть и парадоксальный, апофатический) язык описания отношений между сущностями идеальными и телесными. В «Тимее» в форме «мифа» будет предложена натурфилософская модель преодоления пространства между уровнями представленной нами схемы.

Возможно, обсуждение этой темы имеет еще и исторический контекст, ныне нами не до конца воспринимаемый. Действительно, не указывают ли персонажи из Клазомен из пролога диалога на Анаксагора? И им именно поэтому было важно послушать этот разговор, так как в нем обсуждалась тема, которая была поставлена, но не разрешена этим великим клазоменцем: отношение между чистым Умом и теми вещами, которые он некогда привел в движение, но не отдал себя им (Zuckert 1998, 881).

Если искать некоторые соответствия в других платоновских текстах «элейского цикла», то вывод от аргумента от господина и раба может означать, что мы живем в мире, который оставлен богами. Впрочем, проблема-

точно, что миф из «Политика», где элейский гость рассказывает о том, что мы живем в мире, о котором боги оставили свое попечение (Statesman 286d–274e), является вариацией на ту же тему (Zuckert 1998, 889). Возможность подражания божественной мудрости и «удаленного», но, тем не менее, знания «возвышенных вещей» в «Политике» же предполагается – правда, лишь для наиболее искусных в диалектике.

Отметим еще один важный момент, связанный с «онтологическим» аспектом данной проблемы. Платон пишет:

«Ἵσαί τῶν ἰδεῶν πρὸς ἀλλήλας εἰσὶν αἱ εἰσὶν, αὐταὶ πρὸς αὐτάς τῃ οὐσίᾳ ἔχουσιν».
 «Ибо идеи в отношении друг к другу есть то, что они есть, имея сущность друг в отношении друга» (133c).

Перед нами очень «протагорская» фраза: мы можем говорить о чем-либо как о существующем лишь только в том случае, если оно дано нам в нашем восприятии, т. е. если мы с ним взаимодействуем. Так и здесь одно выступает бытием для другого лишь в случае их взаимодействия, которое ниже Платоном передается через понятие «δύναμις», каковое, свою очередь, в «Государстве» является ключевым словом для описания знания,⁶ а в «Софисте» – бытия:

«ἀλλ' οὐ τὰ ἐν ἡμῖν πρὸς ἐκεῖνα τῇ δυνάμει ἔχει οὐδὲ ἐκεῖνα πρὸς ἡμᾶς»
 «Но то, что в нас, не имеет силы по отношению к тем [идеям – авт.], ни они по отношению к нам» (133e).

Если нет силы-бытия, значит, идеи не даны нам, как и мы не даны идеям. Это приводит к множеству проблем иного рода. Так, мы можем достоверно узнавать господина и раба лишь тогда, когда имеем в нас некие отражения их идей. Но мы не можем иметь образцов для этих отражений, то есть они в каком-то смысле этого слова – симулякры (для нашего уровня реальности). И это сразу ставит под сомнение нашу способность адекватно различить в нашем мнении господина и раба. Видя конкретного господина, мы можем узнать его и даже припомнить парный к нему образ его раба. Потому что господин обычно соседствует с рабом. Раб ведь – раб господина (а не господства как такового, *Parm.* 133d), а наше мнение о рабе связано с наличием мнения о господине. Ибо только эта пара обладает силой-бытием в отношении друг друга. Конкретного господина делает таковым обладание вот этим рабом. И наоборот. Точно так же знание/мнение о конкретном господине возможно лишь потому, что мы имеем знание/мнение о его рабе. Но все это знание не дает ответа на вопрос о причине рабства и господства. Как и о

⁶ Ср. McPherran 1999, 55–71.

причине наличия в нас мнения о том и другом. Ответ на вопрос о причине всего этого находится в самодостаточной и самозамкнутой божественной области.

Конечно, в «Пармениде» нет дискурса причин в его «юмовском» модусе. Здесь каузальные отношения прописаны через понятие силы («δύναμις»), которая и свидетельствует о наличном бытии чего-то и о его связи с иным наличным бытием (господина с рабом, идей господства и рабства). Но поскольку сила/бытие возможна лишь на «горизонтальном уровне» и, в каком-то ограниченном виде, на вертикальном между отношениями 1 и 2 и 3 и 4 то мы, смертные люди, можем обладать мнением об обстоятельствах нашего существования, но не знать их истинных причин. В отличие от Юма место причин, каковым выступает идеальное бытие, Платоном вынесено в область умопостигаемого. Однако выводы достаточно схожи. Не зная идей господина и раба, мы можем говорить лишь о некотором мнении о господине и рабе. Связь между господином и рабом устанавливается нами ситуативно, и она вполне может быть оспорена в духе какой-либо космополитической концепции в духе «младших» софистов.

Таким образом, платоновский аргумент «от рабства и господства», представленный визуально в качестве приведенной выше таблички, безусловно, структурно похож на критический дискурс Юма о причинах. В каком-то смысле это, видимо, говорит о том, что конкретные исторические техники скепсиса связаны с родственными алгоритмами, которые мы можем «визуализировать» сходным образом.

Подобное родство (или схожесть) показывает, почему платоновское наследие вполне могло быть прочитано скептическим образом в Академии эпохи Аркесилая.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Берестов, И. В., Вольф М. Н., Доманов О. А. (2019) *Аналитическая история философии: методы и исследования*. Новосибирск.
- Караваева, С. В. (2014) «Филеб» Платона в контексте поиска начал и причин Аристотеля. *Платоновский сборник*, 231–242.
- Шичалин, Ю. А. (2017) Введение. *Платон. Парменид*. Санкт-Петербург, 7–146.
- Юм, Д., перевод Церетели С. И., Швырева В. С. и др. (1996) Исследование о человеческом познании. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. Москва.
- Boehm, M. (2014) "Hume's definitions of "Cause": Without idealizations, within the bounds of science," *Synthese* 191, 3803–3819.
- Forrester, James Wm. (1974) "Arguments and Able Man Colud Refute: Parmenides 133b-134e," *Phronesis* 19, 233–237.

- Lewis, Frank A. (1979) "Parmenides on Separation and the Knowability of the Forms: Plato Parmenides 133a-ff," *Philosophical Studies. An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition* 35, 105–127.
- McPherran, Mark L. (1999) "An Argument 'Too Strange': 'Parmenides' 134c4-e8," *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science* 32: Recognition Remembrance & Reality: New Essays on Plato's Epistemology and Metaphysics, 55–71.
- Robinson, J. A. (1966) "Hume's two definitions of 'Cause'," in V. C. Chappell, ed., *Hume: A Collection of Critical Essays*. New York.
- Zuckert, Catherine H. (1998) "Plato's 'Parmenides': A Dramatic Reading," *The Review of Metaphysics* 51, 875–906.

In Russian:

- Berestov, I. V., Volf, M. N., Domanov, O. A. (2019) *Analiticheskaya istoriya filosofii: metody i issledovaniya*. Novosibirsk.
- Karavaeva, S. V. (2014) "«Fileb» Platona v kontekste poiska nachal i prichin Aristotelya," *Platonovskij sbornik*, 231–242.
- Shichalin, Yu. A. (2017) *Vvedenie. Platon. Parmenid*. Sankt-Peterburg, 7–146.

ПРОБЛЕМАТИКА ГЕНДЕРА В КОРИНФСКИХ ПРОПОВЕДЯХ И ПОСЛАНИЯХ АПОСТОЛА ПАВЛА

К. С. ШАРОВ

Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
const.sharov@mail.ru

KONSTANTIN SHAROV

M. V. Lomonosov Moscow State University

GENDER TOPIC IN THE CORINTHIAN SERMONS AND EPISTLES OF THE APOSTLE PAUL

ABSTRACT. In the paper, several well-known passages from the Epistles of the Apostle Paul are studied that raise the women's issue in Corinth and still cause many discrepancies and contradictory assessments from masculine bias and chauvinism in early Christian preaching to St Paul's personal misogyny. The author shows that these places should be interpreted as a continuation of the Corinthian sermons of the Apostle, deliberately composed by Paul in the context of non-Christian Greco-Roman culture of Corinth revived by Julius Cæsar. At the heart of this Corinthian culture, there was the famous temple of Aphrodite, sacred prostitution and the exquisitely hedonistic hetæras society.

KEYWORDS: the Apostle Paul, early Christian preaching, Corinth, Aphrodite Temple, Aphrodite cult, hetæras, sacral prostitution.

τὰς Μιλησίων ποτὲ παρθένους δεινὸν πάθος καὶ ἀλλόκοτον κατέσχευεν, ἐκ δὴ τινος αἰτίας ἀδήλου: μάλιστα δ' εἰκάζετο κρᾶσιν ἐκστατικὴν καὶ φαρμακώδη λαβῶν ὁ ἀὴρ τροπὴν αὐταῖς καὶ παραφορὰν τῆς διανοίας ἐνεργάσασθαι¹.

Πλουτάρχ. Μοραλίων.

О женских добродетелях. Милетянки.

¹ «Милетских девушек охватила какая-то ужасная и чудовищная болезнь, появившаяся безо всякой видимой причины. Скорее всего, в воздухе возникла некая будоражающая и отравляющая субстанция, которая вызвала у них это изменение и помутнение ума» (Перевод мой).

Введение

Античная христианская проповедь тесно связана с деятельностью апостола Павла, «апостола язычников», как его повсеместно называли в Римской империи и друзья, и враги. В своих нескольких посланиях, иногда называемых «греческими», или «элладскими» (1-ое и 2-ое Послания к Коринфянам, 1-ое и 2-ое Послания к Тимофею, Послание к Титу), апостол Павел уделяет пристальное внимание вопросам, связанным с гендером.

При этом в современности его «греческие» послания подвергаются непрерывной критике (Kittredge 2012, 125). Его называют шовинистом, сексистом, женоненавистником (Richards and O'Brien 2016, 10–12, 34, 79); ставят ему в вину то, что именно он вытеснил женщин из иерархии формирующейся в античности христианской церкви (Marshall 1998, 166), а также отнял у них право быть священнослужителями у алтаря (Kwok 2016, 17; Marshall 1998, 167–168). Ряд протестантских богословов XXI в. призывает отказаться от буквалистского прочтения и дословной трактовки связанных с гендером мест в его посланиях (Byler 2016, 61–63; Hardy 2006, 5–6). Иногда высказывается точка зрения, согласно которой большинство гендерных предписаний (если не все) в гомилетическом наследии апостола Павла необходимо пересмотреть в контексте развития христианской богословской мысли и христианской гомилетики как литературного жанра (Benini 2015, 199), а сами спорные пассажи либо вовсе исключить из практики современной христианской проповеди, либо приводить их в кавычках и делать оговорку, что нынешняя церковь² придерживается иной точки зрения, чем апостол (Schüssler Fiorenza 2014, 430).

В статье я попытаюсь проанализировать гендерный контекст греко-римской нехристианской культуры Коринфа, в рамках которой Павел написал свои «греческие» послания. Я придерживаюсь той точки зрения, что апостол сознательно разрабатывал в своих письменных проповедях гендерный вопрос так, чтобы его тезисы и выводы были понятны и близки представителям эллинистической культуры, в первую очередь, коринфским храмовым жрицам-гетерам. Мы вполне можем допустить, что для них он мог использовать не христианскую, но языческую логику. Сам Павел объясняет: «Для чуждых закона <я был> как чуждый закона, не будучи чужд закона пред Богом, но подзаконен Христу – чтобы приобрести чуждых закона; для немощных был как немощный, чтобы приобрести немощных. Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых» (1 Кор. 9:21–22).

² В основном, речь идет про современные протестантские церкви.

При этом я постараюсь доказать, что спорные «женские» места проповеди Павла обращены не *против* женщин Коринфа, а наоборот, *прямо к ним* как одним из главных адресатов слова об Иисусе Христе.

Проповедь Павла в Коринфе

Павел поселился в Коринфе и проповедовал там в конце 40-х – начале 50-х годов, куда он переехал из Малой Азии³ (Hilarión 2017, ch. 1–2).

Полагаю, Павел неслучайно выбрал Коринф в качестве нового центра в Римской империи для массовой проповеди и распространения христианства. В середине I в. Коринф был центром, куда съезжались культурные и образованные люди со всей империи. Знаменитый храм Афродиты вновь, как и до разрушения, возвышался на плато Акрокоринфа – самой высокой точке города (около 600 метров над уровнем моря), откуда был повсеместно виден. Павсаний во II в. свидетельствует о новом римском храме Афродиты – культовом центре, благодаря которому Коринф приобрел свою вящую славу:

ἀνελθοῦσι δὲ εἰς τὸν Ἀκροκόρινθον ναός ἐστὶν Ἀφροδίτης: ἀγάλματα δὲ αὐτῆ τε ὠπλισμένη καὶ Ἥλιος καὶ Ἔρως ἔχων τόξον. τὴν δὲ πηγὴν, ἣ ἐστὶν ὀπισθεν τοῦ ναοῦ, δῶρον μὲν Ἀσωποῦ λέγουσιν εἶναι, δοθῆναι δὲ Σισύφῳ⁴.

Как видим, здесь и священный фонтан Асопа Флиасийского, и три отдельных святилища – непосредственно Афродиты Вооруженной (это был единственный храм Афродиты в Элладе, где все ее статуи изображали ее в полном боевом облачении и с оружием), Гелиоса и Эроса. Только по-настоящему величественное по размерам и архитектуре сакральное сооружение могло подходить под описание этого греческого географа.

Полагаю, что римский Коринф в I в. был выгоднее для христианской проповеди, чем был бы Коринф эллинистический за 300 лет до этого.

В 146 г. до н. э. войска консула Луция Муммия стерли старый Коринф с лица земли, поставив крест на Ахейской лиге, и Эллада вошла в Республику. Суровые нравы Римской республики рассматривали город удовольствий как вертеп разврата, похоти и никчемной роскоши: Катон Старший, Сципи-

³ Мы можем датировать жизнь Павла в Коринфе достаточно точно, поскольку известно, что там он сотрудничал с христианами Акилой и Прискиллой, куда те переехали после вступления в силу эдикта императора Клавдия о выселении иудеев из Рима и Италии. Точная дата изгнания Клавдием иудеев из Рима неизвестна и заключена между 41 и 53 гг. О выселении иудеев упоминается в *Деяниях апостолов*, а также трудах Светония, Павла Оросия и Диона Кассия.

⁴ Pausan. *Ἀττικὰ, Κορινθιακά*, 5.

он Африканский, Марк Ливий Друз, Эмилий Скавр, Публий Муций Сцевола, Гракхи – все клеймили Коринф или память о нем в своих политических речах. Однако наступившие времена преддверия империи все изменили. Гай Юлий Цезарь, эстет и любитель прекрасного, незадолго до своего убийства издал эдикт о восстановлении Коринфа. Храмы, дома и улицы были отстроены вновь, и город, как птица Феникс, возродился в буквальном смысле из пепла. К моменту проповеди Павла римляне воспринимали Коринф как место элитарного туризма и всевозможных утех, которые можно было купить за большие деньги, а храм Афродиты и сакральная проституция стали вновь привлекать людей, скорее пораженных скукой повседневности, чем одержимых истовой набожностью.

Страбон в своей «Географии» уделил особое внимание храму Афродиты Вооруженной (Воительницы) и ее жрицам (речь здесь идет, естественно, о новом храме Афродиты после его восстановления римлянами):

τό τε τῆς Ἀφροδίτης ἱερὸν οὕτω πλούσιον ὑπῆρξεν ὥστε πλείους ἢ χιλίας ἱεροδούλους ἐκέκτητο ἑταίρας, ἃς ἀνετίθεσαν τῇ θεῷ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες. καὶ διὰ ταύτας οὖν πολυωχλεῖτο ἡ πόλις καὶ ἐπλουτίζετο: οἱ γὰρ ναύκληροὶ ῥαδίως ἐξανηλίσκοντο, καὶ διὰ τοῦτο ἡ παροιμία φησὶν “οὐ παντὸς ἀνδρὸς ἐς Κόρινθόν ἐσθ’ ὁ πλοῦς”⁵.

Обратим внимание, что Страбон называет жриц любви двумя терминами: иеродулы (ἱεροδούλους) и гетеры, компаньонки (ἑταίρας). Иеродулы – термин, в современности традиционно трактуемый как храмовые проститутки (Frazer 1922, vol. 1, 285), однако буквальный перевод – храмовые служители, использовался для наименования и мужчин, и женщин. Как мы увидели из отрывка, Страбон пишет о том, что в коринфском храме Афродиты было огромное число жриц – более тысячи иеродул⁶ (πλείους ἢ χιλίας ἱεροδούλους).

Павел, хорошо знающий эллинистическую культуру, понимал, что сакральная проституция – это не проституция женщин на улице, что храм Афродиты – не бордель, а иеродулы Афродиты – это не обычные шлюхи, отдающиеся матросам, случайно забредшим в храм. Храмовые иеродулы-гетеры создали настоящий эстетский культ любви, заставляющий посетителя отдавать не только свои деньги, но и тело, и душу Афродите. Жрицы опутывали всю сущность прибывшего своими сетями. Сакральное соединение тел и душ с гетерами было нормой и для мужчин, и для женщин – Страбон

⁵ Strab. *Geographica*, 8, 6, 20.

⁶ ἱεροδούλος – греческое существительное мужского рода, но я думаю, что в русском языке в данном контексте следует употребить существительное женского рода «иеродула».

свидетельствует, что *ἑταίρας, ὡς ἀντιθέσαν τῇ θεῷ καὶ ἄνδρες καὶ γυναῖκες*, и речь здесь вряд ли идет только лишь о телесной лесбийской любви – храмовые компаньонки давали женщинам то внимание, душевную чуткость и духовное понимание, которое им не могли дать мужчины, хотя телесная составляющая для женщин, скорее всего, была столь же привлекательна, как и для мужчин.

Классические источники «женских» мест в проповедях Павла

То, что Павел прекрасно знал классических греческих и латинских авторов и часто вписывал свои слова в созданный ими контекст, не вызывает сомнения даже у ригористичных феминистских критиков его проповедей (Buell and Hodge 2004, 236). Из наиболее известных примеров мы можем вспомнить, как он цитирует строку из поэмы Менандра «Таис»: *Φθείρουσιν ἦθη χρησθ' ὀμιλία κακαί* (1 Кор. 15:33); фразу из гимнов Каллимаха и Эпименида: *εἰπέν τις ἐξ αὐτῶν ἴδιος αὐτῶν προφήτης Κρήτες ἀεὶ ψεύσται κακὰ θηρία γαστέρες ἀργαί* (Тит. 1:12); парафраз на Эпименида *Ἐν αὐτῷ γὰρ ζῶμεν καὶ κινούμεθα καὶ ἐσμὲν* (Деян. 17:28); и наконец, почти дословную цитату из греческого поэта и ученого-астронома Арата из Сол: *ὡς καὶ τινες τῶν καθ' ὑμᾶς ποιητῶν εἰρήκασιν τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν* (Деян. 17:28).

Когда Павел цитирует «Явления» Арата, то вводит этим классический языческий греческий контекст в свою гомилетику. Приводя строку из Арата «мы – Его и род» (*τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμὲν*), Павел не мог не понимать, что, говоря «Его», Арат писал о Зевсе, хотя и говорил просто «Бог» (*Διὸς*). Далее мы увидим, что Павел мог сделать это намеренно, подготавливая некий языческий смысловой пласт для своей проповеди Христа коринфскому обществу.

Начальные строки языческой поэмы «Явления» звучат необычно, если не сказать – странно – в контексте христианской проповеди Павла:

*ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτε ἄνδρες ἐώμεν
ἄρρητον: μεστὰὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυαί,
πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραί, μεστὴ δὲ θάλασσα
καὶ λιμένες: πάντη δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.
τοῦ γὰρ καὶ γένος εἰμέν: ὁ δ' ἦπιος ἀνθρώποισιν⁷.*

Однако Павел идет гораздо дальше и рискует намного сильнее, вставляя в текст своей эпистолы цитаты из прекрасно известной языческой оды Зевсу. Каллимах Киренский в III в. до н. э. написал «Гимн Зевсу», в первых строках которого рассуждает о том, где же Зевс был рожден, называет того

⁷ Arat. *Phaenomena*, lin. 1–5.

отцом, а в конце пассажа добавляет, что «критяне – всегда лжецы», поскольку они построили для Зевса гробницу, а тому гробница не нужна, так как Зевс живет вечно:

πῶς καὶ νῦν, Δικταῖον ἀείσομεν ἢ Λυκαῖον;
 ἐν δοιῇ μάλα θυμός, ἐπεὶ γένος ἀμφήριστον.
 Ζεῦ, σὲ μὲν Ἰδαίοισιν ἐν οὐρεσί φασι γενέσθαι,
 Ζεῦ, σὲ δ' ἐν Ἀρκαδίῃ πότεροι, πάτερ, ἐψεύσαντο;
 'Κρήτες αἰεὶ ψεύσται' καὶ γὰρ τάφον, ὧ ἄνα, σείο
 Κρήτες ἐτεκτήναντο σὺ δ' οὐ θάνες, ἐσσί γὰρ αἰεὶ⁸.

Впрочем, Каллимах в строке о критянах и гробнице сам использует парадфраз на Эпименида из Кносса,⁹ который жил за три века до него. В своем собственном гимне Зевсу Эпименид вкладывает в уста критского царя Миноса следующие слова, которые опять-таки поднимают тему бессмертия Зевса и его фиктивной гробницы, устроенной критянами:

Τύμβον ἐτεκτήναντο σέθεν, κύδιστε, μέγιστε,
 Κρήτες αἰεὶ ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί,
 ἀλλὰ σὺ γ' οὐ θνήσκεις, ἔστηκας γὰρ ζῶδες αἰεὶ,
 ἐν γὰρ σοὶ ζῶμεν καὶ κινύμεθ' ἢ δὲ καὶ ἐσμέν¹⁰.

Апостол использует в разных контекстах и строки из этого гекзаметрического четверостишия Эпименида, и не считает это зазорным для христианской проповеди.

Наиболее интересным для нас является то, что Павел с христианскими гомилетическими целями цитирует поэму Менандра об афинской гетере Таис¹¹:

⁸ Callimachus *εἰς Δία*.

⁹ Обычно Эпимениду приписывается логический «парадокс лжеца», и место (Тит. 1:12) в традиционном богословии трактуется как доказательство лживости критян. Но мне представляется, что семантический контекст здесь может быть более широким. Говоря о критянах, Павел с гомилетическими целями мог иметь в виду выводы Каллимаха и Эпименида о *Зевсе*, а не о *критянах*, и адресовать эти выводы коринфским язычникам или новообращенным из язычников.

¹⁰ Гимн Зевсу Эпименида в древнегреческом оригинале до нас не дошел. Данный текст Эпименида – реконструкция с сирийского языка Дж. Рендела Харриса (Harris 1906, 305). Сирийский текст написан гекзаметром, поэтому реконструкцию Харриса можно считать семантически близкой оригиналу.

¹¹ До нас полный текст поэмы Менандра не дошел; сохранились лишь отдельные фрагменты в греческой и латинской передаче Плутарха, Луция Афрания, Гиппарха и Статия Цецилия.

ἐμοὶ μὲν οὖν ἄειδε τοιαύτην, θεά,
 θρασεῖαν, ὠραίαν δὲ καὶ πιθανὴν ἄμα
 ἀδικοῦσαν, ἀποκλήουσαν, αἰτοῦσαν πυκνά,
 μηθενὸς ἐρώσαν, προσποίουμένην δ' αἰεί.
 ἄγγαρος ὄλεθρος. ἠδέως ἂν μοι δοκῶ
 ὁμῶς πεπονθῶς ταῦτα νῦν ταύτην ἔχειν.
 φθειροῦσιν ἦθη χρησθ' ὁμιλίαι κακαί¹².

Зачем же Павел, пытающийся наряду с прочими коринфскими язычниками вразумить греческих жриц любви и желающий доказать им истинность учения Христа, цитирует оду одной из наиболее знаменитых их представительниц и параллельно с этим, как языческий ритор, вставляет строки из славословий Зевсу, о котором в другом месте говорит, что Зевс – ничто, всего лишь идол, и οὐδὲν εἶδωλον ἐν κόσμῳ καὶ ὅτι οὐδεὶς θεὸς ἕτερος εἰ μὴ εἶς (1 Кор. 8:4)?

Полагаю, Павел в своей проповеди гетерам Коринфа хочет быть со-творцом Менандра, продолжателем его дела. Но почему?

Приведенный дошедший до нас отрывок из поэмы Менандра «Таис» показывает двойное отношение поэта к гетере, самой Таис. С одной стороны, Менандр явно восхищается Таис, говоря, что она дерзкая, прекрасная и располагающая к себе; с другой, порицает ее за то, что она выманивает у мужчин состояние, не любит никого, но все время притворяется. Пятая и шестая строки отрывка сложны для понимания. Я думаю так. Поэт говорит, что хотя он и страдал (скорее всего, будучи уязвленным или отвергнутым Таис?), он, тем не менее, сейчас предпочел бы опять иметь ее в своих объятьях. Менандр не стыдится уничижительно назвать себя словом ἄγγαρος, которое хотя дословно можно перевести как «разносчик посланий (курьер, гонец)», часто использовалось в греческих поэмах как синоним примитивного, необразованного, закабаленного раба, не имеющего и не должного иметь своей воли, склоняющегося перед желаниями своих господ. Хотя Павел не использует это слово по отношению к самому себе, но контекст отрывка 1 Кор. 4:9–13 вполне укладывается в понятие ἄγγαρος.

Павел, по-видимому, использует сходную логику по отношению к гетерам, служительницам Афродиты, что и Менандр. Поскольку апостол стал «всем для всех» (1 Кор. 9:22), он не стыдится назвать себя даже простым слугой и должником гетер, и хочет перекрыть их мировосприятие, сделав христианками. Он видит в них пыл, страстность и жертвенность, но хочет, чтобы все эти положительные качества были посвящены Христу. Он видит в гетерах бессмертную душу.

¹² Menander *Θαῖς*, lin. reliq. 1a–4a, 1b–2b, 1c.

И тогда понятно, что добавив от себя к последней сохранившейся строке «Таис» Менандра фразу ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἀμαρτάνετε ἀγνωσίαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν πρὸς ἐντροπὴν ὑμῶν λέγω (1 Кор. 15:34), великий христианский проповедник словно продолжает писать менандровскую поэму. Говоря «придите в себя» (ἐκνήψατε), Павел адресуется не просто ко всем коринфянам, но именно к утонченно-гедонистическому обществу, в том числе – обществу коринфских гетер. А если вспомнить, что апостол язычников смело взял гимны Зевсу и ничтоже сумняшеся процитировал их в христианских проповеднических целях (это само по себе парадоксально!), начинает вырисовываться потрясающий по смелости павлов план по превращению предавшихся удовольствиям роскоши и плотской любви, но, в общем-то, желанных для Господа женщин, в христианок. То, что эти куртизанки, по мысли Павла, желанны для Иисуса Христа, видно из того, что апостол не просто взывает «образумьтесь», но и добавляет «как правильно», «как вам и должно» (δικαίως). Сейчас я постараюсь обосновать свою гипотезу подробнее и в больших деталях.

Авторитет Зевса?

Слова Павла в этом контексте полностью и всецело теряют налет женоненавистничества, а сам апостол становится весьма смелым и прогрессивным оратором, обращаясь в том числе и к той женской прослойке коринфского общества, к которой обычно обращались совсем за другим – за душевными и телесными удовольствиями. Он не исключает гетер из адресатов своей проповеди; он одновременно взывает к их сердцу и чувствам. Зная, что общество гетер – это в большой степени общество жриц языческого культа Афродиты, Павел прибегает к авторитету Зевса – имя Христа для гетер пока еще ничего не означало. Через мнимый приказ, или повеление Зевса они должны были отойти от служения Афродите и начать служить Иисусу. Именно поэтому, как я думаю, Павел включил в свою коринфскую проповедь (а впоследствии – и свои «греческие» послания) строки из гимнов Зевсу и напоминания женщинам, слишком ревниво служащих Афродите, что критяне наврали про гробницу Зевса, поскольку он все еще жив и будет жить и дальше. Павел ставит на свою сторону авторитет Зевса. А кто еще, как не Зевс, мог, в рамках вполне понятной и культурно обусловленной логики жриц, приказывать Афродите? Здесь может быть объяснено странное с первого взгляда цитирование Павлом Каллимаха и Эпименида – хотя объяснено не совсем с классических богословских позиций, а скорее культурных.

Павел не боялся браться за титанические задачи. Посетив Афины, он поставил себе целью своей христианской философией переделать весь корпус языческой греческой философии. Но, пожив в Коринфе, апостол приступил

к реализации еще более сложной цели: христианской любовью разрушить греховную любовь жриц языческого культа.

Христос против Афродиты – не более и не менее. Но такая формула существовала только в уме апостола; тогда как для женского общества гетер он заготовил иную формулировку – «Зевс приказывает Афродите». Полагаю, вот почему в свою христианскую проповедь Павел включил языческие сакральные пассажи. Он должен был разговаривать с язычниками вообще – и гетерами в частности – на одном с ними языке. И он начал разговаривать на этом языке.

Заключение

Итак, Павел не счел культовых служительниц любви недостойными для восприятия его слова о Христе. Наоборот, похоже, он считал этих женщин более готовыми принять Христа, чем афинские мудрецы, философы и политики. Павел в своей проповеди развивает максимум Иисуса «мытари и блудницы вперед вас идут в Царство Божие» (Мф. 21:31).

Сферой гетер была любовь, притом для гетер жриц – любовь сакральная. Христос, как все время проповедовал коринфянам Павел – это и есть истинная Любовь. Гетеры могли понять и принять Христа сердцем и всем своим существом; они были частью той стихии, что зовется любовью; и необходимо было лишь изменение их понимания любви. В то же время афинские философы I в. тщились понять Христа лишь умом – и зачастую терпели поражение. Думаю, это могло быть одной из причин, почему Павел именно в Коринфе, а не Афинах основал самую большую на время середины 50-х гг. раннехристианскую церковь Римской империи.¹³ Если предположить, что апостол не предавал анафеме жриц любви (как традиционно считается с легкой руки Иоанна Златоуста), а, наоборот, видел в них прекрасную ниву для посева христианского слова, тогда его идеи о телесном соединении с блудницей и Христом приобретают новый филологический и богословский смысл. Он сравнивает это соединение в таком ключе:

οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστὶν ἅρας οὖν τὰ μέλη τοῦ Χριστοῦ ποιήσω πόρνης μέλη μὴ γένοιτο. ἢ οὐκ οἴδατε ὅτι ὁ κολλώμενος τῇ πόρνη ἐν σώμα ἐστὶν Ἔσονται γὰρ φησὶν οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα ἐστὶν (1 Кор. 6:15-17).

Порна (πόρνη) – так в греческой культуре именовалась самая дешевая уличная проститутка, гризетка. Обычно порны были полностью необразованны; часто ими становились бывшие рабыни; они подвергались социаль-

¹³ Впоследствии, к середине II в. самой большой по численности стала христианская церковь в Александрии.

