
Σ Χ Ο Λ Η

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

ΤΟΜ 16

ΒΥΠΥΣΚ 1

2022

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ ΚΑΙ ΚΛΑССИΚΕΣ ΤΡΑΔΙΤΙΕ

Γλυννύ ρεδακτορ

Ε. Β. Αφονασιν (Νοβοσιβιρσκ)

Ρεδακτορ ραζδελα ρεκενζιη και βιβλιογραφιη

Α. Σ. Αφονασινα (Νοβοσιβιρσκ)

Ρεδακτιοννια κολλεγια

Ι. Β. Βερεστοβ (Νοβοσιβιρσκ), Π. Α. Βυτακοβ (Νοβοσιβιρσκ), Μ. Ν. Βολφ (Νοβοσιβιρσκ), Διοην Διλλον (Δυβλιν), Μ. Β. Εγορочкин (Μοσκβα), Σ. Β. Μεсяц (Μοσκβα), Δομινικ Ο'Μαρα (Φριβυργ), Μ. Σ. Πετροβα (Μοσκβα), Τευν Τилеман (Υτρεχτ), Α. Ι. Щетников (Νοβοσιβιρσκ)

Ρεδακτιοννύ σοвет

С. С. Аванесов (Τομσκ), Λυοκ Βриссон (Παριζ), Λεβαν Γιγинеишвили (Τβιლისι), Β. Π. Γοραν (Νοβοσιβιρσκ), Β. Σ. Δиев (Νοβοσιβιρσκ), Ε. Β. Орлов (Νοβοσιβιρσκ), Β. Β. Целищев (Νοβοσιβιρσκ), Β. Β. Προζοροβ (Μοσκβα), Σ. Π. Шевцов (Οδεσσα)

Υчредитель

Νοβοσιβιρσκύ γοσυδαρσθεννύ υνιβερσιτετ

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

Αδρeс для корреспонденции

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

Электронные адреса

Статьи и переводы: afonasin@gmail.com

Рецензии и библиографические обзоры: afonasina@gmail.com

Αδρeса в сети Интернет: schole.ru; classics.nsu.ru/schole/

ISSN 1995-4328 (Print)

ISSN 1995-4336 (Online)

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2022

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 16

ISSUE 1

2022

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

The journal is published twice a year since March 2007

The address for correspondence

Philosophy Department, Novosibirsk State University,
Pirogov Street, 1, Novosibirsk, 630090, Russia

E-mail addresses:

Articles and translations: afonasin@gmail.com

Reviews and bibliography: afonasina@gmail.com

On-line versions: schole.ru; classics.nsu.ru/schole/

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

© The Center for Ancient Philosophy and
the Classical Tradition, 2007–2022

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

Veritative ontology: reinterpreting Ancient Greek philosophy PIOTR ŚWIERCZ	7
The ethnic theology in the Early Byzantine empire CHRISTOS TEREZIS AND LYDIA PETRIDOU	34
Metaia EKATERINE KOBAKHIDZE	54
Fondation de Qarthadasht en Afrique du Nord – comme problème dans les recherches sur la chronologie de la plus ancienne histoire de Carthage MIRON WOLNY	88
Индивидуализм и коллективизм в греческой философии в период раннего эллинизма В. В. БРОВКИН	100
Религиозные воззрения софиста Крития: рациональная теология или атеизм? Р. Б. ГАЛАНИН	113
Город в болезни и здравии: научение через физические или душевные страдания в древнегреческих трагедиях В. К. ПИЧУГИНА	139
Теолого-философская «школа» Кумрана И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	152
Принцип «ars imitatur naturam» в генезисе философско-образовательных концепций Яна Амоса Коменского и Григория Сковороды А. С. СТЕПАНОВА	172
«Омонимы», «синонимы» и «паронимы» в позднеантичной логике и грамматической теории Д. А. ЧЕРНОГЛАЗОВ	191
Истоки формирования мифа о происхождении македонской династии Аргеадов А. С. СОЛОВЬЕВА	218
Религиозная экумена Империи в воззрениях Юлиана Отступника в контексте проекта восстановления Иерусалимского Храма Р. В. СВЕТЛОВ	231

6 Содержание / Contents

Парадокс Менона, когнитивная пустота и иерархия знания: Г. Файн об эпистемологии Платона М. Н. Вольф	240
“Искусство и жизнь”: эстетический платонизм Оскара Уайльда И. И. ПРОТОПОПОВА	254
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Сапфо. Гимн к Афродите. Fr. 1 Neri–Cinti (новый перевод с историко- филологическим комментарием, в свете новейших папирологических открытий) Т. Г. МЯКИН	265
Moses Attikidzon: философия и религиозная политика в античной Александрии Е. В. АФОНАСИН	276
Дамаский в Александрии (2). Избранные фрагменты его «Философской истории» Е. В. АФОНАСИН	295
Максим Тирский о демоне Сократа (<i>Or.</i> 8–9) А. В. ГАРАДЖА	317
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
Медицинское образование в античности: город и болезнь (обзор научного семинара) В. К. ПИЧУГИНА, Э. МАНЕТТИ, А. Ю. МОЖАЙСКИЙ	334
Раннехристианская агиографическая литература в конце XX – начале XXI в.: итоги изучения и перспективы А. Д. ПАНТЕЛЕЕВ	341
Новая монография о Сосипатре Пергамской М. А. ВЕДЕШКИН	360
ЛЕКЦИИ / LECTURES	
Знали ли древние греки натуральный обертоновый ряд? Л. В. АЛЕКСАНДРОВА	326
ABSTRACTS / АННОТАЦИИ	407

VERITATIVE ONTOLOGY:
REINTERPRETING ANCIENT GREEK PHILOSOPHY

PIOTR ŚWIERCZ

Jesuit University Ignatianum in Krakow
piotr.swiercz@ignatianum.edu.pl

ABSTRACT. This article proposes a revision of the traditional interpretation of ancient Greek ontology and indicates what consequences this revision may have for political reflection. The basis for the interpretation laid out here lies in classicist Charles H. Kahn's work on the meaning and function of the verb "to be" (*einai*) in ancient Greek. Kahn asserts that the original and fundamental meaning of *einai* was veritative (veridical) rather than existential – it was used to signify truth, not existence. Though the significance of Kahn's research has been widely acknowledged, the influence of his analyses on interpretations of Greek ontology seems disproportionately small in comparison. The veritative interpretation remains on the margin of studies dominated by the existential interpretation. My article is meant as a contribution to the project of building a veritative interpretation of Greek ontology. I intend to show, using certain examples, the forms of this interpretation and possibilities it presents. For scholars of ancient Greek philosophy, it is often difficult to distinguish between its ontological and epistemological aspects. As I will try to show, this state of affairs results from a *post factum* imposition of the existential interpretation on Greek thought. The problem is greatly reduced when we use the veritative paradigm in place of the existential paradigm. It also becomes easier to grasp the unity of Greek philosophy, especially the unity of ontology and epistemology. A veritative interpretation of Greek ontology carries with it important consequences for our understanding of Greek political philosophy as well. One of the key consequences is a "formal" (as opposed to "material") understanding of concepts fundamental to Greek political reflection, such as the "good" and "justice." As a result, discussion on ancient Greek political and legal reflection can be conducted from a fruitful new perspective.

KEYWORDS: ontology, epistemology, existence, truth, Greek philosophy, Charles H. Kahn.

Aristotle described first philosophy as the study of "being qua being" and of first causes and principles. The study of being and its causes and principles, or ontology, has since become almost synonymous with philosophy itself, at least with its highest, most fundamental part. Ontology constitutes the basis for ethics, political philosophy, aesthetics, axiology, and other fields. Though such a view of the

relationship between ontology and individual subdisciplines of philosophy has been disputed and has led to attempts to grant these subdisciplines autonomy from ontology, the mere fact that such attempts have been undertaken (regardless of how we judge their outcomes), points to the dominant place and role of ontology. Was the place of ontology as clear and unambiguous in Greek philosophy? Two key issues must be considered.

First, though the primacy of ontology vis-à-vis such fields as ethics and political philosophy seems beyond question, ontology's relationship to epistemology is less certain. Can knowledge about being precede knowledge about knowledge? As Aristotle emphasized, philosophy is not knowledge about simple things – such things that impose themselves on an observer. Philosophy is knowledge about what is difficult to come to know and understand – it is knowledge on the highest, or deepest, level. It is difficult to imagine such knowledge without prior reflection on whether knowledge is possible to attain at all and on how to attain it. If ontology could do without epistemology (i.e. without the primacy of the latter vis-à-vis the former), then epistemology would be unnecessary. This does not seem to be the case: while the ontological question (*what is?*) may, of course, be posed first, we must take a stance on the epistemological question (*in what way can I establish, come to know, and understand what is?*) before any attempt at answering the ontological question can be undertaken.

Second, a serious problem is posed by the question, *what is being?* The answer that has dominated for hundreds, perhaps even thousands, of years seems obvious: being is that, which exists. “To be,” or “to be an entity,” means the same as “to exist.” The matter is much more complicated, however: it is tied with the role and function that the verb “to be” plays in language. As a general rule, we can indicate three basic functions of the verb “to be”:

1. the *copula* function;
2. the existential function;
3. the veritative function.

In the first sense, “to be” is a copula, appearing in sentences of the form, “A is B.” This role is most clearly seen in ostensive sentences, such as, “This is a book.” In many languages, due to a phenomenon called the zero copula, “to be” in the copula function may be left out altogether.¹

The existential function consists in indicating the fact of a given entity's existence, either in a general sense – as in the sentence, “There are whales,” which is

¹ In the English language, this occurs much more infrequently than it does in other languages, such as Polish or Russian. The most common use of the zero copula in English is in news headlines (“headlines”).

equivalent to “Whales exist,” – or in reference to specific circumstances – “There are flowers in this garden,” equivalent to “Flowers exist in this garden.”

The veritative function, on the other hand, is reflected in the equivalence of “to be” with the truth of that, to which “being” is ascribed, while “not being” is equivalent with its falsehood. This can be clearly seen in the question, “Is that the case, or not?” and in the short answer – “it is” or “it is not.” We could have just as well expressed our question in the form, “Is it true that that is the case?” which one could answer with “yes, it is true” or “no, it is not true.”

In the following reflections we will leave the *copula* function aside and concentrate on the existential and veritative functions, as these form the basis for the two fundamental ways of understanding ontology – the existential and the veritative:

1. Existential ontology understands being as that, which exists. In consequence, non-being is that, which does not exist. Paraphrasing Schaffer’s statement about the Quinean task for metaphysics, one can say that existential ontology’s task is to say what exists, i.e. to list the beings (or what exists).²

2. Veritative ontology understands being as that, which is true, or cognizable to a certain degree. Consequently, non-being is that, which is not true, or not cognizable to a certain degree, only to a probable degree. The task for veritative ontology is to list what is necessary for our cognitive processes to achieve truth and calculate probability.

Here I must refer to Alexander Mourelatos’ predicative interpretation of the Parmenidean *to eon* and how this interpretation relates to veritative ontology. They have much in common. First, they both hold that “ἀλήθεια and τὸ εἶναι are “equivalent in Parmenides.”³ Mourelatos’ main objection concerns the fact that Greek ontology is oriented toward things and objects, rather than facts. In consequence, “the veridical ‘is’ should be an expression not of the logical (i.e. propositional) structure of the world but of the real *identity of things*.”⁴ Kahn is convincing in his reply to Mourelatos:

the fundamental division between interpretations of Greek ontology [...] depends upon whether one takes existence or predication as the primary basis for understanding *einai*. And it is precisely on this question that Alex and I are in agreement [...]. What I call the ‘veridical’ value of the verb is an isolated focus on the truth claim implicit in any predication. More precisely, the veridical verb may refer either to the in-

²J. Schaffer (2009) 348.

³A. Mourelatos (2008) 67.

⁴Ibid., 60.

tentional content of such a predicative claim [...] or to its objective correlate, the actual fact or state of the world that makes the claim true.⁵

The Existential Function of the Verb “to Be”

How are we to understand, in commonsense speech, the sentence, “Whales exist”? How does this sentence contribute to our understanding of reality? What are the criteria of “existence”? This sentence seems to mean that the living entities called whales are not fictitious, that they can be seen, touched, etc. – in other words, that we have the ability to observe whales by means of our senses. That is why we say that “werewolves do not exist,” since in their case there is no possibility for sensual observation. Of course, drawings and other representations of werewolves do exist. But werewolves themselves are fictitious – they do not exist.

Matters become much more complicated when the entity whose existence we are discussing is one, which may not or cannot be grasped by the senses. An answer to questions such as “Does God exist?” or “Do ghosts exist?” has nothing to do with sensual observation or a lack thereof. Of course, observable “signs” said to stem from the acts of such entities may be discussed, but this does not change the fact that declaring their existence or non-existence does not follow from their ability to be objects of direct sensual observation. How, then, are we to understand the statements “God exists” and “God does not exist”? It would seem that from a cognitive perspective, they are useful only insofar as they give us information about those, who make such statements.

In non-philosophical cognition, expressed by way of common, everyday language, “existence” refers to what is verifiable by means of the senses. Synonyms of “to be” in the existential sense vary depending on the context. “**There are** (*scil.* there exist) whales” can be rendered as “whales live on Earth.” “**There are** glasses on the table” can be rendered as “I see glasses on the table,” and so on. I will call the existential function so understood the **Weak Existential Function [WEF]**.

Frequently, phrases that exhibit features of the existential use of “to be” are not in fact existential. For example, the question “Will there be sun tomorrow?”⁶ does not refer to the *existence* of the sun tomorrow, but is equivalent to the question of whether we can expect good weather and a cloudless sky. I call this function the **Pseudo-Existential Function [PEF]**.

⁵ C. H. Kahn (2002) 84.

⁶ This is a direct translation of the Polish *Czy będzie jutro słońce?* Though it is stylistically awkward and unnatural in English, I think it serves as a good example of the PEF of “to be.”

The Weak Existential Function

Sentences that use the WEF of “to be” are an important part of the network of statements constituting knowledge. The more complicated the method of observation, requiring advanced technological tools in order to sensually grasp being-existence, the deeper the description and understanding of physical nature reaches. The problem is that since we are talking about the mutable and relative reality that can be sensually grasped, and therefore sensually verified, it is difficult to maintain the idea that we are really dealing with an ontological problem, or even with a problem of fundamental significance for ontology. Aristotle already indicated the separateness of first philosophy from physics and the natural sciences. In this age of rapid growth of the exact sciences, there is no doubt that scientific problems concerning an aspect of reality expressed in language through the WEF of “to be” are merely of secondary importance for philosophy and ontology.

What about the status of mathematical entities?⁷ This problem was already discussed in Greek philosophy: do mathematical entities have the same status as physical entities? The answer seems obvious: no, as they cannot be sensually grasped and verified. What are mathematical entities, then? Do they exist? From the perspective of the WEF, it is impossible to grant them existence. Should we take them to be fictional, then, like the werewolves mentioned earlier? The problem is that in contrast to werewolves, mathematical entities play an important role in our process of cognition. This was already evident in antiquity, in studies on music, for example. Mathematical entities constituted the foundation of Pythagorean philosophy; they also played an important role in Plato’s philosophy and in Platonism. In modern science, on the other hand, they are a necessary tool, without which it would be difficult to imagine not only such disciplines as physics, chemistry, and biology, but also economics or sociology.

In attempting to answer the question of the ontological status of mathematical entities, we must address the problem of how we come to know mathematical entities. Even if we accept that mathematical cognition is derivative in regards to sense cognition, this still does not explain the process thanks to which our minds grasp mathematical entities. Certainly, this is not explained by the process of abstraction, understood as generalizing detachment, though it is possible that the Pythagoreans understood it this way in the context of number as proportion.

⁷ The case is similar with logical entities. The thing is that though logic can be seen as the laws governing human reasoning, as a necessary condition of reasoning that is not internally contradictory, mathematics touches what is outside of our minds (though we do not understand how exactly this is so).

Thus, though arithmetic entities may be understood as abstractions, geo- and stereometric entities cannot be understood this way. At the basis of the cognition of mathematical entities lies idealization. It is idealization that justifies mathematical entities, not sense cognition. In consequence, the question arises whether contemplating mathematical entities' ontological status, in the sense of their existential status, makes any sense. Does such contemplation add anything to our understanding of reality? Are we able to indicate any standard by which we could evaluate or verify that existential status? Considering what I wrote regarding the WEF and its relation to philosophy, answers to all the above questions must be negative. A difficulty does appear, however. It is clear that mathematical entities do not in any way fall under the WEF. They cannot be examined in that context. Can we indicate a different existential context, which we could call a "Strong Existential Function" [SEF] of the verb "to be"?

The Strong Existential Function

The foundations for a SEF can be found in the philosophy, or rather theology, of Christianity. The notion of *creatio ex nihilo* creates an intellectual context completely different from the one in which Greek philosophy was born. From this Christian perspective, the world is not eternal, but rather called into being out of nothingness. The act of calling into existence is preceded by (not necessarily chronologically, but logically) ideas in the mind of God, on the basis of which the creator-God executes the calling into existence.

Let us begin with some remarks concerning the etymology of "existence": *existere, existo* or *existere, existo* is a combination of *ex* and *sistere*. In the context of interest to us, *ex* could mean 1. "as a result," "in consequence," "deriving from" "out," "away"; 2. the source, the starting point in space or time, or the state of affairs from which an action is initiated meaning "from," "with," "after"; or 3. as a prefix *ex-* means "out" or "away". *Sisto, sistere* means 1. to cause to stand, to set up, to erect; 2. to place firmly, to place, to set; 3. to make firm, fix, stabilize. As a result, *existo* means 1. to come into view, appear, to rise from the dead; 2. to come into being, emerge, arise. It is worth emphasizing that *existo* points to an external source of that process of "coming into being," and the process itself (though this results more from the Christian interpretation, discussed below, than from the concept itself) is not gradual, but immediate, by means of a *fiat*.

I will risk the claim that a fully developed formulation of the problem can be found by referring to two issues in medieval philosophy: 1. The formulation of the problem of universals within the context of *universalium ante rem, in re, post rem*, and 2. Aquinas' take on essence and existence from *De ente et essentia*, subsequently developed and modified by Giles of Rome (Aegidius Romanus) in *Theo-*

remata de Esse et Essentia and later by existential Neothomism (Etienne Gilson⁸). What is crucial to this understanding is the separation of existence and essence. Of all the beings that preexist in God's mind (all possible individual and general beings preexist in it), only those beings to whom God has explicitly granted existence in the act of coming-into-existence, exist.⁹ In certain cases (e.g. in Giles of Rome), this real distinction takes on the form of *distinctio inter rem et rem*. Consequently, this leads to the conclusion that it is possible to come to know the essence of non-existent beings: "now, every essence or quiddity can be understood without anything being understood about its existence. For I can understand what a man is, or what a phoenix is, and yet not know whether they have existence in the real world (*et tamen ignorare, an esse habeat in rerum natura*)."¹⁰ How is it possible to understand non-existent entities? Let us use the example Thomas Aquinas gives – that of a phoenix: I know what a phoenix is regardless of whether phoenixes exist or not.¹¹ This reasoning is flawed, however. Knowledge about the essence of a phoenix is taken from myths about phoenixes, literary descriptions, and other representations, such as illustrations or sculptures. Thus, knowledge of the essence of a phoenix concerns these sources, which do exist! More precisely speaking, I do not know the essence of a phoenix, I know the essence of its various representations: mythological, literary, artistic, and so on.

This is the case for all fictional entities. From the perspective of WEF such entities do not exist, though their representations do. Such representations constitute the basis for alleged knowledge about these nonexistent entities, though this knowledge is precisely knowledge of existing representations. Does the SEF indicate different criteria of existence than the WEF? As Polish existential Neothomist M. A. Krąpiec states, everything that exists in some way exists either as a material entity (physical, able to be grasped by the senses; identical with WEF) or as a mental/thought entity (different from the WEF).¹² From this perspective, mathematical entities, phoenixes, werewolves, and Sherlock Holmes exist, but as mental/thought entities. If so, however, we cannot speak of a real difference between essence and existence, only of a real difference in ways of existence. In consequence, we can ask whether the category of existence is at all useful from a philosophical point of view. Existence in itself does not give us any additional

⁸ E. Gilson (1948).

⁹ Giles of Rome points to analogies between essence-existence, matter-form, and potency-act, concluding that actualization, as something "superadded" – *superadditum* – complements the essence, allowing the latter to attain its proper state of perfection.

¹⁰ T. Aquinas, *De ente et essentia*, IV, 98–100.

¹¹ *Ibidem*.

¹² M. A. Krąpiec (1978) 355.

knowledge allowing us to distinguish entities from one another, as material entities, immaterial entities, and even completely fictitious entities are recognized as existing. Moreover, the criterion distinguishing the material from the immaterial is identical to the criterion characterizing the WEF. This criterion is sensory observation. The ability to perceive something via the senses, to measure it, to subject it to experiments – all these aspects make up the common (colloquial) understanding of what is material. What, in turn, cannot be perceived through the senses, measured, or be made subject to experimentation, is immaterial. I use the phrase “sensory observation” here not in the strictly literal meaning of observation made with the natural senses, but rather to refer to any measurement made using any available technology. In other words, existence in the WEF could be interpreted as “common reason’s” version of existence in physics, which may be understood as the “duration of existence in spacetime.”¹³

By the same principle on the basis of which we attempt to emphasize the distinction between essence and existence, we can call into question the status of mathematical entities. In fact, Aquinas consistently considers them only as abstractions of the mind that constitute a generalization of quantitative relations observed by the senses (from *ens mobile* to *ens quantum*¹⁴).

It is at this point in which a great deal of controversy appears. Is it really not possible to distinguish between the existential status of fictional entities and that of mathematical entities? Even if we agree that that is true in the case of Thomism, does it necessarily follow that there is no criterion for distinguishing fictional thought entities from non-fictional ones – such a distinction is only possible in colloquial speech and “commonsense” reasoning, but not on the grounds of philosophy – philosophical reflection would have to concern itself equally with the status of mathematical entities and the status of, say, werewolves.¹⁵ Let us take a short look at the problem of how to distinguish mythical objects from mathematical objects. Mathematical objects are defined within a structure, with-

¹³ A. Nikkhah Shirazi (2019) 2.

¹⁴ S. Swieżawski (1999) 112. For more on Aquinas and the Thomists’ view on mathematics, see e.g.: A. Maurer (1993).

¹⁵ It may come as a bit of a surprise that some analytic philosophers take on an approach similar to that represented by Neothomists. Quine’s famous statement that “everything” exists and his recognition of the analysis of the existential status of properties, numbers, meanings as the main task of ontology (see: W. V. O. Quine (1964)) leads to consequences similar to those that we encounter in Neothomistic reflection: philosophical analysis becomes a kind of linguistic jugglery, a game consisting in the manipulation of definitions, concepts, and concept extensions.

in an axiomatic system.¹⁶ It should be emphasized that mathematical structuralism can be interpreted from two fundamental positions referring to the existential status of mathematical objects: 1. these objects have no intrinsic nature (*ante rem* structuralism), or 2. these objects do not exist (structuralism without *ante rem* structures). Consequently, the key in structuralism will be the reference not to “existential status,” but to the relationship between “natureless” and “non-existing” “mathematical objects” (S. Shapiro, *Mathematical Structuralism*, Internet Encyclopedia of Philosophy). It is only on the basis of an analysis of the structure of these relations in *ante rem* structuralism does the postulate of existence – the existence of the structure – appear. But we can observe something similar with regard to mythical-religious entities. Most religions have certain rules for justifying their claims, and some have an extraordinarily complex system enabling them to distinguish what is “true” (orthodoxy) from what is “untrue” (heresy) within that system. Is it impossible, then, to distinguish the legitimacy of mathematical entities from the legitimacy of mythical-religious entities? Is the only trick needed for legitimization to build a structure, possibly formalize it (at least to some extent), and then define “existence” from the perspective of that structure/system? There seems to be one more important, and perhaps key element. The difference between mathematical entities (structures) and mythical-religious ones lies in the cognitive applicability of mathematical entities to describe physical (natural) objects, or more broadly – in their applicability to many cognitive disciplines. If mathematics could in no way be applied to the description of reality grasped by the senses, its status would be similar to that of religious-theological systems that create their own world – coherent, but not translating into anything outside of itself. Were it not for this applicability of mathematics to the world external to the structure/system, the ontic status (both existential and veritative) of mathematical objects/structures would be indistinguishable from the ontic status of angels – both would be structurally and systemically true, whilst being unsuitable for describing and cognizing the world external to the structure/system (no explanatory value). Mathematics would then be nothing more than an extremely complex intellectual exercise or game.¹⁷ It is its applicability, i.e. the veritative aspect, that makes the difference. One can, of course, speculate how the status of mathematics would change if we discovered or invented an instrument that described reality more accurately. In that case,

¹⁶ For more on mathematical structuralism, see e.g. M.D. Resnik (1997); S. Shapiro (2008) 285–309.

¹⁷ To be clear: I have nothing against intellectual games. On the contrary, they are fantastic exercises for logical and strategic-tactical thinking, but are not in themselves a literal way of describing and cognizing the world.

mathematics would begin to be regarded as merely an approximation, and its veritative status would be lower than that of the “new instrument.” However, this would not in any way change the general conception of veritative ontology. It may be concluded from this that the criterion of “existence” consists precisely in this applicability. In other words, the criterion for the “existential” status would be the “veritative-epistemic” status. On the grounds of language, such a procedure is possible. However, in my opinion, this would be a linguistic misuse, as the concept of *existere* is historically grounded in the postulate of the necessary distinction between ontology and epistemology, as well as the distinction between *esse* and *essentia* (more on this below).¹⁸

Consequently, two important questions emerge. 1. What is the status of those aspects of the structure that are not applicable to reality (i.e. not useful in describing what is external, rather than in the sense of being in opposition to what is external)? 2. Since mathematical entities are applicable to reality, can their ontic status be regarded as being the same in “nature” to the status of what these entities grasp theoretically? Concerning the first point, it can be assumed that the applicability of certain aspects gives truth to the entire structure, and those elements that are not applicable at a given moment constitute a certain “base of possibilities” for a given structure. Concerning the second point, if we consistently hold to the veritative interpretation, the status of mathematical entities/structure should be considered higher than what they describe theoretically, although at this point we are entering the slippery ground of relationships between e.g. physics and mathematics.¹⁹ While this relationship may have seemed one-sided some time ago (i.e. mathematics is helpful in physics, but not the other way around), a case can be made for the revision of this point of view.²⁰ I will not

¹⁸ The acceptance of such a finding creates another difficulty: does the mere fact that an object is an element of a structure with certain “translatable” aspects mean the same status is given to that object, even if the object itself lacks “translatability” at present? As a result, does it exist or not? While in this context gradability on veritative-epistemological grounds is understandable, it is difficult to fathom how gradability could be possible on existential grounds, based on durability and causality.

¹⁹ The main problem here concerns whether mathematics merely describes nature, or whether mathematics is nature, as in the mathematical universe hypothesis; see: M. Tegmark (2014), especially Part III, chapter 10, *Physical Reality and Mathematical Reality*.

²⁰ As Michael Atiyah puts it: “The mathematical community has benefited from this interaction in two ways. First, and more conventionally, mathematicians have been spurred into learning some of the relevant physics and collaborating with colleagues in theoretical physics. Second, and more surprisingly, many of the ideas emanating from physics have led to significant new insights in purely mathematical problems, and remarkable discoveries have been made in consequence. The main input from physics has come from quantum field theo-

go into this problem here, as neither my competences nor the scope of the article allow for it. Regarding the status of mathematical entities, to simplify greatly: while the confirmation of the reality of a physical object (its “existence”) is made through an experiment and results from sensory data (broadly understood “measurement”), the interpretation of this “existence” and its placement in the appropriate area within a given physical theory requires reference to mathematical entities which, by giving them a theoretical meaning, essentially give them a truth value. What sense would it make to solve the problem of mathematical entities’ “existential status,” especially when there is no universal meaning of “existence”? In consequence, attempts to determine their “existential” status are based on such formulations of the definition of “existence” to which the mathematical structure or mathematical entities could correspond. This approach can be applied to all “thought entities” and, as a result, we obtain many different incompatible “existential” definitions, which form the basis for various “ways of existence”.²¹ The final conclusion to be drawn from accepting such an approach must be a choice between “everything exists” or “nothing exists.”