ному порицанию, и мужчины использовали их в самых примитивных целях. Порна и гетера – несовместимы. Мог ли Павел не знать, что иеродул Афродиты не называли порнами, поскольку они действительно таковыми не являлись? Конечно же, нет. Но он дважды употребляет в данном отрывке именно это слово. Полагаю, для того, чтобы это удовлетворительно объяснить, вполне уместен несколько иной ход мысли, чем то, которое предложил Иоанн Златоуст в своих «Комментариях на послания апостола Павла» и которое впоследствии закрепилось в античном христианском богословии.

В своей проповеди Павел мог уничижительно называть порною не собирательную *жрицу* Афродиты, а *саму Афродиту* как идола, лжебогиню. Ее-то женщины, жрицы в ее храме, и должны были заменить на Христа, переосмыслив само понимание любви. В контексте наших предшествующих рассуждений это может являться логичным и уместным допущением. Вспомним, что Страбон пишет о том, что «и мужчины, и женщины клали гетер в качестве приношения (жертвы) Афродите», т. е. при физическом сексуальном соединении со жрицей-гетерой пришедший в храм человек (мужчина или женщина), по сути, на глубинном уровне соединялся с Афродитой. В этом сакральном вакхическом таинстве тело жрицы было не только неким *медиумом*, *проводником* тела и души приходящего к Афродите, но и *жертвой* Афродите. Вот поэтому-то апостол и мог говорить именно гетерам: «οὐκ οἴδατε ὅτι τὰ σώματα ὑμῶν μέλη Χριστοῦ ἐστίν?» (1 Кор. 6:15), т. е. он пытался им показать, что их тела – есть мистическое тело Христа, но не Афродиты. Гетеры не должны были осквернять свои тела, делая их постоянными жертвами богине-порне, богине-шлюхе, отдающей на Олимпе всем без разбора – не это ли хотел сказать им Павел в своей проповеди?

Служа жертвами богине разврата, они участвовали в трапезе бесовской (οὐ δύνασθε τραπέζης δαιμονίων μετέχειν), а Павел призывал их участвовать в трапезе Господа, т. е. евхаристии (траπέζης κυρίου) (1 Кор. 10:21). Логика Павла вполне могла быть такой: в культе Афродиты тело самих гетер служило бескровной жертвой бесам, но в христианской церкви гетеры бы участвовали в бескровной жертве тела Христова, приносимой пресвитером (епископом).

Увенчалось ли успехом дело апостола Павла? Храм Афродиты и священная проституция продолжали успешно существовать до миланского эдикта императора Константина; но, с другой стороны, Дионисий Ареопагит, Евсевий Кесарийский и Тертуллиан приводят свидетельства того, что множество «падших женщин» Коринфа, бывших жриц богини любви, стало христианками под действием проповедей Павла, причем наиболее ревностными последовательницами Христа в первых христианских общинах.

Так или иначе, думаю, понимание проповеди Павла как использующей не только приемы и принципы богословской аргументации в рамках иудейской традиции, но и классические греческие поэтические и риторические методы, расширяет наше понимание раннехристианской гомилетики и позволяет увидеть ряд сложных филологических моментов с необычного ракурса. Интерпретация аргументации апостола с позиций классической греческой культуры, мифологии и поэтики до некоторой степени объясняет спорные «гендерные» места в его проповеди и позволяет избежать ловушки обвинения Павла в дискриминации женщин.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Benini, S. (2015) *Pasolini: The Sacred Flesh*. Toronto: University of Toronto Press.
- Buell, D. K.; Hodge, C. J. (2004) "The Politics of Interpretation: The Rhetoric of Race and Ethnicity in Paul," *Journal of Biblical Literature* 123(2), 235–251.
- Byler, D. (2016) "Flee from the Worship of Idols': Becoming Christian in Roman Corinth," *Journal of the National Collegiate Honors Council – Online Archive* 523, 37–70. URL: <http://digitalcommons.unl.edu/nhcjournal/523>, retrieved on 21 November 2018.
- Frazer, J. G., Sir. (1922) *The Golden Bough*, in 3 vols. New York: MacMillan.
- Hardy, F. W. (1991) "On the Nature of Inspiration," *Historicism* 26, 1–8.
- Harris, J. R. (1906) "The Cretan Always Liars," *The Expositor* (Series 7) 2, 305–317.
- Hilarion, Most Rev. (2017) *The Apostle Paul. Biography*. Moscow: Moscow Patriarchy Press, Poznanie (in Russian).
- Kittredge, C. B. (2012) "Feminist Approaches: Rethinking History and Resisting Ideologies," in Joseph A. Marshal, ed. *Studying Paul's Letters: Contemporary Perspectives and Methods*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 117–134.
- Kwok, P. L. (2016) "Reading the Christian New Testament in the Contemporary World," in Margaret Aymer, Cynthia Briggs Kittredge and David A. Sánchez, eds. *The Letters and Legacy of Paul: Fortress Commentary on the Bible Study Edition*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 5–30.
- Marshall, M. T. (1998) "Weaving New Cloth: Overcoming Sexism in Ordination Policies," in Joseph Martos and Pierre Hégy, eds. *Equal at the Creation: Sexism, Society, and Christian Thought*. Toronto: University of Toronto Press, 163–180.
- Richards, E. R.; O'Brien, B. J. (2016) *Paul Behaving Badly: Was the Apostle a Racist, Chauvinist Jerk?* Downers Grove, IL: InterVarsity Press.
- Schlowalter, D. (2005) "First century Corinth and You Are There," *Biblical Archaeology Society Lectures on DVDs*.
- Schüssler Fiorenza, E. (2014) *Empowering Memory and Movement: Thinking and Working across Borders*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

SOURCES OF *FRAGMENTS* BY THE ICONOCLASTIC PATRIARCH JOHN GRAMMATICUS (837–843): LEONTIUS OF BYZANTIUM

VLADIMIR A. BARANOV

Novosibirsk State University of Architecture, Design and Arts, Novosibirsk
baranovv@academ.org

ABSTRACT. This article analyzes two fragments by the last Iconoclastic Patriarch John Grammaticus (837–843). A number of parallels to the doctrine in the fragments have been identified, including Aristotle, Theodoret of Cyrrihus, Basil of Caesarea, and John Philoponus. It is proposed that the main source of the fragments was a passage from the *Epilyseis* or *Solutions Proposed to the Arguments of Severus* by Leontius of Byzantium.

KEYWORDS: John Grammaticus, naming, definition of substance, Aristotle, Leontius of Byzantium.

* This study was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project No. 19-011-00778, “Leontius of Byzantium and Patristics.”

A number of arguments were employed by both sides in the Iconoclastic Controversy, ranging from Scriptural arguments, appeal to tradition, and Christological arguments to epistemological arguments, which were especially pronounced in the second period, involving not only the issue of circumscription, but also unequivocal definition of things and their naming. However, despite the shift in emphasis after each argument was countered by the Iconophiles, all arguments of the Iconoclasts revolved around one main point – they claimed that the Iconophiles worshipped the wrong subject, while calling it “Christ” and inscribing His name on the icons.¹

¹ Cf. the Christological dilemma from the Definition of Hieria: “For he [the painter – V.B.] has made an icon and called it ‘Christ.’ But ‘Christ’ is the name of both God and man, therefore the icon is also the icon of God and man, and therefore, he circumscribed, in a way which seemed fit to his thoughtlessness, the incircumscribable divinity by the ΕΧΘΑΗ Vol. 14. 1 (2020)

The Iconoclastic arguments of the second period can be reconstructed from the refutation by the Iconophiles, not only presenting the Iconoclastic side for polemical purposes, but also citing some fragments from Iconoclastic writings, including three fragments of the last Iconoclastic Patriarch John Grammaticus, from the anonymous refutation of his three fragments contained in the manuscript *Scorialensis* Y-II-7 (fols. 200-206v) edited by J. Gouillard and A. Evdokimova.² Two fragments are of particular interest for understanding the authentic Iconoclastic epistemological argument:

It is impossible to characterise a concrete man by a concept unless by an explanation through words, by means of which one can comprehend and define each being. For the proper accidents of a concrete being by which it has been separated from those belonging to the same species and, in another manner, are joined with those [who belong to different species], do not contribute in any manner and in any aspect to the perception of sight. For one cannot derive one's race or mark one's country, the certain kind of profession one spends time in, the sort of company one keeps, and of the rest of the ways of conduct worthy of praise or blame except by means of words, whereas it is impossible to truly distinguish a certain individual by means of some images.

ἀμήχανόν ἐστι τὸν τινὰ ἄνθρωπον ἐπινοῖα τινὶ χαρακτηριεῖσθαι μὴ τῇ ἐκ λόγων ὑφηγήσει, δι' ἧς ἐστὶ τῶν ὄντων ἕκαστον ὀριστικῶς κατειληφέναι. τὰ γὰρ ἰδιάζοντα τοῦ τινος συμβεβηκότα δι' ὧν τῶν ὁμοειδῶν ἀφέστηκε καὶ τοῖς αὐτοῖς ἐκείνοις ἐτέρως³ κεκοινώνηκεν

circumscription of the created flesh, or confused that unconfused union, falling into the lawless act of confusion" (ed. Lamberz 2016, 656.24–28). Cf. "The evil name of the falsely called images (ψευδονύμων εἰκόνων κακωνυμία) does not have foundation in the tradition of Christ, nor of the Apostles nor of the Fathers" (Ibid., 676.15–16). See also Patriarch Nicephorus, *Refutatio et inversio*, 11 (ed. Featherstone 1997, 21.45), 66 (Ibid., 108.28), 67 (Ibid., 110.47), 160 (Ibid., 257.12); see also Lukhovitskij 2011.

² Three fragments were edited by Jean Gouillard (Gouillard 1966, 173–174). Alexandra Evdokimova edited the first *Refutation*, containing the first two fragments which were identified by Gouillard (Evdokimova, 2011–2012). Our first fragment (Gouillard's fragment No. 2) is cited according to the edition of A.A. Evdokimova; our second fragment (Gouillard's No. 3) is cited according to the edition by J. Gouillard. A brief biography of John Grammaticus can be found in Gero 1974–1975 and Katsiampoura 2010.

³ The text makes no sense unless we understand ἐκείνοις ἐτέρως as ἐκείνοις ἐτεροειδοῖς on the basis of one of the sources of this text – Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, 4: "And one can discover that things of different species join in relationships with things of the same species in varying ways: for in the respects in which things of like species are joined with things of different species (ἐτεροειδῶν), they differ towards each other; and in the respects in which they differ from things of different species, they are joined to each other. For they are distinguished from each other but joined to things of other species by number, and they are joined to each other but distinguished from things of other species by definition (trans. Daley 2017, 145–147).

οὐδαμῶς τῆ τῆς ὄψεως καταλήψει κατ' οὐδέν ἀνύσιμον ὑπάρχει. οὐ γὰρ εἰ τοῦδε τινὸς κατάγεται τὸ γένος ἢ τήνδε πάτραν ἰδίαν ἐπιγράφεται, τὴν ποίαν μετιῶν τέχνην, διατριβὴν τὲ ποίας καὶ ἑταιρείας εὐμοιρεῖ καὶ τῆς λοιπῆς τῶν τρόπων ἀγωγῆς, δι' ἧς ἐπαινετός ἢ ἐπίψογος χρηματίζοι δι' ἐπινοίας ἡστινοσοῦν ἢ τῆς ἐκ λόγων ἐπίγνωστος ἔσται, ὥστε τὸν τινὰ ἄνθρωπον εἰκονισμοῖς τισι πειράσθαι διαγιγνώσκειν ἀληθῶς ἀδύνατον.⁴

According to the argument of Patriarch John the Grammarian from this fragment, the precise and unique identification of a certain person within the same species can be provided only by means of words, a description which would separate one from other members of the same species on the basis of a unique set of his characteristics (as that person's place of origin, occupation, or way of conduct). Moreover, some visible characteristics which distinguish individuals from each other within the same species may coincide both for several individuals or even individuals belonging to different species (like color, shape, etc.),⁵ while the process of refinement or "sifting out" of a specific individual using his verbal descriptions can continue until the moment of final and complete identification. A verbal description is also convenient in that each time the set of context-creating characteristics can be different without affecting the accuracy of the result (that is, the apostle Peter can be characterized as "the apostle who renounced Christ three times", or as the "apostle who tried to walk on the waters and almost drowned because of his lack of faith"). With this identification, we avoid both erroneous identification and traps of homonymy. From John Grammaticus' point of view, identification of a person by means of his image is inefficient and therefore erroneous, resulting in total epistemological chaos, since looking at the image, one cannot be sure that *this* particular individual is depicted.

In the search for the sources of this doctrine, the famous passage from the *Contra Eunomium* II, 4 by Basil of Caesarea immediately comes to mind.⁶ In that text, Basil polemicalizes with the difference in names designating differences in

⁴ Evdokimova 2011–2012, 158; Gouillard 1966, 173–174.

⁵ Cf. the passage from the *Letter of the Three Patriarchs*, whose doctrine seems to be criticised by John Grammaticus: "As the names are used for the copies and the prototypes, the copies display the personal features of the visible non-essential form (ἐμφαίνουσι τὰ ιδιώματα τῆς ὀρωμένης ἐπουσιώδους μορφῆς), those by which it is known, e. g. hookedness, greyness, whiteness or blackness or similar characteristic qualities; for the image of a person is drawn not by nature but by design (οὐ γὰρ φύσει ἢ εἰκῶν ἐγγέγραπται τοῦ ἀνθρώπου, ἀλλὰ θέσει)" (trans. Munitiz et al. 1997, 22; Greek text: *Ibid.*, 23.1–5).

⁶ As I earlier argued in Baranov 2007, 131–135. The same doctrine appears in *Letter* 38 of Basil of Caesarea, which in fact is the treatise of Gregory of Nyssa *De differentia essentiae et hypostaseos ad Petrum fratrem* (ed. Courtonne 1957, 81–83). On the authorship, see Zachhuber 2003, and Maspero et al. 2014. For a detailed analysis of the passage, see Kalligas 2002 and Biriukov 2016.

substances, postulated by Eunomius, offering instead a contextual nature of naming revealing the qualities seen in an individual and his “distinctive character” rather than his substance. The context is defined by a number of descriptions which can be different inasmuch as they single out a unique individual:

Hence the designations do not signify the substances, but rather the distinctive features that characterize the individual. So whenever we hear “Peter,” the name does not cause us to think of his substance – now by ‘substance’ I mean the material substrate which the name itself cannot ever signify – but rather the notion of the distinguishing marks that are considered in connection with him is impressed upon our mind. For as soon as we hear the sound of this designation, we immediately think of the son of Jonah, the man from Bethsaida, the brother of Andrew, the one summoned from the fishermen to the ministry of the apostolate, the one who because of the superiority of his faith was charged with the building up of the church. None of these is his substance, understood as subsistence.⁷

In addition to the common argument and denial of the role of name in referring to the “material substrate” which is indeed the only thing possible to be shown on the representation, the fragment of John Grammaticus and the passage of Basil have some parallels: the “race” of John Grammaticus corresponds to “the son of Jonah” from Basil’s passage; “one’s country” from the fragment to “the man from Bethsaida” from the passage; “the certain kind of profession one spends time with” from the fragment to “the one summoned from the fishermen to the ministry of the apostolate” from the passage; and “of the rest of the ways of conduct worthy of praise or blame” from the fragment to the “the one who because of the superiority of his faith was charged with the building up of the church” from the passage.⁸

However, we may find a more immediate source of the fragment, if we consider it together with the following fragment of John Grammaticus, which shifts from an individual identification to a general identification on the level of species:

However, we cannot even simply and generally examine man, if we do not use the same method.⁹ For if man is defined as a rational mortal being, receptive of intellect and knowledge, how is it possible to entrust soulless and motionless things with [the task of] demonstrating the living motion, by which all that pertains to rationality has

⁷ Trans. by DelCogliano and Radde-Gallwitz 2011, 134–135; Greek text: eds. Sesboüé et al. 1983, vol. 2, 18.1–20.18.

⁸ On the use of names in Basil’s theology, see Robertson 2002 and DelCogliano 2010.

⁹ The method of verbal definition, proposed by Patriarch John Grammaticus in the second fragment as the only means of precise definition of a being as opposed to its pictorial representation.

been enabled to be as it is¹⁰ by God the Creator?! Thus, according to logic, the worshippers of the Word cannot call this colour-made monstrosity “mortal,” nor can they say that it is receptive of any intellect and knowledge [...]

ἀλλ’ οὐδὲ τὸν ἀπλῶς καὶ καθόλου ἄνθρωπον ἐνόν ἐστι περισκοπεῖν μὴ τῇ αὐτῇ κεχρημένον μεθόδῳ. Εἰ γὰρ αὐτὸν ὀριοῦνται τῷ “ὄν λογικὸν θνητὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν,” πῶς οἷόν τε ἐστὶν ἔργοις ἀψύχοις καὶ ἀκινήτοις ἐμπιστεύειν παραδεικνύναι τὴν ζωτικὴν κίνησιν, ὑφ’ ἧς καταλληλότερον τὰ τῆς λογικότητος παρὰ τοῦ δημιουργήσαντος Θεοῦ τὸ οὕτως ἔχει δεδύνηται. Ταύτη δέ γε κατὰ τὸ ἀκόλουθον οὔτε θνητὸν εἰκότως προσαγορεύοιτο, ἀλλ’ οὐδὲ νοῦ τινος ἢ ἐπιστήμης δεκτικὸν τὸ χρωματουργικὸν τεράστιον ἀποκαλοῖτο τοῖς Λόγου προσκυνηταῖς. [...] τοῖνυν κατ’ οὐδὲν ἀφωμοιωμένα τισι [.....] εἰκ [...] πῶς ἂν καὶ εἶεν;¹¹

Patriarch John Grammaticus starts with a general definition of man on the basis of the Aristotelian definition of “a mortal living being receptive of intellect and knowledge”¹² and concludes that it is impossible to render the essence of the person by means of “motionless” images deprived of soul and intellect, and that icons as such are epistemologically fraudulent not only at the level of individuals but also at the level of species. Such an argument is based on the principle that a true image should convey the essential characteristics of the original or possess consubstantiality, which in the Iconoclastic doctrine corresponded to the Eucharist as a consubstantial “icon” of Christ.¹³ The fragment shows a doctrinal parallel to the passage from Theodoret of Cyrillus, in his *Questions on Octateuchus*, where Theodoret explains what is that which was created in the image of God:

But also when man creates, he imitates in a certain way the Creator as an icon imitates the archetype. For the icon also has the traces of the archetype yet it only has the appearance of the members but does not have the activity for it is deprived of soul by which the body is moved.

ἀλλὰ καὶ οὕτω δημιουργῶν ὁ ἄνθρωπος, μιμεῖται ἀμὴ γέ πη τὸν ποιητὴν, ὡς εἰκῶν τὸ ἀρχέτυπον καὶ γὰρ ἡ εἰκῶν ἔχει τὰ τοῦ ἀρχετύπου ἰνδάλματα, ἀλλὰ τὸ μὲν τῶν μορίων εἶδος ἔχει, τὰς δὲ ἐνεργείας οὐκ ἔχει· ἐστέρηται γὰρ ψυχῆς, δι’ ἧς κινεῖται τὸ σῶμα.¹⁴

¹⁰ Cf. Plato, *Timaeus* 30ab.

¹¹ Gouillard 1966, 174.

¹² Cf. Aristotle's original definition: “An essential property is one which is assigned to something in contrast to everything else and sets a thing apart from everything else, for example, the property of man as ‘a mortal living creature receptive of knowledge’ (Ἔστι δὲ τὸ μὲν καθ’ αὐτὸ ἴδιον ὁ πρὸς ἅπαντα ἀποδίδεται καὶ παντὸς χωρίζει, καθάπερ ἀνθρώπου τὸ ζῶον θνητὸν ἐπιστήμης δεκτικόν)” (*Topica* V, 1, 128b, trans. Tredennick and Forster 1960, 483; Greek text: 482.35–36). Cf. “...καὶ ὅτι νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν” (*Topica* II, 5, 112a, *Ibid.*, 352.19).

¹³ On the Iconoclastic Eucharistic doctrine, see Gero, 1975 and Baranov 2010.

¹⁴ Eds. Fernandez-Marcos and Saenz-Badillos 1979, 26.1–4.

As with the fragment of John Grammaticus, the passage from Theodoret states that an image only renders the external members of the person depicted, but falls short of rendering the person's essence because the image is "soulless" and "motionless," while the essence of the soul is defined by its ability to move the body.¹⁵ Besides the similarity in doctrine, the two passages also expose certain textual parallels: Theodoret's icon "ἐστέρεται γὰρ ψυχῆς, δι' ἧς κινεῖται τὸ σῶμα," is close to John Grammaticus': "πῶς οἶόν τέ ἐστιν ἔργοις ἀψύχοις καὶ ἀκινήτοις ἐμπιστεύειν παραδεικνύναι τὴν ζωτικὴν κίνησιν..."

This passage of Theodoret of Cyrillus on *Genesis* was not intended as a refutation of icons. The doctrine expressed there was a part of the general Antiochean line of anti-Apollinarian polemics, which emphasized the importance of the soul as the mover of the body. This passage depends upon the fragment on the same Biblical verses by Theodore of Mopsuestia (d. 416) preserved in *catenae*.¹⁶ Theodoret, however, provides an important development: he makes the qualification that the part within the domain of divine activities which was given to man as an imitation is the soul.

Theodoret here seems to respond to the doctrine of Apollinaris of Loadicea. In a fragment quoted in Justinian's *Letter to the Monks of Alexandria (Contra Monophysitas)*, Apollinaris stated that a person can possess only one mover. This scheme must have derived from strict Aristotelian anthropology, where the composite of soul and body constitutes one perfect entity and the soul is the mover of the body.¹⁷ Perhaps in an ordinary person the soul moves the body, but the case seems to be more complicated with Christ: the Aristotelian scheme applied to the Christological union leads to the existence of *two* movers in Christ: the Word himself and Christ's human soul. Apollinaris solved the problem by eliminating

¹⁵ Cf. another Iconophile response to this doctrine contained in the *Letter of the Three Patriarchs*: "If one spits upon His icon because it is inanimate and motionless, did not Christ too, after he donned his divine humanity, become without life, breath and motion, a corpse shut in a tomb? Are not the holy relics of the apostles, the martyrs and the saints lifeless and dead? Well, ought they then to be spat upon? Are not the bodies of those in cemeteries dead? Is not the church building lifeless and an artefact assembled by human hands, which could be broken up again? Are not the God-inspired Gospels lifeless things and man-made?" (trans. Munitiz et al. 1997, 54; Greek text: 55.13–21). On the mediating function of the soul of Christ in the Iconoclastic doctrine, see Baranov and Lourie, 2009.

¹⁶ Petit 1987, 280, fr. IX. On the notion of the image of God in man in the Antiochean tradition, see McLeod 1999.

¹⁷ *De Anima*, 412ab, Hett 1986, 68–70. On the soul as the mover of the composite, see *De Anima* III, 9–11. In Christian sources, the soul of man was defined in terms of movement as early as Theophilus of Antioch (late second century), cf. *Ad Autolyicum*, I, 5 (ed. Grant 1970, 6–7).

one extra mover, namely, Christ's human soul and claiming that it was the Word who occupied the place of human intellect in Christ, thus, becoming himself the sole "mover" of Christ's body.¹⁸

In his response to Apollinarian anthropology, Theodoret stressed the importance of the soul as mover of the body and bearer of activity. However, if we look at the passage from a slightly different angle, what we have here is the essential foundation of the relation between the image and the archetype which was later used by the Iconoclasts: the icon is soulless and immovable since it has only external features of the archetype but not its essential qualities.

The writings of Theodoret, if indeed, a source for certain positions in the theology of the Iconoclasts, were not acknowledged by the Iconoclasts and do not appear in their florilegia. Most likely this is due to the fact that Theodoret could not be considered an authority because his Orthodoxy was challenged by the condemnation of several of his writings against St. Cyril of Alexandria at the Fifth Ecumenical Council. We have no indubitable proof that Theodoret was used by the Iconoclasts, besides the doctrinal similarity and a slight textual parallel in the fragment of Patriarch John Grammaticus. But we know that the commission which was headed by John Grammaticus (not yet Patriarch at the time) assembled the Patristic evidence for the Council of Saint Sophia in 815.¹⁹ Furthermore, John Grammaticus must have found a "stronger" fragment, which he believed to be by St. Basil of Caesarea. This fragment contained the same doctrine on the inadequacy of artificial images as compared to man as a perfect image of God in the interpretation of the same passage of the creation of man "in the image and likeness" that was in Theodoret – yet nobody could cast any doubts on the Orthodoxy of St. Basil of Caesarea. Thus, we read in the passage from St. Basil contained in the *florilegium* of the Council of Saint Sophia, assembled by the committee which included the future Iconoclastic Patriarch John Grammaticus:

If the power to become "in the likeness," were not granted to us, it would not have been in our own potency that we could acquire the likeness of God. But He made us similar to God by power: for He gave us the power to become similar to God; He made us able to work towards the likeness of God, when the benefit of our action is perfect. So that it would not be as on the images which come into being from an artist and remain purposeless and vain: for when you see [something] depicted accurately by a variety of colors, you do not praise the image but admire the artist.

...εἰ μὴ τὴν τοῦ γενέσθαι καθ' ὁμοίωσιν δύναμιν ἡμῖν ἐχαρίσατο, οὐκ ἂν τῇ ἑαυτῶν ἐξουσίᾳ τὴν πρὸς θεὸν ὁμοίωσιν ἐδεξάμεθα. νῦν μέντοι δυνάμει ἡμᾶς ἐποίησεν ὁμοιωτικούς θεῶν. δύναμιν δὲ δοῦς πρὸς τὸ ὁμοιοῦσθαι θεῶ ἀφήκεν ἡμᾶς ἐργάτας εἶναι τῆς πρὸς θεὸν

¹⁸ See, for example, ed. Schwartz 1939, 17.1–5, No. 61.

¹⁹ Alexander 1958, 126–128.

ὁμοιώσεως, ἵνα ἰσάγγελος ἦ τῆς ἐργασίας μισθός, ἵνα μὴ ὥσπερ εἰκόνες ὦμεν παρὰ ζωγράφου γενόμεναι εἰκὴ κείμεναι, ἵνα μὴ τὰ τῆς ἡμετέρας ὁμοιώσεως ἄλλω ἔπαινον φέρῃ. ὅταν γὰρ τὴν εἰκόνα ἴδῃς ἀκριβῶς μεμορφωμένην πρὸς τὸ πρωτότυπον, οὐ τὴν εἰκόνα ἐπαινεῖς, ἀλλὰ τὸν ζωγράφον θαυμάζεις.²⁰

Why was the principle of strict correspondence of an image to the definition of substance and complete refusal of homonymy between substances so important to the Iconoclasts? In *Metaphysics Z*, 4–6 and 10–11, Aristotle explored substance as the essence of being (τὸ τί ἦν εἶναι). Examining the definition of substance, Aristotle argued that “essence belongs to all things the account of which is a definition” (1030a4–5); such definitions are given to the “primary” species of a genus (and not derivative things such as artworks, giving an example of the *Iliad*). In determining the essence of being of something, we must first indicate its function, since the material substrate is not included into the definition of substance, but only into the whole. The soul is the substance and form of the body for animated beings.²¹ If we try to translate Aristotle’s argument into the language of the Iconoclastic debate, the substance of man can be made known only by a logical definition as a “mortal living being receptive of intellect and knowledge.” An image does not carry any part of this logical definition, but renders only the material component that is part of the composite, but not of the substance.

We may find a parallel to the curious expression “color-made monstrosity” (τὸ χρωματουργικὸν τεράστιον) of John Grammaticus in the sixth century commentaries on Aristotle. Commenting upon Aristotle’s *Physics* II, 192b8: “Of things which are, some are by nature and some through other causes,” John Philoponus asks the question of how monsters appear, and gives the answer that in the case of a monster (τὸ τέρας), the matter of the composite becomes unsuitable for receiving the proper form imposed by its *logos* of nature, but receiving an unnatural, “unorganised and indeterminate” form:

...suppose the surrounding atmosphere, mixed in such and such a way by the rotation of the heavenly [spheres], did something to the matter of a man in the process of generation so that he became unfitted to receive the form which nature would naturally impose upon him: then human nature would fail of its aim through the unsuitability of the matter, but another form would arise, which would be against nature in respect of the particular nature, but according to nature and by nature as regards the whole of nature – for nothing therein is against nature, since not even destruction is against nature, at any rate if generation is according to nature; and since generation is

²⁰ From Ps.-Basil of Caesarea, *Homilia I de creatione hominis* (ed. Hörner 1972, 30.1–31.3) = *florilegium* of the Council of Saint Sophia (ed. Featherstone 1997, 215.4–15).

²¹ *Metaphysica Z* 10, 1035b15.

according to nature, destruction too will out of necessity be according to nature, assuming the generation of one thing is the destruction of another.²²

Thus, applying the logic of John Philoponus to the fragment of John Grammaticus, in the case of the human being, the suitable matter of the body receives its natural form “imposed by” the soul, and all human beings correspond to the definition of substance homonymically bearing the name “man,” common for the human species, while individual names are specific for each human hypostasis. The matter of the icon – wood and colors – lacks the human soul and is incapable of receiving the suitable natural human form from the soul,²³ thus resulting in a “color-made monstrosity” having only the name but lacking the proper nature of whomever it intends to represent.

It is precisely in the Christological controversies of the sixth century that we may find the source of John Grammaticus’ fragments. The role of constituent parts of the definition of substance in identifying beings belonging to the same species in the second fragment points to the figure of another polemicist of the sixth century, Leontius of Byzantium. The immediate source of both fragments of John Grammaticus very likely was the statement of the Orthodox concerning the characteristics of nature and hypostasis at the end of the dialogue with the Severian miaphysite, *Epilyseis* or the *Solutions Proposed to the Arguments of Severus* by Leontius of Byzantium, in a way summarizing and concluding the argument of the whole treatise:

For the characteristics which are admitted into the concept of the hypostasis mark off each individual from one another; but those admitted into the concept of the nature do not mark off the individual, but tell one *kind* of individual from another. The characteristics of the single individual, then, make it single: those which exist commonly are not predicated more properly of a general class, in any sense, than they are of the things of which they are generally said, even if they include all the individuals referred to under the same species.

And let us not forget this: the features which characterize the nature are constituent parts of its essence, while those which characterize a hypostasis belong, in a way, to the category of accidents, whether they are separable or inseparable. And in simple

²² Trans. Lacey 1993, 16.18–29; Greek text: ed. Vitelli 1887, 201.19–27. I am grateful to Oleg Nogovitsyn, who pointed out this passage.