However, existential ontology is not the only possible form of ontology. One alternative proposal has been put forth by neo-Aristotelian philosophers. In it, the central place in ontological reflection is occupied not by existence, but by grounding. Arguing against the existential paradigm, Jonathan Schaffer writes:

the neo-Aristotelian will conceive of the task of metaphysics as: [...] the task of metaphysics is to say what grounds what. That is, the neo-Aristotelian will begin from a *hierarchical view of reality* ordered by *priority in nature*. The primary entities form the sparse structure of being, while the grounding relations generate abundant superstructure of posterior entities. The primary is (as it were) all God would need to create. The posterior is grounded in, dependent on, derivative from it. The task of metaphysics is to limn this structure.²²

Though this proposal seems more interesting and more fruitful than the existential perspective, it also involves dogmatic and arbitrary solutions. The most significant of these is the understanding and interpretation of *ousia*, which “grounding” theorists render as “substance,” rather than “essence.” I am merely signaling this issue here, as it is complicated and would require a comprehensive linguistic and philosophical analysis. For now, I will only note that the concept of

ry. While the analytical foundations of quantum field theory have been intensively studied by mathematicians for many years the new stimulus has involved the more formal (algebraic, geometric, topological) aspects,” (Atiyah 1990: 31).

²¹ For example, Roman Ingarden’s four modes of being, or modes of existence – the absolute, the ideal, the real, and the purely intentional.

²² J. Schaffer (2009) 351.

“substance” seems to have an unambiguously ontological-existential reference, while “essence” seems to have a more epistemological-veritative reference. However, I will point out some fundamental issues. “Essence” can, in a way bringing to mind John Locke’s distinction between “real essence” and “nominal essence,” be understood in an ontological, as well as an epistemological sense. In an ontological sense, it denotes an alleged feature (or set of features) that is the cause of the observable features of a substance. In an epistemological sense, it signifies our way of knowing (cognizing) a given entity: “essence” – as opposed to accidents – is the aspect of a given entity that we consider important, which we consider to be the reason why a given being is a given being: *to ti en einai*. It is this feature (set of features), which we consider the most important for the identity of a given entity, that allows us to distinguish that entity from other entities. However, this is always a relative question, and the decision of what constitutes “essence” and what constitutes a mere “accident” is more or less arbitrary. This applies to individual entities as well as species and genera, although on the level of species and genera the “usefulness” (which does not mean adequacy) of using this distinction seems to be more fruitful. This is related to the fact that “species” and “genera” are concepts that in themselves have more veritative-epistemological (they allow us to organize our sense data), than ontological-existential value – their arbitrary “existence” is related to their arbitrary “essence.”²³ If the definition of a species is to contain what is necessary, then a species trait distinguishing one species of a given genus from another species of the same genus is not the only necessary trait – all the “more general” features that constitute (to use the example of biological systemization) the genus, family, order, class, phylum, kingdom, and so on, are necessary. You cannot be *Panthera leo* without being *Panthera*, *Felidae*, *Carnivora*, *Mammalia*, *Chordata*, *Animalia*. In the field of ancient philosophy, interesting premises for a discussion on this topic can be found in Sextus Empiricus (*to koinos symbebekos/to ou charakteristikon symbebekos vs to charakteristikon symbebekos*, PH, III, 173–175) and Porphyry (*to choriston symbebekos vs to achoriston symbebekos*, i.e. “separable accident” and “inseparable accident,” and the problem of *to athroisma*: “such things (scil. Socrates – P.S.) are called individuals (*atoma*), because each consists of properties of which combination (*athroisma*) can never be the same in any other” (Porphyry, *Isagoga*, 2b–3a). To illustrate, let me give a few examples of how arbitrary it is to use “essence” in reference to individual entities. Aristotle’s example in the *Metaphysics* concerning the musician²⁴

²³ The real status of “species” in nature is the subject of discussion. In practice, it takes an epistemological-technical form, such as OTU – Operational Technical Unit. What is more, stability and immutability are not part of the nature of biological “species.”

²⁴ In the English translation he appears a “cultured” man.

and the builder (1017a 10–11), strongly indicates the relativity (contextuality) of essence (*to kath'hauto*), whose particular formulation tells more about the cognitive perspective than about what is “objectively” and “ontologically” significant.²⁵ A musician makes music due to his/her essence, a builder builds due to his/her essence, a musician builds accidentally, a builder makes music accidentally. While true, these are but tautologies. Since we define musicians as those who make music and builders as those who build, it cannot be otherwise. However, when we wish to distinguish between two musicians, one of whom could build and others who could not, building would become “essential” to effectively distinguish the two musicians.

The category of “essence” is indeed useful, but only as long as it is not ascribed to entities (especially individuals) as an objective feature of theirs that constitutes the sole and necessary source of their identity, and is not contrasted with non-necessary features – accidents. The usefulness of “essence” as an epistemological instrument proves itself in relative-relational and contextual cognition. On objective, ontological, and existential grounds, I do not see a way to non-arbitrarily distinguish “essence” from “accidents,” which in turn leads to the conclusion that “essence” and “being” are the same: all features of a being are essentially constituting for this being; that certain features appear to the cognizing subject as essential or non-essential (more or less essential) is merely a matter of the cognitive goal and perspective. In consequence, “grounding” means existential grounding and though existence itself is not the object of the “ontology of grounding,” this ontology functions within the framework of the existential paradigm. I would like to note the possibility of a different sort of “grounding of grounding” – this would be “epistemological grounding.” However, such ground-

²⁵ A short digression: the question of Aristotle’s understanding of “essence” – whether it is a trait, a set of several traits, or finally a system of all traits – is debatable. The argument for emphasizing a trait, or several traits, but not a system of them, would be to look at the individual through the prism of his/her role, place and significance in the life of polis – here, what counts are the traits an individual possesses that make him/her suitable to hold a certain position (to be a hoplite, for example), not his/her interests. At the same time, however, statements such as *he physis ousia, he estin ou stoicheion all'arche* (Aristotle, *Metaphysics*, 1041b 30–31) seem to suggest a system of traits. This problem and the problem of defining species are also connected with the problem of understanding nature, e.g. human nature. We have two opposing positions: the essentialist perspective and the nomological perspective. The essentialist perspective understands “nature” more arbitrarily and selectively, while the nomological perspective understands “nature” holistically, as a set of all features. For more on these perspectives, see e.g.: Machery (2008) 321–329.

ing would move the debate from ontology to epistemology. Is a non-existential option available within the framework of ontology itself, as the “study of being”?

The Veritative Function of the Verb “to Be”

Let us now take a look at the veritative function of the verb “to be” and at the proposal of a veritative ontology built on this function. I’d like to start with a very short summary of Kahn’s analysis of the meaning of *einai* in ancient Greek. The main thesis of Kahn’s article *The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being*,²⁶ recently elaborated in his famous book, is that “the Greeks did not have our notion of existence.”²⁷ Instead, as Kahn convincingly proves, “for the philosophical usage of the verb, the most fundamental value of *einai* when used alone (without predicates) is [...] ‘to be so,’ ‘to be the case,’ or ‘to be true.’”²⁸ Very important for the purpose of my thesis are Kahn’s remarks about the durative aspect of *einai*. The verb *einai* has no aorist and no perfect forms. Kahn pointed out some philosophical consequences of this:

what is the philosophic significance of this morpho-semantic fact? I think it may help us to understand (1) the Greek notion of eternity as a stable present, an untroubled state of duration, (2) the classical antithesis of Being and Becoming, and (3) the incommensurability already noted between the Greek concept of being and the modern-medieval notion of existence.²⁹

Greek Philosophy Through a Veritative Lens

As Alexander Mourelatos points out:

Kahn’s work gives precision to something that has often been felt as a generalization about Greek philosophy: that Greek ontology is fundamentally concerned with questions not of ‘existence’ but of ‘what-ness’ or ‘essence.’ The point has sometimes been treated as a commonplace, and yet it is very rarely applied to the translation and detailed exegesis of Greek texts. At that level, the rendering ‘to exist’ for the syntactically absolute use of *εἶναι* is still by far the most common.³⁰

The veritative meaning of *einai* allows us not only to make translational corrections to Greek philosophical texts and to indicate an alternative to the existential conception of ontology; the veritative meaning of *einai* also allows us to view the whole of Greek philosophy from a completely new perspective. Greek philos-

²⁶ C. H. Kahn (1966) 245–265.

²⁷ *Ibid.*, 248.

²⁸ *Ibid.*, 250.

²⁹ *Ibid.*, 255.

³⁰ A. Mourelatos (2008) 48–49.

ophy's object, its aim would not be to determine what exists and what does not exist. Rather, it would be to gain an understanding of how the *kosmos* functions, an understanding of its laws. And understanding the *kosmos*, in itself, would inextricably connect the ontological and epistemological dimensions of Greek thought. In other words: we are talking about perceiving *understanding* as the only possible way of non-dogmatic philosophizing. Now, let us take a look at a few examples from the history of ancient Greek philosophy.

Pythagorean Unity and Multiplicity

The Pythagoreans are considered to be representatives of ontological dualism. They solve the problem of the origin of opposites, which appears when we accept the idea of one, determined first principle and which Anaximander tried to solve by introducing two opposite principles. These two first principles are *peras* and *apeiron*.³¹ However, there is yet another aporia connected with dualism. This time, the problem is not how opposites are generated, of course (since we have opposite principles), but rather their unity. How are opposites unified? What causes *peras* and *apeiron* to interact? What determines the form and principles of this interaction?

In answering these questions, we must consider two possibilities. The first possibility is that the causes and rules regulating *peras* and *apeiron's* interaction result from each of their "natures"; that is to say, the rules regulating this interaction are "built-in" to the principles of *peras* and *apeiron*. Such an interpretation dominates in research on Pythagorean philosophy. If we consider the fact that these rules cannot be determined by *apeiron* (because it is *apeiron*), we have to accept that the rules of interaction are determined by *peras*. If this were the case, it would be difficult to say that we were dealing with two equal principles. Using Aristotle's terminology, we can speak of *apeiron* only in the sense of passive matter – *hypokeimenon*. As a result, this dualism would be a very peculiar dualism – the dualism of two unequal principles.

The second possibility, which appears much more rarely in the secondary literature, adds a third principle, harmony, to the two principles of *peras* and *apeiron*. Harmony is not treated as equal to the other two, but as being of higher

³¹ In the famous table of opposites, relayed by Aristotle in the *Metaphysics*, the pair *peras-apeiron* is placed at the beginning of the list. Certain post-Aristotelian commentaries make a correction, moving the pair *agathon-kakon* to the beginning of the list. Considering the Platonic context, we can risk the thesis that three pairs from the table are closely related to one another. These are *peras-hen-agathon* and *apeiron-plethos-kakon*, analogous to the Platonic principles of *hen* and *aoristos dyas*. For more on this subject, see: Świercz (2008) 214–242.

standing, as a meta-principle. This interpretation makes it impossible to continue upholding the thesis that the Pythagoreans were dualists. If harmony were considered equal to *peras* and *apeiron*, we would have to speak of a trialism of principles. If, on the other hand, harmony is “above” *peras* and *apeiron*, we would either be talking about monism (in the case that harmony generates *peras* and *apeiron*), or about a monistic-dualistic conception (in the case that *peras* and *apeiron* were not generated by harmony, but united by it).

If we add to these aporias the controversies concerning the status of numbers in Pythagorean philosophy, then we are dealing with a very complicated, hard to order, and very dogmatic system. If we leave traditional ontology aside and look at Pythagorean philosophy from an epistemological-veritative perspective, things become much easier to understand.

What is characteristic for Greek philosophy is the belief (or axiom) that the world is a unity of multiplicity: the multiplicity of perceived elements is organized into one coherent system subject to one law-principle. How should we begin the process of describing and explaining the *kosmos* so-understood? Since the *kosmos* is a unity of multiplicity, the cognitive process should encompass both the aspect of unity and the aspect of multiplicity. Multiplicity can be understood in many ways. To simplify a bit, we can say that multiplicity can either be reduced to the eternity of basic, indivisible elements (atomism), or to the first principles of individuation, which are pairs of opposites (dualism). Unity, however, always takes the form of a search for one first *arche* (monism). None of these positions needs to be understood from the perspective of traditional ontology, a position that ascribes certain cognitive points of departure (atoms, opposites, *arche*) an ontological-epistemological status. These can be understood simply in the veritative-epistemological context: they are principles-rules of our cognition, of justification, of “truth-making,” of legitimization. In his *Metaphysics*, Aristotle indicates the role of the principles of *peras kai apeiron* as the highest principles in Pythagorean philosophy, placing them at the top of the ten pairs of opposites. The great ontological and epistemological significance of *peras kai apeiron* (*perainonta kai apeira*) is also indicated by Philolaus (DK: B1, B2, B6), and in the treatise *Peri archan*, which is preserved under the name Archytas of Tarentum (Pseudo-Archytas, *Peri Archan*).³² Those interpretations of Plato’s *Timaeus* that see in the Demiurge and in his work a symbol of philosophy as the process of cognition (e.g. Jaskóła (2004)) perfectly correspond to the perception of *peras kai apeiron*, especially as cognitive principles. Daniel W. Graham (2014: 50–51) draws attention to the cognitive role of *perainonta kai apeira* in Philolaus’ philosophy,

³² Thesleff (1965) 19–20.

even indicating a resemblance to Kant's transcendentalism. With reference to B3 and B6, Graham notes Philolaus' emphasis on the human character of the cognitive perspective regarding nature, the principles, and harmony, and the fact that the possibility of knowledge and cognition grounds certain ontological theses. Philolaus' approach can be framed from the perspective of veritative ontology (using Kantian terminology) as follows: what "really exists" (*noumenon*) is a "divine" matter and human cognitive capabilities cannot reach it; human cognition can only capture what appears (*phenomenon*) and attempt to find a way to describe and justify this phenomenon as accurately as possible.