²³ Cf. the statement from the Iconoclastic Council of Hieria: “He made His dwelling in the virginal womb, He assumed flesh consubstantial with us into his own existence or hypostasis from her holy and blameless flesh, and condensed and shaped it through the mediation of the rational and intelligent soul (διὰ μέσης ψυχῆς λογικῆς τε καὶ νοερᾶς συμπήξας τε καὶ διαμορφώσας)” (ed. Lambez 2016, 614, 7–10; cf. *Ibid.*, 664, 7–9). On the form-giving function of the soul of Christ in respect to his body, see Baranov 2011.

beings, the characteristics of both [nature and hypostasis] are simple, while in conjoined and compound beings they are compound. This is how it is with the human person, and with the definition of him: animal, rational, mortal, capable of opposites by turns (for this is the surest definition of his essence)²⁴. All characterize his essence, while shape, color, size, time, place, parents, upbringing, way of life, and all that goes with them, characterize his hypostasis. The sum of them, they say, cannot hold true for anyone else, and nevertheless they belong to one man—namely, *this* one. And those marks properly belong to the characteristics of nature which exist in the same essence, while the characteristics of the hypostasis also include those which belong to different categories, when they are combined in the natural unity of an individual.

Τὰ γὰρ εἰς τὸν τῆς ὑποστάσεως λόγον παραλαμβανόμενα ἰδιώματα τινὰ ἀπότινων ἕκαστον εἶναι ποιεῖ· τὰ δὲ εἰς τὸν τῆς φύσεως, οὐ τὸν τινα μὲν, τι δὲ ἀπὸ τίνος εἶναι ποιεῖ. Τὰ τοίνυν τοῦ μόνου, καὶ μόνον εἶναι ποιεῖ· τὰ δὲ κοινῶς ὑπάρχοντα οὐδὲν τι μᾶλλον καθόλου τῶν καθόλου λέγεται, εἰ καὶ πάντας τοῦς ὑπο τὸ αὐτὸ εἶδος ἀναφερομένους περιείληφεν.

Καὶ τοῦτο δὲ μὴ ἀγνοῶμεν, ὡς τὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζοντα συστατικὰ τῆς οὐσίας εἰσὶ, τὰ δὲ τὴν ὑπόστασιν οἷον συμβεβηκότων λόγον ἐπέχει, κἂν εἶεν χωριστὰ ἢ ἀχώριστα· καὶ ἀπλῶν μὲν ἀπλαῖ αἱ κατ' ἄμφω ἰδιότητες, συγκειμένων δὲ καὶ συνθέτων σύνθετοι. Ὡσπερ ἐπὶ ἀνθρώπου ἔχει, καὶ τοῦ κατ' αὐτὸν ὄρου· τὴν μὲν οὐσίαν αὐτοῦ χαρακτηρίζει τὸ ζῶν, τὸ λογικόν, τὸ θνητόν, τὸ τῶν ἐναντίων ἀνὰ μέρος δεκτικόν (οὗτος γὰρ ὁ ἄπταιστος τῆς οὐσίας αὐτοῦ ὄρος), τὴν δὲ ὑπόστασιν σχῆμα, χρῶμα, μέγεθος, χρόνος, τόπος, οἱ γονεῖς, ἡ ἀνατροφὴ, ἡ ἀγωγὴ, καὶ ὅσα τούτοις ἔπεται, ὧν τὸ ἀθροισμὰ φασιν ἐπ' οὐδενὸς ἐτέρου ἀληθεύειν δύναται, καὶ ὅμως ἐνὸς ταῦτα ἀνθρώπου, τοῦ τίνος δηλονότι. Καὶ τῶν μὲν τῆς φύσεως ἰδιωμάτων κυρίως ἐκεῖνα μετέχει τὰ τῆς αὐτῆς οὐσίας ὑπάρχοντα, τῶν δὲ τῆς ὑποστάσεως καὶ ὧν ὁ λόγος διάφορος, ἐπὶ τίνος ἔνωσιν καὶ συμφυίαν παρείληπται.²⁵

This passage contains all conceptual and verbal pieces of the fragments of John Grammaticus. Clearly, John Grammaticus excluded the properties of shape, color, size from the Leontius's enumeration of human characteristics, since it would concede to the Iconophile argument that their reproduction of the image safeguards its validity.²⁶ Most importantly, the epistemological formulations of

²⁴ Leontius modifies here the Aristotelian definition (see *supra*, n. 13), and uses another modification of the definition: “flesh animated by a rational, intelligent soul” in the *Triginta Capita* (ed. Daley 2017, 322.14).

²⁵ Trans. Dailey 2017, 309; Greek text: 308.16–310.1; cf. Leontius of Byzantium, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *Ibid.*, 134.3–13; on the use of the definition of being in Christological polemics, see Krausmüller 2011b, 492–493. On the Christological doctrine of Leontius, see Cross 2002, Krausmüller 2011b, Krausmüller 2014, Krausmüller 2017, Shchukin 2016, and Zhyrkova 2017.

²⁶ As, for example, does Patriarch Nicephorus in *Antirrheticus* I, 20 (PG 100, 244b), cf. Theodore the Studite, *Antirrheticus* III, 10 (PG 99, 393C). Nicephorus cites Leontius' *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, 3 in the *Refutatio et inversio* 61 (ed. Featherstone, 102.8–103.22= ed. Daley 140.6–18) and uses Leontius' argument on the reversed nature of unions

Leontius had been specifically tailored to Christological polemics, and the fragments of John Grammaticus were likely to have belonged to a Christological polemical treatise where the “anthropological epistemology” of the fragments was only a part of the wider dyophysite Christology of the Iconoclasts.²⁷

Identification of the Christological epistemology of Leontius of Byzantium as a source of the Iconoclastic doctrine opens a new perspective on Iconoclastic Christology. The core of the Christological dilemma of the Iconoclasts that representing Christ on icons introduces either a mixture of the natures of Christ or their division,²⁸ can be found in the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* by Leontius of Byzantium who defends the Chalcedonian formula “one hypostasis of Christ in two natures” arguing that despite the seemingly opposite Christologies, both Nestorianism and Monophysitism are based on one and the same failure of making a proper distinction between union according to substance and union according to the hypostasis.²⁹ Leontius accuses two opposite heresies of one error; the Iconoclasts accuse the Iconophiles of two opposite heresies, possibly following the argument of Leontius in a reversed form. In addition, several puzzling doctrinal statements of the Council of Hieria³⁰ can also be logically placed within the conceptual framework elaborated by Leontius of Byzantium: in the Incarnation, the hypostasis of the Son and Word with divine substance and substantial divine properties, and with the inseparable hypostatic property of Sonhood has assumed enhypostasized human nature as an unqualified substrate in Leontius’ sense³¹ with only substantial human qualities understood in Aristotelian terms as “rational, mortal and receptive of intellect and knowledge,” which safeguarded

and distinctions at the levels of *theologia* and *economia* in *Antirrheticus* I, 21 (PG 100, 248C, cf. *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, 1 ed. Daley 2017, 128.23–130.6).

²⁷ The Christocentric agenda was proclaimed by John Grammaticus in the introductory fragment (first fragment of Gouillard; ed. Evdokimova 2011–2012, 151–152).

²⁸ For the Christological dilemma in the definition of Hieria, see ed. Lamberz 2016, 648.11–12, 650.4–5; 656.24–658.2; in the definition of St. Sophia, see ed. Featherstone 1997, 81, 2–9.

²⁹ *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, 1 (trans. Daley 2017, 128–131, Greek text: Ibid., 128.21–130.3).

³⁰ For example, “In the same way as that which He assumed from us is the mere matter of human substance (ὅτι ὡσπερ ὁ ἐξ ἡμῶν ἀνελάβετο ὕλη μόνη ἐστὶν ἀνθρωπίνης οὐσίας κατὰ πάντα τελείας μὴ χαρακτηριζούσης ἰδιοσύστατον πρόσωπον), perfect in every respect, which, however, is not characterized as a person with a hypostasis of its own – in this way no addition of a person may occur in the Godhead – so did He command that the icon [the Eucharist – V.B.] also be matter as such” (ed. Lamberz 2016, 670.25–29).

³¹ See Krausmüller 2011, 500–507 for the analysis of the notion of substrate in Leontius of Byzantium.

the validity of the two natures of Christ. Therefore, according to the Iconoclasts, the hypostasis of Christ, as opposed to humans, could not be characterized by individualizing hypostatic qualities such as color, shape, and size, to avoid the “Nestorian” separate human hypostasis, and therefore it could not be circumscribed or depicted even according to his humanity.³² It should be mentioned that the Iconoclastic refusal to ascribe the characteristics of color, shape, and size to the hypostasis of the Word Incarnated did not mean Christ’s colorlessness or shapelessness, but only that any such characteristics would be arbitrary and therefore epistemologically false.

Despite the fragmentary nature of John Grammaticus’ writings, it is clear that he intended to build a coherent epistemological system, dwelling on a variety of sources. His knowledge of referential texts and concepts was promoted by his role of composer of the *florilegium* for the Council of St. Sophia in 815, and follows both the earlier Iconoclastic doctrine and the sixth-century Christological conceptual framework which radically modified the Cappadocian concepts of substance and hypostasis on the basis of Aristotle’s doctrines.³³

REFERENCES

- Alexander, P. J. (1958) *Patriarch Nicephorus of Constantinople: Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire*. Oxford: Clarendon Press.
- Baranov, V. A. (2011) “Condensing and Shaping the Flesh...’: The Incarnation and the Instrumental Function of the Soul of Christ in the Iconoclastic Christology,” S. Kaczmarek and H. Pietras, eds. *Origeniana Decima: Origen as Writer*. Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium 244. Leuven: Peeters, 919–932.
- Baranov, V. A. (2007) “K voprosu ob ekzegeze svyatootecheskogo teksta po triadologicheskoj ptoblematike v ikonoborcheskikh sporakh” [Towards the problem of exegesis of Trinitarian texts in the Iconoclastic controversy], *Sv. Troitsa prep. Andrey Rubleva v svete pravoslavnogo apofatizma. 18 noyabrya 2005. Ikonoborchestvo: vchera i segodnya. 22 sentyabrya 2006. Materialy konferentsij* [The Holy Trinity of St. Andrew Rublev in the light of Orthodox apophatism November 18, 2005. Iconoclasm yesterday and today. September 22, 2006. Conference proceedings]. Saint Petersburg: ID “Petropolis, 2007, 127–143.

³² Cf. “For Leontius of Byzantium... human nature was given concrete existence through participation in the hypostatic idioms of the divine Word” (Krausmüller 2011b, 512). For more details on the Iconophile response to the Iconoclastic concept of “man in general (ὁ καθόλου ἄνθρωπος)” assumed by Christ in the Incarnation, see Theodore the Studite, *Antirrheticus* III, 15–23 (PG 99, 396D–401A).

³³ On the adaptation of the Aristotelian framework into Christological polemics of the sixth–early seventh centuries, see Krausmüller 2011a.

- Baranov, V. A. (2010) "The Doctrine of the Icon-Eucharist for the Byzantine Iconoclasts," J. Baun, A. Cameron, M. Edwards, and M. Vinzent, eds. *Studia Patristica* 44. Leuven: Peeters, 41–48.
- Baranov V. A. and B. Lourie (2009) "The Role of Christ's Soul-Mediator in the Iconoclastic Christology," Gy. Heidl and R. Somos, eds. *Origeniana Nona: Origen and the Religious Practice of His Time*. Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 228. Leuven: Peeters, 403–411.
- Biriukov, D. (2016) "The Principle of Individuation in *Contra Eunomium* 2, 4 by Basil of Caesarea and Its Philosophical and Theological Context," *Scrinium* 12, 215–243.
- Courtonne, Y., ed. (1957) *Saint Basile. Lettres. Texte établi et traduit*. Collection Budé. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres.
- Cross, R. (2002) "Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium," *Journal of Early Christian Studies* 10 (2), 245–265.
- Daley, B. E., ed. and trans. (2017) *Leontius of Byzantium: Complete Works*. Oxford: Oxford University Press.
- DelCogliano, M. (2010) *Basil of Caesarea's Anti-Eunomian Theory of Names: Christian Theology and Late-Antique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*, Supplements to *Vigiliae Christianae* 103. Leiden: Brill.
- DelCogliano, M. and A. Radde-Gallwitz., trans. (2011) Basil of Caesarea. *Against Eunomius*. The Fathers of the Church 122. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.
- Evdokimova, A. A. (2011–2012) "An Anonymous Treatise against the Iconoclastic Patriarch John the Grammarian. 1. The First Antirrhetic. The First Edition of the Manuscript Escorial Y-II-7, F. 200-205," *Scrinium* 7–8, 144–168.
- Featherstone, J. M., ed. (1997) *Nicephori Patriarchae Constantinopolitani Refutatio et ever-sio definitionis synodalis anni 815*. Corpus Christianorum. Series Graeca 33. Turnhout/Leuven: Brepols/University Press.
- Fernandez-Marcos, N. and A. Saenz-Badillos, eds. (1979) *Theodoreti Cyrensis Quaestiones in Octateucum*. Textos y Estudios "Cardenal Cisneros" 17. Madrid: Textos y Estudios "Cardenal Cisneros."
- Gero, S. (1974–1975) "John the Grammarian, the Last Iconoclastic Patriarch of Constantinople. The Man and the Legend," *Byzantina* 3–4, 25–35.
- Gero, S. (1975) "The Eucharistic Doctrine of the Byzantine Iconoclasts and Its Sources," *Byzantinische Zeitschrift* 68, 4–22.
- Gouillard, J. "Fragments inédits d'un antirrhétique de Jean le Grammarien," *Revue des études byzantines* 24, 171–181.
- Grant, R., ed. and trans. (1970) *Theophilos of Antioch Ad Autolycum*. Oxford: Clarendon Press.
- Hett, W. S., trans. (1986) Aristotle, *On the Soul. Parva Naturalia. On Breath*. Vol. 8. Loeb Classical Library. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Hörner, H., ed. (1972) *De creatione hominis sermo primus, Gregorii Nysseni opera. Supplementum*. Leiden: Brill.

- Kalligas, P. (2002) "Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names," K. Ierodiakonou, ed. *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources*. Oxford: Clarendon Press, 31–48.
- Katsiampoura, G. (2010) "John (Ioannis) VII the Grammarian: Scientist or/and Magician?" *Archives internationales d'histoire des sciences* 60 (164), 33–41.
- Krausmüller, D. (2011a) "Aristotelianism and the Disintegration of the Late Antique Theological Discourse," J. W. Watt and J. Lössl, eds. *Interpreting the Bible and Aristotle in Late Antiquity: The Alexandrian Commentary Tradition between Rome and Baghdad*. Farnham: Ashgate, 151–164.
- Krausmüller, D. (2014) "A Chalcedonian Conundrum: the Singularity of the Hypostasis of Christ," *Scrinium* 10, 371–391.
- Krausmüller, D. (2017) "Enhypostaton: Being 'in Another' or Being 'with Another'? How Chalcedonian Theologians of the Sixth Century Defined the Ontological Status of Christ's Human Nature," *Vigiliae Christianae* 71, 433–448.
- Krausmüller D. (2011b) "Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos*," *Vigiliae Christianae* 65, 484–513.
- Lacey, A. R., trans. (1993) Philoponus. *On Aristotle Physics*. Ancient Commentators on Aristotle. London: Duckworth.
- Lamertz, E., ed. (2016) *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Acta Conciliorum Oecumenicorum*. Series Secunda. Vol. 3. Pt. 3. Berlin/Boston: Walter De Gruyter.
- Lukhovitskij L. V. (2011) "Ψευδώνυμος i ἀψευδῆς εἰκῶν v ikonoborcheskikh sporakh," *Indoeuropejskoe yazykoznanie i klassichaskaya filologiya – XV. Materialy chtenij, posvyashchennykh pamyati professora Iosifa Moiseevicha Tronskogo 20–22 iyunya 2011 g.* [Indo-European linguistics and classical philology. Proceedings of the conference dedicated to Professor Iosif Tronskij, June 20–22, 2011]. Saint Petersburg: Nauka, 2011, 348–361.
- Maspero G., M. Degli Espositi, and D. Benedetto (2014) "Who Wrote Basil's Epistula 38? A Possible Answer through Quantitative Analysis," J. Leemans and M. Cassin, eds. *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III. An English Translation with Commentary and Supporting Studies (Proceedings of the 12th International Colloquium on Gregory of Nyssa (Leuven, 14-17 September 2010))*. *Vigiliae Christianae*, Supplements 124. Leiden: Brill, 579–594.
- McLeod, F. G. (1999) *The Image of God in the Antiochean Tradition*. Washington, DC: The Catholic University of America Press.
- Munitiz, J. A., E. Chrysostomides, E. Harvalia-Crook, and Ch. Dendrinis, eds. (1997) *The Letter of the Three Patriarchs to Emperor Theophilus and Related Texts*. Camberley, Surrey: Porphyrogenitis Ltd.
- PG = Migne, J.-P., ed. *Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*. Venice, 1857–1866.
- Petit, F. "L'homme créé 'à l'image' de Dieu. quelques fragments grecs inédits de Théodore de Mopsueste," *Le Muséon* 100, 269–281.

- Robertson, D. G. (2002) "A Patristic Theory of Proper Names," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 84, 10–19.
- Schwartz, E., ed. (1939) *Drei dogmatische Schrifften Justinians*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Sesboüé, B., G.-M. de Durand, and L. Doutreleau, eds. (1982, 1983) Basile de Césarée. *Contra Eunome*. 2 vols. Sources Chrétiennes 299 and 305. Paris: Cerf.
- Shchukin, T. (2016) "Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings," *Scrinium* 12, 308–321.
- Tredennick, H. and E. S. Forster, trans. (1960) *Aristotle: Posterior Analytics. Topica*. Loeb Classical Library 391. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Vitelli, H., ed. (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores Commentaria*. Berlin: Reimer.
- Zachhuber, J. (2003) "Nochmals: Der '38. Brief' des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa," *Zeitschrift für antikes Christentum* 7(1), 73–90.
- Zhyrkova, A. (2017) "Leontius of Byzantium and the Concept of *Enhypostaton*: A Critical Re-evaluation," *Forum Philosophicum* 22 (2), 193–218.

ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ОБРАЗА АФРОДИТЫ У ЭМПЕДОКЛА

А. С. АФОНАСИНА
Новосибирский государственный университет
afonasina@gmail.com

ANNA AFONASINA
Novosibirsk State University
SOURCES OF THE IMAGE OF APHRODITE IN EMPEDOCLES

ABSTRACT. Empedocles uses two forces to describe the world process, the emergence and destruction of space - Love and Strife, which work in turn, and in due time, replace each other. It is obvious that love is responsible for unification and creation, and hostility for division and destruction. At first glance it seems quite natural that it is the power of unification that Empedocles calls Aphrodite. However, when you look closely at the fragments of the poem, the image of Aphrodite is not so unambiguous: she acts as a god-craftsman, that is, not just watches from afar as the roots of things are connected to each other, but mixes them with her own hands and is directly involved in the creation of living beings. We meet her involved in such activities as metal casting, pottery, and artwork. This naturally leads to the question from where did she get so many different functions? To answer this question, one should turn to literary sources about Aphrodite both before and after Empedocles' life (in the context of Homer's epos and Hesiod's poem), consider the religious tradition of Cyprus and especially the East, neighboring Greece, from where, in the opinion of some scientists, the goddess could get into the Mediterranean cultural landscape (most important study here is the work by Nano Marinatos), to study archaeological data and findings related to Aphrodite. Taking into account Empedocles' interest to bloodless sacrifices I will try to tie his views with the later orphic tradition. At the same time, in order to protect myself from losing the way in the forest of such huge massifs it is necessary to restrict the area of this study. I will concentrate only on the activities of Aphrodite as she is presented in Empedocles.

KEYWORDS: Empedocles, Aphrodite, Ancient Greek epic poetry, Homer, Hesiod, Herodotus, Near East goddesses, religious practice, archaeological data on Aphrodite.

* Работа выполнена в рамках проекта «Страсбургский папирус Эмпедокла: новая жизнь древней поэмы» РФФИ № 18-011-00104А.

Любовь называется именем Афродиты почти в самом начале поэмы во фр. В 17, где говорится, что «благодаря ей они имеют дружеские помыслы и трудятся совместно, называя ее именами Радость и Афродита». В сочинении *Об Исиде и Осирисе* (48, 370d) Плутарх сообщает, что кроме этого Эмпедокл называет благодетельное начало Любовью, Дружбой и Гармонией (Согласием) (фр. В 18). Эта действующая сила еще раз именуется Афродитой в фр. В 22, где она уподобляет друг другу корни всего (огонь, воду, землю и воздух), с тем, чтобы они друг друга любили. Этот фрагмент подкрепляется свидетельством из Плутарха *О лике, видимом на луне* (12, 926d–927a) о том, что все эти начала были не смешаны, равнодушны друг к другу и одиноки до тех пор, пока вождение не устремилось на природу по замыслу зарождающейся в ней Любви, Афродиты и Эроса.¹ И добавляет – так говорят Эмпедокл, Парменид и Гесиод.² Таким образом за Эмпедоклом не только закрепляется отождествление Афродиты, Любви и Эроса, но он также попадает в один ряд с Гесиодом. Для нашего дальнейшего исследования это имеет очень важное значение.

В нескольких фрагментах Любовь предстает под именем Киприды уже с новой функцией ремесленника. Хотя они и короткие, но достаточно информативные. Из фрагмента В 73 мы можем заключить, что Афродита выступает здесь в роли гончара. Фрагменты В 86 и В 87 намекают на то, что Афродита создает тело человека наподобие того, как скульптор бы создавал статую. Близкими по содержанию являются фр. В 75 и В 96, где имеются некоторые анатомические наблюдения, связанные с сотворением некоторых частей тела человека или других живых существ. В фр. В 35 мы встречаем глагол, буквально означающий работу по плавке металла, и в основном контексте достаточно объемного фрагмента это указывает на работу Афродиты

¹ Я считаю, что данный ряд имен не является показателем того, что Любовь и Афродита – это разные действующие силы. С моей точки зрения его нужно рассматривать как поэтический прием, усиливающий мысль. Кроме того, данный фрагмент скорее исключение, из многих других отчетливо видно, что Афродита, Киприда, Гармония являются своего рода эпитетами Любви, а Эрос – проявлением силы Афродиты.

² Действительно Эмпедокл и Гесиод прямо называют Афродиту той, кто обладает великой силой соединять противоположности. А вот у Парменида имя богини не указано, однако из содержания фрагментов В 12 и 13 следует, что имеется в виду тоже Афродита, поскольку она описывается как начало рождения и смешений, она посылает спариваться самку с самцом, и первым из всех богов сотворила Эрота. В сочинении *О Любви* 13, 756 сл. Плутарх добавляет: «Парменид представляет Эрота древнейшим из творений Афродиты».

как металлурга – глагол χέω³ дает нам понять, как именно она создает разные формы живых существ – она их выплавляет или отливает в формах (τῶν δέ τε μισγομένων χεῖτ' ἔθνεα μύρια θνητῶν).

Еще одна особенность Афродиты появляется в той части поэмы, где речь идет об очищениях и перерождении душ. Здесь (фр. 128) Киприда провозглашается единственным божеством, которому никогда не приносят кровавых жертвоприношений, потому что, как поясняет Порфирий (*О воздержании*, II, 20), когда правит Любовь и чувство родства никто никого не убивает, считая всех животных родней.

После беглого обзора тех функций и ролей, которые выполняет Афродита у Эмпедокла, неизбежно встает вопрос – как появилось столь многоликое и могущественное божество, есть ли у нее прообраз в мифологической традиции до Эмпедокла или это его личное изобретение? И почему именно Афродита, а не Афина, Деметра, Артемида или Гера? Чтобы ответить на этот вопрос нам предстоит обратиться к Гомеру и Гесиоду,⁴ к античным и римским историкам, поэтам и писателям, их свидетельствам о культовой практике, археологическим данным и музейным артефактам.

В гомеровском эпосе и гимнах за все влечения богов и людей друг к другу отвечает Афродита. Есть только три богини, на которых ее сила не распространяется – это Афина, Артемида и Гестия (*Гомеровский гимн к Афродите* IV, 7–33). Зевс постоянно находится во власти чар Афродиты. Елену она буквально приковывает к Парису. С одной стороны, видно, как Елена сопротивляется силе Афродиты, с другой – она ничего не может с этим поделать (*Илиада* III, 390–448). Одной из примечательных черт этого сюжета является сцена, где Афродита выступает в своей гневной ипостаси, выказывает свое раздражение и обещает наказать Елену за неповиновение. Эта черта, с моей точки зрения, совершенно не соответствует образу Афродиты у Эмпедокла, где она абсолютно противоположна всякой ненависти, однако в эпосе, гимнах и поэзии неповиновение Афродите всегда чревато негативными действиями с ее стороны по отношению к человеку. В другом месте (*Илиада* XIV, 192–212) Гера просит у Афродиты ее пояс, по двум причинам, одна из которых истинная, другая ложная, но обе для нас одинаково важны. Ложная причина состоит в том, что Гера хочет вновь сочетать своих родителей Океана и Тефис брачными узами, поскольку они уже давно находятся в раздоре и долго нуждаются в объятиях. Таким образом, здесь озвучивается мысль,

³ LSJ 3. smelt metal, cast, of bronze statues.

⁴ Сам язык и грамматика поэмы Эмпедокла указывают на его генетическую связь с более ранней литературной традицией, что является еще одной причиной, почему мы должны обратиться прежде всего к ней.

что сила Афродиты устраняет раздор. Но функции Афродиты у Эмпедокла не ограничиваются сексуальным влечением. Истинным помыслом Геры было соблазнить Зевса, чтобы помешать ему осуществить очередное военное вмешательство. Силы Афродиты здесь вновь сводятся к постельным нуждам, ведь само описание ее пояса об этом и говорит: «Все обаяния в нем заключались; в нем и любовь, и желания, шепот любви, изъяснения, льстивые речи, не раз уловлявшие ум даже у разумных» (*Илиада* XIV, 215–217, пер. В. Вересаева с небольшими изменениями).

Итак, что же в гомеровском эпосе может стать отправным пунктом для развития образа Афродиты в философском направлении и превращении ее в более могущественное существо? Это в первую очередь ее связующая сила, сила, заставляющая совокупляться, против которой не могут устоять ни боги, ни люди, ни животные, сила, которая укрощает диких животных и делает их покладистыми. Однако, давайте посмотрим на другие сюжеты, которые, практически перечеркивают возможность заимствований из Гомера.

Оказывается, что Афродиту может ранить простой смертный. Афина убеждает Диомеда не бояться Афродиты, и тот смело пускается в погоню, настигает богиню и наносит ей ранение. Причем еще одним основанием для столь сумасбродного преследования указывается уверенность, или некое знание Диомеда о том, что Афродита является слабой богиней, не из тех, кто участвует в боях, наподобие Афины или Энио (*Илиада* V, 330–334). Слабость Афродиты проявляется и в том, как она падает на колени перед своей матерью Дионой, жалуется ей и плачет, и просит залечить рану. Вряд ли это могло вдохновить Эмпедокла. Правда, от рук смертных пострадала не только Афродита. Далее в пятой песне примерно со строки 375 и до 405 перечисляются случаи, когда это произошло и с другими богами, среди которых могучий Арес, Гера и Аид. В XXI песне Афродиту и Ареса, спасающихся с поля брани, настигает Афина, которая по призыву Геры повергает их на землю (*Илиада*, XXI, 420–426). Поэтому нетрудно согласиться со словами А. И. Зайцева в статье «Древнегреческий героический эпос и *Илиада* Гомера»: «От богов, как они изображены в *Илиаде*, очевидно в духе эпической традиции, человеку не приходится ждать справедливости или утешения в жизненных горестях; они поглощены своими интересами и предстают перед нами существами с нравственным уровнем, соответствующим отнюдь не лучшим представителям человеческого рода» (Зайцев 2008, 409).

И это еще не все. Афродита в гомеровской традиции может не только насылать любовные чары, но и сама испытывать их воздействие, причем не по своей воле. В четвертом гомеровском гимне к Афродите, который считается одним из древнейших и относится к VII в. до н.э. содержится история о

том, как она была повергнута Зевсом в состояние любовной одержимости по отношению к пастуху Анхизу. В самом начале гимна мы узнаем, с какой целью это было сделано. Оказывается, Зевс хотел проучить Афродиту, чтобы она не хвалилась перед другими богами своим искусством (*Гимн к Афродите*, IV, 48–50). То, насколько Афродита этим огорчена, показывают следующие ее слова: «Имя же мальчику будет Эней, потому что в ужасном горе была я, попавши в объятия смертного мужа»⁵ (*Гимн к Афродите* IV, 198–199, пер. В. Вересаева). Афродита продолжает сокрушаться и ближе к концу гимна открыто признает свое поражение:

Ныне позор величайший и тяжкий на вечное время
 Из-за тебя между всеми бессмертными я заслужила:
 Раньше боялись боги моих уговоров и козней,
 Силой которых сводила бессмертных богов на любовь я
 С смертными женами: всех покоряла я мыслью своею.
 Но никогда уже уст я отныне своих не раскрою
 Перед бессмертными чем похвалиться. Бедою ужасной,
 Невыразимой постигнута я, заблудился мой разум...
 (*Гимн к Афродите*, IV, 247–254, пер. В. Вересаева)

В этой части гимна обращают на себя внимание две вещи. Первое – что Афродита утратила свою силу и влияние, и, второе – что ее разум заблудился.⁶ Второе говорит о том, что Афродита раньше сама насылала безумие на богов и смертных, а теперь оказалась не властна этому противостоять. Это может роднить ее с фригийской великой богиней Кибелой, одним из свойств которой является способность насылать безумие и исцелять от него, например, как это произошло с Дионисом (Аполлодор, *Мифологическая библиотека* III, 5, 1). Кроме того, сама Афродита явилась перед Анхизом в облики простой смертной, и говорит в гимне, что она дочь царя Отрея, который правит во Фригии (*Гимн к Афродите*, IV, 110–112). Но в этой истории Афродита утрачивает свое прежнее могущество и преимущество перед другими богами. Можно ли это считать своеобразным отражением представлений греков о смене поколений богов? Или же в гомеровском эпосе и гимнах

⁵ τῶ δὲ καὶ Αἰνείας ὄνομ' ἔσσεται, οὐνεκα μ' αἰνὸν ἔσχευ ἄχος, ἐνεκα βροτοῦ ἀνέρος ἔμπεσον εὐνή. Андрю Фолкнер (Faulkner 2008, 257) предполагает, что «Эней» в данном контексте означает «ужасный» и происходит от выражения αἰνὸν ἄχος – ужасное горе, где имяобразующим становится первое слово αἰνόν.

⁶ В переводе на английский (Hugh G. Evelyn-White 1914) эта фраза значительно усилена, и сам перевод кажется мне более правильным: «for very great has been my madness, my miserable and dreadful madness, and I went astray out of my mind (l. 253)».

речь идет о какой-то другой Афродите, например, земной, а не небесной? В любом случае из того образа Афродиты, который обрисовал Гомер, Эмпедокл едва ли мог позаимствовать многое.

Давайте перейдем к рассмотрению другого мифологического сюжета об Афродите, как он представлен у Гесиода.

Первым делом обратим внимание на то, что Эрос, обычно спутник и помощник Афродиты, здесь упоминается в числе первых богов, и похоже, что у него нет родителей. То есть в начале просто постулируется появление некоторых богов, среди которых «прекраснейший Эрос сладкоистомный – у всех богов и людей земнородных душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает» (Гесиод, *Теогония*, 120–122, пер. В. Вересаева). Перечисленные здесь функции Эроса совпадают с теми, которые обычно приписываются, как мы уже видели, Афродите – прекраснейшей, лишаящей рассудка, покоряющей душу. Действие Эроса далее подробно не описывается, но подразумевается каждый раз, когда речь идет о сочетании богов на брачном ложе и рождении потомства. Имеется в виду, что если бы в самом начале не возникло Эроса, то все остальные порождения были бы невозможны. Сама Афродита появляется с первой сменой поколений богов, когда Крон, отрубив детородный орган Урана, лишил его порождающей силы, и, наверное, силы вообще, отняв у него власть. Этот сюжет нуждается в подробном рассмотрении и интерпретации.

Во-первых, Афродита, как и первые боги, появляется на свет без родителей, выйдя из пены, образовавшейся от падения в море отрубленного детородного органа Урана. Этот факт приравнивает ее к сонму первых богов, также появившихся в процессе самозарождения. Во-вторых, Афродита, появившись из пены (*ἀφρός = σπέρμα*, ср. Диоген Аполлонийский, А 24), становится как бы преемницей неумной эротической силы Урана, который не мог остановиться в своем любовном желании «покрывать» Гею каждую ночь (*Теогония*, 127 ἵνα μὴ περὶ πάντα καλύπτῃ). В результате этого должно было рождаться множество разных существ, но Уран запирает их в чреве Геи, отчего она сильно страдала. Дальнейшая история и ее окончание известны – Афродита появляется из пены отрубленного и упавшего в море детородного члена Урана, ей с самого начала сопутствует Эрос, и в удел ей даны «девичий шепот любовный, улыбки, и смех, и обманы, сладкая нега любви и пьянящая радость объятий». ⁷ То есть, она является таким существом, которое эту неумную и

⁷ Ср. описание пояса Афродиты в *Илиаде*: «Все обаяния в нем заключались; в нем и любовь, и желания, шепот любви, изъяснения, лстивые речи, не раз уловлявшие ум даже у разумных» (*Илиада* XIV, 215–217, пер. В. Вересаева с небольшими изменениями).

опасную силу способно контролировать. Этим собственно гомеровская Афродита и гордилась до тех пор, пока Зевс не сыграл с ней злую шутку. Гесиод тоже упоминает о связи Афродиты с пастухом Анхизом, но эта история является лишь частным примером в ряду многочисленных похождениям богов к смертным, и выглядит естественным событием.

Из этого можно заключить следующее. Афродита у Гесиода выглядит более могущественной богиней, чем у Гомера, в целом можно сказать, что она воплощает собой источник важнейшей движущей силы в природе, благодаря влечению животных, людей и богов происходит размножение и продолжение родов. Афродита неразрывно связана с Эросом. И я осмелюсь предположить здесь, что в начале повествования о сотворении мира, где Эрос постулируется одним из нерожденных богов (*Теогония*, 120–122), Афродита как бы незримо присутствует. Подкрепить это предположение можно сходством приписываемых Эросу и Афродите функций. В вышеуказанных строках *Теогонии* говорится, что Эрос «у всех богов и людей земнородных душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает» (пер. В. Вересаева). Вспомним недавний пример с поясом Афродиты из *Илиады*, сила которого лишает ума даже разумных (XIV, 215–217). Веред Лев Кенаан (Vered Lev Kenaan 2010, 46) обращает внимание на то, что Эрос назван Гесиодом прекраснейшим из всех вечных богов (*Теогония*, 120 – "Ερος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι), что должно означать первое, еще не проявленное введение красоты в зарождающийся мир – космос в буквальном смысле этого слова. А проявленная красота возникает вместе с Афродитой, и это символизирует вторую стадию творения. Важен также тот факт, что Афродита по сути не имеет родителей. Перечисленные выше особенности Афродиты дают достаточно оснований считать, что Гесиод мог стать надежным верным источником для дальнейших философских размышлений Эмпедокла. И хотя у Гесиода действия Афродиты все еще описываются в терминах приземленных любовных утех, имеется и много того, что существенно отличает ее от гомеровской.

Впервые эпитет Афродиты «Урания» встречается у Геродота (I, 105), где при описании нашествия скифов на сирийский город Аскалон упоминается о разграблении храма Афродиты Урании. По словам Геродота, он являлся старейшим храмом этой богини, а на Кипр ее почитание пришло позже вместе с выходцами из Сирии. Здесь важно отметить, что отождествление Афродиты с Астартой (храм которой и разграбили скифы) является общим местом у многих древних авторов (напр. Павсаний, *Описание Эллады* I, 14, 5).⁸ Я не стану развивать эту тему далее, нужно

⁸ Подробнее об отождествлении Афродиты с разными восточными богинями можно почитать в работе Юлии Устиновой (Ustinova 2005). Освещение этой темы

сконцентрироваться только на том, что могло стать для Эмпедокла отправным пунктом в выборе божества. Однако сам эпитет «Урания» может приоткрыть для нас заветную дверцу. Вероятно, происхождение этого слова связано с тем, что Афродита генетически все-таки связана с Ураном. Если же это имя переводить, а так оно и происходило уже в античности, то ее нужно называть по-русски «небесной».⁹ Правда генетическая связь именно с Ураном проявляется в некоторых изображениях Афродиты совсем не в виде прекрасной девушки. Как сообщает Павсаний (*Описание Эллады* I, XIX, 1) в Афинах рядом с местом, которое горожане называют «Садами» находится храм Афродиты Урании, а рядом с ним стоит статуя Афродиты, имеющая вид четырехугольного камня. Не иконическое изображение Афродиты было и в Пафосе на Кипре в старейшем месте ее почитания. Тацит сообщает: «Идол богини не имеет человеческого облика, а напоминает мету на ристалищах – круглый внизу и постепенно сужающийся кверху» (*История* II, 3, пер. Г. С. Кнабе). С одной стороны, это могло символизировать фаллос Урана, упавшего в море и создавшего пену, из которой и вышла Афродита, с другой – того самого Эроса, который выступает как непроявленный внешний вид и красота Афродиты. Данный факт безусловно добавляет универсальности образу Афродиты.

Фаллическая интерпретация не иконического образа Афродиты усиливается тем аспектом, на который указала в своей работе Нано Маринатос (Marinatos 2000). Она считает, что сексуальность, которая явно выражена в изображениях обнаженных богинь, и которая всячески подчеркивается в текстах, связанных с Афродитой, не должна прочитываться односторонне. Наоборот, она свидетельствует об огромной силе, но главное – об опасности, и в первую очередь для мужчин. Вспомним рассказ Геродота о скифах, наказанных Афродитой за разграбление ее храма так называемым «жен-

можно найти также и в некоторых главах большого сборника, полностью посвященного Афродите (Smith, Pickup 2010). Маркович называет ее богиней-эмигранткой, и отрицает происхождение ее имени от слова «пена» (Marcovich 1996).

⁹ Платон придал этому слову этическую окраску, обозначив им духовную любовь к мужчине. Этому покровительствует Афродита Урания, в отличие от приземленной телесной любви к женщине, Афродите Пандемос (*Лир* 180c–185d). Примерно в том же стиле рассуждает и Ксенофонт (*Лир* VIII, 9), и Лукиан в сочинении *Две любви*. О гражданской роли «всемирной» Афродиты см. Pirenne-Delforge 2010, 14–15, где подчеркивается ее значение в качестве объединяющей силы в торговых и политических взаимодействиях, что противоречит платонической интерпретации функции Афродиты Пандемос как визуализации влечения мужчины к женщине, ко всему приземленному и примитивному.

ским» недугом. Считается, что речь идет об импотенции, кастрации (Геродот упоминает в этом месте энореев (I, 105)) или о гомосексуальных мужчинах, которые часто были служителями в храме Иштар. Поскольку Афродита с давних времен ассоциировалась с Иштар (см. Ustinova 2005; Геродот, *История* I, 199; Лукин, *О сирийской богине*), то и к ней применима сила превращать мужчин в женщин. Кроме того, Макробий (*Сатурналии* III, 8, 1–3) описывает статую Венеры на Кипре, которая была бородатой, фигура и одежда у нее были женские, а половые органы – мужскими, и почиталась она одновременно как мужское и как женское божество (см., также, Winbladh 2012).¹⁰ В целом нужно отметить, что греческие божества воспринимались не просто как личности или персонификации каких-либо качеств, а как силы, перед которыми человек не имеет никакой защиты. Единственное, что мог сделать человек, это подчиниться им.

Чтобы еще яснее понять, почему Эмпедокл выбирает именно Афродиту из многочисленного списка богинь, нужно обратиться к религиозным обычаям Сицилии архаического и классического периодов.

На Сицилии на горе Эрюкс (совр. Эриче) было святилище Афродиты. Оно основано финикийцами примерно в IX–VIII вв. до н. э. и считается, что первоначально здесь поклонялись Астарте, и лишь с V века до н. э. после греческого завоевания запада Сицилии оно было переименовано в святилище Афродиты.¹¹ Каких-то подробных сведений об этом месте из ранних авторов до нас не дошло. А вот Клавдий Элиан, писатель II–III вв. н. э., рассказывает о нем интересную историю. На горе Эрюкс, пишет он в *О природе животных* IV, 2, проводится фестиваль под названием Анагогия («отплытие»). Называется он так потому, что в течение этих дней Афродита отправляется оттуда в Ливию. Обычно на Эрюксе много голубей, но в эти дни они исчезают, и люди говорят, что они сопровождают Афродиту, так как счита-

¹⁰ Там же Макробий сообщает, что согласно Аристофану ее называли Афродитом (Ἀφροδίτων). В национальном музее Стокгольма хранится уникальная герма Афродита – верхняя часть гермы изображает женщину (богиню), которая приподнимает свою юбку и открывает то, что под ней, а именно мужские половые органы. В национальном музее Великой Греции в Реджио Калабрия можно увидеть терракотовую фигурку девушки, поднимающей юбку, чтобы обнажить мужские половые органы (IV в. до н.э., Локры). В римский период таких изображений становится больше.

¹¹ Римляне почитали ее как Венеру Эриксину, а христиане построили неподалеку собор успения Богородицы. Ср. Marcovich 1996, 48: “even today in many village churches on Cyprus, Aphrodite’s island, the Virgin Mary is being invoked as Panagia Aphroditissa, that is, ‘the most holy Aphrodite’”.

ются ее любимыми животными. Но на девятый день со стороны моря прилетает особенной красоты сияющая (порφυρέην) голубка.¹² За ней следуют и другие, что означает возвращение Афродиты, поэтому окончание фестиваля называется Катагогия («возвращение»). В этом сообщении Элиана важна, во-первых, связь с Ливией, а во-вторых, своеобразная отсылка к Геродоту. Пойдем по порядку.

Выше уже говорилось о некотором родстве Афродиты с разными восточными богинями, такими как Иштар, которая почиталась в Вавилоне, Атаргатис – у ассирийцев, Астарты – у финикийцев.¹³ «Отплытие» Афродиты в Ливию,¹⁴ таким образом, может означать ее кратковременное возвращение домой, этим возможно подчеркивается ее происхождение и та самая связь с ближневосточными богинями. Во-вторых, у Геродота (II, 55) есть рассказ о том, как «две черные голубки однажды улетели из египетских Фив, одна – в Ливию, а другая к ним в Додону. Сев на дуб, голубка человеческим голосом приказала воздвигнуть здесь прорицалище Зевса. Додонцы поняли это как волю божества и исполнили ее. Голубка же, прилетевшая в Ливию, как говорят, приказала основать там прорицалище Аммона» (пер. Г. А. Стратановского).¹⁵ Додона является древнейшим оракулом в Греции, где просили об исполнении пророчеств Зевса и Диону. Имя последней может переводиться просто как «божество», или быть женским вариантом имени Зевса.¹⁶ Диона иначе известна нам из гомеровского эпоса как мать Афродиты. Однако некоторые исследователи (Dakaris 1963, Vandenberg 2007, 29–30) предполага-

¹² Здесь Элиан добавляет: Анакреонт с Теоса (фр. 2 West) описывает Афродиту как «сияющую» (ἄσπερ οὖν τὴν Ἀφροδίτην ὁ Τῆιος ἡμῖν Ἀνακρέων ἄδει, πορφυρέην πολεῖων). И далее: голубка могла быть и золотой, так же как Гомер поет об Афродите (*Илиада* V, 427).

¹³ Подробнее о связи Афродиты с ближневосточными богинями, о происхождении ее имени и путях проникновения в Грецию и Рим см. Marcovitch 1996, 45–46.

¹⁴ Конечно у Геродота Ливия представляла собой довольно расплывчатое понятие. Тем не менее это регион южного побережья Африки, граничащий с Египтом, где было много финикийских колоний.

¹⁵ С одной стороны, сам Геродот чуть ниже объясняет, почему додонцы рассказывают именно о голубках (II, 57), с другой – связь Афродиты с голубями засвидетельствована с очень древних времен, об этом несколько раз упоминает Гомер. Богиня изображена с голубями на алебастре с Кипра (хранится в Париже, LIMC 74; 570 до н.э.), она держит голубей на посвященной ей статуе из Коринфа (LIMC 66; 490 до н.э.) и на бронзовой статуэтке из Эпира (Афины, LIMC 125; 450 до н.э.).

¹⁶ В археологическом музее Иоаннины посетитель найден много бронзовых пластинок, на которых писали вопросы оракулу. Практически во всех обращениях присутствуют и Зевс, и Диона.

ют, что имя Диона стало использоваться как заместительное для богини, которой здесь поклонялись в древнейшие времена, до прихода греков на эти земли. Этой богиней считают Великую Мать или Гею.¹⁷

Таким образом, история об отплытии и возвращении Афродиты на Эрюкс в сопровождении голубей, увела нас в очень далекое прошлое и открыла еще одно возможное прочтение образа Афродиты, согласно которому она оказалась связанной с древнейшим автохтонным женским божеством, культ которой вероятно был вытеснен новыми олимпийскими богами. Я не исключаю того, что будучи уроженцем Сицилии Эмпедокл имел доступ к подобного рода информации. Никто не сомневается в том, что он был знаком с произведениями Гомера и Гесиода, при этом нельзя исключать и его знание устной традиции, которая до нас не дошла, или дошла в сильно измененном и завуалированном виде. Кому-то вышеприведенная цепочка аргументов может показаться натянутой и ненадежной, однако я оставляю за собой право предполагать, что Эмпедокл в силу своей образованности и разностороннего интереса вполне мог обладать сведениями о том, что в древнейшие времена самым могущественным существом являлся отнюдь не Зевс, а некая богиня, связанная с землей и ее недрами, страстью и рождением, неповиновение которой опасно для человека и может привести к потере разума или своей изначальной природы. И Афродита по своей сути и происхождению очень подходит на эту роль.

Следующее сообщение Элиана имеет, как мне кажется, некоторое отношение к 128 фрагменту Эмпедокла, где Киприда почитается особыми жертвами:

Ее они умиловывали благочестивыми приношениями,
Нарисованными животными и утонченно пахнущими благовониями,
Жертвоприношениями чистой смирны и душистого ладана,
И совершая возлияния золотистого меда на землю,
А чистой кровью быков не окроплялся алтарь...

¹⁷ С. Дакарис, который проводил раскопки в Додоне, на основе керамических находок датирует начало культа примерно 2000 г. до н.э. Он также указывает на тесную связь голубей с крито-микенской религией, где голуби почитались как символ божества и священные животные. Зевс впервые появляется в Додоне в XIII в. до н.э. Дакарис также открыл три разных уровня культовой деятельности, началом которой он считает поклонение священному дубу. За этим следовало поклонение богине земли Геи, и лишь затем, начиная с XIII века до н.э., Зевсу. Сама работа Дакариса (Dakaris 1963) осталась мне недоступной, данная информация получена из работы Ванденберга (Vandenberg 2007, 29).

В десятой книге (X, 50) Элиан рассказывает о том, что каждый день люди приходят на гору Эрюкс совершить жертвоприношение в храм Афродиты. Самый большой алтарь находится снаружи, и огонь горит на нем весь день до самой ночи. Однако на рассвете на алтаре не остается ни одного тлеющего уголька, ни золы, ни недогоревших частей животных, но он покрывается росой и свежей травой. И так происходит каждую ночь. Несмотря на то, что животные жертвоприношения здесь упоминаются, важным дополнением является сюжет о том, что на утро алтарь выглядит очищенным, на нем не остается и следов убийства. Похожие сведения имеются и у римского историка Тацита I–II вв. н. э. Во второй книге своей *Истории* он рассказывает, что на Кипре в старейшем храме богини в Пафосе был запрет обливаться жертвенники кровью, лишь молитвы и чистое пламя должно возноситься к алтарям (II, 3). То есть, приносить животных (правда только самцов) в жертву можно, но кровь не должна коснуться алтаря. Этот обычай, восходящий скорее всего к древнейшим временам, мог отразиться в высказывании Эмпедокла в фр. 128: «И чистой кровью быков не окроплялся алтарь».

Итак, мое предположение состоит в том, что если подобного рода истории с очищением алтаря или особые ограничения по его использованию имели хождение во времена Эмпедокла, то от них остается один шаг до того, о чем станет учить Эмпедокл – о бескровных жертвах и ненасилии.

Следующей важной частью сообщения Элиана является то, что животные приходят к алтарю по собственному желанию. Тому, кто собирается совершить жертвоприношение нужно выразить свое сильное желание и возможность заплатить. И тогда как бы сама богиня подводит животных к алтарю. Но важно не скупиться и пожелать заплатить честно. У тех, кто хочет сэкономить, богиня уводит животных и жертвоприношение становится невозможным. Здесь к Эмпедоклу нас приближает идея о том, что животные находятся под покровительством богини, и жертвоприношение совершается без насилия. О том, что Афродита обладает властью над животными и покровительствует им, видно уже из той части гомеровского гимна, где описывается как она идет на свидание к Анхизу в сопровождении диких животных:

Быстро примчалась на Иду, зверей многоводную мать.
 Прямо к жилищам пошла через гору. Виляя хвостами,
 Серые волки вослед за богинею шли и медведи,
 Огненноокие львы и до серн ненасытные барсы.
 И веселилась душою при взгляде на них Афродита.
 В грудь заронила она им желание страстное. Тотчас
 По двое все разошлись по логом тенистым
 (Гомеровский гимн к Афродите IV, пер. В. Вересаева).

Перечисленные особенности Афродиты роднят ее как с фригийской Великой Богиней (Кибелой), так и с Астартой, которая в древней религии и иконографии имеет черты покровительницы диких животных (Marinatos 2000, 11–13). Таким образом, у нас есть два свидетельства об Афродите как покровительнице животных, что должно рассматриваться как знак великой силы и контроля над природой.

Сложнее всего, как мне кажется, исходя из выбранного мной метода обращения к письменным и археологическим данным, объяснить, как эмпедокла Афродита становится демиургом. В начале статьи приводились фрагменты, в которых описывается, как она своими руками занимается изготовлением разных предметов и частей тела живых существ, выступает как художник, гончар, скульптор, металлург. Удастся ли найти намеки на все это в литературных или археологических материалах?

На помощь приходит масштабное сочинение писателя V в. н.э. Нонна Панополитанского. В *Деяниях Диониса* он рассказывает о многих богах. Так в XXIV книге (234–330) он сохранил историю об Афродите, которая увлеклась ткачеством и забросила свой волшебный пояс. От этого перестали плодоносить поля, звери перестали приносить приплод, а люди петь любовные песни, играть на музыкальных инструментах и заниматься любовью. Ткала Афродита плохо, неумело, но очень увлеченно. И даже не заметила, как наслала гнев Афины, которая в этом виде деятельности считалась не превзойденной. Лишь после того, как Афина созывает всех богов и выставляет Афродиту перед ними на смех, последняя перестает ткать. Конечно ткачество в ряду занятий Афродиты у Эмпедокла не перечислено, но мы можем обобщить этот сюжет и увидеть в нем полезную для настоящего исследования информацию – именно в нем отражена ремесленная сторона образа Афродиты. Возможно, такие истории имели хождение и во времена Эмпедокла, что открывало перед ним широкое поле для дальнейшего развития ее образа.

Далее мы должны помнить, что законным мужем Афродиты является хромой бог-ремесленник Гефест. Афродита в гимнах и поэзии отличается от других богинь тем, что всегда наряжена в богатые украшения, которые для нее изготавливает умелый мастер. Маркович считает, что в этом отражается влияние финикийского мастерства в изготовлении ювелирных изделий (Marcovich 1996, 52). Однако это не означает, что сама Афродита начинает что-то создавать из металла, в то время как в фрагменте 35 DK Эмпедокла можно вычитать и такой аспект деятельности Афродиты – после того, как Вражда постепенно отступает, а Любовь оказывается в середине вихря, из отдельно блуждающих частей начинает *выплавляться* огромное количество смертных

существ. Если данный фрагмент может быть прочитан в контексте демиургической деятельности Афродиты, то мне придется признать, что ее занятие литейным делом является нововведением Эмпедокла. На данный момент мне не удалось найти параллелей этому в письменной и материальной культуре времен Эмпедокла и предшествующей традиции.

И в заключение хочется обратить внимание еще на один интересный, хотя и достаточно темный момент. Особое отношение Эмпедокла к живым существам и учение о перерождении душ помещают его в контекст орфической традиции (Riedweg 1995, Betegh 2001), что предоставляет нам еще один вариант для поиска параллелей. В орфическом гимне к Ночи Киприда прославляется как начало всего:

Буду я Ночь воспевать, что людей родила и бессмертных,
Ночь – начало всего, назовем ее также Кипридой. (пер. О. В. Смыки)

Учитывая, что гимны в таком виде, как они дошли до нас, датируются II веком н. э., мы должны с осторожностью проводить параллели между ними и поэмой Эмпедокла. Однако орфизм в V в. до н.э. уже был сложившейся религией, и вероятно многие элементы поздних гимнов можно возвести к ранней традиции. Отождествление Афродиты с Ночью, которая у Гесиода была первым порождением Хаоса, явно выделяет ее из общего списка божеств. И, наверное, если бы я начала свое исследование с этого гимна, то на нем можно было бы и остановиться, посчитав, что возведение Афродиты в ранг первопорождающего божества является достаточным основанием, чтобы выбрать ее в качестве демиурга. Тем не менее, мы видели, что Афродита уже и в эпической литературе является весьма многоликой, и к этому нужно было прислушаться. Итак, перейдем к выводам.

В своей поэме Эмпедокл создал великолепный образ божества, главной функцией которого является прилаживание блуждающих в пространстве разрозненных, апатичных частиц друг к другу. Это божество отнюдь не безлико, оно наделено особыми чертами демиурга, своими руками изготавливающего разные органы и создающего из них живой организм. Кроме того – это богиня, которая не приемлет кровавых жертв и насилия. И у нее есть имя. Это Афродита. Учитывая образ изнеженной, непосредственной и склонной к самолюбанию богини из гомеровского эпоса и гимнов, трудно себе представить, чтобы образованному древнему греку пришло в голову использовать ее как могущественного демиурга, выступающего в роли морального образца. Чтобы разрешить это затруднение понадобилось немало усилий и разысканий в дебрях культурных напластований. И тем не менее я считаю, что эти усилия увенчались успехом. Кроме того, что Афродита у Гомера обладает властью над всеми живыми существами в любовных делах,

больше нет ничего, что могло бы привлечь внимание к ней Эмпедокла и развиться в тот образ, который мы видим в поэме. Такая Афродита, как у Гомера – слабая, временами гневная и раздражительная, наказывающая за неповиновение – является скорее прямой противоположностью эмпедокловой богине. Ситуация заметно меняется, когда мы обращаемся к Гесиоду. Здесь Афродита может быть рассмотрена как самозарождающееся божество, будучи отождествленной с Эросом и незримо присутствуя на самых первых стадиях формирования космоса, она является важнейшей движущей силой в природе, благодаря которой происходит соединение противоположностей, размножение и продолжение родов. Обращаясь к свидетельствам греческих и римских историков, а также к предметам материальной культуры, вы выяснили, что Афродита состоит в родстве с ближневосточными богинями, и корни ее культа уходят далеко в глубь веков. И здесь ее облик становится все более расплывчатым, она начинает восприниматься как проявление brutальных, природных сил, как источник жизни, как сами недра земли, из которых все рождается и куда все уходит. В силу своей образованности и разносторонности интересов Эмпедокл мог иметь представление о таком божестве, или слышать отголоски таких культов, еще доносившиеся с Востока. Но вернее всего, представление об Афродите как природной порождающей силе дошло до него через увлечение орфизмом. Однако Эмпедокл внес и свой важный вклад в создание нового образа Афродиты. Он сделал ее ремесленником, богом-демиургом непосредственно участвующем в создании мира и населяющих его существ. Вообще-то все это отсылает нас к историям о богах, которые из глины или каких-либо других подручных материалов лепят людей, животных и растения. Но Эмпедокл наделил Афродиту еще и этическим совершенством, таким образом создав удивительно гармоничное, многогранное божество, примеров которому в предшествующей ему религиозной традиции нет.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Зайцев, А. И. (2008) “Древнегреческий героический эпос и *Илиада* Гомера,” Гомер. *Илиада*. Пер. Н. И. Гнедича. Ст. и прим. А. И. Зайцева. Санкт-Петербург: Наука, 395–417.
- Zaitsev, A. I. (2008) “Greek heroic epos and Homer’s *Iliad*,” Homer, *Iliad*, tr. by N. Gnedich. St. Petersburg, Nauka, 395–417 (in Russian).
- Betegh, G. (2001) “Empédocle, Orphée et le papyrus de Derveni,” Pierre-Marie Morel and Jean-François Pradeau, eds. *Les anciens savants*. Strasbourg, 47–70.
- Dakaris, S. I. (1963) “Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra,” *Antike Kunst*, Beiheft I, 35–54.

- Evelyn-White, Hugh G., ed. (1914) *The Homeric Hymns and Homericica*. Cambridge, MA., Harvard University Press.
- Faulkner, A. (2008) *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text, and Commentary*. Oxford.
- Marinatos, N. (2000) *The Goddess and the Warrior. The Naked Goddess and the Mistress of Animals in Early Greek Religion*. Routledge.
- Marcovich, M. (1996) "From Ishtar to Aphrodite," *The Journal of Aesthetic Education* 30.2 (Special Issue: Distinguished Humanities Lectures II), 43–59.
- Pirenne-Delforge, V. (2010) "Flourishing Aphrodite: An Overview," Amy C. Smith, & S. Pickup, eds. *Brill's companion to Aphrodite*. Leiden, Boston, 3–16.
- Riedweg, C. (1995) "Orphisches bei Empedocles," *Antike und Abendland* 41, 34–59.
- Smith, Amy C. & Pickup, S., eds. (2010) *Brill's companion to Aphrodite*. Leiden, Boston.
- Ustinova, Yu. (2005) "Snaked-Limbed and Tendril-Limbed Goddesses in the Art and Mythology of the Mediterranean and Black Sea," David Braund, ed. *Scythians and Greeks: Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire (sixth century BC – first century AD)*. University of Exeter Press.
- Vandenberg, Philipp (2007) *Mysteries of the Oracles: The Last Secrets of Antiquity*. New York, NY.
- Vered Lev Kanaan (2010) "Aphrodite: The Goddess of Appearances," Amy C. Smith, & S. Pickup, eds. *Brill's companion to Aphrodite*. Leiden, Boston, 27–49.
- Winbladh, M.-L. (2012) *The Bearded Goddess, Androgynes, Goddesses and Monsters in Ancient Cyprus*. Armida publications, Cyprus.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

ПРОТАГОР ИЗ АБДЕР. ФРАГМЕНТЫ И СВИДЕТЕЛЬСТВА

Е. В. АФОНАСИН

Институт философии и права СО РАН
Новосибирский государственный университет
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS
Novosibirsk State University

PROTAGORAS OF ABDERA. FRAGMENTS AND TESTIMONIA

ABSTRACT. Protagoras of Abdera (c. 490–c. 420 BCE), a Greek philosopher, famous for his invention of sophistry as a profession. According to ancient testimonies he published some literary works, but nothing is preserved. The present publication contains a collection of scant doxographic evidence about Protagoras' life and writings. The evidences are based on A. Lask and G. Most' *Early Greek Philosophy* (2016).

KEYWORDS: sophistic, doxography, sources of ancient philosophy.

* Работа выполнена при поддержке РФФ проект № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях».

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Выходец из фракийских Абдер, Протагор (Πρωταγόρας, родился ок. 490 г. до н. э. – умер ок. 420 г. до н. э.) по праву считается основателем софистического движения. Согласно Платону, его визиты в Афины стали заметным общественным событием. Он принадлежал к кругу Перикла и по его просьбе установил законы для италийской колонии в Фурнии. Согласно легенде, Протагор был изгнан из Афин по обвинению в нечестии, хотя современные исследователи сомневаются в историчности этого сообщения. Известно, что он прославился в качестве учителя красноречия и писал о риторике, грам-

матике и, возможно, механике и геометрии. Ни одно из его сочинений не дошло до наших дней, однако свидетельства о его жизни, воззрениях и изречениях сохранились в античной литературе.¹

Образцом для настоящего собрания свидетельств об учении древнейшего софиста послужило новое издание фрагментов ранних греческих философов, подготовленное А. Лаксом и Г. Мостом (Laks–Most 2016). Я разделяю их аналитический подход к представлению свидетельств о жизни, произведениях и учении Протагора, также выделяя специальный раздел, посвященный рецепции философии Протагора в последующей традиции от Платона до поздней античности. Тексты в настоящем собрании разделены на четыре части: I. Биографические свидетельства, II. Сочинения, III. Учение и IV. Интерпретации. Нумерация внутри каждой части своя. По сравнению с другими собраниями объем материала остался почти неизменным. Я лишь удалил несколько косвенных свидетельств и добавил одно место из недавно открытого трактата Галена. Ниже читатель найдет указатель античных источников, таблицу соответствия нумерации свидетельств по разным изданиям и библиографию.²

¹ О древних софистах в целом написано довольно много. Из наиболее известных работ упомянем книги Kerferd 1981 и De Romilly (1992 [оригинальное издание: 1988]). Специально Протагору посвятил основательное исследование Schiappa 2003, недавно философия древнего софиста стала предметом коллективной монографии Van Orhújssen et al. 2013. Отдельные аспекты философии Протагора, прежде всего, ее знаменитый релятивизм, стали предметом многочисленных исследований. Из недавних публикаций см. книги Zilioli 2007 и Галанина 2016, а также статьи моих коллег И. В. Берестова (2016), Н. П. Волковой (2019) и М. Н. Вольф (2017).