From this perspective, the debate over the status of Pythagorean philosophy³³ is senseless: the Pythagoreans incorporate both unity (monism) and multiplicity (dualism) into their conception of cognition (De Vogel 1966; Burkert 1972; Huffman 1993; Gajda-Krynicka, 2001; Viltanioti 2012, Świercz 2019). The discussion on whether full unity was first, and then transformed into multiplicity, or whether multiplicity was first, and then was unified-harmonized, is fruitless. If we reject this chronological-genetic-historical perspective and take on a perpetually "actualized" perspective that is fixed-in-mutability and mutable-in-fixity, then the aporias mentioned above lose their power: the *kosmos* is permanently and simultaneously a unifying multiplicity and a differentiating unity. This unification and individuation are one and the same process. Our cognitive conditions require us to distinguish between these two aspects, but only as an epistemological procedure.

This same problem concerns the status of Plato's Forms. Historically-speaking, the theory of Forms acquires its proper significance within the context of Pythagorean and Eleatic philosophy. It constitutes an attempt at synthesizing these two philosophical conceptions and, at the same time, at overcoming the aporias connected with them.

Parmenides and the Eleatic School

Parmenides plays a special role in the history of philosophy: he was the first philosopher to introduce the terms *to eon* (*to on* in Attic dialect), *to me eon*, *meden*, *to ouk eon*.³⁴ How the root meanings of these concepts in Parmenides' philosophy are understood affects our understanding of all of post-Eleatic Greek philosophy.

³³ That is, on dualism vs. monism. The problem concerns the status of harmony and its relationship to *peras* and *apeiron*. See: De Vogel (1966); Burkert (1972); Huffman (1993); Gajda-Krynicka (2001); Viltanioti (2012); Świercz (2019).

³⁴ Mourelatos (2008) 75.

Due to space constraints, I will concentrate only on the meaning and relationships between four concepts: being, non-being, truth, and opinion.³⁵

In his treatise *Peri physeos*, Parmenides writes about two ways of cognition: the way of Truth, whose object is being, and the way of opinion, whose object is non-being. What are being and non-being? If we accept an existential understanding, the whole line of argument loses its significance. How could there be a way of opinion referring to what doesn't exist? The only alternative to the existential interpretation, both in light of the fragments of Parmenides' text and in light of the principles of rational analysis, is the acceptance of a non-existential understanding of the concepts of "being" and "non-being". Being (*to eon*) is as follows:

1. non-born and indestructible;
2. eternal;
3. immutable;
4. indivisible and complete;
5. full and non-gradational;
6. absolute and identical;
7. necessary and connected to justice and righteousness;
8. authoritative;
9. unified.³⁶

In consequence, non-being does *not* refer to what is non-existent, but to what is born and perishable, temporal, mutable, divisible and incomplete, gradational, relative and non-identical, unnecessary and unconnected with justice and righteousness, unauthoritative and plural. Non-being (a mixture of being and non-

³⁵ For clarity, it is necessary to emphasize at the start that I am a strong advocate of the two-way interpretation of Parmenides' poem *Peri Physeos*, which distinguishes the way of Truth and way of opinions. I reject, as completely inconceivable, those interpretations that distinguish a third way – the way of falsehood (e.g. M. Heidegger 1953: 86; English version: M. Heidegger 2000: 119–120. For more on Heidegger's concept of "Nothing," see: M. Heidegger (2018) 733–751). On those interpretations which identified opinions with falsehood, see e.g. A. Drozdek (2011) 9. The reasons for my position will become clear after an analysis of the concepts of being, non-being, truth, and opinion, but I will briefly indicate why accepting a "way of falsehood" is absurd. If truth corresponds to being, and opinion to a mix of being and non-being, we are faced with the fundamental question of what could correspond to falsehood. Being and non-being seem to fill up the entire admissible spectrum. If that is the case, then the way of falsehood is "empty" – in other words, it is not there at all.

³⁶ D. Kubok (2004) 444–445.

being) cannot be grasped by true cognition, only by “probable” cognition.³⁷ The concept of “being” and the ontology at its source are evidently veritative-epistemological in nature, not existential. The problem of how to understand *to eon* and *einai* in Parmenides is connected with the interpretation of the adverb *hos*. How we choose to interpret *hos* in this context largely influences how we understand *to eon* and *einai*. In the context of fragment B2 of Parmenides, I think that the most reasonable interpretation is the synonymous use of *hopos* and *hos*.³⁸ The Platonic interpretation of Protagoras’ *anthropos metron* principle is helpful in solving this problem. It seems that in this context, in the use of *hos*, we are dealing with a shift of emphasis from “that” (existential dimension) to “how/what” (veritative dimension). The method of interpretation presented by Plato/Socrates/Protagoras in the demonstration of how features of a meal are perceived, which illustrates the *anthropos metron* principle, does not indicate the problem of the “existence” of this meal, but rather of what characteristics can be attributed to it. Man is the measure not “that being is” (“that being exists”), but of “how being is,” “what being is” – of course, from his/her perspective. The issue of “existence” is not undertaken by Protagoras in *Theaetetus*, because it is settled, one could say, on the level of obviousness of sensory perception – “something” evokes these impressions, that is, “something” “exists.” The “existence” or “reality” of the meal is not questioned; rather, the problem concerns whether it is tasty or not. There is no need to discuss the problem (or pseudo-problem, in my view) of the status of the object of perception itself within the context of “existence.” The really significant question is what it is and what it is like.

Here, one might assert that this cognitive aspect is connected more to the translation of *hos* than to the veritative meaning of *to eon* (*to on*). Let us examine this point. If I take *to eon* (*to on*) to mean “a being/something-that-is-true,” and *to me eon* (*to me on*) to mean “a non-being/something-that-is-probable” (I use “something” not as a synonym for an object, of course), then *hos estin* means “how [something] is true,” and *hos ouk estin* means “how [something] is not true, but only probable.” This idea should be understandable. On the other hand, if I take *to eon* (*to on*) to mean “a being/something-that-exists,” and *to me eon* (*to me on*) to mean “a non-being/something-that-does-not-exist,” it is hard to imagine

³⁷ The question arises whether we see a similar distinction between certain knowledge and probably knowledge in Pythagorean philosophy, though no such distinction is explicitly made. Of course, this question is open and debatable. However, I think that in Pythagorean philosophy, the status of certain knowledge can be ascribed to mathematics. Knowledge of entities that can be grasped by the senses would belong to the category of probable knowledge.

³⁸ Kubok (2004) 111, 115–119. Cf. Robinson (2010) 61.

what *hos estin*, i.e. “how [something] exists” in this context, could mean, and *hos ouk estin*, i.e. “how [something] does not exist,” seems to lack any sense at all.

Is it not possible, however, to interpret “existence” from the perspective of “cognition” or “knowledge”? The problem with this non-source use of the term *existere*, that is, giving it different meanings from the original one, necessarily leads to misunderstandings. While in the case of post-medieval philosophy it is a certain natural process of the development of philosophy and language, projecting this concept onto earlier conceptions (e.g. Greek philosophy) is dubious. Post-medieval philosophy referred to the already functioning, original notion of existence in Christian theology and philosophy. Greek philosophy could not, of course, refer to this notion. What is more, Greek philosophy lacks a basis for the original Christian notion, because there is no idea of *creatio ex nihilo*. Therefore, if someone interprets Parmenides’ *to eon* as existence, which s/he defines as an “object of knowledge” (Robinson 2010: 36) and *to me eon* as “wholly unable ever to become an object of knowledge” (Robinson 2010: 62), then, on the grounds of veritative ontology, s/he is using a concept characteristic of existential ontology. Speaking somewhat jokingly: Parmenides is the creator of an ontology, the object of which is the problem of existence, but not existence in the sense that was formulated many centuries later, on the basis of a completely different paradigm.³⁹ Or even more concisely – Parmenides writes about existence, but defined differently than the original [Christian] notion of existence. Is it not simpler to say that Parmenides’ notion of being was not existential? To reiterate: at the root of this concept of ontology, “existence” is contrasted with “essence.” Therefore, if (1) we understand “essence” as an “object of knowledge,” and (2) on the grounds of existential ontology, the possibility of being cognized (being an “object of knowledge”) is not a guarantee of existence, then recognizing being an “object of knowledge” as identical with existence is a complete reversal of the original concept of “existence.” It would be a bit like someone inventing a new version of philosophy based on “wisdom hatred” – would it not be more accurate to call this conception “anti-philosophy” or something else, just not “philosophy”?

Plato’s philosophy, both his theory of Forms and his (likely later) theory of principles, are dependent on Pythagorean and Eleatic philosophy.⁴⁰ I would go so

³⁹ Thus, it is also difficult to agree with the arguments of Ernst Tugendhat, who agrees with the thesis that Greek ontology was not existential, that e.g. Aristotle does not use the concept of “existence” and that this is not only a matter of terminology, but simultaneously takes the position that the term *existentia* is appropriate for describing and analyzing Greek ontology (Tugendhat 1975: 15–16).

⁴⁰ For an excellent synthetic discussion of the influence of Pythagoreanism and Parmenides’ philosophy on the work of Plato, see: Kahn (2002) 81–93.

far as to say that the *leitmotif* of Plato's philosophy is an attempt at overcoming the aporias stemming from Parmenides' philosophy (often formulated in the context of the sophistic "meontic eleatism") by reference to the Pythagorean conception of *archai*. The problem of politics, in turn, especially the difficulty with establishing the principles of justice, seems to constitute a backdrop for the entire Platonic project.

Simplifying greatly, one consequence of Parmenides' separating the way of Truth-Being from the way of opinion-(non-being) is that all issues connected with the state, including the problem of justice, are reduced to the sphere of opinion-(non-being). It seems that the ambition and goal of Plato's philosophy was to formulate a theory allowing for the enjoinder of these two ways, of these two worlds. In consequence, this meant undertaking an attempt at overcoming the philosophy of Parmenides and the sophist philosophy dialectically tied with it, especially the philosophies of Protagoras of Abdera and of Gorgias of Leontinoi. I believe that examining the theory of Forms and the allegory of the cave in this context may turn out to be the most fruitful.

Plato's Allegory of the Cave

The division of being into what is fixed and unchanging and what is permanently mutable had to result in far-reaching consequences in the sphere of political reflection. The sophists expressed this problem the most forcefully: justice as a matter of contract. If we can speak of it, cosmic justice, which would be a model for human justice, is connected with the sphere of being. In consequence, the results of coming to know cosmic justice (if that were possible), could not be translated into human legislative enactments – just as truth-being cannot be translated into opinion-(non-being). In this way, pre-Eleatic-(pre-sophist) political reflection was essentially called into question: coming to know the fixed, unchanging laws of the *kosmos*, even if there are such, and even if they are cognizable, is useless in the political sphere; since this sphere belongs to non-being, it is the object of opinions, not truth.

In undertaking his discussion with the sophists, Plato begins a great philosophical project, whose aim is the enjoinder of the ways of truth and opinions: only then would it be possible to defend the position that justice is more than a matter of contract and convention. To achieve this goal, Plato introduces Forms, understood as belonging to the sphere of being and as models for what belongs to the sphere of non-being – models for the shadows. However, how are we to understand the status of these Forms? Are we to examine it from an ontological-existential perspective, or rather from a veritative-epistemological perspective? This is certainly an open question. However, when we consider the Pythagorean-

Parmenidean context, the second option seems both more probable and more fruitful.

The allegory of the cave can be seen as an excellent exemplification justifying the above thesis. The description of the two spheres – that within the cave and that outside of it – the grasping of their essence, is done with the help of epistemological terms, such as *eikasia*, *pistis*, *dianoia*, *noesis*. The description of the path from the cave to the sun is also expressed through epistemological terminology: the description is a description of a path of cognition. In the cave allegory, Plato seems to combine two traditions: Pythagorean and Parmenidean. The understanding of being and non-being, as well as their relationship with truth and opinions are clearly of Parmenidean origin. On the other hand, the relationship between mathematical entities and entities that can be grasped by sense-perception seem to be rooted in Pythagorean thought. It is these mathematical entities which are to serve as “intermediaries” between being-truth and (non-being)-opinions. The problem is that in Pythagorean epistemology, mathematical entities are seen as properties of entities that are grasped by sense-perception. We come to mathematical entities by investigating phenomena, by finding within them proportions that harmonize the particular elements: these proportions are numbers. Treated this way, however, mathematical entities do not have a separate ontological status (if they do, it is very unclear).

As I mentioned above, mathematical entities are not products of abstraction, but of idealization. In consequence, Plato changes the status of mathematical entities: they become the intermediary between purely rational cognition and cognition based on the senses. In mathematical entities we have the meeting point of the two “ways” mentioned above: the way of opinions, based on sense perception and referring to what is permanently mutable, to non-being, and the way of Truth – the purely rational path of cognizing what is fixed and unchangeable, or being. Only a combination of these two ways can lead to full cognition that integrates various types of experience.⁴¹

There is no doubt, however, that noetic cognition is the higher type of cognition. This has traditionally been justified by the thought that on the way of noetic cognition, we come to know those entities that “are” more than phenomena. This is justified from an ontological-existential perspective. However, I believe that

⁴¹ There is one “flaw” in the Platonic project, however: it is the fire in the myth of cave. What does the fire symbolize? What is its status? The shadows seen by those in the cave are thrown by the fire, not by the sun. Why, then, do those within the cave need knowledge about what is outside the cave, since their world is filled with shadows that have nothing to do with the sun’s light? This is undoubtedly one of the greatest riddles of Plato’s philosophy.

the famous expression *ousia ontos ousa* (Plato, *Phaedrus*, 247c7) can be understood just as well (or even better) from a veritative-epistemological perspective. Forms “are” more, not because their existence is stronger or more lasting, but because (1) we can come to know them “more truly” and (2) it is on the basis of these forms that we come to know and justify the rest, not the other way around.

According to the above hypothesis, the inspiration for Plato’s theory of forms is political reflection, or more precisely meta-political reflection. Was Plato able to achieve his goal of creating an absolute, non-relative foundation for a meta-political conception of justice? I think the answer is both yes, and no. In his analyses in the *Politeia* (Plato, *Politeia*, VI, 504b–511e) Plato concludes that the possibility of creating a non-relative conception of justice is conditioned upon the earlier formulation of a non-relative conception of the Good. If such a conception of the Good is not formulated, we are condemned to the sophist path of convention. However, as he himself notes in Book VI, the Good is *epekeina tes ousias*: the truth about the Good eludes our cognitive capabilities. This thesis is later developed by Neo-Platonic philosophy. On the basis of what we know from Neo-Platonic texts and records concerning the so-called *agrapha dogmata*, we can however draw a conclusion regarding the status and understanding of the Good in Platonic philosophy.