² Указатель источников позволяет соотнести тексты, представленные в настоящем собрании, с их расположением в издании А. Лакса и Г. Моста (Laks–Most 2016), которое, как уже отмечалось, послужило для меня образцом, а также в классическом издании Г. Дильса и В. Кранца (Diels–Kranz), которому следует и перевод фрагментов софистов А. О. Маковельского (1941). Актуальный источник свидетельств каждый раз указывается и при цитировании, и в перекрестных ссылках, а нумерация сведена к минимуму. Мне представляется, что в век электронных баз данных полное указание источника лучше любой кодификации, тем более что, кроме указанных, существует не только монументальное собрание Унтерштайнера (Unterstainer 1949), который частично изменяет нумерацию Дильса, но и такие новые труды, как английское, французское и итальянское собрания под редакцией Дж. Диллона и Т. Гергеля (Dillon–Gergel 2003), Ж.-Ф. Прадо (Pradeau 2009) и М. Бонацци (Bonazzi 2007), соответственно. Кроме того, не следует забывать и о разделе, посвященном софистам во втором томе собрания фрагментов ранних греческих фи-

I. Биографические свидетельства

1. Происхождение

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.50: Протагор (Πρωταγόρας), сын Артемона или, как сообщают Аполлодор и Динон в пятой книге *Персидской истории*, Меандрия, родом из Абдер, как говорит Гераклид Понтийский в своем сочинении *О законах*, сообщая там же, что он написал законы для Фурий. Однако Евполид в *Льстецах* называет его теосцем, ведь он пишет так: «Внутри стоит Протагор Теосский».

2. Датировка

Платон, *Протагор* 317c: Много лет я посвятил профессии (τέχνη); ведь в сумме мне уже много лет и нет среди вас никого, кому по возрасту я не годился бы в отцы.³

Платон, *Менон* 91e: [Сократ] Я думаю, что он умер, когда ему было примерно семьдесят лет, и профессии он посвятил сорок лет.

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.56: Аполлодор говорит [что он умер] в возрасте семидесяти лет, занимался софистикой сорок лет, а процветал в 84-ю олимпиаду [444–440 г. до н. э.].

Евсевий, *Хроника*, р. 113.20: 84-я олимпиада: Еврипид [...] был известен, а также софист Протагор.

3. Протагор и Демокрит

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.50: Протагор был слушателем Демокрита.

Там же 9.53: Он первым изобрел так называемый «узел носильщика» (τύλη), при помощи которого они переносят грузы; об этом сообщает Ари-

лософов Д. Грэхэма (Graham 2010). И каждое из этих изданий имеет свою нумерацию публикуемых фрагментов и свидетельств.

³ Собеседниками Протагора в диалоге были Сократ, Алкивиад, Критий, Продик, Каллий и Гипсий. Это хронологическое наблюдение Платона очевидным образом оказывается источником для всех последующих авторов. Альтернативную версию приводит лишь Диоген Лаэртий (9.56), ссылаясь на неупомянутых «других», которые думали, будто он умер в возрасте 90 лет. Можно предположить, что эта последняя гипотеза была призвана согласовать сообщение Платона о том, что Протагор был софистом 40 лет с традицией о его ученичестве у Демокрита, который был на 20 лет младше своего ученика (свидетельства об этом см. ниже).

стотель в сочинении *О воспитании*.⁴ Ведь он был носильщиком, как пишет где-то Эпикур, и именно таким образом познакомился с Демокритом, наблюдавшим за тем, как тот связывает дрова.⁵

Схолии к *Государству* Платона боос: Сначала он был носильщиком; встретившись с Демокритом, занялся философией, а затем посвятил себя риторике.

Филострат, *Жизнеописания софистов*, 1.10.1–2: Абдерит Протагор, софист, дома был слушателем Демокрита; во время похода Ксеркса против Эллады он также общался с персидскими магами. Его отца звали Меандр [...], приняв Ксеркса у себя дома и предложив ему подарки, он тем самым получил от него разрешение для своего сына провести некоторое время с магами.

4. Визиты в Афины

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.54: Первым произведением, которое он прочитал публично, была речь *О богах*... Прочитал он ее в доме Еврипида в Афинах, хотя некоторые говорят, что в доме Мегаклида; другие же утверждают это было в Ликее и что его ученик Архагор, сын Теодота, одолжил ему свой голос.

Афиней, *Пир мудрецов* 5.218В: Диалог в *Протагоре* [Платона], который состоялся после смерти Гиппоника, когда Каллий унаследовал его имущество, <содержит упоминание> о втором прибытии Протагора [в Афины] несколькими днями ранее.⁶ Гиппоник же [...] умер [...] незадолго до постановки *Льстецов* Евполида, которое состоялось при [архонте] Алкее. Ведь в пьесе говорится о наследовании Каллия как недавнем событии. Значит, если Евполид выводит Протагора уже в качестве присутствующего в Афинах, а Амипсий в *Конне*, который был представлен двумя годами ранее, не при-

⁴ Аристотель, фр. 63 Rose.

⁵ Эта история, которая в любом случае выглядит анахронизмом, так как Демокрит был на двадцать лет моложе Протагора, у Авла Геллия (*Аттические ночи* 5.3) обрастает подробностями. Оказывается, что Протагор, дабы прокормить себя, занимался транспортировкой дров из окрестностей Абдеры в город. Как-то раз, переноса очередную вязанку, он встретился с Демокритом, который поразился тому, как этому человеку удалось столь легко нести такую большую вязанку дров. Когда же Протагор показал ему тот способ, которым он укладывал и связывал дрова, Демокрит понял, что встретил человека способного, но нуждающегося в образовании. Так случайная встреча с состоятельным философом определила дальнейшую судьбу Протагора и сделала его тем, кем он стал впоследствии.

⁶ См. Платон, *Протагор* 309d. Вообще говоря, Платон утверждает лишь, что Протагор был в Афинах и ранее, а не «впервые», так что рассуждение Афиней о всего лишь двух визитах Протагора – чистая спекуляция.

числяет его к хору мудрецов (ἐν τῷ τῶν φροντιστῶν χορῷ), то ясно, что прибыл он в Афины в промежутке между этими годами.

Там же п. 505F–506A: Но сыновья Перикла Парал и Ксантипп не могли беседовать с Протагором во время его второго визита в Афины, так как они к этому времени были уже мертвы.⁷

5. Протагор – законодатель

Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 9.50: Протагор [...], как говорит Гераклид Понтийский в своем сочинении *О законах* [...] написал законы для Фурий.⁸

6. Поездка на Сицилию

Платон, *Гиппий Большой* 282d–e: [Гиппий:] ...Как-то я прибыл на Сицилию, когда там уже был Протагор, муж знаменитый и старший по возрасту [...]⁹

⁷ Постановка пьесы Евполида датируется 421 г., а пьеса Амипсия была представлена в 423 г. В то же время известно, что сыновья Перикла умерли во время эпидемии в 429 г. Значит, заключает Афиней, если в диалоге Платона выведены сыновья Перикла (*Протагор* 315a и 328d) и поэтому события этого диалога традиционно датируются 433 или 432 гг., то либо Платон допускает хронологическую ошибку, либо Протагор посещал Афины еще раз между 423 и 421 гг. Сведения Платона, по мнению Афиней, выглядят еще менее достоверными, если вспомнить, что в том же диалоге (*Протагор* 314c) софиста из Абдер сопровождает Гиппий из Элиды – гражданин полиса, который в это время находится в состоянии войны с Афинами (Фюкидид, *История* 4.117–118).

⁸ Полный текст см. выше (I 1). Южно-италийский полис Фурии был основан Периклом в 444/3 г. на месте древнего Сибариса, разрушенного кротонцами. Кроме Протагора, афинский стратег привлек к этому предприятию историка Геродота, прорицателя Лампона и архитектора Гипподама из Милета, который тщательно спланировал городскую застройку (Аристотель, *Политика* 1267b). Во время Пелопонесской войны Фурии встали на сторону Спарты и их законы, как показывают отдельные данные, носили антидемократический характер. Подробнее см. Строецкий 1987. О связи Протагора с Периклом свидетельствует Псевдо-Плутарх (*Утешение к Аполлонию* 33, 118E, см. ниже), вкладывая в уста философа похвалу Периклу, который стойко перенес смерть своих сыновей.

⁹ Далее Гиппий хвастается, что, несмотря на присутствие своего знаменитого старшего коллеги по профессии, он заработал немало денег.

7. Плата за обучение

Платон, *Протагор* 349a: [Сократ:]Ты [Протагор]... хотя бы называешь себя софистом и провозглашаешь учителем в воспитании и доблести (παιδεύσεως καὶ ἀρετῆς διδάσκαλον), и ты первым решил, что за это ты вправе получить вознаграждение.

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.52: Он первым потребовал вознаграждение в размере ста мин.

Схолии к *Государству* Платона 600c: Он требовал от своих учеников вознаграждение в размере ста мин, за что и получил прозвище «Расчет» (Λόγος).

Платон, *Менон* 91d: Знаю одного человека по имени Протагор, который за свою мудрость получил больше денег, нежели Фидий, со славой воздвигший прекрасные творения, и еще десяток скульпторов вместе взятых.

Платон, *Протагор* 328b–c: [Протагор:] Думается мне [...] что я превосхожу других людей в своей способности помочь некоторым стать прекраснее и лучше, а посему вполне заслуживаю то вознаграждение, которого требую, и даже больше – ведь таково мнение тех, кто учится у меня! Поэтому в отношении моего вознаграждения я предложил поступать таким образом: каждый, закончивший у меня обучение, если пожелает, дает мне столько серебра, сколько я требую, если же нет, то, отправившись в храм, после произнесения клятвы, оставляет там столько, сколько, по его словам, стоило его обучение.

8. Ученики

Схолии к *Государству* Платона 600c: Его учениками были ритор Исократ и Продик Кеосский.

9. Апофтегмы

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.56: Говорят, что когда на требование заплатить за обучение его ученик Еватл возразил: «Но я еще не выиграл дело!», – то получил от Протагора такой ответ: «Если я выиграю дело, вознаграждение будет причитаться мне потому, что я стану победителем, если же выиграешь ты – то потому, что победителем станешь ты».¹⁰

¹⁰ ἄλλ' ἐγὼ μὲν ἂν νικήσω, ὅτι ἐγὼ ἐνίκησα, λαβεῖν με δεῖ· ἐὰν δὲ σύ, ὅτι σύ'. Заключив договор со своим учителем о том, что он заплатит за обучение лишь после первого выигранного в суде дела, хитрый ученик полагал, что, если учитель подаст на него в суд, то он, в случае выигрыша, не должен будет платить по решению суда, а в случае проигрыша – в соответствии с договором. Однако очевидно, что условия подобного рода порождают парадокс, на что и обратил внимание Протагор: если уче-

Ватиканский Гномологий 468: Когда они стихотворец начал поносить его за то, что тот не одобрил его поэмы, Протагор заметил: «Уж лучше, друг мой, выслушивать твои ругательства, нежели твои поэмы».¹¹

10. Изгнание из Афин

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.52: За такое начало [книги *О богах*] афиняне изгнали его [из города], а книгу сожгли на агоре, через глашатая собрав у всех, кто ее имел.

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.54: Обвинителем против него выступил Пифодор, сын Полизила, один из «Четырехсот». Аристотель¹² же говорит, что это был Еватл.

Филострат, *Жизнеописания софистов* 1.10.3: Поэтому он был изгнан афинянами со всех земель, им принадлежащих, по решению суда, как говорят некоторые, либо, по мнению других, большинством голосов и без судебного решения.

11. Кончина

Филострат, *Жизнеописания софистов* 1.10.3: Отправившись с материка на острова и стремясь избежать встречи с афинскими триерами, которые патрулировали все море, он утонул, плывя на небольшой лодке (ἀκατίω).

Секст Эмпирик, *Против ученых* 9.56: По этой причине, когда афиняне осудили его на смерть большинством голосов, он сбежал, но погиб в море в результате кораблекрушения.

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.54: Филохор говорит, что его корабль потерпел крушение на пути в Сицилию, и что именно на это намекает Еврипид в своем *Иксионе*. Другие же говорят, что он умер в дороге, прожив около девяноста лет.

ник выиграет дело, то он должен будет заплатить в соответствии с условием договора, а если проиграет – то по решению суда. Авл Геллий (*Аттические ночи* 5.10.3–15) посвящает целый раздел парадоксам такого рода, называя их *гесіргоса* (ἀντιστρέφοντα). Согласно Авлу Геллию, не сумев разрешить парадокс, суд отказался вынести решение по этому поводу. Заметим, что Еватл, при желании, мог бы легко избавиться от своего обязательства, просто выступив в качестве адвоката в каком-нибудь заведомо проигрышном процессе. Упоминает о споре с Еватлом и Апулей (*Флориды* 18). Подробнее об этом парадоксе из недавних работ см. Ахвледзиани 2010 и 2011, Lasanyuk 2017.

¹¹ ὦ τᾶν, κρεῖττόν μοί ἐστι κακῶς ἀχοῦειν ὑπὸ σοῦ ἢ τῶν σῶν ποιημάτων ἀχοῦειν’.

¹² Фр. 67 Rose. «Четыреста» – члены олигархического афинского правительства, возглавляемого юристом Антифоном.

II. Сочинения

1. Общий список

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.55: Из его книг сохранились следующие: Искусство спора, О борьбе, О науках (Περὶ τῶν μαθημάτων), О полисном устройстве (Περὶ πολιτείας), О честолюбии, О добродетелях (Περὶ ἀρετῶν), Об исходном [человеческом] состоянии (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως), О том, что в Аиде, О том, что люди делают неправильно, Властная речь (Προστακτικός), Спор о вознаграждении, Противоположные речи (Ἀντιλογιών) в двух книгах.¹³

2. Ниспровержения и О борьбе

Платон, *Софист* 232d–e: [Элейский гость:] Что касается всех искусств (τέχνην) вместе взятых и каждого по-отдельности, то все то, что по их поводу должно возразить самому мастеру (τὸν δημιουργόν), было как бы сдано (καταβέβληται) в публичный архив, записанное для всякого, кто желает это изучить. [Теэтет:] Как мне кажется, ты говоришь о сочинениях Протагора о борьбе и других искусствах...

Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.60: В начале своих *Ниспровержений* (τῶν Καταβαλλόντων) он заявляет...¹⁴

3. О богах

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.54: Первым произведением, которое он прочитал публично, была речь *О богах* [...]

¹³ Перед списком издатели идентифицируют лакуну в тексте, которая может объяснить причину того, что в данном списке курьезным образом отсутствуют самые известные из сочинений Протагора – *О богах* и *Истина*. С другой стороны, некоторые названия доксографы очевидным образом выводят из упоминаний у Платона (например, *О борьбе*, которое упоминается в *Софисте* 232e) или известных историй о жизни Протагора (например, его спор с Еватлом или произнесение двойных речей).

¹⁴ Далее идет знаменитое изречение Протагора о человеке как мере всех вещей (см. ниже). Многозначный глагол *καταβάλλω* означает, среди прочего, как «низвергать, опровергать» и даже «сбивать с ног», так и «давать, предоставлять». Платон его употребляет во втором смысле (*καταβάλλεσθαι εἰς τὰ δημόσια γράμματα* «сдавать документы в публичный архив» встречается, например, у Демосфена), что, тем не менее, не могло не напомнить читателям название сочинения Протагора.

Евсевий, *Приготовление к евангелию* 14.3.7: Говорят, что у его сочинения *О богах* было такое начало [...] ¹⁵

4. Истина

Платон, *Тезет* 161c: [Сократ:] Меня удивило начало его речи, ведь он не сказал, начиная свою *Истину* [...]

Платон, *Кратил* 391c: [Гермоген:] Странной, о Сократ, была бы моя просьба, если бы, ни в коей мере не принимая *Истину* Протагора, я придал бы какое-либо значение речениям истины подобного рода.

Берлинский папирус P. Berol. inv. 9782, col. 2.3–8 (CPF Protagoras 1T): Тезету попала в руки книга Протагора *Об истине*, в которой тот говорил о знании.

5. Другие сочинения

Цицерон, *Об ораторе* 3.32.128: Что я могу сказать о Продике Кеосском, Фрасимахе Халкедонском или Протагоре Абдерском? О тех, кто в те времена много чего сказали и написали даже о природе? ¹⁶

Евсевий, *Приготовление к евангелию* 10.3.25 (цитируется Порфирий, фр. 410F Smith): Сочинение Протагора *О сущем* [...] направленное против тех, кто делает вывод о том, что сущее есть единое.

Anecdota Graeca 1.171.31 Sramer: В сочинении, озаглавленном *Большая речь*, Протагор сказал [...] ¹⁷

III. Учение

1. «Человек – мера всех вещей»

Человек есть мера всех вещей, существующих – что они есть, не существующих – что их нет. ¹⁸

¹⁵ Далее в обоих случаях следует приписываемое Протагору высказывание о богах (см. ниже).

¹⁶ Цицерон обсуждает авторов, которые писали одновременно о самых разнообразных предметах. То есть, по его сведениям, софисты, будучи политическими философами, уделяли внимание и натурфилософии. *О науках* или *Об исходном состоянии* Протагора (оба упоминаются в списке Диогена Лаэртия) вполне могли бы подойти под такое определение.

¹⁷ Далее следует высказывание о связи воспитания и природных задатков, приписываемое Протагору (см. ниже).

2. Начало книги *О богах*

О богах я не могу знать ни того, что они есть, ни того, что их нет, ни какого они вида: многое препятствует достижению этого знания, и неясность самого предмета и краткость человеческой жизни.¹⁹

3. О воспитании

В сочинении, озаглавленном *Большая речь*, Протагор сказал, что для научения требуются природные задатки и упражнения и что с молодых лет начинать надлежит учиться.²⁰

Стобей, Антология 3.29.80: Протагор сказал, что искусство ничто без попечения, а попечение – без искусства.²¹

Псевдо-Плутарх, *О воспитании*, р. 178.24–25: Протагор сказал: «Воспитание не прорастает в душе до тех пор, пока человек не достигнет значительных глубин».²²

¹⁸ Это высказывание приводят Платон, *Теэтет* 152a и Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.60 (полагая, что это начало *Ниспровержений*): 'πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἀνθρώπου, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν'.

¹⁹ С небольшими текстуальными вариациями это высказывание приводят Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.51; Секст Эмпирик, *Против ученых* 9.55 и Евсевий, *Приготовление к евангелию* 14.3.7: περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὐθ' ὡς εἰσὶν οὐθ' ὡς οὐκ εἰσὶν οὐθ' ὁποῖοί τινες ἰδέαν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα με εἰδέναι, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

²⁰ Источник этих высказываний: *Anecdota Graeca* 1.171.31 Cramer: 'φύσεως καὶ ἀσκήσεως διδασκαλία δεῖται' καὶ 'ἀπὸ νεότητος δὲ ἀρξαμένους δεῖ μαθάνειν'. Не ясно, следует ли выделенные части считать дословными цитатами из никем более не упоминаемого сочинения Протагора. В любом случае, сказанное хорошо согласуется с теми речами, которые ведет Протагор в одноименном диалоге Платона. Далее в этом тексте неизвестный автор замечает, что Протагор «...так не сказал бы, если бы сам не начал учиться очень поздно», ссылаясь при этом на мнение Эпикура (см. выше биографические свидетельства I.2).

²¹ μηδὲν εἶναι μήτε τέχνην ἄνευ μελέτης μήτε μελέτην ἄνευ τέχνης. В данном случае слово μελέτη вполне может означать как «наставление» наставника, так и «упражнение» самого ученика.

²² Текст сохранился лишь в сирийском переводе с греческого. Перевод А. Лакса и Г. Моста: Protagoras said: "Education does not rise up in the soul unless one arrives at a great depth."

4. Метод вопросов и ответов

Платон, *Протагор* 329b: [Сократ:] Протагор показал сейчас, что способен на долгие и прекрасные речи, как это ясно из только что произнесенных, но способен он также и кратко отвечать на заданные ему вопросы, а сформулировав вопрос – выдержать паузу и получить ответ, что по силам лишь немногим.

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.53: Он первым ввел рассуждения сократического вида (τὸ Σωκρατικὸν εἶδος τῶν λόγων).

Схолии к *Государству* Платона 600c: [...] он первым изобрел словесные диспуты (λόγους ἐριστικούς).

5. Типы речей и риторические приемы

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.53–54: Он первым разделил речь на четыре типа: просьбу, вопрос, ответ и приказ (некоторые говорят, что на семь: повествование, вопрос, ответ, приказ, известие, просьбу и призыв), назвав их основами речи (πυθμένας λόγων).

Там же 9.52: Он первым различил части времени (μέρη χρόνου),²³ чтобы продемонстрировать важность выбора правильного момента (καιροῦ δύναντι) и то, как устроены словесные состязания (λόγων ἀγῶνας).²⁴

Цицерон, *Брут* 12.46 (цитируется Аристотель, фр. 137 Rose): Протагором были написаны и подготовлены споры (disputationes) по поводу хорошо известных предметов, ныне называемых общими местами (communes loci).

Квинтилиан, *Риторические наставления* 3.1.12: Из них первыми общие места (communis locos), как говорят, обсуждали Протагор и Горгий, а воздействие речей (affectus) – Продик, Гипсий, тот же Протагор и Фрасимах.

6. Грамматика и правильность речи

Платон, *Кратил* 391c: [Сократ:] Тебе надлежит настоять на своем и попросить твоего брата [Каллия] научить тебя той «правильности» (ὀρθότητα) в этом деле, которую он усвоил от Протагора.

²³ Обычно считается, что в данном месте имеются в виду времена глагола. Но вполне возможно, что здесь речь идет о риторических приемах, которым учил Протагор своих учеников, например, о правильном делении речей и умении уложиться в отведенное время (что было особенно важно для выступления на суде, так как время выступающих строго ограничивалось).

²⁴ Далее Диоген дает типичную со времен Платона общую оценку занятиям Протагора, отмечая, что он учил «спорщиков софизмам» (σοφίσματα τοῖς πραγματολόγοις προσήγαγε).

Платон, *Федр* 267b–c: [Федр:] Но разве, о Сократ, у Протагора нет чего-то в этом роде? [Сократ:] Некая «правильность речи» (ὀρθοεπεία γέ τις), о юноша, и много других прекрасных предметов.

Гермий, Комментарий к *Федру* Платона, р. 251.14–16: «Некая правильность речи» (τὸ δὲ ὀρθοεπεία γέ τις), то есть буквализм (κυριολεξία), так как Протагор наполняет свою речь словами, употребляемыми в прямом смысле, а не в качестве сравнений или эпитетов.

Аристотель, *Риторика* 3.5, 1407b7–8: Протагор различил род имен: мужской, женский и средний (ἄρρενα καὶ θήλεα καὶ σκεύη).

Аристотель, *О софистических опровержениях* 14, 173b17–22: Ошибку (σολοικισμός) в речи... можно не только действительно совершить: возможна и видимость ошибки, и ситуация, когда ошибка сделана, но кажется что ее нет, как в примере, который приводил Протагор: ведь если ὁ μῆνις (гнев) и ὁ πήληξ (шлем) – мужского рода [а на самом же деле – женского], то, по его мнению, всякий, называющий ее [μῆνις, ж. р.] οὐλομένην (пагубной), ошибается, хотя остальным так не кажется, а называющий ее οὐλόμενον (пагубным) по-видимому ошибается, а по его мнению получается, что нет.²⁵

Аристотель, *Поэтика* 19, 1456b15–18: Кто, в самом деле, примет, что он [Гомер] допустил погрешность в том месте, которое критикует Протагор, думающий, что поэт, изрекший «Гнев, богиня, воспой!» (μῆνιν ἄειδε θεά, *Илиада* 1.1), по видимости просит, но на самом деле приказывает? Ведь, как он говорит, понуждать кого-либо поступить так, а не иначе – это приказ (ἐπίταξις).

7. Искусство спора и двойные речи

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.51: Он первым сказал, что по поводу всякого дела имеются две речи, противоположные друг другу (δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοισι). Именно так он ставил вопросы и получал ответы (συνηρώτα), будучи первым в этом деле.²⁶

²⁵ εἰ "ὁ μῆνις" καὶ "ὁ πήληξ" ἄρρενά ἐστιν· ὁ μὲν γὰρ λέγων "οὐλομένην" σολοικίζει μὲν κατ' ἐκείνον, οὐ φαίνεται δὲ τοῖς ἄλλοις, ὁ δὲ "οὐλόμενον" φαίνεται μὲν, ἀλλ' οὐ σολοικίζει. Аристотель в этой главе обсуждает то, как софисты принуждают делать погрешности в речи. Существительные ἡ μῆνις и ἡ πήληξ в греческом языке женского рода. Ошибка эта подобна той, что мог бы сделать говорящий по-русски и считающий «кофе» существительным среднего рода.

²⁶ Либо «первым это сделав» (πρῶτος τοῦτο πράξας). Возможно, это намек на «двойную речь» Протагора, которая так разозлила афинян. Знаменитые начала его сочинений («Человек – мера всех вещей...» и «О богах я не могу знать...») должно быть были примерами таких двойных речей. Особое значение противоположные

Сенека, *Письма к Луцилию* 88.43: Протагор обсуждает вопрос о том, что о всякой вещи возможно одинаково (ex aequo) спорить как с одной стороны, так и с другой (in utramque partem), а также о том, всякая ли вещь допускает спор о ней как с одной, так и с другой стороны.

Стефан Византийский, статья «Абдеры»: Протагор, как сообщает Евдокс, более слабый довод делал более сильным (τὸν ἥσσω καὶ κρείσσω λόγον πεποιημένοι) и учеников своих обучал ругать и хвалить одного и того же человека (τὸν αὐτὸν ψέγειν καὶ ἐπαινεῖν).

Аристотель, *Риторика* 1402a23: Это и есть то, что называется «слабый довод делать более сильным».²⁷ Поэтому по справедливости людей возмущало это обещание Протагора [...]

Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 9.53: Он первым показал, как опровергать положения (τὰς πρὸς τὰς θέσεις ἐπιχειρήσεις), как об этом говорит диалектик Артемидор в его сочинении «Против Хрисиппа».

8. Толкование поэтов

Платон, *Протагор* 338e–339a: [Протагор:] Я думаю [...] что важнейшей составляющей в образовании человека является великолепное знание о поэтах, а это предполагает умение понимать, что поэты сказали правильно, а что нет.

Аммоний, *Схолии к Илиаде* Гомера 21.240 (Р. Оху., col. XII, 20, II, p. 68GH): Протагор говорит, что следующий за этим эпизод, битва Ксанфа и смертного [*Илиада* 21.200–297], призван выделить эту битву с тем, чтобы перейти затем к битве богов, а также повысить значение Ахиллеса [...]

9. Механика

Аристотель, *Метафизика* 3.2, 998a2–4: Колесо касается вала (καλῶν) не в одной точке, но именно так, как говорил Протагор, возражая геометрам.

Филодем, *О поэмах* (Р. Нерс. 1676, fr. XI, p. 243): [...] что <вещи> непостижимы, слова неприемлемы, как Протагор в самом деле [говорил] об <ученых>.

аргументы по одному и тому же делу приобретают в суде, где всегда присутствует обвинитель и защитник.

²⁷ τὸ τὸν ἥττω δὲ λόγον κρείττω ποιεῖν.

IV. Интерпретации

1. Личность Протагора и его влияние

Платон о визите Протагора в Афины

Платон, *Протагор* 310a–b: [Сократ:] Прошлой ночью, когда было еще темно, Гиппократ, сын Аполлодора и брат Фасона начал громко стучать посохом в мою дверь, и когда ему кто-то открыл, вбежал внутрь и громко закричал: «Сократ, ты уже проснулся или еще спишь?» Узнав его голос, я говорю: «Это должно быть Гиппократ! Какое же известие ты принес?» Он же в ответ: «Не иначе, как хорошее!» «Хорошо бы, если бы так оно и оказалось», – отвечаю я ему, – «Однако, в чем же дело, что заставило тебя прийти в такую рань?» «Протагор прибыл!» – воскликнул он, остановившись прямо передо мной.

Там же 310e–311a: «Так вот, я сейчас пришел сюда для того, чтобы попросить тебя рассказать ему обо мне. Ведь я еще очень молод и никогда раньше не видел Протагора и не слышал его. Я был еще ребенком, когда он приезжал прошлый раз. Ведь все, о Сократ, прославляют этого мужа и говорят, что он мудрейший в речах. Так почему бы нам не пойти к нему, чтобы застать его дома? А остановился он, как мне сказали, у Каллия, сына Гиппоника».

Протагор и Перикл

Псевдо-Плутарх, *Утешение к Аполлонию* 33, 118E: Перикл же [...] обнаружив, что оба его сына, Парал и Ксантипп, простились с жизнью, поступил, по словам Протагора, так: «Хотя его сыновья, молодые и красивые, умерли всего через восемь дней, он стойко перенес это. Он сохранял спокойствие, из которого ежедневно извлекал великую пользу для своего благоденствия, избавившись от боли и заслужив всенародное уважение. Ведь все, наблюдающие за тем, как он выносит свою потерю, могли оценить его великодушие, мужественность и самоконтроль, понимая, насколько беспомощными они сами были бы в подобной ситуации».²⁸

Плутарх, *Перикл* 36.5: Когда соперник Епитима из Фарсала в соревновании по пентатлону ненамеренно попал в него копьем и убил, он [Перикл] провел с Протагором целый день, раздумывая, копые, атлета или устроителей соревнований следует, в соответствии с наиболее правильным рассуждением, винить в этом несчастном случае?

²⁸ Вне всякого сомнения, это высказывание является литературной фикцией и не может принадлежать самому Протагору.

2. Протагор и Платон

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 3.37: Сказанное в *Государстве*, как говорит Аристоксен, почти полностью написано в *Противоположных речах* (Ἀντιλογίκοις) Протагора.

Там же 3.57: [...] которая почти вся находится в *Противоположных речах* (Ἀντιλογίκοις) Протагора, как об этом сообщает Фаворин во второй книге своих *Пестрых рассказов*.

Евсевий, *Приготовление к евангелию* 10.3.25 (из Порфирия, фр. 410F Smith): Книги писателей, родившихся до Платона, в наше время редки, иначе можно было бы обнаружить еще больше случаев <заимствований> у нашего философа. Мне же случайно попала в руки речь Протагора «О том, что есть», направленная против полагающих, что «то, что есть» – едино; так вот, ознакомившись с ней, я обнаруживаю, что он [Платон] использует те же самые возражения. И я постарался запомнить его высказывания буквально.²⁹

Филострат, *Жизнеописания софистов* 1.10.4: Зная, что Протагор имел обыкновение выражаться напыщенно, и что в своей горделивой напыщенности нередко становился несоразмерно многословным, Платон выразил его представления посредством пространного мифа.

3. Тимон из Флиунта о Протагоре

Секст Эмпирик, *Против ученых* 9.55–56: Тимон из Флиунта также упоминает эту историю [об осуждении и изгнании Протагора афинянами], во второй книге *Силл* говоря следующее:

*... так же, среди софистов,
не обделенному ни голосистостью, ни дерзостью, ни бойкостью
Протагору. Они хотели обратить его сочинение в пепел,
так как по поводу богов он написал, что он не знал и не мог
рассмотреть, какие они и каковы собой,
проявив при этом надлежащую сдержанность. Но все это
не принесло никакой пользы, и ему пришлось бежать, дабы не испытать
на себе действия леденящего напитка Сократа и не отправиться в Аид.*

Диоген Лаэртий, *Жизнеописания философов* 9.52: Он первым различил части времени (μέρη χρόνου),³⁰ чтобы продемонстрировать важность выбора правильного момента (καίρου δύναμιν) и то, как устроены словесные соствязания (λόγων ἀγῶνας). От него пошли все, увлекающиеся софизмами (σοφίσματα

²⁹ Далее Евсевий отмечает, что в цитируемых им лекциях Порфирия по философии действительно приводятся все эти возражения.