The Consequences for Political and Ethical Reflection: No Easy Answers

According to Aristoxenus, who cites Aristotle, Plato identified the Good with the One – *agathon estin hen* (Aristoxenus, *Elementa harmonica*, II, 30–31; on the translation and interpretation of this formula, see: Taylor 2019: 445). It is hard not to see the influence of Pythagorean philosophy here, especially when we consider the second principle – *aoristos dyas*. Both the Good-One and the Indeterminate Dyad are in themselves uncognizable, as they are not being-truth. At the same time, they constitute the necessary conditions for all possible cognition. Their veritative-epistemological status can thus be described – in Kantian terms – as purely formal; a material “grasp” or formulation of them is impossible. A “materialization” of the Good can occur only within the context of concrete circumstances. Meta-political reflection, due to its veritative-epistemological nature (analogous to ontology), can thus only be of a formal character, never material. All material formulations (such as specific aspects of political and law systems, e.g. republican or monarchist form of government; or specific ethical postulates, e.g. “do not kill”), both legal-political and ethical, should, in accordance with the above hypothesis, be treated not as extra-contextually, absolutely, and non-relatively established, but as the application of veritative-epistemological cognitive forms to a concrete legal-political or ethical context.

In sum, Greek ontology, based on an understanding of “being” different from the medieval and post-medieval understanding of this concept, is not existential, but veritative. A being’s ontic status is tied with the possibility of the certainty of its cognition and with its role in epistemological justification: a being is “more” the more certain the possibility of cognizing it, as well as due to the role it plays in the process of cognition. The justifying entity “is more” than the justified entity.

Humans have only human cognition at their disposal. This cognition can be improved, but the criterion for improvement does not lie in grasping “true existence,” but rather the verifiable (by us) consequences of a description and justification, of one theory or another. It can, of course, be argued that with each improvement we come closer to “true existence,” but the very notion of “true existence” contributes nothing to our advancement of knowledge. The thesis concerning a judgment’s correspondence to reality is clearly naive. We must understand the adequacy of judgments differently. In fact, the only thing that can be discussed in this context is an increasingly better (wider and deeper) explanatory theory, the best criterion of which is its practical application and the growth perspective of a given discipline, and sometimes even many disciplines. The discussion on “existence” is meaningless – firstly, because of the lack of a universal and absolute criterion (and the notion of “existence” is a product of “objective and absolute” thinking), and secondly, because it does not contribute absolutely (sic!) anything to the development of our knowledge or science. A discussion on “existence” only makes sense when it is discussed within a defined scope, with a specific definition, and in relation to a narrow field, e.g. “existence” in physics, in mathematics, or in biology; discussions on “existence” as such are completely unfounded. To undertake the topic of “existence” as such, we would have to be able to look at this problem not from the perspective of various approaches to the issue (e.g. mathematical, logical, physical, theological perspective, and so on) with a subsequent “summing up” of these approaches, but from a meta-perspective which, while not constituting a simple sum, would also include them all. Seemingly, the philosophy of language would be the most suitable for this purpose, after all, all specific perspectives are expressed in language, and perhaps language as such is the only thing that connects them all. The problem is that such an approach in itself would be anti-realistic or arealistic, unless we assume (as in *Enuma Elish* or *Genesis*) that a “name” is central to something’s “existential status.” Moreover, the language of mathematics is not a language in the same sense as the term is applied to everyday language and the technical language derived from it. Attempts to impose the colloquial language (even in its technical version) on scientific data are a frequent source of philosophical and scientific

disputes. These disputes, upon closer examination, are in fact discussions on pseudo-problems, or more precisely – on terminological issues – rather than about real problems in understanding certain phenomena or processes. In the opinion of the writer of these words, an example of such a discussion on pseudo-problems resulting from the mixing up of the levels of colloquial linguistic description with a scientific analysis of a phenomenon and processes is the dispute over determinism/non-determinism in quantum mechanics or the so-called problem of “free will.” Without going into detail here, let me suggest that both in these two cases and in relation to the problem of “existence” we are dealing with ideas whose foundations have been formulated within Christian theology (with regard to determinism/non-determinism in quantum mechanics, I mean, of course, not quantum mechanics itself, but rather the problem of determinism/non-determinism within the context of free will), and next, that both the concepts corresponding to these ideas and certain fundamental meanings (“ontic intuitions”) associated with them, spread along with the culture and colloquial language into the language of philosophy and science. Although these concepts and ideas have been given various meanings often far-removed from their original meaning, certain “worldview” “residue” within culture (along with the importance of etymology and sources) mean that these concepts cannot (especially in the social environment outside the context of very narrow philosophical and scientific specializations) be separated from the above-mentioned “ontic intuitions.” Under these circumstances, the formulation of a uniform definition of being from the perspective of “existence” for all ways of “being” seems impossible. However, it is possible on the grounds of the veritative approach, which focuses on the cognizability of “objects,” their internal coherence and the related cognitive perspectives. In this way, the status of mathematical entities can be described as necessary, in contrast to the idea of god, which is only necessary within the system created for its justification. Mathematical entities help to describe, translate and make predictions in many fields of science. The idea of god is not applicable to any field of knowledge other than theological systems.

As a consequence of veritative ontology so understood, ancient Greek meta-political and meta-ethical reflection takes on the form of purely formal reflection. “Filling it” with content is possible only in concrete, determined conditions. Material conclusions are neither absolute nor relative; to the contrary, they are relativized to the circumstances.

REFERENCES

- Atiya, M. (1990) "On the Work of Edward Witten," *Proceedings of the International Congress of Mathematicians*. Kyoto, 31–35.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Transl. E. L. Minar, Jr. Cambridge.
- Drozdek, A. (2011) "Logos and Cognition in Parmenides," in: ed. Kubok, D., Olesiński, D. *Postacie i funkcje logosu w filozofii greckiej*. Bielsko-Biała, 9–17.
- Gajda-Krynicka, J. (2001) "Filozofia pitagorejska w nurcie „fizyki” przedplatońskiej," *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria* 2 (38).
- Gilson, E. (1948) *L'Être et l'essence*. Paris.
- Graham, D. W. (2014) "Philolaus," C. A. Huffman, ed. *A History of Pythagoreanism*. Cambridge, 46–68.
- Heidegger, M. (1953) *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen.
- Heidegger, M. (2000) *Introduction to Metaphysics*, transl. G. Fried & R. Polt. New Haven / London.
- Heidegger, M. (2018) "Was ist Metaphysik? Urfassung. What Is Metaphysics? Original Version," ed. D. Thomä, English transl. A. Moore & G. Fried. *Philosophy Today*, 62 (3), 733–751.
- Huffman, C. A. (2005) *Philolaus of Croton. Pythagorean and Presocratic*. A commentary on the Fragments and Testimonia with Interpretive Essays. Cambridge.
- Jaskóła, J. (2002) "Rola koncepcji Demiurga w rozpoznaniu relacji idee a rozum. "Timajos," in: A. Olejarczyk & M. Manikowski eds. *Kolokwia Platońskie. TIMAIOS*. Wrocław.
- Kahn, C. H. (2002) "Parmenides and Plato," in: V. Caston & D. W. Graham, *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*. London & New York, 81–93.
- Kahn, C. H. (1966) "The Greek Verb "To Be" and the Concept of Being," *Foundations of Language* 2, 245–265.
- Kahn, C. H. (1974) "The Verb "Be" and Its Synonyms, The Verb "Be" in Ancient Greek," in: J. W. M. Verhaar, ed. *Philosophical and Grammatical Studies* 6, Dordrecht.
- Krapiec, M. A. (1978) *Metafizyka. Zarys teorii bytu*. Lublin.
- Kubok, D. (2004) *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice.
- Machery, E. (2008) "A Plea for Human Nature," *Philosophical Psychology* 21 (3), 321–329.
- Maurer, A. (1993) "Thomists and Thomas Aquinas in the Foundation of Mathematics," *Review of Metaphysics* 47, 43–61.
- Mourelatos, A. P. D. (2008) *The Route of Parmenides. Revised and Expanded Edition with New Introduction, Three Supplemental Essays, and an Essay by Gregory Vlastos*. Las Vegas-Zurich-Athens.
- Nikkhah Shirazi, A. (2019) "Existence in Physics." *Deep Blue*.
- Quine, W. V. O (1964) "On What There Is," in: *From a Logical Point of View*. Cambridge, 1–19.

- Resnik, M. D. (1997) *Mathematics as a Science of Patterns*. Oxford.
- Robinson, T. M. (2010) *Logos and Cosmos. Studies in Greek Philosophy*. Sankt Augustin.
- Schaffer, J. (2009) "On What Grounds What," in: D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman, eds. *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford, 347–383.
- Shapiro, S. (1997) *Philosophy of Mathematics. Structure and Ontology*. Oxford.
- Shapiro, S. (2008) "Identity, Indiscernibility, and ante rem Structuralism: The Tale of i and $-i$," *Philosophia Mathematica* 16, 285–309.
- Shapiro, S. (2021) *Mathematical Structuralism*, Internet Encyclopedia of Philosophy.
- Świeżawski, S. (1999) *Byt. Zagadnienie metafizyki tomistycznej*. Kraków.
- Świercz, P. (2008) *Jedność wielości. Świat, człowiek, państwo w refleksji nurtu orfickopitagorejskiego*. Katowice.
- Świercz, P. (2019) "The Problem of the Status of Harmony in Pythagorean Philosophy," *Horyzonty Polityki* 10 (32), 105–118.
- Taylor, C. C. W. (2019²) "Plato's Epistemology," in: ed. G. Fine. *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford, 429–454.
- Tegmark, M. (2014) *Our Mathematical Universe. My Quest for the Ultimate Nature of Reality*. E-book version.
- Thesleff, H. (1965) *The Pythagorean Texts of the Hellenistic period*. Åbo.
- Tugendhat, E. (1999) *Bycie. Prawda. Rozprawy filozoficzne*. Transl. J. Sidorek. Warszawa.
- Tugendhat, E. (1975) "Existence in Space and Time," *Neue Hefte für Philosophie* 8, 14–33.
- Viltanioti, I.-F. (2012) "Powers as the Fundamental Entities in Philolaus' Ontology," *Journal of Ancient Philosophy* VI, 2, 1–31.
- Vogel, C. J. de (1966) *Pythagoras and Early Pythagoreanism. An Interpretation of Neglected Evidence on the Pythagoras*. Essen.

THE ETHNIC THEOLOGY IN THE EARLY BYZANTINE EMPIRE

CHRISTOS TEREZIS

University of Patras, Greece
e-mail: terezis@upatras.gr

LYDIA PETRIDOU

Hellenic Open University, Greece
e-mail: petridou.lydia@ac.eap.gr

ABSTRACT. In this article we present the general principles of Proclus' ontological system, a topic that is also interesting for how spiritual activities are formed during the fifth century A.C. Specifically, we elaborate one of Proclus' greatest theories, the theory on the intermediate realities as well as the main methodology in which he investigates these intermediates, which refers to the triadic schema "remaining-procession-reversion". Although there is no distinction between theory and the methodology in which it is investigated, since they are in a mutual relationship and are almost identified, we make a distinction between them to understand the Proclean system. So, both the sections of our article have a general theoretical and particularly methodological orientation. The most important aspect that we attempt to show is how through the geometrically structured pyramidal openness of the first Principle these intermediate realities, which exclude the direct communication of the absolute unity of the One-Good with the infinite variation of the natural world, are formed.

KEYWORDS: Proclus, intermediates, remaining, procession, reversion.

Introduction

Proclus the Neoplatonist philosopher (412-485) teaches as the headmaster of the Academy of Athens during the eighth century after its foundation and while reaching the ninth. He writes his works in a period of time in which the philosophical critical-elenctic-aporetic examination has lost, at least prima facie, its autonomy and authenticity and tends to receive a secondary theoretical mission with respect to how it approaches ontological and anthropological-existential

questions. By extension, one could contend that during this period philosophy works, more or less, as a useful –and reliable– means for elaborating and structuring –and to a point establishing in arguments– theological and metaphysical topics. It is part of a clearly different cultural (and political) environment compared to that of the classical and postclassical period, in which it followed a quite free and radical development. Reflection has now changed, at least regarding the textual types. This is intensively obvious. According to the new terms and conditions, apart from intra-textual (as self-adjusting) it also becomes metatextual (as adjusted by something else). Every text that is written basically serves a particular purpose, regardless of the special interest that it causes. From a general point of view, the development of the spirit changes during history –not always progressively– while at the same time it concludes the past and in this way it forms its identity as it remains open to new perspectives. Historically, this development is unavoidable, completely justified and can be explained only after it is evaluated both autonomously and as a part of history.

Every historical moment has to reflect in a spiral way the implicit or explicit source of the new things added to it, without this goal being caused by an imperative necessity. Both predictable and unpredictable factors shed light on antibodies or proposals for reconstructions. A more systematic approach, however, leads in that the aforementioned function of philosophy during the fifth century B.C. does not mean that it has suffered a relegation regarding the theoretical values and concerns. It is highly possible actually that the opposite holds true: maybe it is reevaluated at the same time as it deconstructs while using the ethnic acquired of the rest of the theoretical fields. We clearly face a scientific communication in deontological terms, in which sciences are crucial, and by this we mean not only mathematics and physics. Biology and astronomy have presented an impressive performance which exceeds their time. So, the fact that philosophy gets out of its boundaries and penetrates into other disciplines means that it owns or seeks for this sort of possibilities of communication so that it could come into a dialectical debate with them and overcome its self-justifications or its self-erotic integrity. That is to say, the purpose is to exceed its self-reference in which it structures its world, since sciences are endless sources of methodological proposals.

Proclus is one of the greatest ethnic theologians during the early Byzantine era and that is why studying his work is quite interesting for making comparisons between the Greek and Christian thought. This is quite obvious when one investigates him together with Dionysius the Areopagites' treatises. International research has dealt with the matter extensively.¹ In the following article we shall pre-

¹ Cf. for instance, E. Corsini (1962); S. Gersh (1978); B. Brons (1976); E. Ivánca (1953), (1964).

sent the general principles of Proclus' ontological system, which is especially interesting for how spiritual activities are formed during the fifth century A.D. We shall elaborate one of Proclus' greatest theories, that on the intermediate realities as well as the main methodology in which he investigates these intermediates, which refers to the triadic schema "remaining-procession-reversion". We need also to mention at this very beginning that there is no distinction between theory and the methodology in which it is elaborated, since they are found in a mutual relationship and are almost identified. In order, however, to understand Proclus' system, we make a distinction between them.

1. The "triumph" of the theory of intermediates.

Removing exclusions and separations

Attempting to define in epistemological accurate terms the main scientific and structural question which covers Proclus' work, we could contend that it is clearly metaphysical in its dynamocratic function and that it discusses the divine intermediates and their archetypical nature, which are not considered to be mixed. Therefore, in his view intermediates are those ontological realities and divine powers which intermediate in order some required a priori functions which aim at immanence to take place and strictly structured procedures to be defined-determined. In fact, these are procedures that make the ontological system not only a dynamocratic organic field of distinctions and unions, well-ordered in a succession with internal dialectical connection, but also revealing a crucial prospect for its aesthetic distinction, which excludes neutrality and mechanism. They exist between the supreme ontological Principle and Cause, that is to say, the completely transcendent *One* or *Good*, and the manifold of the sensible beings and, since they are many in number and each one of them has a particular content, contribute to the, justified according to a general reasoning, successive rational organization and function of the entire world. Since they move both in length and width, they form a wavy mobility, which, however, cannot escape the boundaries of that internal structural order which a world with a clear teleological –which means constantly reconstructive and able to improve– orientation has to follow.

We should mention that the historical-philosophical origin of the theory of intermediates is placed in Plato's *Philebus*, an important work for the reconstructions –or even reversals– that their writer caused to that period regarding his theoretical choices that have to do with the axiological distance between the metaphysical and natural world, a view supported also in the *Timaeus*. During the dialectical investigation-argumentation, the leader of the Academy intends to identify the exact number of the intermediate ranks as mixtures –here due to the

dualistic ontological model which is adopted— between two completely opposed ontological levels, that is to say, the unity-uniqueness of the “one” and the distinction-multiplicity of the “infinity”, which represents the fertile capabilities of matter, where the question is whether they are inherent or provided. This investigation re-evaluates sensible world on the scale of ontological values, which appears to be a reliable associate of the intelligible, in the context —once again— of a dualistic system —which, however, Proclus actually denies that it was Plato’s choice². In fact, through the unwritten doctrines “infinity” represents the “indefinite dyad”, which is the metaphysical factor which communicates with matter also structurally and that is why the former reevaluation becomes more intense³.

The historical development of this inspiration —which had been also mentioned by the Pythagorean circles— reaches its highest point in Proclus’ theory, where “infinity” receives a broader meaning and is first and foremost included in the supreme level of the metaphysical world, and together with “limit” compose the two powers of the One in its productive projection, which is revealed through the divine henads. That is to say, “limit” and “infinity” constitute the very One in its participated side, which pass through the henads to the inferior divine beings and, after ontological transformations, to the —non-pre-existing, not even as a

² Cf. for instance, *In Platonis Timaeum commentaria*, II, 381.26–396.26, where the Neoplatonist thinker comments on Plato’s *Timaeus* 30a.3–6. For a systematic approach of Proclus’ comments, cf. Ch. Terezis – L. Petridou (2020) 116–160.

³ On how Plato structures intermediates in the *Philebus*, cf. N. Bousoulas (1978). The interesting thing in this book is that he also refers to contemporaneous dialogues, such as *the Sophist* and the *Timaeus*, which leads us in the conclusion that Plato systematically discussed this theory and followed a special course to establish it. In fact, if we focus on Proclus’ relevant references from the third to the sixth book of his work *Theologia Platonica*, we will realize that the establishment of the theory of the intermediates comes through all the dialogues of his late period, of course with the unavoidable reconstructions since it was a new approach of the ontological topic, with Plato’s *Parmenides* and its predicates leaving its stamp in the theoretical development. The impressive thing is that, although every time he has to investigate a particular conceptual Platonic code, he manages, by flexibly applying the principles of his system, to draw through the elaboration of all the dialogues the same conclusion, which is a theogonic, in a descending ontological way, reading of the philosophical categories, which are considered as reflecting the internal properties of the One. He also preserves accurately the philosophical breakthroughs that the leader of the Academy introduced and sheds more light on them, making also meta-interpretations which add new dimensions to the relevant discussion. For a brief presentation of the common places that Proclus finds in Plato’s dialogues, see for instance in the first book of the above-mentioned treatise, I, 23.13–26.22, a passage quite crucial for what will follow to the end of this six-volume great work.

material mass– natural world. Particularly interesting –as well as typical of the general tendency– is that the Neoplatonist commentator elaborates in the third book of his *Platonica Theologia* the pair “limit-infinity” after he has discussed the topic of the divine henads, which are considered to be the direct simple projections of the One-Good and constitute the second One. This is the One that expresses the supreme Principle’s intention to reveal –possibly energetically– its self-founding internal properties. Whether henads are beings or powers-sources or even both is a question which is not explained with the proper accuracy, obviously because of the great apophatism that covers the highest metaphysical areas. Nevertheless, the texts lead us to contend that “limit” and “infinity” are the two ways in which henads exist in order to form metaphysical world as a complete – not per se but as regards a purpose to be actualized– system. The fact that they might correspond to the pair “one-indefinite dyad” is more than obvious –with Syrianus having already decisively contributed to this theory⁴–, while at the same time their combination appertains to a great plan that includes all beings, from the superiors to the inferiors, in the sense of a spreading multiplying process. For a historian of Philosophy who would like to understand the nature and function of henads particularly interesting could be the props. 113-165 of the theoretical treatise entitled *Insitutio Theologica*, although their content is quite introductory with respect to the basis.

Extending the above, we would argue that Proclus introduces the following order: it is ontologically necessary metaphysical world to be presented as (self-) defined to receive specific properties, in order to work as an endless productive source of the natural world. This is not, however, a necessity –that somehow sets a limit to the functions of the new reality that it directs–, for any progress takes place is caused by the intentional providence, which is analogously developed and forms a particular ontic field. Besides, not only the One keeps completely unparticipated its nature but also all the inferior divine beings which are successively revealed. In fact, it is not the unparticipation that is decreased, but the participation that is gradually increased. Furthermore, if the divine was subject to necessities its absolute nature would be included in a narrow energy restriction and would fall under manifestations that it would have to perform. Thus, “limit” and “infinity” are the powers that reveal the unutterable way in which henads organize their emanating projection, which is multi-branched and able to define its internal order. All these, so that the powers which will form both natural

⁴ Considering how *Philebus* is used in the *Theologia Platonica*, cf. J. Combès (1987) 177–190, where Combès investigates how the transcendently absolute One-Being becomes active causality, under mostly the perspective of the Neoplatonic approach of the Platonic model “limit-infinity-mixed”.

world and the necessary eternity to actualize the a priori teleological planning to be structured. So, teleology disproves necessity.

It is to be mentioned that Anaximander's "infinity" preserves its historical-philosophical validity. Except that Proclus puts together with its endless projections the extreme and unchanging metaphysical "limit" of Parmenides. According to the Neo-Platonist philosopher's texts the relation between the two Pre-Socratic philosophers could be also expressed vice-versa. So, the following exemplifications can be found, the "tool" of which is a conceptual material that shows the development of the Platonic Academy in the field of Ontology. It should be also mentioned that the dialectical combination of the opposites reaches here the highest possible point, as referring to the very same reality, in a way that puts aside simplistic monism at the same time as it reveals monism as a dynamocratic variety which is able to form an analogous immanence with endless multiplications: «Τὸ δὲ πέρασ τῶν ὄντων καὶ τὸ ἄπειρον ἐκφαίνει τὴν ἄγνωστον ἐκείνην καὶ ἀμέθεκτον αἰτία, τὸ μὲν πέρασ τῆς μονίμου καὶ ἐνοειδοῦς καὶ συνεκτικῆς θεότητος αἴτιον ὑπάρχον, τὸ δὲ ἄπειρον τῆς ἐπὶ πάντα προῖέναι καὶ πληθύνεσθαι δυναμένης καὶ ὄλως τῆς γεννητικῆς προκατάρχον ἀπάσης διακοσμῆσεως. Πᾶσα μὲν γὰρ ἔνωσις καὶ ὀλότης καὶ κοινωνία τῶν ὄντων καὶ πάντα τὰ θεία μέτρα τοῦ πρωτίστου πέρατος ἐξήρηται, πᾶσα δὲ διαίρεσις καὶ γόνιμος ποίησις καὶ ἡ εἰς πλῆθος πρόοδος ἀπὸ τῆς ἀρχηγικωτάτης ταύτης ἀπειρίας ὑφέστηκεν» (*Theologia Platonica*, III, 32.13–23). Note that, apart from the metaphysical and, by logical extension, cosmological topics that are presented in this extract, the Neoplatonist philosopher also sheds light on the aesthetic aspect, thereby the whole process of emanation-production is actually described as a revealing of beauty. So, as in any other theoretical attempt, he does not suggest a neutral Ontology and, therefore, "limit" and "infinity" constitute not only ontological but also aesthetic intermediates,⁵ so that to make

⁵ Cf. G. Van Riel (2000) 399–414, where we read the following about the relation between the *Parmenides* and *Philebus* according to the Proclean approach, which shows the multiplicity and complementarity of the questions which occupied Plato during the last period of his spiritual course: «A vrai dire, πέρασ et ἄπειρον ne sont pas totalement absents du *Parménide*. L'illimitation de l'Un figure dans la première hypothèse, mais ce n'est que pour indiquer, dit Proclus, que l'Un dépasse toute limite et même toute illimitation. Et dans la deuxième hypothèse se trouve l'affirmation du «limité» (τὸ πεπερασμένον) et de «l'illimité» (τὸ ἄπειρον) dans l'être, l'un-être étant une unité (comme ἔν) ainsi qu'une pluralité illimitée (comme ὄν, comprenant tout ce qui "est"). Mais dans ce cas-ci, les caractéristiques indiquées ne jouent pas du tout le rôle compréhensif qu'elles reçoivent dans le *Philèbe*. Il ne s'agit pas ici des principes eux-mêmes, mais plutôt des éléments dépendant des principes (appartenant donc aux séries verticales susdites)» (407). These are crucial comments for the intermediates and lead us to investigate whether we can put "limit" and "infinity" between the first two hypotheses of the Par-

possible a positive evaluation of the relevant, which has to act in a mimic-participating way. And obviously, the aesthetic aspect is closely related with personal actions and reflects inner conditions of freedom. This extract is however interesting for some other references as well. First of all, it is interesting because the supreme Principle does not appertain to human cognitive range, since it is unparticipated and, therefore, not subject to any kind of relation. Apophatism is both gnoseological and ontological. Secondly, it is interesting because the relation between the produced beings is mutual, both uniting and distinctive. So, generally, this is a system full of determinations, well-ordered one another, regardless of the opposition, both in depth and width, with the hypostatic particularities being explicit.

Proclus considers intermediates as metaphysical archetypes both when related one another (superior-inferior in the context of a geometrically organized hierarchy, where the relation “monad-arithmetic multiplication” is also developed) and when related with the sensible beings, those which fall under becoming. He elaborates the relevant theory in detail mostly in the work written during his spiritual maturity entitled *Theologia Platonica* and associates it with the content of the ontological categories of the second hypothesis of the Platonic dialogue *Parmenides*, under constantly a Neoplatonic meta-interpretation. It is to be mentioned that this dialogue historically is the first systematic treatise in Antiquity which discusses successively a whole of ontological categories, which can be considered as descriptive of the way in which “being” exists as the leading category and the first that comes into relation with the “one”, the participated side of the supreme Principle. Furthermore, these are categories that define the multiple levels of the relations developed between particular beings and this is why they show a system of dynamic functions or transition of energetic fields, including the different modes that this sort of developmental ontological condition necessarily causes.⁶ Note, however, that in the Platonic text no hierarchy between the ontological categories is found.

Furthermore, the fact that these categories turn into divine intermediate realities is, as constantly is proved, a Neoplatonic innovation, in the context of how its

menides, so that they can be connected. Thus, the categories of the *Philebus* will turn into functional links in a relation that is not easily explained but is accepted as objective. The One of the first hypothesis of the *Parmenides* is considered essentially as infinite, since it exceeds any “limit”, is unparticipated and gnoseologically absolutely transcendent. It is completely out of any discussion, which, any time it is made, proves that it should have not been done and that is why it is disproved.

⁶ For a general approach of this topic and with crucial references to the question of space, cf. E. Moutsopoulos (1982) 419–433.

exponents attempt to establish a multi-cause system so as to show that the successive structure of the Platonic dialogue represents forms of causality, which generally are specific in number –at least as to their universal appearances– and personally intentional. Specifically, according to the philosopher from Lycia, the intermediates are divine realities, which express through their presence and activity the former exodus of the One from itself and the gradual exemplification of the productive function within defined theogonic and providing-being triadic procedures, where each “three” constitutes a reversion of the “two” as a development to the “one” as a principle, and, therefore, its somehow restoration and completeness. In this sense, he describes a system of successions, which follows a particular ontologically inferior logic of development, which has to be approached carefully. The rationale has to do with the explanation of the reasons why a category-god comes before another and a next one follows. Note also that according to Proclus the system of categories is quantitatively unspecified, for every divine category endlessly multiplies itself. Therefore, every category presents an infinite variety of specialized meanings, which denote functions and forms. Note also that these multiplications expand, in the sense of an infinite calculus, for they are involved with the multiplications of the other categories with countless traversal procedures.