³⁰ Может быть указанием как на времена глагола, так и на правильное разделение речей на части.

τοῖς πραγματολογούσι προσήγαγε). Пренебрегая содержанием, он заботился о словах, породив расплодившийся в наше время род спорщиков. Потому и Тимон говорит о нем: «Протагор среди спорщиков с видом знатока» (Πρωταγόρης τ' ἐπίμεικτος ἐρίζεμεναι εὖ εἰδώς).

4. «Человек – мера всех вещей»

Платон, *Теэтет* 151e–152a: [Сократ:] ... ощущение, ты говоришь, есть знание? [Теэтет:] Да. [Сократ:] Ты отваживаешься высказать не пустяшное утверждение о знании, но вроде того, что уже сделал Протагор. Ведь и он сказал то же самое, хотя и другим способом. Действительно, он говорит где-то: «Человек есть мера всех вещей, существующих – что они есть, не существующих – что их нет».³¹ Ты ведь это уже читал? [Теэтет:] Да, и не раз. [Сократ:] Разве он не утверждает, что как каждая вещь представляется мне, такова она для меня и есть, а как представляется тебе – такова она и для тебя; ведь и меня и тебя можно назвать человеком.

Там же 152c–e: [Сократ:] Но, клянусь Харидами, разве не был Протагор необычайно мудр, раз нам и простому народу лишь намекнул об этом, тогда как своим ученикам по секрету раскрыл всю правду? [Теэтет:] Как понимать твои слова, Сократ? [Сократ:] Я тебе расскажу, и это вовсе не пустяшный довод: речь идет о том, что ничто само по себе не едино и что невозможно ничто ни правильно поименовать, ни сказать, каково оно; ведь если назовешь это большим, оно может оказаться и маленьким, а если тяжелым, то и легким, и так же во всех остальных случаях, потому что ничто не является одним ни как что-то, ни как какое-то; из порыва, движения и смещения друг с другом возникают все то, о чем мы говорим как о сущем, выражаясь неверно, так как ничто никогда не существует, но всегда становится.

Там же 161c–e: [Сократ:] Мне весьма по нраву и другие высказанные им положения, например, о том, что для каждого человека что кажется, то и существует. Удивляет лишь начало его речи. В самом деле, почему бы, начиная свою *Истину*, ему не заявить, что «мерой всех вещей является боров» или «собакоголовая обезьяна [бабуин]», или еще более странное существо из числа тех, которые обладают ощущениями [...] Ведь если для каждого истинно то, что ему представляется благодаря его ощущениям, и если никто не может лучше другого судить о чужом состоянии, и если никто не в праве в большей мере, нежели другой выносить суждение об правильности

³¹ Ниже (161c) Платон сообщает, что это изречение из сочинения *Истина*. В целом это положение Протагора Платон интерпретирует и упоминает много раз: *Теэтет* 160c–d, 161c, 166d, 170d–e, 171c, 178b–c, *Кратил* 385e, *Евтидем* 286c, *Законы* 716c и др.

или неправильности чужого мнения, но, как мы уже не раз повторяли, каждый формирует свои мнения самостоятельно и независимо так, что они оказываются правильными и истинными, то как же, друг мой, так случилось, что Протагор оказался таким мудрецом, что его сочли достойным учить других людей за большое вознаграждение, а мы, такие недоучки, должны отправляться учиться у него, хотя каждый из нас является мерой собственной мудрости?³²

Платон, *Евтидем* 286с: [Сократ:] ... этот довод, повторяемый на все лады, я часто слышал от многих людей, и он не перестает меня поражать. Приверженцы Протагора и даже еще более древние философы частенько его использовали. Что же касается меня, то мне он всегда казался поразительным потому, что, опровергая других, он тут же опровергал и самого себя.

Платон, *Теэтет* 162с: [Сократ:] Скажи мне, Теэтет [...] тебя не удивляет то обстоятельство, что неожиданно ты оказался не менее мудрым, чем любой человек или даже бог? Или тебе кажется, что Протагорова мера к богам относится в меньшей степени, нежели к людям?

Платон, *Законы* 716с: Бог для нас есть мера всех вещей, в высшей степени и в большей мере, нежели, как говорят, какой-то там человек.

Евсевий, *Приготовление к евангелию* 14.20.1 (из Аристокла, фр. 6 Chiesara): Некоторые утверждают, что нам следует доверять лишь чувственному восприятию и нашим представлениям [...] Из нам известных [...] именно так говорит [...] Протагор из Абдер.³³

Диоген Лаэртский, *Жизнеописания философов* 9.51: Он сказал так же, что за пределами ощущений душа – ничто, как об этом говорит и Платон в *Теэтеме*, а кроме того, что все истинно.

Аристотель, *Метафизика* 1062b13–19: Он говорил, что человек есть мера всех вещей, не иначе, как утверждая, что все то, что каждому кажется, то и незыблемо существует. Но если это так, то одна и та же вещь окажется суще-

³² Этот же аргумент Платон более детально представляет ниже в своем диалоге (170e–171b): если ни сам Протагор, ни большинство людей не думают, что человек есть мера всех вещей, то его *Истина* никому не нужна, если же он все же так считает, а большинство нет, то, в силу своего аргумента, «он признает истинным в том числе и мнение тех, которые считают его мнение ложным», то есть вынужден согласиться с тем, что его мнение ложно, так как мнение тех, кто считает его ложным, истинно. А значит, заключает Платон (171c), если Протагорову *Истину* все оспаривают, то она ни для кого не может оставаться истиной – ни для других, ни для него самого.

³³ Это замечание перипатетика II в. н. э. Аристокла из Мессены, как и предыдущее Диогена, очевидным образом базируются на интерпретациях Платона.

ствующей и не существующей, доброй и злой, и причастной другим противоположным характеристикам, так как одна и та же вещь нередко одним людям кажется прекрасной, а другим – как раз напротив, мерой же при этом остается то, что кажется каждому из них.³⁴

Там же 1047a4–7: [для мегариков] ничто не будет холодным или горячим, сладким или, в целом, чувственно воспринимаемым, если оно не воспринимается. Так что закончат они тем, что признают довод Протагора.³⁵

Там же 1007b18–25: Если все противоположные суждения одновременно истинны в одном и том же отношении, то очевидно, что все будет одним. Триера, стена и человек станут тождественными друг другу, если обо всем можно нечто утверждать и отрицать одновременно, как это необходимо случается с теми, кто высказывает довод Протагора. Если кому-то кажется, что человек не триера, то очевидно, что он не триера; но в то же время он ею является, так как противоположное также верно.

Там же 1053a31–b3: Мы говорим, что наука есть мера вещей, равно как и ощущение, и по той же самой причине, так как именно при их посредстве мы познаем, хотя они сами скорее измеряются, нежели измеряют. Ведь все происходит так, как будто некто измеряет нас, и мы узнаем свой рост по тому, сколько раз к нам прикладывается локоть [в качестве меры длины]. И когда Протагор говорит, что человек есть мера всего, то в виду он имеет либо знающего, либо воспринимающего, так как один из них обладает ощущением, а другой знанием, которые, как мы утверждаем, и есть меры вещей.³⁶

³⁴ В отрывке, отмеченном как дополнительное свидетельство Лаксом и Мостом (*Метафизика* 1063a1–6 = R 14b) Аристотель говорит, что «мерой» чувственного восприятия следует считать не любого человека, но только того, чей чувственный орган не поврежден. Далее он говорит, что то же самое относится и к оценке добра и зла, красоты и безобразия, не отмечая впрочем, каким критерием следует руководствоваться в данном случае.

³⁵ Аристотель критикует гипотезу о том, что нечто действительно лишь тогда, когда оно действует, например, строитель только тогда является строителем, когда строит дом. Тогда, говорит Аристотель, получится, что обладающий неким искусством должен будет чудесным образом забывать его и снова обретать только лишь в тот момент, когда оно понадобилось. И продолжает: то же самое можно распространить и на неодушевленные предметы, так что ни одно чувственно воспринимаемое свойство вещей (тепло, холод и т. д.) не будет реальным, пока не воспринято. Точно так же, никто не может быть назван чувственно воспринимающим существом если он не воспринимает что-либо в данный момент (и каждый человек будет слеп и глух множество раз за день).

³⁶ Буквально: «меры тому, что им подлежит». Этот отрывок, идентифицированный как дополнительное свидетельство Унтерштайнером (U 13b), возникает в *Ме-*

Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.60: Некоторые причисляют Протагора к хору философов, отвергающих критерий, ведь он говорит, что все представления и мнения истинны и что истина – это нечто относительное (πρός τι), так как предмет восприятия или мнения для каждого существует лишь в отношении его самого. Потому в начале своих *Ниспровержений* он провозглашает, что «человек есть мера всех вещей, существующих – что они есть, не существующих – что их нет».

Секст Эмпирик, *Пирроновы основоположения* 1.216–19: Протагор считает, что «всех вещей» является «мерою человек, существующих – что они есть, не существующих – что их нет», «мерою» называя критерий, а вещами (χρημάτων) – предметы (πραγμάτων), так что на самом деле он утверждает, что человек есть критерий для всех предметов, существующих – что они есть, не существующих – что их нет. Поэтому он полагает лишь то, что каждому представляется, и таким способом вводит относительное (πρός τι). [...] Этот муж утверждает, что материя текуча, и по мере того, как она утекает, прибавления постоянно возникают для того, чтобы восполнять утекшее прочь, и что ощущения перестраиваются и изменяются, приспособляясь к возрасту и другим телесным особенностям. Он так же говорит, что объяснения (τοὺς λόγους) для всех феноменов находятся в материи, так что материя способна, насколько это возможно, быть всем, что каждому представляется. То же, что люди разные вещи воспринимают по-разному, обусловлено различием в их состоянии. Ведь тот, чье состояние находится в согласии с природой, в материи воспринимает то, что может представляться тем, чье состояние находится в согласии с природой, а тот, чье состояние не согласно с природой, – то, что может представляться тем, чье состояние не согласно с природой. Тот же аргумент (λόγος) может быть приведен в отношении возраста, сна, бодрствования, а также индивидуальных состояний других видов. Ведь человек, по его мнению, критерий сущего. Ведь все, что представляется людям, существует, а то, что не представляется ни одному человеку не существует вовсе. Мы видим, следовательно, что он догматичен как в отношении того, что материя текуча, так и в отношении того, что объяснения (τοὺς λόγους) для всех феноменов находятся именно в ней.

Секст Эмпирик, *Против ученых* 7.389–390: Невозможно утверждать, что всякое представление истинно из-за [содержащегося в этом аргументе] круга (διὰ τὴν περικτροπήν), как это показали Демокрит и Платон [*Теэтет* 170e], опровергающие Протагора. Ведь если всякое представление истинно, то утверждение [ему противоположное] «не всякое представление истинно»,

тафизике в завершение обсуждения вопроса о том, что единое – это мера количества или качества (1053b3–8).

само будучи основано на представлении, также будет истинным, а значит утверждение «всякое представление истинно» станет ложным.

Гермий, *Осмеяние языческих философов* 9: Эмпедокл! Иду следом за тобой в жерло Этны! Правда, стоящий с другой стороны Протагор удерживает меня [от прыжка в жерло], говоря: «Предел (ὄρος)³⁷ и мера (κρίσις) вещей есть человек и то, что подлежит чувствам, существует среди вещей, а то, что не подлежит им, того нет среди форм сущего». Польщенный этой речью, я в восторге от Протагора, который все или большую часть предоставляет самому человеку.

5. «О богах»

Диоген из Энонды, *Эпикурейская надпись* 16, col. II–III (Smith): Протагор из Абдер по сути придерживался того же мнения, что и Диагор, используя для этого другие выражения, дабы избежать чрезмерного безрассудства этой теории. Он сказал, что не знает, существуют ли боги. Но это то же самое, что и утверждение знания того, что они не существуют. Ведь если первую часть своей фразы [«О богах я не могу знать ни того, что они есть...»] он дополнил выражением «ни того, что их нет», то это лишь, пожалуй, для того, чтобы такая формулировка (περίφρασις) не позволяла думать, будто он полностью отвергает богов. Так что говоря, что «они есть», и не говоря, что «их нет», он делал в точности то же самое, что и Диагор, который непрестанно твердил, что не знает, существуют ли они.

Гален, *О моих воззрениях* 2³⁸: «Я утверждаю, что не знаю»,³⁹ сотворен ли космос или не сотворен, и находится что-либо за его пределами или нет. И если я говорю, что ничего не знаю об этом, то мне, очевидно, неизвестно и о творце всего того, что есть в этом мире – какова его природа, бестелесный он или телесный и, тем более, где находится.⁴⁰ (2) Я предпочту, как некогда

³⁷ ὄρος означает также *гора*.

³⁸ Большая часть этого трактата Галена долгое время была известна лишь в латинском переводе с арабского (издание: Nutton 1999, перевод: Афонасин 2016). Кроме того, некоторые главы, включая эту, сохранились в переводе с арабского на еврейский язык. Однако недавно был обнаружен более полный греческий текст, включая интересующий нас раздел (Boudon-Millot, Pietrobelli 2005).

³⁹ В латинской версии: «я утверждаю, что не обладаю научным знанием...».

⁴⁰ В латинской версии добавлено: «...где находится его сила (virtus deitatis). Эта [последняя] и есть источник тех сил, через действия которых в мире раскрывается то, что может происходить только от самого творца: так что они сами указывают на божество».

говорил Протагор,⁴¹ усомниться (ἀπορεῖν) в отношении того, что касается богов, или же признать, что нам неизвестна их сущность, хотя они и познаются через свои дела [...] Незнание сущности божества, как видно, ничем не вредит людям, так что мне надлежит лишь признать это и следовать древнему закону, принимая предписание Сократа, подчиняться повелениям Пифии.⁴²

Филострат, *Жизнеописания софистов* 1.10.2: Что касается высказанных им сомнений по поводу того, есть боги или нет, Протагор, как мне кажется, допустил это незаконное по причине своего персидского воспитания. Ведь маги призывают к богам в своих тайных ритуалах, разрушая при этом публичное мнение о них, так как не желают, чтобы люди приписывали их способности этому божественному влиянию.

6. Цель обучения у Протагора – «благоразумие в домашних делах»

Платон, *Протагор* 317b: [Протагор:] Я же избрал другой путь, противоположный всем этим [древним софистам], и признаю, что я софист и что учу людей...

Там же, 318a: О юноша, если ты останешься со мной, будет вот что: в первый же день, проведенный со мной, ты вернешься домой лучшим человеком, и то же самое случится на следующий день. Так, день за днем, ты будешь непрерывно двигаться к лучшему (τὸ βέλτιον).⁴³

Там же, 318e–319a: Другие только изнуряют юношей. Насильно возвращая их назад к тем предметам (τέχναις), от которых они сбежали, они загружают их этими предметами (τέχναις), обучая счету, астрономии, геометрии и музыке – тут он взглянул на Гиппия, – пришедший же ко мне не будет учиться ничему, кроме того, зачем пришел. А наука моя – это благоразумие

⁴¹ В латинском тексте: Pictagoras (то есть Пифагор, что ошибочно). В еврейском тексте: Протагор. Очевидно, Гален следует стандартному в его время пониманию этих слов Протагора и, подобно Сексту Эмпирику (*Против ученых* 9.55) или Диогену Лаэртию (9.51), обвиняет его в полном атеизме, себя считая лишь агностиком, воздерживающимся от определенного суждения о том, что знать невозможно. В этом качестве, кстати, Гален не очень отличается от теологов монотеистов, как платоников, так и иудео-христиан, которые также обычно настаивают на непостижимости божества, известного лишь через его проявления, о чем, собственно, Гален ниже и говорит.

⁴² Ср. Ксенофонт, *Воспоминания о Сократе* 1.1.11–16, где Сократ говорит о том, что в вопросах, которые невозможно разрешить определенно, лучше следовать обычаем и закону (νόμος).

⁴³ Аналогичное суждение Платон вкладывает в уста Протагора и в *Тезете* (167a), в контексте обсуждения его положения о человеке как мере всех вещей.

(εὐβουλίᾳ) в домашних делах, и она учит тому, как лучше всего управлять своим домом, а как – городом, чтобы превзойти всех делом и словом в политических вопросах.

7. Миф о происхождении справедливости и политической добродетели

Платон, *Протагор* 320c–323a: [Протагор:] Было время, когда боги уже существовали, а смертные роды живых существ – еще нет. Когда же и для них наступило назначенное время возникнуть, боги вылепили их в земной утробе, смешав для этого землю, огонь и то, что сочетается как с огнем, так и землей.⁴⁴ Решив вывести их на свет, они предписали Прометею и Эпиметею⁴⁵ украсить их и распределить между ними способности, каждому дав то, что подобает. Эпиметей упросил Прометея позволить распределить все ему: «Я произведу распределение, а ты посмотришь», – сказал он. Убедив его этими словами, он принялся за дело. Распределяя способности, он одним давал силу, лишая их резвости, резвыми же делая тех, кто более слаб. Одних он снабдил оружием, для других же, безоружных по природе, он изобрел другие способности, обеспечивающие спасение: маленьким он обеспечил возможность улететь на крыльях или скрыться в подземные жилища, достигших же больших размеров он спас в силу этого обстоятельства. Так он распределил и все остальное, всех уравнив. Все это он придумал, заботясь о том, чтобы ни один род не погиб. Обеспечив их, таким образом, средствами избежать взаимоуничтожения, он занялся изготовлением для них защиты от Зевсовых времен года, наделив их густым волосяным покровом и плотной кожей, достаточно мощными, чтобы преодолеть как зимнюю стужу, так и палящий зной, и чтобы, отправившись в свое логово, они могли использовать их в качестве собственной подстилки, данной каждому по природе; одних он снабдил копытами, других – кожными наростами, твердыми и бескровными. Затем он позаботился о том, чтобы пища у разных родов животных различалась, так чтобы одни питались земными травами, другие – плодами деревьев, третьи – корнями. Есть и такие, которым он позволил питаться, поедая других животных. Этих он сделал приносящими немногочисленное потомство, а предназначенных им в пищу – весьма плодовитыми, так придумав спасение и для их рода.

Вот только Эпименид был не очень мудр⁴⁶ и незаметно для самого себя распределил все способности среди неразумных существ; однако оставался

⁴⁴ То есть смешали их с воздухом и водой, используя все четыре элемента.

⁴⁵ Этимология имен имеет значение: имя Прометей означает «обладающий предварительным разумением», а Эпиметей – «разумеющий после».

⁴⁶ Очевидно, в сравнении с Прометеем.

еще человеческий род, пока ничем не украшенный. Тогда Эпименид остановился в недоумении, не зная, что делать. Пока он недоумевал, пришел Прометей, проверить распределение, и увидел, что все живые существа имеют все, что нужно, тогда как человеческий род гол, бос, лишен укрытия и оружия, хотя уже приблизился назначенный день, когда ему предстояло выйти из земной утробы на свет. В сомнениях по поводу того, как бы помочь человеческому роду, Прометей крадет у Гефеста и Афины практическую премудрость (τὴν ἔντεχον σοφίαν) вместе с огнем – так как без огня обладать этим умением было бы бесполезно и ненужно, – и все это он дарит человеку. Так человек приобрел премудрость в том, что касается образа жизни, но политическая премудрость все еще оставалась для него недоступной, так как находилась у Зевса. Отправиться на акрополь, в котором обитал Зевс, у Прометея уже не оставалось времени (да и стражи Зевса были ему страшны), поэтому он тайно проник в общий дом Афины и Гефеста, в котором они любили упражняться в своем мастерстве (ἐφιλοτεχνεῖτην), украл искусство обращения с огнем, принадлежащее Гефесту, и другое искусство, принадлежащее Афине, и передал все это человеку. Так человек получил обильные средства к существованию, сам же Прометей, из-за ошибки Эпиметея, выл впоследствии, как рассказывают, наказан на эту кражу.

Причастный божественному уделу, человек с самого начала, в силу этого родства с богом, единственный среди живых существ начал почитать богов и возводить им алтари и статуи. Затем благодаря своему искусству он быстро научился говорить и давать имена вещам, а также изобрел жилища, одежду, обувь, подстилки и научился добывать еду из земли. Обеспеченные всем этим, люди сначала жили по отдельности, так как городов не было, однако их губили дикие животные, потому что люди были слабее их во всех отношениях, а ремесленное искусство (ἡ δημιουργικὴ τέχνη), которым они обладали, было пригодно для добывания пищи, однако бесполезно для борьбы с животными: ведь они еще не обладали политическим искусством, частью которого является военное, хотя и пытались собираться вместе и искать спасения, основывая города. Но собравшись вместе они тут же начинали чинить несправедливость по отношению друг к другу, так как не обладали еще политическим искусством, а снова расселяясь, продолжали гибнуть.

Тогда Зевс, опасаясь, как бы не вымер весь наш род, послал Гермеса принести людям чувства стыда (αἰδῶ) и справедливости (δίκην), дабы стали они основами порядка (κόσμοι) для городов и теми узами (δέσμοι), что порождают дружбу. Спрашивает Гермес Зевса о том, как именно ему следует раздать людям чувства справедливости и стыда: «Следует ли мне раздать их так же, как распределены искусства? А распределены они так: одного человека,

сведущего в медицине, достаточно для многих простых людей, то же самое и в случае других ремесленников. Так что же, должен я распределить справедливость и чувство стыда среди немногих людей, или же раздать их всем?» «Всем, – отвечает Зевс, – чтобы каждый был им причастен, – ведь не возникнуть городу, если лишь немногие ими обладают, наподобие прочих искусств, да еще и закон положи от моего имени, предписывающий истреблять как болезнь на теле города каждого, не способного разделять общие чувства стыда и справедливости».

По этой причине, Сократ, когда речь заходит об архитектурной добродетели (ἀρετῆς τεκτονικῆς) или какой иной в области ремесла, афиняне, как и другие народы, полагают, что лишь немногие принадлежат к числу тех, кто может дать им совет, а если некто, к этим немногим не принадлежащий, начнет им советовать, то они этого не потерпят, причем по праву, как я утверждаю. Но если они же перейдут к советам в отношении политической добродетели (πολιτικῆς ἀρετῆς), основанной исключительно на правосудии (δικαιοσύνης) и благоразумии (σωφροσύνης), то они по праву примут их от всякого мужа (ἀνδρός), так как каждый должен быть причастен такой добродетели, или не бывать городам. И такова, Сократ, тому причина.

8. Интерпретация поэмы Симонида

Платон, *Протагор* 339a–e: [Протагор:] Теперь мой вопрос снова будет об обсуждаемом нами предмете, о добродетели, но мы перенесем его в область поэзии – разница только в этом. Симонид где-то говорит Скопасу, сыну Креонта из Фессалии, что

*Человеку воистину (ἀλαθέως) хорошим (ἀγαθόν) быть (γενέσθαι)
сложно, руками, ногами и умом
прямоугольник непогрешимый образовав.*

Тебе знакома эта песня, или мне следует прочитать ее для тебя полностью?

[Сократ:] Я же в ответ:

– Не нужно, так как знаю эту песню и имел случай старательно изучить ее.

– Замечательно, – сказал он. – Хорошо ли, как тебе кажется, это сказано и правильно, или же нет?

– Исключительно хорошо и правильно, – ответил я.

– Но хорошо ли, как тебе кажется, это сказано, если поэт противоречит сам себе?

– Не хорошо, – отвечаю я.

– Тогда, – говорит он, – посмотри внимательнее.

– Но ведь я, друг мой, уже достаточно смотрел.

– Тогда ты знаешь, – отвечает он, – что далее в этой песне говорится следующее:

Нескладным кажется мне слово Питтака,

хотя и произнесено оно мудрецом:

*Трудно, – сказал он, – быть (ἔμμεναι) хорошим (ἔσθλόν).*⁴⁷

– Ты ведь улавливаешь, что это утверждение и ему предшествующее делает один и тот же человек?

– Да, я знаю, – отвечаю я.

– И тебе кажется, что это его выражение находится в согласии с тем?

– Да, – отвечаю я, и опасаясь в то же время, как бы он не сказал что-нибудь еще, добавляю: – Ну а тебе так не кажется?

– Но как же может человек, говорящий и то, и другое, все еще казаться согласным с самим собой? Ведь сначала он утверждает, что «трудно человеку быть (γενέσθαι) воистину хорошим (ἀγαθόν)», а затем, немного далее в своем сочинении, сам об этом забывает, порицая Питтака, говорящего то же, что и он, а именно, что «трудно быть хорошим (ἔσθλόν ἔμμεναι)», то есть не одобряет его за то же высказывание, которое и сам произнес. Но ведь порицая говорящего то же, что и он, этот человек, очевидно, порицает и самого себя, так что неправильным оказывается либо первое, либо второе из его высказываний.

Когда он закончил говорить, слушатели одобрительно зашумели и не скупились на похвалу.

⁴⁷ Поэма сохранилась почти полностью. Написана она в жанре энкомия (хотя некоторые современные интерпретаторы это отрицают), отражает традиционные ценности архаического греческого общества, во времена Симонида уже подвергающиеся переосмыслению (что, вероятно, и нашло отражение в тексте). Заказчик поэмы, Скопас, был тираном. Предмет поэмы непосредственно связан с вопросом о природе человеческой добродетели, поэтому она вполне уместна в контексте дискуссии Протагора и Сократа. Платон цитирует первые 6 строк поэмы (в нумерации PMG 542), которые разделяет лакуна (как предполагается, еще 6 строк). Непосредственно сразу за второй частью цитаты Симонид говорит, что в действительности человеку вообще невозможно не быть плохим, так как в полной мере хорош только бог, и лишь ему принадлежит «этот дар» (стр. 8), человек же может стать лишь лучшим среди людей, и то если сподобится любви бога (стр. 13). Однако, заключает поэт, «Мне будет достаточно, / если человек окажется не злым и не слишком испорченным, / обладающим чувством справедливости, полезным для города, / и здоровым. Его я ни в чем не виню» (стр. 25–29). Поэму Симонида (независимо и в контексте диалога) обсуждал ряд авторов. Перевод поэмы и краткий обзор мнений по ее поводу см. Arieti, Vargas 2010, 119–123.

9. Протагор в позднейшей традиции

Дамаский, *О первых началах* 126.3: А то, что нечто подобное существует среди реальных вещей, и что одна вещь причастна другой и нет ничего такого, что стояло бы само по себе, совершенно изолированно от всего остального, только называясь тем, что есть, как это пытался представить Протагор и утверждал Ликофрон, – рассуждение, будучи подвергнуто соразмерному испытанию, прояснит все это.

Studia Sinaitica 1, p. 34 Smith Lewis (Афоризм, приписываемый Протагору): «Старания, труд, учеба, воспитание и мудрость вместе составляют тот венок славы, свитый из цветов красноречия, что возлагают на голову его любителям. Речь сложна, но богато украшена и вечно новая, так что каждый, кто смотрит, восхваляет и учит – счастлив, а его ученики – достигают успехов, тогда как глупцы посрамлены, а может даже и не понимают собственного срама в силу своего невежества».⁴⁸

**Протагор. Источники фрагментов и свидетельств
и таблица соответствия их нумерации**

	Настоящее собрание	EGP (Laks–Most)	DK (Diels–Kranz)
Авл Геллий, <i>Аттические ночи</i> 5.3	прим. к I 3	–	–
Аммоний, <i>Схолии к Илиаде</i> Гомера 21.240	III 8	D 32	A 30
Аристотель <i>Метафизика</i> 998b2–4	III 3	D 33	B 7
1007b18–25	IV 4	R 17	A 19
1047a4–7	IV 4	R 16	A 17
1053a31–b3	IV 4	R 15	–
1062b13–19	IV 4	R 14	A 19
<i>Поэтика</i> 1456b15–18	III 6	D 25	A 28
<i>О софистических опровержениях</i> 173b17–22	III 6	D 24	B 27
<i>Риторика</i> 1402a23	III 7	D 29	A 20

⁴⁸ В этом неаутентичном изречении слышатся отголоски тех идей Протагора об образовании, которые мы встречаем в античной традиции. Перевод английского по изданию А. Лакса и Г. Моста (Laks–Most 2016, V, 112–113, Protagoras R 30).