We need to clarify that although the terminology used in many cases by the Neoplatonist philosopher in his texts changes, the main principles remain the same. Or, it is possible that the same characterizations are used for the same ontological level, depending on the functions-relations that according to him it develops. Nevertheless, variety is due to the fact that the theoretical sources are multiple, which do not come exclusively from the Platonic corpus. Eclecticism is impressive. A typical example is the category of the Intellect, which according to Proclus’ argumentation corresponds to the intellectual gods, and, when related to the Platonic dialogue *Parmenides*, includes the categories of the internally opposed pairs “ἐν ἑαυτῷ-ἐν ἄλλῳ”, “στάσις-κίνησις”. Ontotheology is basically a Neoplatonic product and possibly is completely absent from Plato, since he had not even imagined successive theogonies. Presenting the structural-functional characteristics of this category according to his own theory, Proclus contends the following: «Προέρχονται δὲ ἀπὸ πάντων τῶν πρὸ αὐτῶν οἱ νοεροὶ θεοί, τὰς μὲν ἐνώσεις ἀπὸ τοῦ ἐνὸς τοῦ πρὸ τῶν νοητῶν ὑποδεχόμενοι, τὰς δὲ οὐσίας ἀπὸ τῶν νοητῶν, τὰς δὲ ζωὰς τὰς παντελεῖς καὶ συνεκτικὰς καὶ γεννητικὰς τῶν θείων ἀπὸ τῶν νοητῶν καὶ νοερῶν, τὴν δὲ νοερὰν ιδιότητα παρ’ ἑαυτῶν λαχόντες· καὶ πρὸς ἑαυτοὺς μὲν ἐπιστρέφοντες τὰς διηρημένας πάσας διακοσμήσεις, αὐτοὺς δὲ τοῖς νοητοῖς ἐνιδρύνοντες· ὅλοι δὲ δι’ ὅλων γνώσεις ὑπάρχοντες καθαρὰ καὶ ἄγνωστοι καὶ ζῶαι ζέουσαι καὶ πρὸς τούτοις οὐσίαι παντελεῖς αὐτῷ τῷ ἑαυτῶν εἶναι πάντα τὰ δεύτερα παράγουσαι καὶ μήτε

ἐλαττούμεναι κατὰ τὴν ἐκείνων πρόοδον μήτε προσθήκην δεχόμεναι κατὰ τὴν ἐκείνων ἀπογέννησιν» (*Theologia Platonica*, V, 7.12–24).

Commenting on this passage –which is one of Proclus’ most innovative–, we would contend the following: Taking into account the theory on intermediates, it is interesting that every category-divine being comes from emanations and works as the source of new emanations, while at the same time it contributes, together with the superior entities, to its formations, so the possibility of passive assimilative conditions is out of the question. So, causality is proved to be composite. Therefore, due to the fact that every divine being is naturally metaphysical, it owns the property of self-constituted as well, which excludes absolute dependence and emphasizes the dialectical relationship of the initiatives of both that who provides and that who receives. Furthermore, the mutual coexistence of intermediates is typical, without any violation of their hierarchical structure, which from any point of view is based not on dominations but on the range of the properties given. Their main function, however, is that they constantly refer to themselves and reverse to their superior beings, so they preserve the principle of continuity in the metaphysical level, which, regardless of its development, does not violate its self-founding nature. We need to mention that Plato had remained to the formation of an integral metaphysical Ontology, which however provided a different compared to that of the Neoplatonists explanation of the intermediates, where there is no process of “reversion” as a –metaphysical– self-confirmation. Through his unwritten doctrine of “one-indefinite dyad” he clearly raised hierarchy questions –as he did in the *Parmenides*–, in the sense exclusively of an ontological spread. Note also that Proclus bases his Ontotheology on the categories of *Philebus* “limit” and “infinity”, to which he adds an authentic ontological and divine content and considers them as the powers of the One-Good, as the ways in which every divine being is successively formed. Neoplatonic monism defines different regularities compared to those which Platonic dualism defines.

2 *The triadic schema “remaining-procession-reversion”*

It is to be mentioned that the externalization of the One mentioned before takes place to a point and does not reveal completely its absoluteness, which in the former text is presented as not subject to any relation. This is clearly a theological subject-matter, which the Neoplatonist philosopher discusses mainly with an as much as possible apodictic argumentation in –the unquestionably theological– second book of his treatise *Theologia Platonica*. Nevertheless, the tendency of the One ad extra is not discussed only in general references, but is also presented as unfolding through procedures, which follow a general rationale of how distinction works within the inviolable unity. These procedures follow the principles of

the triadic dialectical emanating-productive schema “remaining-procession-reversion”. The level of “remaining” shows the remaining of the Supreme Principle as well as any other secondary principle in them, in an absolute condition of unparticipation and somehow inner self-determination. It is the point which reflects the authenticity beyond any relation, at least regarding external dependencies. J. Trouillard says: «La première fonction est assurément la plus mystérieuse. Elle est, en effet, le moment non processif de la procession, l’immobilité centrale du cycle automoteur, l’unité qui soutient toute multiplication. A ce titre elle porte le mystère de l’Un au coeur des êtres» (1972, 91). The emphasis on the mystical character of “remaining” does not remain in the insuperable transcendence of the One. It extends, since it is established as an analogous state in a descending somehow proportion in the very inner world of the divine produced beings. Multiplicity does not exclude unity, it owns it as an a priori “unnegotiable” property and, thus, in order to work according to its ontological founding, it has to be constantly ready to be actualized, which will also work as a self-confirmation for it. In other words, movement has to explain standstill, so that to gain, at least to a point, self-movement, which contains both conditions in a dialectical combination, which results in some surviving evidence in Aristotle⁷. On how metaphysical world develops, however, Proclus uses the term “procession”.

The second level of the triadic schema, “procession”, represents the emanation-production of the –metaphysical and natural– effects coming from the supreme Principle and their secondary-direct causes, from its participated side of their hypostasis. This is a descending process, which, in order to function, has to follow ontological descending terms, so that the productive goals that have been originally defined to be accomplished. In this course towards multiplicity the function of similarity is revealed, which does not only prove similarity but also distinction, which is of that kind that not only preserves from inflexible identity but also separations. «Εἰ οὖν ἡ πρόοδος ἐν τῇ ὑφέσει σώζει τὸ ταῦτὸν τοῦ γεννηθέντος πρὸς τὸ γεννήτσαν, καὶ οἷον ἐκεῖνο πρῶτως, τοιοῦτον ἐκφαίνει τὸ μετ’ αὐτὸ δευτέρως, δι’ ὁμοιότητος ἔχει τὴν ὑπόστασιν» (*Intitutio theologica*, prop. 29, 34.8–11). The fact that similarity does not only reveal similarities and differences but has also an explicitly ontological content is more than obvious. Originally is basically defined as contributing to new productive events, and shows the inner dialectics of every cause, how from its self-reference will come to its externalization. Finally, the level-process of “reversion” reveals a return of the particular effect to its direct

⁷ Cf. for instance the book K of *Metaphysica* and the eighth of *Physica*, Cf. P. Aubenque (1991) 413–456, where with a particularly precise choice of texts, the relevant discussion elaborated by the philosopher from Stageira is presented. Regarding the relation between movement and the lack of movement, cf. the great book of S. Gersh (1973).

cause and through it to all the former ones and eventually the One, in order to be ontologically complete and to get the requirements to function also productively, in absolutely conscious terms.

We need to emphasize that the dynamocratic sense of initiative concerns every metaphysical being, so we could argue that there is a formation–or even pre-existence– by analogy of the consciousness as communication, which actualizes not in terms of necessity but freedom and successively unity, both by level and all in all. On the other hand, similarity is important in the process of reversion: «Συνδεί πάντα ἢ ὁμοιότης, ὡσπερ διακρίνει ἢ ἀνομοιότης καὶ δίστησιν. Εἰ οὖν ἢ ἐπιστροφή κοινωνία τίς ἐστι καὶ συναφή, πᾶσα δὲ κοινωνία καὶ συναφή πᾶσα δι' ὁμοιότητος, πᾶσα ἄρα ἐπιστροφή δι' ὁμοιότητος ἀποτελεῖτο ἄν» (*Institutio theologica*, prop. 32, 36.6–10)⁸. There is not violation of the self-founding regularity in the metaphysical world. Nevertheless, here as well, a special teleology develops, in the sense that every divine being which reverts to its causes acquires completely that perfectness which corresponds to it, at the same time as it contributes to the general also self-founding perfectness.⁹ Basically, this is a sort of teleology, which accomplishes unity in multiplication terms. In this direction, special attention is required in that an effect relates in a particular way with its direct cause, without violating its unparticipated part, so that the a priori original nature of unity to be preserved from every respect, which gives meaning to any procedure, so as to avoid essential changes. Any diversion from the “logic” of unity leads to a decomposing intervention of dissimilarities and differences, that is, to the unnatural in opposition to the self-founding. So, in order unity to be preserved, we could argue that the effect exists, before to come into existence, into the participated part of its cause.

⁸ According to E. R. Dodds (1933) 219, likeness is the condition of “procession” (cf. prop. 29), so it is also the condition of “reversion”. With no doubt, Proclus here had in mind the *Theaetetus* 176b. Furthermore, likeness is the condition of knowledge and knowledge is a sort of “reversion”. Note also that likeness is the principle on which theurgy depends for its theoretical possibility. The content of this proposition as a doctrine has been also used by Dionysius the Areopagite in his *De divinis nominibus*, 9.6.

⁹ For instance cf. the following definite remark of W. Beierwaltes (1979) 124, which reflects the leading actualization of metaphysical self-reference: “Hervorgang ist, als simultaner Akt gefasst, immer schon Rückkehr in den Ursprung, wie die Rückkehr sich nur in dem und durch der Hervorgang aktuiert und das Verharren sich nur in und durch Hervorgang und Rückkehr als denkende Bewegtheit zu begreifen vermag. Der Akt des doppelten Vermittlung : Entfaltung und Rückgang des Geistes in sich selbst, vollzieht sich als Kreis”.

However, the Neoplatonist philosopher has already made this comment. J. Trouillard summarizes in precision –raising also interpretative questions– Proclus’ reasoning, relying on the propositions 30 and 35 of his *Institutio Theologica*, which reveal internal dialectical aspects, which appear in many ways: «Si la procession exige la manence du principe en lui-même, elle, requiert logiquement une manence du dérivé dans le principe. Et la procession est d’autant plus puissante que cette présence est plus parfaite. Pourquoi la procession s’accomplit-elle par une conversion qui, loin de l’annuler, la sauve de la perte dans l’océan de la dissemblance? C’est que procession et conversion sont fondées toutes les deux sur un point de coïncidence indissoluble entre générateur et engendré» (1972: 98). The teleological example, which appears through a number of intentional and conscious modes, is more than obvious in these comments. An erotic relation between those beings which associate one another in terms of active causality is their leading existential goal, which from every respect forms creativity, which necessarily comes through self-reference, which is also considered as a discovery of the gifts. That is to say, any production requires its body to turn to itself, where he discovers his sources and takes the responsibility to repeat them. It is to be mentioned however that the source of the productive process, regarding what gnoseologically takes place, functions as “self-contemplative thought”, in order not to be obliged to acquire knowledge from what is produced. That is to say, its cognitive plenitude should not be defined *ad extra*, though it does not produce to gain consciousness of its creative selfhood. It possesses this consciousness originally and this is exactly what it confirms through “reversion”.

Note that Proclus hierarchizes intermediates by following an ontological priority –or the transcendent purity– of their substance, an order which also defines the range of their productive-archetypal nature. In this way, it becomes clear why they are not just the productive archetypes of the sensible beings but also, and basically according to what metaphysical rationale, how they work in an archetypal way in their relationships. The superior ones constitute the archetypes of the inferiors. It is to be mentioned that this hierarchy is considered as the absolute result of the One’s planning, which activates the inferior gods in order to take part in both the projections and the transitions with respect to the emanative-productive particularizations. Generally, Proclus’ theory on intermediates-archetypes is included in the metaphysical orientation –as well as those that justify Cosmology– of Neoplatonism and, more specifically, reflects the philosopher’s intention to answer questions that his School dealt with, which are mostly related to the philosophical-theological –or, more accurately, henological– explanation of the content and the relation between the hypotheses of the Platonic

*Parmenides*¹⁰. Specifically, how from the unparticipated *One-Good* the entire world is produced through the intervention of the second *One* or the “one-being”.¹¹

In this process, what dominates is the ontological-logical schema “one-multitude”, the branches of which present endless combinations and structures, defined by monads as special appearances of the “one”, which have a clear originally integral nature, which first and foremost is the source of metaphysical combinations, and interfere so as to contribute, according to their responsibility, to the formation of general core structures of the sensible world. The Neoplatonist philosopher describes this productive development in many ways and names in all of his works, from where we quote for instance the following: «Μετὰ γὰρ θεοῦς καὶ θεᾶς καὶ τὴν ἄρρητον ἐν ἐκείνοις ιδιότητα τῶν δύο τούτων γενῶν ἢ τοῦ ὄντος καὶ τῆς γενέσεως χώραν ἔχει διάκρισις. Τὸ μὲν γὰρ ὄν οἰκειόν ἐστι πρὸς τὴν κρείττονα τῶν θεῶν τάξιν, αἰεὶ καὶ κατὰ ταῦτὰ ἐστὸς καὶ νοητὸν ὄν, ἡ δὲ γένεσις πρὸς τὴν καταδεεστέραν, ἀφ’ ἧς ἡ ἄπειρος πρόοδος καὶ ἡ παντοῖα μεταβολή τὴν ὑπόστασιν κομίζεται» (*In Platonis Timaeum commentaria*, II, 224.11–17). The traditional distinction of the Platonic Academy between “being” and “becoming” defines the positions-functions of the two worlds, while at the same time it defines analogously the gnoseological ones so that to ensure the requirements which will determine the causal transitions as pos-

¹⁰ On how Proclus utilizes –actually, interprets– the dialogue *Parmenides*, cf. H. D. Saffrey – L. G. Westerink (1968–1997) v. I, LX–LXXXIX and v. III, XVII–LI, where the whole discussion is presented through a combination of extracts from his treatises *In Platonis Parmenidem* and *Theologia Platonica*, while at the same time they present the relevant historical-philosophical tradition. In the third volume the two scholars, motivated by an extract from the *In Platonis Parmenidem* (1049.37–1050.25) about the unity and distinction of the henads, contend, taking into account also the proposals of late Neoplatonism, which combine Ontology with Logic: «Avec ce dernier texte, nous tenons en effet la manière dont Syrianus et Proclus lisaient la deuxième hypothèse du *Parménide*. Ils la décomposaient en quatorze parties, “selon ses articulations naturelles”. Chaque partie contient un syllogisme conditionnel, introduit par la prémisse, toujours la même : “si l’un existe”. Cette prémisse peut être exprimée ou sous – entendue, elle n’en demeure pas moins présente dans chaque argument. Le syllogisme aboutit à une conclusion qui varie chaque fois et qui établit une propriété de l’être, propriété qui est caractéristique d’un degré des êtres. Ces propriétés, se déduisant les unes des autres, fournissent dans l’ordre naturel la procession continue des divers degrés des êtres» (XLVIII–XLIX). A system of individualities is here presented, which under the process of transition forms an ontological hierarchy, from superior to inferior beings, a firm structural schema which founds the terms of its argumentation. So, ontological individualities ‘seek for’ their intellectual exemplifications.