1407b7-8	III 6	D 23	–
Афиней, <i>Пир мудрецов</i> 5.218В п. 505F-506А	I 4 I 4	P 9a P 9b	A 11 A 11
Берлинский папирус P. Berol. inv. 9782, col. 2.3-8	II 4	D 5c	–
<i>Ватиканский Гномологий</i> 468	I 9	P 18	A 25
Гален, <i>О моих воззрениях</i> 2	IV 5	–	–
Гермий, Комм. к Федру Платона, р. 251.14-16	III 6	D 22b	–
Гермий, <i>Осмеяние языческих философов</i> 9	IV 4	R 28	A 16
Дамаский, <i>О первых началах</i> 126.3	IV 9	R 26	–
Дидим Слепец, <i>Комментарий к Псалмам</i> 34.17	IV 9	R 27	–
Диоген Лаэртий, <i>Жизнеописания философов</i> 3.37 3.57 9.50 9.51 9.52 9.53 9.54 9.55 9.56	IV 2 IV 2 I 1, 3, 5 III 2, 7, IV 4 I 7, 10, III 5, IV 3 I 3, III 4, 5, 7 I 4, 7, 8, 10, 11, II 2, 3 II 1, III 2 I 2, 6, 9	R 1a R 1b P 1, 5, 12 D 10, 26, R 13 P 13b, 19, D 20, R 19b P 6a, D 15, 29 P 8, 20, D 4a, 17 P 23, D 1 P 3, 17	B 5 B 5 A 1 B 4, 6a A 1 A 1 A 1 A 1 A 1
Диоген из Энонды, <i>Эпикурейская надпись</i> 16	IV 5	R 24	A 23
Евсевий <i>Приготовление к евангелию</i> 10.3.25 14.3.7 14.20.1 <i>Хроника</i> , р. 113.20	II 5, IV 2 II 3, III 2 IV 4 I 2	D 7, R 2 D 4b, R 29 R 12 P 4	B 2 B 4 70 A 24 A 4
Квинтилиан, <i>Риторические наставления</i> 3.1.12	III 5	D 19	B 6
Платон			
<i>Гиппий Большой</i> 282d-e	I 6	Гиппий P 4	Гиппий A 7
<i>Евтидем</i> 286c2-4	IV 4	R 10	A 19
<i>Законы</i>			

336 Протагор. Фрагменты и свидетельства

716c	IV 4	R 11	–
<i>Кратил</i> 391c	II 4, III 6	D 5b, 21	A 24
<i>Менон</i> 91d 91e	I 7 I 2	P 14 P 2b	A 8 A 8
<i>Протагор</i> 310a–b, 310e–c 317b 317c 318a 318e–319a 320c–323a 328b–c 329b 338e–339a 339a–e 349a	IV 1 IV 6 I 2 IV 6 IV 6 IV 7 I 7 III 4 III 8 IV 8 I 7	P 10 D 35 P 2a D 36 D 37 D 40–41 P 15 D 14 D 31 D 42 P 13a	– A 5 A 5 A 5 A 5 C 1 A 6 A 7 A 25 A 25 A 5
<i>Софист</i> 232d–e	II 2	D 2	B 8
<i>Теэтет</i> 151e–152a 152c–e 161c–e 162c 163e–164a 166d–167d 170a–171b	III 1, IV 4 IV 4 II 4, IV 4 IV 4 IV 4 IV 4 IV 4	R 4, 5 R 6 D 5a, 7a R 7b R 8 D 38 R 9	B 2 – B 1 – – A 21a –
<i>Федр</i> 267b–c	III 6	D 22a	A 26
Псевдо-Плутарх <i>О воспитании</i> <i>Утешение к Аполлонию 118E</i>	III 3 IV 1	D 13 P 11	B 11 B 9
Плутарх <i>Перикл 36.5</i>	IV 1	D 30	A 10
Секст Эмпирик <i>Пирроновы основоположения</i> 1.216–19 <i>Против ученых</i> 7.60 7.389–390 9.55–56	IV 4 II 2, III 1, IV 4 IV 4 I 11, IV 3	R 21 D 9, R 20 R 22 P 22, R 19a	A 14 B 1 A 15 A 12

Сенека, <i>Письма к Луцилию</i> 88.43	III 7	D 27	A 20
Стефан Византийский, статья «Абдеры»	III 7	D 28	A 21
Стобей, <i>Антология</i> 3.29.80	III 3	D 12	B 10
Схолии к <i>Государству</i> Платона 600c	I 3, 7, 8, III 4	P 6b, 13c, 16, D 16	A 3
Филодем, <i>О поэмах</i>	III 9	D 34	B 7a
Филострат, <i>Жизни софистов</i> 1.10.1–2	I 3, IV 5	P 7, R 25	A 2
1.10.3	I 10, 11	P 21	A 2
1.10.4	IV 2	R 3	A 2
Цицерон <i>Брут</i> 12.46	III 5	D 18	B 6
<i>Об ораторе</i> 3.32.128	II 5	D 6	84 B 3
<i>Anecdota Graeca</i> 1.171.31	II 5	D 8, R 23	B 3
1.171.32–33	III 3	D 11	B 3
<i>Studia Sinaitica</i> 1, p. 34 Smith Lewis	IV 9	R 30	B 12

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Софисты (издания фрагментов и переводы) / The Sophists (editions and translations)
 Маковельский, А. О. (1940–1941) *Софисты*. Вып. 1–2. Баку.
 Bonazzi, M., ed. (2007) *I sofisti*. Milan: Rizzoli.
 Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1951–1962) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Bd. 1–3. Berlin: Weidmann.
 Dillon, J., Gergel, T., ed. (2003) *The Greek Sophists*. London: Penguin.
 Graham, D., ed. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy: The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
 Laks, A., Most, G., eds (2016) *Early Greek Philosophy, Volumes VIII–IX: Sophists*. Loeb classical library, 531–532. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.
 Pradeau, J.-F., ed. (2009) *Les sophistes*, 2 vols. Paris: Flammarion.
 Untersteiner, M., ed. (1949–1962) *I sofisti*, 4 vols. Firenze: La nova Italia.

Studies / Исследования

- Афонасин, Е. В., пер. (2016) «Гален. О моих воззрениях», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 281–306.
 Ахвледзиани, А. Н. (2010) «Гносеологический анализ возможных решений древнегреческого парадокса “Тяжбы Протагора с Эватлом”», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 4.2, 291–297.
 Ахвледзиани, А. Н. (2011) «Моделирование решения античного софистического “парадокса крокодила” в рамках современной классической логики нулевого порядка», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 5.1, 74–82.

- Берестов, И. В. (2016) «Парменидовские предпосылки в homo mensura Протагора», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 659–670.
- Волкова, Н. П. (2019) «Мера вещей Протагора как критерий истины», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2, 695–704.
- Вольф, М. Н. (2017) «Софистический релятивизм: миф или реальность», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 493–504.
- Галанин, Р. Б. (2016) *Риторика Протагора и Горгия*. Санкт-Петербург: Изд. РХГА.
- Строгеецкий, В. М. (1987) «Политика Афин в Западном Средиземноморье в середине V в. до н.э. и проблема основания колонии Фурии», *Город и государство в античном мире*. Ленинград, 55–79.
- Arieti, J., Barrus, R., eds. (2010) *Plato. Protagoras: translation, commentary, and appendices*. Plymouth: Rowman & Littlefield.
- Boudon-Millot, V., Pietrobelli, A. (2005) «Galien ressuscité: édition princeps du texte grec du De propriis placitis», *Revue des Études Grecques* 118, 168–213.
- De Romilly, J. (1992) *The Great Sophists in Periclean Athens*. Oxford.
- Kerferd, G. B. (1981) *The sophistic movement*. Cambridge.
- Lisanyuk, Elena (2017) “Why Protagoras gets paid anyway: a practical solution of the paradox of the court,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 61–77.
- Nutton, Vivian, ed. (1999) *Galenus. De propriis placitis (On my own opinions)*. Berlin: Akademie Verlag (CMG V 3.2).
- Schiappa, E. (2003) *Protagoras and Logos*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Van Ophuijsen, J., Van Raalte, M., Stork, P. (2013) *Protagoras of Abdera: the man, his measure*. Leiden: Brill.
- Zilioli, U. (2007) *Protagoras and the challenge of relativism*. Aldershot: Ashgate.

In Russian

- Afonasin, E. V., per. (2016) «Galen. O moih vozzreniyah», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 281–306.
- Ahvlediani, A. N. (2010) «Gnoseologicheskij analiz vozmozhnyh reshenij drev-negrecheskogo paradoksa “Tyazhby Protagora s Evatlom”», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 4.2, 291–297.
- Ahvlediani, A. N. (2011) «Modelirovanie resheniya antichnogo sofisticheskogo “paradoksa krokodila” v ramkah sovremennoj klassicheskoy logiki nulevogo poryadka», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 5.1, 74–82.
- Berestov, I. V. (2016) «Parmenidovskie predposylki v homo mensura Protagora», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 659–670.
- Volkova, N. P. (2019) «Mera veshchej Protagora kak kriterij istiny», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2, 695–704.
- Volf, M. N. (2017) «Sofisticheskij relyativizm: mif ili real'nost'», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.2, 493–504.

ЛЕКЦИИ / LECTURES

АРХИТЕКТУРНАЯ ПЕРСПЕКТИВА В ИТАЛЬЯНСКОЙ ЖИВОПИСИ XIV В.

А. И. ЩЕТНИКОВ
ООО «Новая школа» (Новосибирск)
schetnikov@ngs.ru

ANDREY SCHETNIKOV
ARCHITECTURAL PERSPECTIVE IN ITALIAN PAINTINGS OF THE 14TH CENTURY
“New School” LLC (Novosibirsk, Russia)

Abstract. This paper discusses the system of the pictorial depth representation, typical for Giotto and other Italian artists of 14th century. Differing from the linear perspective, this system has a number of peculiar features, and its own consistent logic for the formation of pictorial space. The paper is especially focused on the contradictions of such a system, which lead to the appearance of impossible figures, and the ways in which the artists solved these difficulties.

KEYWORDS: Renaissance, non-linear perspective, vision, light.

Введение

Система представления глубины живописного пространства, развитая в самом конце XIII века Джотто и сразу же восторженно оцененная его современниками.

ΣΧΟΛΗ Vol. 14. 1 (2020)
www.nsu.ru/classics/schole

© А. И. Щетников, 2020
DOI:10.25205/1995-4328-2020-14-1-339-365

менниками и подхваченная его последователями, внешне имеет много общего с аналогичной системой, характерной для античной настенной живописи. И хотя сам Джотто скорее всего пришёл к своим методам совершенно самостоятельно, ничего или почти ничего не зная о живописи древних,¹ нам надо вкратце сказать, как выглядели перспективные изображения античной эпохи.

По сообщению Витрувия, перспективные изображения впервые появились в античном театре в V веке до н. э., во времена Эсхила; теоретическую основу для таких изображений разработали виднейшие философы той эпохи, Демокрит и Анаксагор. Но как выглядели эти декорации, мы не знаем. В I веке н. э. в Италии перспективными картинами, создававшими иллюзию уходящего за стену пространства, украшались покои богатых домов. Помещений с такими изображениями сохранилось совсем немного, причём все они были раскопаны в XVIII–XIX веке, а до этого были погребены под землёй; это несколько помпейских вилл и несколько императорских построек на Палатинском холме в Риме, в том числе дом Августа, фреска из которого воспроизведена на рис. 1. Красным цветом здесь показаны прямые линии, которые мыслятся уходящими вдаль от зрителя под прямым углом к плоскости картины; такие прямые в теории перспективы называются *ортогоналами*. В отличие от классической линейной перспективы, ортогоналы здесь не сходятся в одну точку, лежащую на линии горизонта, но образуют пары, симметрично наклонённые к оси картины. В искусствоведении такая система представления глубины архитектурного пространства получила название «*рыбья кость*».² К детальному описанию заложенных в её основу принципов я вернусь ниже.

¹ Макс Дворжак (1986, 17) утверждает, что Джотто пришёл к своим новшествам, опираясь на предшествующую традицию, поскольку у него «было немало возможностей познакомиться с античными пространственными построениями, ... в которых, как мы знаем, ещё были выражены нормы живописи, достигнутые античностью». Однако каковы те произведения раннего средневековья, в которых работа с пространством картины хотя бы отчасти напоминала то, что делает Джотто? (Античные фрески не в счёт, поскольку всё, что осталось от них к концу XIII века, было погребено под землёй, и Джотто никак не мог с ними познакомиться). Дворжак ссылается на не существующие ныне циклы росписей в старом соборе св. Петра и в базилике Сан-Паоло-фуоре-ле-Мура. Но ссылки на эти росписи, о которых мы почти ничего не знаем, не представляются мне убедительными. Во всяком случае, новшество Джотто — это именно новшество, неожиданное, сообразное своему времени и очень сильное, а не восстановление старого.

² О перспективе античных фресок см. Панофский 2004, White 1956, Stinson 2011.

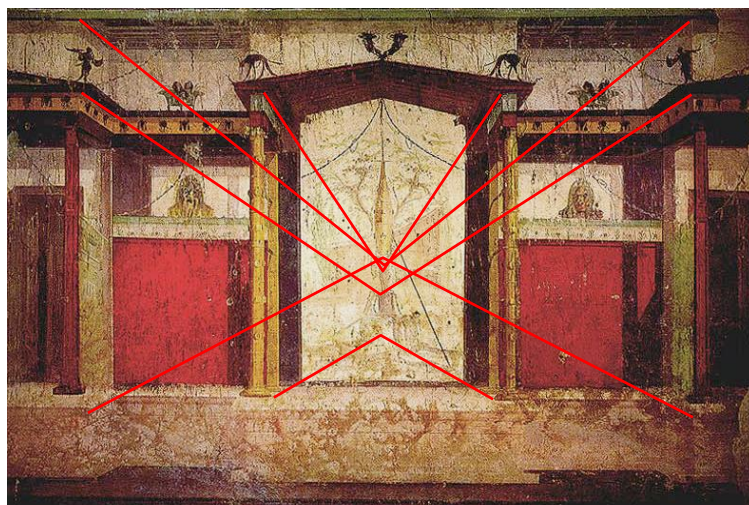


Рис. 1. Фреска в доме Августа. I век н. э.

В средневековом христианском искусстве интерес к передаче глубины пространства проявляется весьма слабо. И хотя у ближайших предшественников Джотто можно обнаружить некоторые зачатки «протоперспективы», однако итальянская живопись позднего средневековья по большей части обходилась совсем без этого приёма. На алтарных клеймах таких мастеров середины XIII века, как Бонаventura Берлингьери и Коппо ди Марковальдо, действие очень часто происходит на фоне разных строений, но все они показаны достаточно условно, и всегда — снаружи и фронтально, в духе предыдущей византийской традиции и без каких-либо элементов перспективы; что касается интерьеров, то их здесь практически нет, и введение в живопись действия, представленного в интерьере помещения, всецело принадлежит одному лишь Джотто.

В качестве характерного примера архитектурной «протоперспективы» можно рассмотреть мозаику *Уверение Фомы*, входящую в грандиозный цикл мозаик, выполненный в кафедральном соборе Монреале на Сицилии анонимными мастерами в промежутки между 1183 и 1189 годами (рис. 2). Явление Христа перед апостолами происходит здесь на фоне широкого двора, ограниченного по бокам двумя симметричными флигелями; уходящие вдаль карнизы этих флигелей показаны наклонными линиями. Глубина собственно архитектурной части изображения невелика, так что представленные на фреске человеческие фигуры находятся не внутри намеченного перспективой двора, но перед ним, а вся архитектура выполняет по отношению к этим фигурам роль театральных декораций. Впрочем, этот приём для мозаик собора Монреале скорее случаен, поскольку большая часть

изображений здесь выполнена на золотом фоне и лишена архитектурного задника; а там, где он появляется по сюжету, изображение обычно лишено перспективных элементов; кроме того, здесь присутствуют и предметы, изображённые в традиции «обратной перспективы» (расширяющаяся назад трапеция стола в мозаике *Изгнание из храма*, обращённый к ангелам полукруг столешницы в *Троице*).³

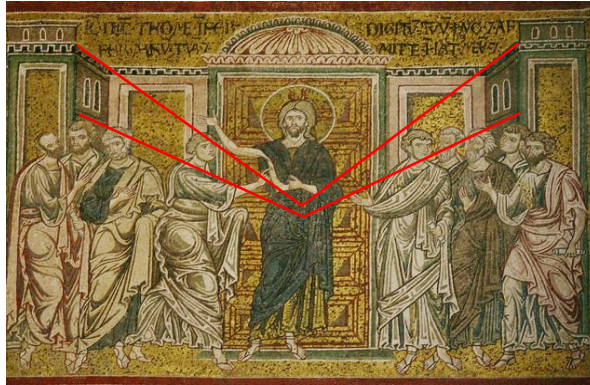


Рис. 2. *Уверение Фомы.*

Мозаика в храме Монреале, 1183–1189.

Схожее взаимное расположение архитектурных элементов и человеческих фигур мы видим на мозаике Пьетро Каваллини *Рождество Богородицы*, выполненной в римской церкви Санта-Мария-ин-Трастевере в 1291 году — то есть всего за несколько лет до фресок Джотто (рис. 3). Задней декорацией сцены здесь служит изображение двух проёмов между опорами, перекрытыми балками с кессонированными потолками. Линии карнизов обоих проёмов при их продолжении встречаются в точках, лежащих на оси симметрии каждого проёма.⁴ И опять, действие картины происходит не внутри имеющего совсем небольшую глубину архитектурного пространства, которое тем не менее можно трактовать как интерьер, но на его фоне.

³ Об изобразительном приёме обратной перспективы в средневековой византийской и древнерусской живописи см. Флоренский 1967, Раушенбах 1975.

⁴ Обратите также внимание на своеобразную схему схождения линий кессонной сетки на потолках, когда в правой части проёма линии сетки проводятся параллельно правому карнизу, а в левой части проёма — левому, так что средний кессон изображается треугольником. Эту невозможную фигуру, равно как и характерные для XIV века способы её исправления, мы обсудим ниже.



Рис. 3. Пьетро Каваллини. *Рождество Богородицы*. Мозаика в церкви Санта-Мария-ин-Трастевере, Рим. 1291.

Первым размещать фигуры людей внутри пространства с архитектурно оформленной глубиной стал в конце XIII века знаменитый флорентийский живописец Джотто ди Бондоне. Действие написанных им сцен зачастую происходит внутри стилизованных архитектурных объёмов, так что на картине перед зрителем предстаёт своего рода мистериальный театр с декорациями, расставленными по бокам и на заднем плане.⁵

Основные принципы развитой Джотто системы уже в первом десятилетии XIV века усвоили другие итальянские художники, такие как безымянный «мастер святой Цецилии», написавший свой алтарь с изображением этой святой до 1304 года, и виднейший мастер сиенской школы Дуччо ди Буонинсеня, *Маэста* которого датируется 1308 годом. Эту же систему мы встречаем и у других итальянских живописцев XIV века, и она остаётся ведущей в итальянской живописи по меньшей мере до 1425 года, когда в кругу флорентийских художников были открыты правила *линейной, или научной перспективы*. Более того, некоторые художники, такие как сиенский мастер Джованни ди Паоло, сознательно пользовались этой системой вплоть до второй половины XV века.

Будучи в некоторых деталях похожей на линейную перспективу, система представления глубины пространства, характерная для Джотто и его последователей, имеет с ней не так много общего. Прежде всего, здесь нет ключе-

⁵ Известно, что св. Франциск в 1223 году устроил в Греччио первый рождественский вертеп с яслями (*presepe*) и встречал с ним Святую ночь. О возможной связи картин Джотто с францисканским мистериальным театром см. Бенуа (1912, 107).

вой для линейной перспективы идеи о том, что картина является изображением некоторого реального пространства, как оно представляется неподвижному глазу, рассматривающему это пространство с определённой точки и устремившему взгляд под прямым углом к плоскости картины в направлении линии горизонта. Соответственно, здесь нет и характерного для линейной перспективы схождения всех ортогоналей в противостоящую глазу точку на линии горизонта. Однако эта система изображения глубины архитектурного пространства всё же является непосредственной предшественницей линейной перспективы, и потому о ней также можно говорить как о *предренессансной перспективе*.

Представляя собой особый изобразительный язык, предренессансная перспектива интересна своими внутренними противоречиями: художник, следуя правилам этой системы, зачастую попадает в ситуацию, когда эти правила вынуждают его делать неправдоподобные изображения; и порой ему приходится корректировать правила, чтобы выйти из возникшего затруднения. Именно этому мыслительному процессу осознания противоречий и работы с ними я собираюсь уделить основное внимание в настоящей статье. Эта мыслительная деятельность, вызревающая внутри художественной практики, в своих глубинных основах может считаться математической, предполагающей особую связь посылок и следствий, — причём возникающая здесь математика не привносится извне, из чтения геометрических трактатов древних, но появляется из самой сути умного художественного ремесла.⁶

По этой причине дальнейшее изложение будет вестись не в хронологическом порядке, но в порядке усложнения изобразительных проблем. Некоторые из этих проблем Джотто умел решать ещё в 1300 году, но это не означает, что следующие за ним художники не сталкивались с ними вновь; и зачастую им приходилось решать эти проблемы заново. Это многократное переоткрытие изобразительных приёмов я представляю себе таким образом: художник обнаруживает некоторое затруднение и придумывает приём, позволяющий с ним справиться, — но единственным результатом его трудов в итоге оказывается сама картина, а технические ухищрения остаются в его памяти и передаются разве что изустно ближайшим ученикам. Художник из другого города видит картины, сделанные первым мастером, они ему нравятся, и он хочет им подражать; но, глядя на картину, он не видит ни исходных затруднений, ни тех приёмов, с помощью которых они были разре-

⁶ Не лишним будет напомнить, что в эту же самую эпоху генуэзскими мореплавателями создаются портуланы — первые карты Средиземного моря, основанные на точной съёмке; и эта деятельность тоже является математической по своей сути.

шены — и ему приходится переоткрывать всё заново. Конечно, через какое-то время открытые техники станут всеобщим достоянием, но это происходит не сразу, так что мы можем видеть в работах разных художников одну и ту же общую для всех ситуацию, и смотреть, как они с ней справлялись.

Что касается литературы по данному вопросу, она немногочисленна. Конечно, все писавшие о Джотто отмечали и его новшества в изображении глубины пространства, и его не всегда правильную систему перспективы. Однако устройству этой системы и анализу тех парадоксов, к которым она порой приводит, посвящено совсем немного работ. Интересная статья фон Керна (Kern 1912) впоследствии была почти забыта, хотя её и упоминает в своём обстоятельном исследовании Эрвин Панофский (Панофский, 2006). Истории предренессансной перспективы посвящена весьма содержательная серия записей Тихона Токарева в Живом журнале titoo107.livejournal.com, на которую я также хочу обратить внимание читателя.

Система перспективы «рыбья кость»

В развитой в живописи XIV в. системе представления картинного пространства интерьер, внутри которого происходит действие, изображается по большей части в двух основных ракурсах, каждый из которых закреплён за тем или иным сюжетом. Это или закрытое помещение с осевой симметрией, у которого удалена передняя стенка, или лоджия с колоннами, на которую мы глядим сбоку под углом; при этом в обоих случаях мы видим и потолок помещения, на который смотрим снизу, и пол, на который смотрим сверху. В качестве основы для системы «рыбья кость» рассмотрим сначала картину с осевой симметрией помещения.

Представим себе, что мы хотим изобразить прямоугольную комнату, как будто у неё снята ближняя к нам стенка и мы заглядываем внутрь неё через открытый проём, находясь напротив его середины. Границы этого проёма естественно совместить с границами картины. При этом задняя стена комнаты изображается ещё одним прямоугольником меньшего размера, а уходящие вдаль стыки боковых стен с полом и потолком (мы будем называть эти линии *главными ортогоналями*) — прямыми линиями, соединяющими углы переднего и заднего прямоугольников. Именно такую простейшую схему сведения ортогоналей мы видим на алтарной доске Бернардо Дадди *Ангельская скорбь св. Фомы Аквинского*, написанной в 1338 году (рис. 4).⁷

⁷ Обратите также внимание на то, как здесь проведены ортогонали кессонов потолка. Они сходятся к центру, однако не в одну точку. Похоже, что художник рисо-

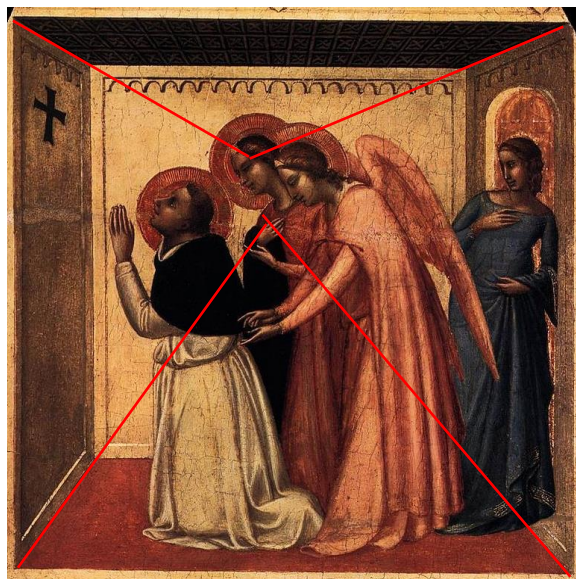


Рис. 4. Бернардо Дадди. *Ангельская скорбь св. Фомы Аквинского*. 1338.

Заметим, что если верхние и нижние стыки боковых стен сойдутся на оси картины не в одну, но в две точки, лежащие на разной высоте (рис. 5, а), задняя стена комнаты будет иметь другие пропорции сторон, нежели передняя; на рисунке такая сильно искажённая пропорция задней стены показана пунктирным прямоугольником. Чтобы картина не выглядела слишком неправдоподобной, точки схода верхних и нижних стыков не должны сильно отстоять друг от друга, либо глубина изображаемого пространства должна быть небольшой, чтобы отличие пропорций переднего и заднего прямоугольников не было слишком заметным. А ещё художник может заслонить нижние стыки какими-нибудь предметами, и тогда непропорциональность стен не будет видна глазу, и её можно будет обнаружить только специальным построением.

Теперь представим, что мы направили свой взгляд в верхний левый угол комнаты, и видим карниз, идущий по левой стене под линией её стыка с потолком, либо уходящие вдаль балки на потолке. Если комната симметрична, в точности такую же картину мы увидим и в верхнем правом углу картины, если посмотрим в его сторону. Изобразительное правило системы «рыбья кость» состоит в том, что все ортогонали, зрительно привязанные к каждому из углов картины, изображаются семейством параллельных прямых, так что каждый угол помещения изображается как бы в отдельной аксономет-

вал это схождение «от руки», подобно тому как оно выполнено на картине Дуччо, показанной на р и с . 12.

рии. Получившаяся схема имеет вид обглоданного рыбьего скелета (рис. 5, б), по которому эта система и получила своё название. Такая же «рыбья кость», только перевёрнутая остриём вверх, строится и для ортогоналей, привязанных к стыкам боковых стен с полом помещения.

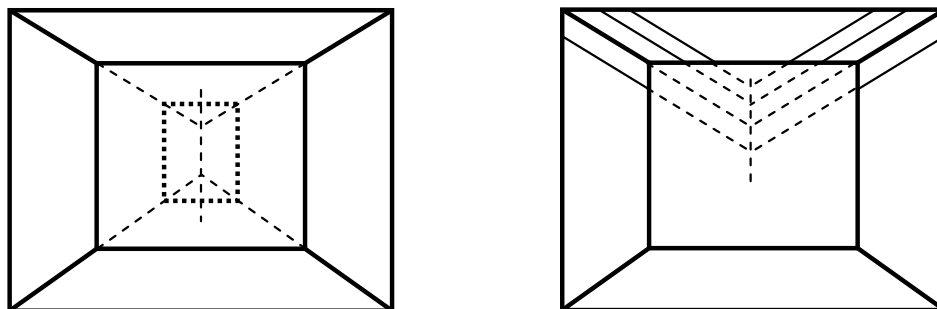


Рис. 5. К образованию системы «рыбья кость»:

(а) верхние и нижние главные ортогонали обычно имеют две разных точки схода на центральной оси, и при большой глубине изображения задняя стена имеет пропорции, сильно отличные от передней; (б) все ортогонали, «привязанные» к каждому из углов картины, изображаются семейством параллельных прямых.

Б. Раушенбах (1980, 66–67) называет такую изобразительную систему «схемой изображения интерьера путём локальных аксонометрий» и приписывает её выбору подвижной точки зрения, когда правый верхний угол комнаты изображается при виде слева снизу, и т. д. Но что представляет собой каждая локальная аксонометрия, как изобразительный приём? В ней соединяются знание художника об изображаемом предмете и то, как он представляет себе то, что он видит. Во-первых, художник знает, что все карнизы, близкие к линии стыка боковой стены и потолка, в действительности параллельны друг другу (впрочем, он знает это и вообще о всех ортогоналях, но это уже другое, более рафинированное и теоретическое знание). Во-вторых, он знает, что такие линии, если рассматривать их издали, не только являются, но и выглядят параллельными. Поэтому он хочет видеть их параллельными и на картине, что и задаёт ту априорную схему, в которую он вкладывает ортогонали изображаемого интерьера.

Хорошим примером реализации схемы локальных аксонометрий служит *Тайная вечеря* сиенского художника Липпо Мемми, написанная в городском соборе Сан-Джиминьяно (рис. 6). Плоский потолок поддерживается четырьмя консолями, которые мыслятся отстоящими друг от друга на равные расстояния. Обозначив границы потолка, художник делит линию стену на три секции одинаковой ширины. Затем он проводит через средние отметки две ортогонали средних консолей, выводя их параллельно ортогоналям

крайних консолей. В результате средняя панель потолка представлена на картине трапецией, а крайние панели — параллелограммами. При этом передняя линия потолка оказывается разделённой на три неравные части — её средняя часть заметно больше крайних. Однако это неравенство не воспринимается художником как неправильное: ведь средняя панель находится ближе к нам, мы и должны видеть её под большим углом!



Рис. 6. Липпо Мемми. *Тайная вечеря*.
Фреска в Дуомо Сан-Джиминьяно, между 1330–1350.

В соответствии с принципом «рыбьей кости» Мемми проводит также нижние ортогоналы картины — края лавок и стола, ленты на скатерти. Здесь уклон больше, чем на потолке, словно мы глядим на происходящее с достаточно высокой точки. Это позволяет визуальнo поднять задний ряд сидящих над передним рядом, так что передние фигуры апостолов не заслоняют тех, кто сидит сзади, в соответствии с одним из традиционных иконографических вариантов этой сцены.

В качестве более позднего примера картины с осевой перспективой рассмотрим фреску Джованни да Милано *Изгнание Иоакима из храма* (рис. 7). Действие помещено здесь в структуру помещения с готическими колоннами; все детали карнизов и капителей этих колонн выстроены «ёлочкой», направленной остриём вниз и имеющей приблизительно один и тот же наклон; детали нижних плинтусов выстроены «ёлочкой» такого же наклона, направленной остриём вверх.

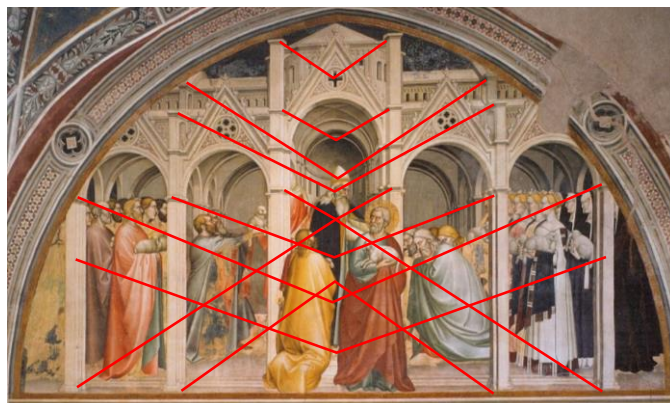


Рис. 7. Джованни да Милано. *Изгнание Иоакима из храма*.
Фреска в капелле Ринучини, Санта Кроче, Флоренция, 1365–1370.

Вторая реализация схемы «рыбьей кости», характерная для изображения лоджии или нескольких примыкающих друг к другу помещений, представляет собой как бы половинку изображения с осевой симметрией. Такая схема в самом простом её варианте осуществлена на *Благовещении* Бернардо Дадди (рис. 8). Здесь все верхние и все нижние ортогоналы задают свою локальную аксонометрию для верхней и нижней частей картины соответственно, так что разметка потолка с кессонами и пола в клетку не представляет для художника никакой сложности.

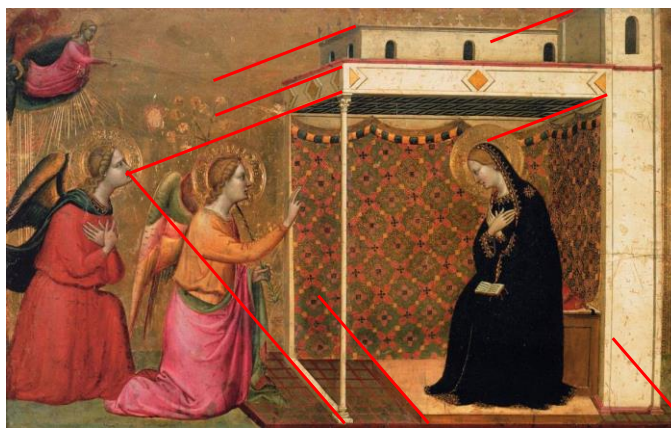


Рис. 8. Бернардо Дадди. *Благовещение*. 1335.

Потолок с кессонами и клетчатый пол

Настоящие проблемы системы «рыбья кость» начинаются, когда художник хочет изобразить потолок с клетками кессонов, или такой же клетчатый пол на картине с осевой симметрией. Такое странное изображение кессонов мы

уже видели выше на мозаике Пьетро Каваллини; посмотрим теперь на *Тайную вечерю* сиенского художника Уголино ди Нерио, написанную около 1325 года для алтаря церкви Санта-Кроче во Флоренции (рис. 9). Изобразив стены и потолок таверны, в которой происходит трапеза, художник проводит ортогонали потолка, отстоящие на равные расстояния друг от друга. Все ортогонали левой половины потолка в соответствии с принципом «рыбьей кости» проводятся параллельно линии стыка потолка с левой стеной. Точно так же все ортогонали правой половины потолка проводятся параллельно линии стыка потолка с правой стеной. В результате такого построения две ортогонали в центральной части потолка встречаются друг с другом непосредственно на задней стене помещения, образуя невозможное изображение.⁸



Рис. 9. Уголино ди Нерио. *Тайная вечеря*.
Алтарь в церкви Санта-Кроче во Флоренции, ок. 1325.

Эта же проблема неправдоподобного схождения близких к оси картины ортогоналей встречается и у более поздних художников, вплоть до середины XIV века. Впрочем, такие мастера, как Джотто и Дуччо, научились решать её гораздо раньше. Посмотрим, как Дуччо изображает сетку кессонов в *Тайной вечере* на одной из досок сиенской *Маэсты* (рис. 10). Ортогонали консо-

⁸ Стоит отметить также малую глубину изображённого на картине помещения: стол явно выступает за передний прямоугольник обреза, так что даже боковые фигуры пищутся находящимися не внутри сценического пространства картины, но перед ним, и это тем более относится к апостолам, сидящим на лавке спинами к нам; впрочем, художник разворачивает их головы так, чтобы лица были видны в профиль.

лей он проводит по правилу «рыбьей кости». Кессоны боковых панелей расчерчиваются тоже по правилу «рыбьей кости», в локальной аксонометрии, параллельно сторонам параллелограммов. А вот ортогонали центральной панели Дуччо сводит в одну точку, положение которой задаётся пересечением ограничивающих эту панель карнизов.⁹



Рис. 10. Дуччо. *Тайная вечеря*.
Алтарь *Маэста* в Сиенском Дуомо, 1308–1311.

При взгляде на картину Дуччо мы сразу же видим точку схода этих ортогоналей, потому что мы привыкли к картинам, построенным по принципу линейной перспективы, равно как к фотографиям, фиксирующим это схождение по законам оптики. Однако строил ли эту точку схода сам Дуччо, и осознавал ли он её значение в пространстве картины? Похоже, что он этого не делал, поскольку для выправления ортогоналей у него имелся другой путь рассуждения и действия. Прямоугольник потолка между двумя карнизами изображается на рисунке трапецией. Линии, отделяющие один кессон от другого, должны делить заднее основание этой трапеции на пять равных частей. Но точно так же они должны делить на пять равных частей и переднее основание. Произведём это деление и соединим отмеченные точки прямыми линиями — и это построение решает задачу. Проведённые таким образом ортогонали оказываются сходящимися в одну точку (рис. 11). Одна-

⁹ Эту же схему схождения ортогоналей центральной части потолка между двумя карнизами Дуччо применяет и в других досках *Маэсты*, таких как *Омовение ног*, *Христос покидает апостолов* или *Свадьба в Кане Галилейской*.

ко мы их через эту точку не проводили: при аккуратном построении они встретятся в ней сами, даже когда мы об этой точке не думали.

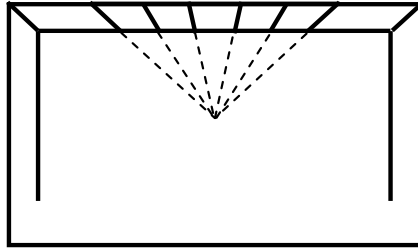


Рис. 11. Ортогонали потолка, построенные по схеме пропорционального деления, с необходимостью сходятся при их продолжении в одну точку.

Осуществляя схожее построение на доске *Христос перед Анной*, Дуччо расчерчивает сходящимися линиями весь потолок целиком (рис. 12). Правда, ортогонали здесь проведены не слишком аккуратно, и они не сходятся в одну точку, что заставляет нас подозревать, что и в других досках *Маэсты* Дуччо сводил их не точным пропорциональным делением переднего и заднего отрезков, а «на глаз».



Рис. 12. Дуччо. *Христос перед Анной*.
Алтарь *Маэста* в Сиенском Дуомо, 1308–1311.

Удачный пример геометрически правильного схождения ортогоналей потолка можно видеть на фреске Джотто *Христос среди учёных*, написанной около 1320 года в нижней церкви св. Франциска в Ассизи (рис. 13). Здесь они

сходятся в одну общую точку не только на центральной, но и на боковых панелях.¹⁰

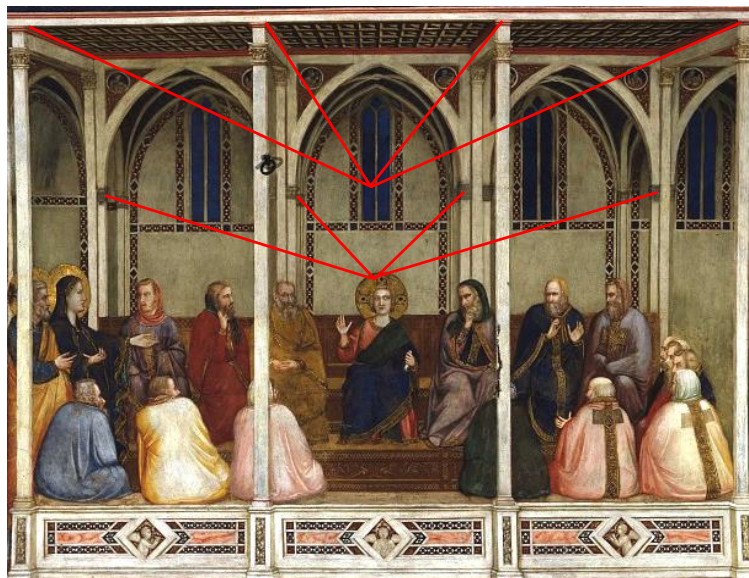


Рис. 13. Джотто. *Христос среди учёных*.
Фреска в нижней церкви св. Франциска, Ассизи, ок. 1320.

Ортогонали капителей колонн в двух средних и двух крайних рядах при этом тоже сходятся в одну точку, но эта точка лежит ниже от точки схода ортогоналей кессонов потолка: принцип «рыбьей кости» выправляется там, где он приводит к очевидно парадоксальным результатам, но в целом он продолжает действовать! Центр схождения ортогоналей объединяет пока что элементы потолка, но не всей картины. И его положение определяется отнюдь не местонахождением глаза, созерцающего пространство картины, как это происходит при настоящей линейной перспективе, но тем, под каким углом наклона были проведены боковые ортогонали, и на каком расстоянии от передней стороны коробки помещения была проведена её задняя сторона.

¹⁰ Все изображённые здесь фигуры Джотто поместил внутри сценической коробки, усадив к нам спиной тех, кто сидит на передней скамье, да ещё и поместив двоих из них за колоннами, окончательно подчеркнув тем самым замкнутость картинного пространства.

Сводчатый потолок

На фреске Джотто *Утверждение устава* из верхней церкви св. Франциска в Ассизи, написанной около 1300 года (рис. 14), мы видим ещё один пример усиленного схождения ортогоналей, близких к оси картины. Попробуем понять, что могло привести художника к такому решению в этом случае.



Рис. 14. Джотто. *Утверждение устава*.
Фреска в верхней церкви св. Франциска, Ассизи, ок. 1300.

Пусть задние концы консолей разделят соединяющую их линию на три равные части. (Такие прямые линии, перпендикулярные к ортогоналям и тем самым параллельные плоскости картины, в теории перспективы называются *трансверсалиями*.) Допустим, что ортогонали двух средних консолей будут проведены по правилу «рыбьей кости», параллельно крайним консолям. В таком случае передние концы консолей разделят свою трансверсаль на неравные части. Но тогда получится, что полукружия сводов в задней плоскости будут иметь равные диаметры, а в передней плоскости — неравные диаметры (рис. 15, а). Но ведь в действительности диаметры всех полукружий мыслятся равными! Поэтому Джотто делит на три равных части и переднюю, и заднюю трансверсали, как это было и в случае кессонированного потолка, в результате чего центральные ортогонали приобретают больший уклон (рис. 15, б).

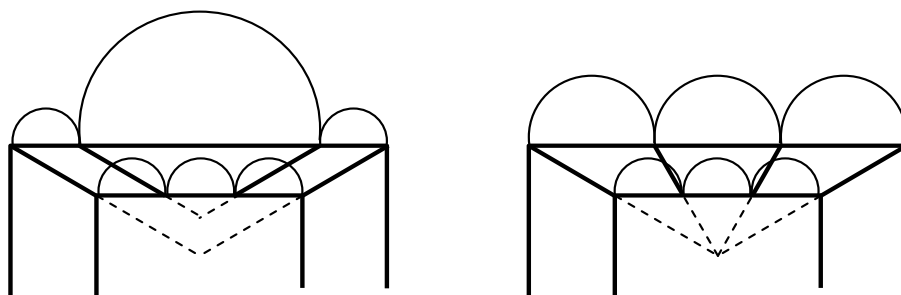


Рис. 15. Потолок с несколькими сводами:
(а) неправдоподобное решение; (б) правдоподобное решение.

Такое же изображение сводчатого потолка мы видим и на ряде других картин Джотто, написанных до 1300 года — на фреске *Сошествие Святого Духа* над входом в верхнюю церковь св. Франциска, и на ещё одном *Утверждении устава*, написанном на пределле панели *Стигматизация св. Франциска* (рис. 16). В последнем случае на картине изображены и консоли с пятью сводами равной ширины, и широкий потолок с уходящими вдаль балками — поистине, Джотто в 1300 году умел решать такие изобразительные задачи геометрического характера, которые ставили в тупик и многих художников, работавших после него.

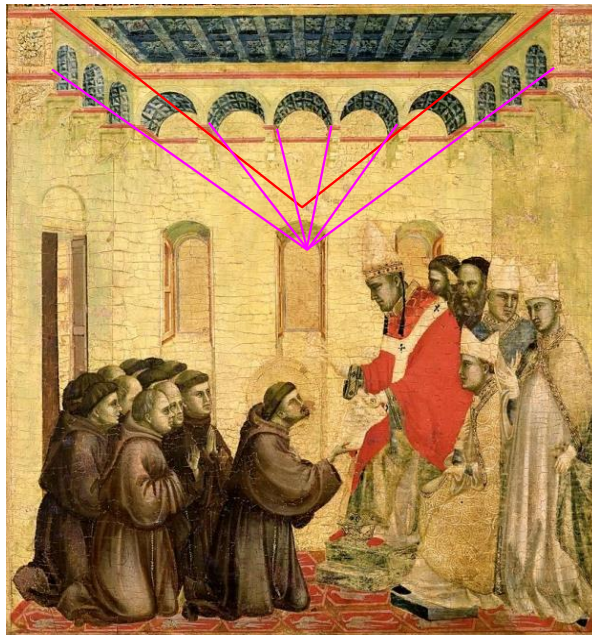


Рис. 16. Джотто. *Утверждение устава*.
Алтарь Стигматизация св. Франциска, пределла, ок. 1300.

Кессоны на двускатном потолке

Ещё одна любопытная неувязка линий потолка произошла на фреске сиенского художника Никколо ди Сенья *Явление св. Григория перед больной св. Финой*, находящейся в Дуомо Сан-Джиминьяно (рис. 17). Пространство позади человеческих фигур разделено здесь на три нефа — узкий центральный и несколько более широкие боковые; боковые нефы перекрыты плоскими горизонтальными потолками, а центральный неф — двускатным потолком. Все потолки разбиты на клетки кессонов. Ортогонали кессонов в боковых частях потолка проведены по принципу локальной аксонометрии; ближе к центру эти части потолка правдоподобно закрыты вертикальными стенками, отделяющими центральный неф от боковых. Но как быть с кессонами центральной двускатной части? «Рыбья кость» очень сильно заужает заднюю стену центрального нефа, так что когда задние линии скатов разделены на три равных части, передние линии приходится делить на шесть частей такого же размера. Художник вышел из создавшегося положения довольно лихо, составив потолок центральной части из трёх квадратных секций три на три клетки: при этом центральная секция оказалась разделённой коньком потолка по диагонали, и одна её половина отнесена к правому, а другая — к левому скату, что создаёт невозможную фигуру.¹¹



Рис. 17. Николо ди Сенья. *Явление св. Григория перед больной св. Финой*.
Фреска в Дуомо Сан-Джиминьяно, между 1330–1350.

¹¹ Обратите также внимание на то, как на этой фреске написано ложе св. Фины. Здесь даже от принципа «рыбьей кости» не осталось и следа, и фреска в этом отношении выглядит заметно более архаичной, возвращаясь к средневековой обратной перспективе.

Верную стыковку кессонов на верхнем стыке скатов в аналогичном случае даёт Дуччо в *Неверии Фомы* (рис. 18). Он расплачивается за неё тем, что проводит все ортогоналы кессонов параллельно линии конька, в своей локальной аксонометрии, без какого-либо схождения к оси картины. Поэтому ему приходится закрыть нижние части скатов нимбами апостолов. В противном случае ортогональ нижнего края ската, проведённая под уклоном, оказалась бы не согласованной по направлению с ортогоналами кессонов, и невозможная фигура возникла бы в этом месте картины.¹²



Рис. 18. Дуччо. *Неверие Фомы*.
Алтарь *Маэста* в Сиенском Дуомо, 1308–1311.

Расположение колонн

Любопытные невозможные фигуры возникают на изображениях интерьеров с колоннами. Классический пример такой невозможности мы видим на доске Дуччо *Обвинение Христа фарисеями* (рис. 19). Иисус, Понтий Пилат, толпа солдат за их спиной — все они стоят на уровне переднего ряда ко-

¹² Ещё один момент архаичности изображения на этой картине связан с тем, как проведена линия стыка задней стены и пола. Ноги заметной части апостолов находятся выше этой линии, так что они как бы летают в воздухе, — хотя художник, вписывая сцену в интерьер, стремился поставить фигуры людей на землю. Чтобы лица фигур заднего ряда не были закрыты фигурами переднего ряда, он приподнимает задний ряд ещё сильнее, чтобы он «взлетел» над передним.

лонн лоджии.¹³ А где же средняя колонна этого ряда? Её ствол уходит за спины толпы, хотя ему положено стоять спереди; и мы не видим её основания, хотя оно должно находиться на одной линии с двумя другими колоннами.



Рис. 19. Дуччо. *Обвинение Христа фарисеями*.
Алтарь *Маэста* в Сиенском Дуомо, 1308–1311.

Ещё одна доска *Маэсты* Дуччо с невозможным расположением колонн показана на рис. 20. Если ближний ряд колонн находится позади ступеней, на которых сидит Иисус, то где же тогда стоят задние колонны? И ещё, если ортогонали клетчатого пола даны в локальной аксонометрии, соответствующей взгляду сверху и справа, то как ортогонали капителей оказались изображенными в аксонометрии, соответствующей взгляду снизу и слева? Глядя на эти доски, хочется предположить, что Мауриц Эшер, с 1923 по 1935 год живший в Италии, в том числе и в Сиене, видел эти работы и впоследствии использовал их схемы в своих «невозможных» гравюрах, таких как *Бельведер* (1958).

¹³ Кстати сказать, посмотрите, как много людей изображено на этой картине — а где же их ноги? И опять, подиум за спиной Христа изображён в какой-то собственной аксонометрии, никак не привязанной к общему схождению линий картины.



Рис. 20. Дуччо. *Христос перед мудрецами*.
Алтарь Маэста в Сиенском Дуомо, 1308–1311.

Более тонкий сбой в расположении колонн можно видеть на фреске Пьетро Лоренцетти *Бичевание Христа* (рис. 21). При сильном схождении верхних и нижних ортогоналей вглубь картины человеческие фигуры переднего и заднего плана изображены здесь практически одинаковыми по величине, так что задние фигуры почти упираются головой в потолок.¹⁴ Теперь посмотрим на уходящий вдаль центральный ряд колонн. Поскольку две колонны и пилястра подпирают одну и ту же потолочную балку, их основания на полу также должны стоять в одном и том же ряду квадратов. Однако ортогонали квадратов уходят в глубину картины круче, чем ортогонали потолка, не будучи согласованы друг с другом. Поэтому художник сдвигает среднюю колонну и пилястру вправо. Чтобы соблюсти правильность построения, ему надо было изобразить нижнюю ортогональ так, как она проведена на рисунке красной линией. Но тогда и ноги у фигур Христа и двух бичующих надо было отодвигать дальше от переднего края лоджии.

¹⁴ Надо сказать, что такое изображение фигур переднего и заднего плана одинаковыми по величине характерно для системы предренессансной перспективы в целом. Чтобы увидеть разницу, достаточно посмотреть на какую-нибудь ренессансную картину с глубокой линейной перспективой, построенной с высоким положением зрительной точки, например на *Обручение Марии Рафаэля*.

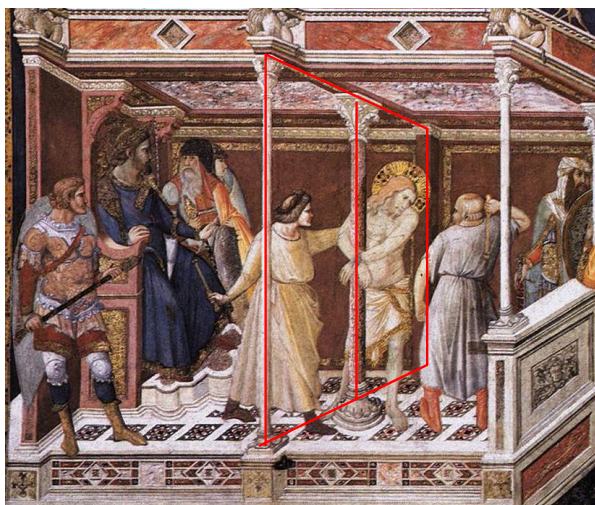


Рис. 21. Пьетро Лоренцетти. *Бичевание Христа*.
Фреска в нижней церкви св. Франциска, Ассизи, ок. 1320.

Рассмотрим теперь алтарный триптих *Рождество Марии*, также написанный Пьетро Лоренцетти (рис. 22). В этой работе художник добился немалого пространственного иллюзионизма, объединив три доски алтаря единым изображением, как бы видимым через раму со стрельчатыми сводами: на одной доске мужчины сидят в небольшой комнате в ожидании, а на двух других изображено помещение, в котором находятся женщины. И всё же, проведём красными прямыми «рёбра» комнаты, в которой происходит действие. Если комната ограничена плоскостями этой коробки, то где же тогда находится ложе, на котором возлежит св. Анна? Ему нет места в комнате, оно расположено как бы за её задней стеной. И как соотносятся между собой глубина боковой и задней комнат? Видно, что художнику хочется увеличивать глубину картины, но наличные техники для этого не очень пригодны, что приводит к странному конфликту одновременной реалистичности и невозможности изображения.

Невозможные фигуры такого рода не были редкостью на средневековых фресках и миниатюрах. Но там мы их воспринимаем в рамках общей условности изображения.¹⁵ Здесь же художник стремится представить интерьер достаточно реалистичным — и одновременно отказывает ему в этой реалистичности, опираясь на иконописную изобразительную традицию и отталкиваясь от неё.

¹⁵ Геометрически противоречивые изображения средневековой живописи рассматривает Борис Раушенбах в отдельной главе своей книги (1975, 108–125).

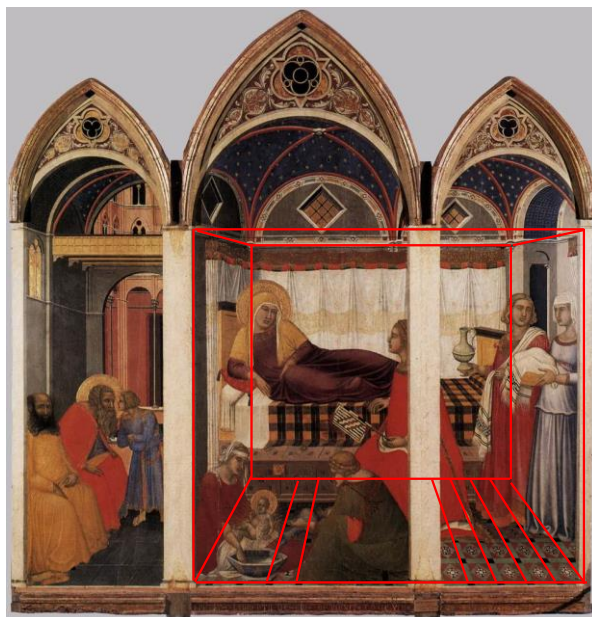


Рис. 22. Пьетро Лоренцетти. *Рождество Марии*. 1342.

Проблема диагоналей

Допустим, что мы уже научились проводить ортогонали потолка или пола так, чтобы они сходились в одну точку. Но тогда возникает следующий вопрос: на каких расстояниях друг от друга надо проводить линии, идущие под прямым углом к ортогоналям (такие линии в теории перспективы называются *трансверсальями*), чтобы получившаяся сетка служила изображением равных квадратов, или хотя бы равных прямоугольников? Ясно, что расстояния между соседними трансверсальями должны уменьшаться по какому-то единообразному правилу — но по какому именно?

Первую в истории живописи попытку передачи глубокой перспективы за счёт квадратной сетки пола мы обнаруживаем на картине Амброджо Лоренцетти *Благовещение*, написанной в 1344 году (рис. 23).

Все ортогонали клетчатого пола аккуратно выведены здесь по линейке к центру квадрата картины; ясно, что художник не занимался пропорциональным делением дальнего края пола, как оно было описано выше, но сразу же поставил точку схода в центр картины, и вывел из неё ортогонали к разметке переднего края. Однако вряд ли будет правильным сказать, как иногда пишут, что «Лоренцетти открыл точку схода»; скорее, он открыл приём, позволяющий правильно разметить ортогонали пола так, чтобы они делили любую трансверсаль на равные отрезки.

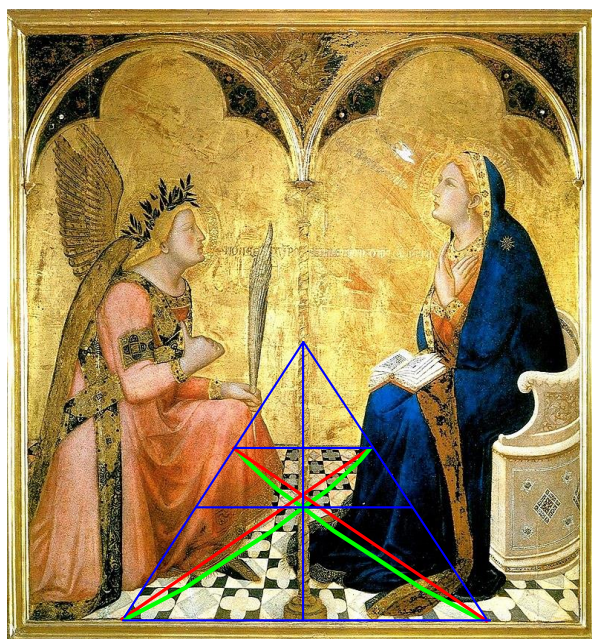


Рис. 23. Амброджио Лоренцетти. *Благовещение*. 1344.

Красным цветом проведены прямые диагонали прямоугольника; зелёным — ломаные линии, составленные из диагоналей отдельных клеток.

Однако перейдём к вопросу о расстояниях между последовательными трансверсалиями. На картине Лоренцетти эти расстояния постепенно уменьшаются по мере перехода от переднего плана к заднему. Но каково правило их уменьшения? Разлиновка клеток пола выглядит на первый взгляд весьма правдоподобной, во всяком случае отторжения у нас она не вызывает. И тем не менее здесь есть одна несообразность, которую можно выявить, к примеру, следующим построением. Глубина пола на картине Лоренцетти составляет 8 клеток. Выделим на полу прямоугольник 8×8 клеток, и проведём в нём две диагонали. Эти диагонали в реальности пересекаются в центре выделенного прямоугольника. Значит, через точку их пересечения должна проходить трансверсаль, которая делит исходный прямоугольник на две равные прямоугольные половины. Однако эта трансверсаль проведена у Лоренцетти заметно ближе к переднему плану картины. А если мы проведём диагонали в каждой диагональной клетке, составленная из них линия окажется не прямой, но ломаной.

Но если диагонали должны быть прямыми, то именно это требование прямизны можно сделать основой решения задачи! Отсюда возникает приём построения, дающий правильное уменьшение расстояний между последовательными трансверсалиями. Построим систему сходящихся в одну точку

равноудалённых ортогоналей, и проведём первую трансверсаль, выбрав расстояние от неё до края картины «на глаз»; это построение задаст ближайший к нам ряд квадратов. Теперь проведём в левом квадрате диагональ, уходящую «вдаль и вправо», и продолжим её в этом направлении, чтобы она перечеркнула остальные сходящиеся ортогональи (рис. 24, а). Точки её пересечения с ортогоналями задают положение остальных трансверсалей; проведём и их тоже, чем решим задачу (рис. 24, б).

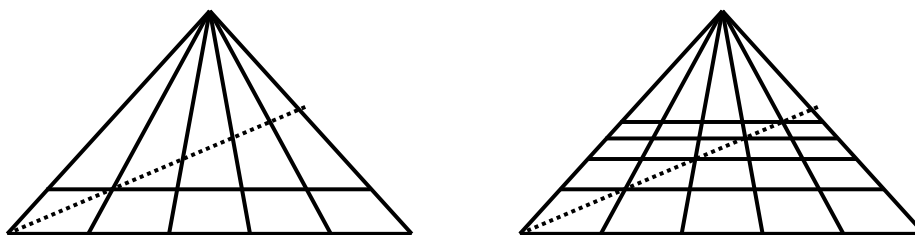


Рис. 24. Построение расчерченного на прямоугольники пола:
 (а) проведение первой и второй трансверсалей, задающих направление
 вспомогательной диагонали; (б) проведение остальных трансверсалей.

Этот приём, несмотря на его кажущуюся простоту, является настоящим геометрическим открытием, и хорошо бы узнать, когда он впервые был применён. Я было подумал, что в соответствии с ним расчерчен пол на картине *Коронация девы Марии* флорентийского художника Джусто ди Менабуои, написанной в 1367 году (рис. 25). Проверка для переднего прямоугольника 8×8 дала отменный результат, и казалось, что им можно удовлетвориться; однако такая же проверка для прямоугольника 8×8 , выделенного на заднем плане, показала, что расстояния между задними трансверсальями заметно завышены. Не думаю, что Джусто размечал параллели на глаз — трансверсали переднего плана для этого проведены слишком точно. Но зачем он тогда раздвинул трансверсали заднего плана?

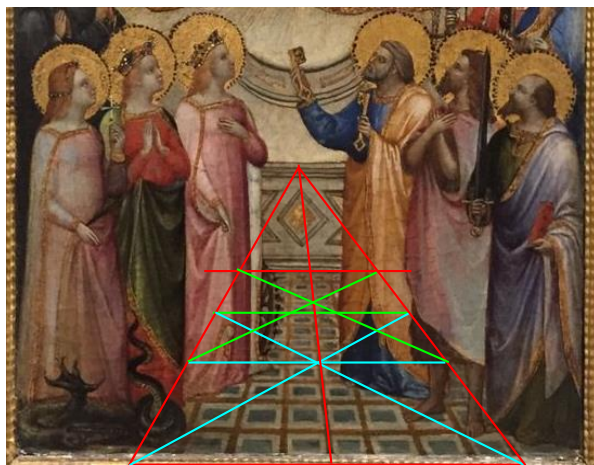


Рис. 25. Джусто де Менабуои. *Коронация девы Марии* (нижняя часть). 1367. Три синих прямых проходят через одну точку, что подтверждает правильность построения трансверселей переднего плана. Однако три зелёных прямых не проходят через одну точку — трансверсели заднего плана проведены с заметной ошибкой.

Похоже, что действительно правильные прямоугольные сетки, выполненные с построением вспомогательной диагонали, появляются только у художников XV века, занявшихся освоением системы линейной перспективы. И тем более, только в системе линейной перспективы может быть поставлен вопрос о правильной глубине картины. Допустим, что мы умеем правильно построить сетку равноудалённых ортогоналей и трансверселей. Но как сделать, чтобы это была сетка не каких-то произвольных прямоугольников, но именно квадратов?

Ответ на этот вопрос требует введения совершенного нового принципа организации живописного пространства, сопрягающего иллюзорное изображение на картине и свободное пространство перед картиной. Согласно этому принципу, чтобы создаваемое картиной впечатление было верным, зритель должен рассматривать её не с произвольного расстояния, но с некоторой специальной точки, заданной художником в тот самый момент, когда он начал размечать пространство картины. Переход к настоящей линейной перспективе происходит во самом конце первой четверти XV века. По-видимому, первым тут был Мазаччо с его фресками капеллы Бранкаччо (1423–1428) и построенной по всем правилам перспективы *Троицей* (1427); примерно в это же время было написано *Благовещение*, ныне приписываемое Уччелло, и ещё одно *Благовещение* работы Мазолино. Линейная перспектива сделала возможным сколь угодно сильно увеличить глубину изображения, а главное — научила художников рассчитывать эту глубину,

чтобы изображённые на картине квадрат и круг с определённой точки зрения действительно выглядели квадратом и кругом, а не прямоугольником и эллипсом.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бенуа, А. (1912) *История живописи всех времён и народов*. Т. 1. Санкт-Петербург: Шиповник.
- Дворжак, М. ([1927] 1986) *История итальянского искусства в эпоху Возрождения. XIV и XV века*. Москва: Искусство.
- Панофский, Э. ([1927] 2004) *Перспектива как «символическая форма». Готическая архитектура и схоластика*. Санкт-Петербург: Азбука-классика.
- Панофский, Э. ([1960] 2006) *Ренессанс и «ренессансы» в искусстве Запада*. Санкт-Петербург: Азбука-классика.
- Раушенбах, Б. В. (1975) *Пространственные построения в древнерусской живописи*. Москва: Наука.
- Флоренский, П. А. ([1919] 1967) Обратная перспектива. *Труды по знаковым системам*. Сб. 3, Тарту, 381–416.
- Bunim, M. S. (1940) *Space in medieval painting and the forerunners of perspective*. New York: Columbia Univ. Press.
- Kern, G. J. (1912) Die Anfänge der zentralperspektivischen Konstruktion in der italienischen Malerei des 14. Jahrhunderts. *Mitteilungen des Kunsthistorischen Instituts in Florenz*. Bd. 2, 39–65.
- Stinson, P. (2011) Perspective systems in Roman second style wall painting. *American Journal of Archaeology*, 115, 403–426.
- White, J. (1956) *Perspective in Ancient drawing and painting*. London: Society for the Promotion of Hellenic Studies.
- White, J. (1957) *The birth and rebirth of pictorial space*. London: Faber and Faber.