¹¹ Regarding the second One, cf. E. R. Dodds (1933) 258–259; P. Hadot (1968) 303–307.

sibly energy transmissions, as the source of changes, which should be considered as negative conditions. As theophanies, they are related with teleology.

Considering the triadic procedures and relations, we could contend that they are discussed by Proclus as components and structural elements of the divine world and as the requirements for its completeness. They constitute an inviolable dominant principle, which is actually an ontological one, so that it can define the true and coherent relationships. It is to be mentioned that these do not result in transmissions, but in that the triadic relations are a way, in an original sense, in which the divine beings exist, which are actually connected one another. What is more, a triad completes the pair “one-indefinite dyad” of the first period of the Academy and gives decisive answers to some ontological questions that had to do with development. The One provides in a triadic dynamocratic –namely, exemplified– way to the divine beings ontological hypostasis. First and foremost, it includes them as seeds, subsequently, after an externalization from itself, it brings them into being –in an particular for each one way, so as to avoid any inflexible and non-contributing to development identities–, and, finally, it makes them to reverse to it, in the sense that they utilize in their own way and completely consciously what they have received. Note that all these take place regardless of the natural categories of time and space and they somehow represent a self-development of an already existing originally ontological energy field. Next, the divine beings are produced in triads, they produce themselves and they produce new beings following the dialectical schema “remaining-procession-reversion” – as a self-development from a condition to another under the general transmission schema from union to distinction. It is a process which can be characterized as dialectical, for it moves through self-references, so that to develop communications with other conditions. This ascent takes place only after they exceed themselves. The transition from a point to the next one occurs not mechanistically but through an intentional tendency for grows. Thus, any sort of necessity, as introducing some restrictions, is excluded, as a necessary stage for strictly specific and non-intentional projections. Furthermore, the ontological field does not change after coming out from “remaining” and developing to the “procession”, for it is contended that anything takes place due to hyper-sufficiency, at the same time as the “reversion” proves the transcendental “strength” and the “assertion” of absolute significations.

This triadic model of emanation-production allows detecting the variety of the relationships developed between Proclus’ divine entities as well as their ontological, functional and axiological classification and exemplification, with the latter one being also found in their effects. This is a sort of monism which owns universal characteristics, including both the essential and the structural elements

through the –actually non-typical– repetition of principles that have been already formed as regulatory starting points. One could find here an interesting parameter for highlighting individuality regardless of the strict terms of regularity, which are defined by a theoretical attempt that aims at making it a system. We would be theoretically valid if we claimed that the example, or the goal, of a coherent theory is more than obvious. We have already proved that similarity is a global constant, which also causes separating modalities. In fact, in every being or category we also find the rest as –defined by a particular function in each case– properties, so we could say that similarity reveals the various ways of this co-existence. Therefore, the metaphysical system is subject to a former relegation – not in itself but as regards the ways in which it chooses to manifest– and, when this multiplicative processes come to an end, the requirements have been formed –which are also characterized as “natural reasons” in order the sensible world and its functional variety to be structured.¹²

¹² On the schema “remaining-procession-reversion” in Proclus, cf. *Institutio Theologica*, prop. 25–39, 28.21–42.7. E. R. Dodds (1963) 212–223. J. Trouillard (1972) 78–106 and (1982) 53–91. W. Beierwaltes (1979) 118–164, where we read the following, which are related with the principle of unity and the analogous degree in which it is successively actualized: «Analogie wird als eine Weise des δεσμός (Band) begriffen. Ihre Funktion ist also die der Einung durch Vermittlung: “τὴν ἔνωσιν ἐπάγειν τοῖς μετέχουσιν αὐτῆς καὶ τὴν ἐναρμόνιον κοινωνίαν διὰ τοῦ δεσμοῦ. In Rücksicht auf die Struktur von Welt ist sie der Grund dafür, daß diese eine mit sich selbst vermittelte Einheit ist. Diese mit sich selbst vermittelte Einheit vermag Welt jedoch nur zu sein, da sie nach Vollendung strebend “analogisch” in die ursprunghafte Einheit, das Eine selbst, zurückgeführt und von ihr her begriffen wird. Analogie ist also der Grund der einheitlichen Struktur und ebenso der einheitlichen Bewegtheit von Welt in ihren Ursprung. Das Mabgebende für die Analogie als Struktur- und Bewegungsprinzip zugleich ist daher das ursprunghaft Eine selbst: ἀναλογίας οὕσης ἄνωθεν ἄχρι τῶν τελευταίων κατὰ τὴν ἀπὸ τοῦ ἐνός τῶν πάντων πρόοδον εὐτακτον. Sie vereint die Extreme der Welt zu einer einheitlichen Ordnung. Durch das im Entsprungen- Seienden monadisch gegenwärtige Eine wird also das Seiende selbst dem Einen analog: “τῷ ἐνὶ ἀνάλογον”» (154–155). According to all these –and taking also into account the condition formed by participation–, we would contend that Proclus can be easily characterized as the patriarch of the principle of analogy, by which the degrees of unity are defined, in a system that experiences a processional ontological relegation, for reasons however that it sets and which do not violate the integrity of the first Principle, but represent how great it is even when it exceeds itself. Furthermore, we should not ignore that throughout the entire comment he mentions the structural factor and the aesthetic order that it provides, so mechanistic perspectives or a neutral Ontology are out of the question.

The general rationale found here is that it is not ontologically feasible and logically justified an absolute multitude to arise from complete unity without middle procedures. This process could work in the sense of a mechanism of automations, which would eliminate –or would make scientifically easier– any question on procedures-modes, which either way cannot be thought independently from transformations, which are defined according to a special orientation, in order to explain, as far as possible, the connection of those which are separated. The text does not allow a condition of “ἐξάφνης” (sudden and unexpected). Thus, the ontological requirement is to form a somehow metaphysical multitude, which would found, not actually with precise mechanistic parallels between the terms, the natural. Do note that an analogous formation of ontological requirements has been already expressed through the dogma of “indefinite dyad” of the first period of the Academy, a theory which made easier –and added theoretical validity to– the combination of those which appeared firstly as opposites, regarding mostly the structure of the metaphysical world. So, the final conclusion is that the metaphysical world forms a multi-centric and defined in precision system. Otherwise, any development is not possible, which, however, cannot be considered as a threat against monism, which contains complete terms of self-foundation, which means that it can define any sort of action.

On this, J. Trouillard, presenting the polymorphism of the particularities of the metaphysical world, mentions the following: «Chaque être véritable est son propre démiurge, mais sous l'illumination des démiurgies plus concentrées et plus puissantes. Ainsi les différences entre les êtres se ramènent à des proportions variées de manence et de procession. La procession se diversifie en modifiant son écart et sa réintégration, c'est-à-dire le circuit qui constitue chacun. Elle ne s'avance ni par bonds discontinus ni en ligne droite. Mais par une reprise incessante de son point de départ elle glisse de totalité en totalité selon un schéma hélicoidal fait de progression et de régression» (1982: 112). Having in mind that Proclus proposes a consistent universal eternity, it becomes clear that every metaphysical whole includes the internal order of the unity, since, without this, it loses its hypostatic particularity and, by extension, it would be unable to participate in the production of the sensible world relying on its projections. Considering the structure, we need to focus on the fact that Proclus stresses the spiral development of the metaphysical world, since coherence and mutuality of the archetypal particularities, both naturally and with respect to their productive projections, are definite. Spiral means mostly kinetic projection, in a new utilization, of the already existing elements –as formed ontological conditions–, which need to understand their new position in the successively formed for the first time ontological fields and to functionally adjust appropriately. Thus, their inter-

vention is constant during the development, a function which reveals the general flexibility of the system to cause new somehow modes. In sociological terms, this is a combination of the traditional with the progressive element, in the sense of a complete awareness of those great things that will appear in a sensible way and will reveal the beauty of their sources as well.

To actualize these dynamic schemata, there is one more strong cause which has to do with the fact that every metaphysical being is also self-constituted, in the sense that it activates anything it receives, in order to be formed as a particular and unique being in its own way. So, since it owns the initiative which constantly corresponds to it, it becomes capable of being present in decisively interacting way to all the spiral formations. However, we should not ignore that, despite its common presence, it is a particular being which does not face relegation or distinction after it has participated in the production of another being. To understand the process of the ontological development in the sense of a dominant unity which is universally inviolable, we need to keep in mind that it is not interrupted by anything and it is flexible. Otherwise, egoistic isolationism would arise. Therefore, we are speaking of a cosmic system that revolves around itself, which the Neoplatonist philosopher discusses in detail in his commentary on Plato's *Timaeus*, which does not fall under necessity but functions freely. Self-construction means the beginning of a conscious presence and projection, which makes metaphysical world receiving a personal dimension as well.¹³

The following passage from this treatise refers to the function of the Soul, which provides the natural world with properties, both generally and particularly, in the sense obviously of a rationality which includes all the seeds, with the process of self-reference being explicit: «Πάντα πληροῦσα ἑαυτῆς ἐστι (ἢ ψυχῆ) καὶ πάντα συνέχουσα πρὸ τῶν ἄλλων ἑαυτὴν ἐν τῇ καθαρότητι συνέχει καὶ τὸν κόσμον εἰς ἑαυτὴν ἐπιστρέφουσα πολλῶ δὴπου μᾶλλον αὐτὴ πρὸς ἑαυτὴν ἐπέστραπται. Διὸ δὴ καὶ ὁ *Τίμαιος* ἐπήνεγκεν, ὅτι αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρέφεται πρὸς ἀντιδιαστολὴν τοῦ σώματος στρεφομένου μὲν, οὐκ ἐν αὐτῷ δέ, ἀλλ' ἐν τῷ τόπῳ παντί, ὃν κατέχει· τοῦτο μὲν γὰρ στρέφεται τοπικῶς, ἢ δὲ ψυχῆ ζωτικῶς καὶ νοερῶς, νοοῦσα ἑαυτὴν καὶ ἑαυτὴν εὐρίσκουσα τὰ πάντα οὐσαν· πλήρωμα γὰρ ἐστι τῶν ὄλων, εἰκόνας ἔχουσα τῶν πάντων, ἃς θεωμένη στρέφεται ἐν ἑαυτῇ λέγεται, τῆς μὲν στροφῆς τὸ νοερὸν ἅμα καὶ ἀποκαταστατικὸν ἐνδεικνυμένης, τοῦ δὲ αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ τὸ τῆς αὐτοκινησίας ἰδίωμα· στρέφεται γὰρ καὶ αὐτὸ τὸ πᾶν, ἀλλ' ὑπ' ἄλλου κινούμενον» (*In Platonis Timaeum commentaria*, III, 286.8–22). Regardless of the differences between the natural

¹³ On the concept of “self-constituted”, cf. *Institutio Theologica*, props. 40–51, 42.8–50.6. Cf. also, E. R. Dodds (1933) 223–227; J. Trouillard (1972) 76–77. Ch. Terezis (1986) 90–97. According to Proclus, the “self-constituted” are divine beings that correspond to the categories of the second hypotheses of the *Parmenides*.

bodies and the Soul, which affects them in endless ways, the spiral nature of both the Soul and its superior metaphysical powers is stressed, which it possesses and uses depending on the case, which requires that this intermediate reality has referred to itself. It already knows what will follow through its sudden self-reference. Being itself exists with its self-awareness. Ontologically, the Soul is the intermediate factor which makes metaphysical world immanent, without however violating its integrity. It obviously particularizes in practice its energy explosions. Finally, speaking of turns the view on eternal rotations of the natural world is discussed. These are rotations or twistings, which, due to the certainty of their sources, are gnoseologically founded. Nothing happens randomly and the natural world receives personal qualities, through the reference to space, in which the intelligible archetypes are sensibly formed (that is to say, through sensible beings). The fact that the style is metaphorical reflects the expressive realism, which is adjusted to how metaphysical procedures, which human cognitive ability cannot completely understand –or understand to a limited extent– are approached.

Epilogue

Everything we elaborated composes the basic foundations on which Proclus establishes his general theory on the somehow multiplicative development of the metaphysical world. This is a development which he builds to justify the multitude of the sensible world. Having as his main theoretical direction the fact that the natural world is completely dependent on the metaphysical one, he focuses on how he will present the latter as the cause in terms that they found the former as an effect. Thus, following and extending the attempts of his predecessors Neoplatonists he explains the divine multiplication which will form the general ontological categories on which the production structures of the natural world will rely. Both the sections of our article have a general theoretical and particularly methodological orientation. The purpose is to form through the geometrically structured pyramidal openness of the first Principle those intermediate realities which will exclude the direct communication of the absolute unity of the One-Good with the infinite variation of the natural world. Therefore, this development –or, openness– constitutes a necessity, which however –as Proclus analyses mostly in his commentary on the *Timaeus*– takes place in an intentional and personal way. There is no suspicion of automatism or mechanism.

Generalizing our rationale, we need to stress that Proclus in his *Institutio Theologica* systematically forms the principles of what we elaborated, while at his six-volume treatise entitled *Theologia Platonica* he specializes them through the particular gods of his system. Composing these two words, we could refer to a multiplication of the One and a unification of the multitude. The former is performed

through “procession” and the latter through “reversion” In any case, however, “procession” does not affect that the result is eternally present in the “remaining” of the cause as well as that “reversion” is also an eternal condition. Therefore, this is a non-transitional process which develops any divine intermediates are required – which pre-exist within the One- for the production of the natural world. These have been elaborated by Al. Kojève (1973). The most important thing in this study is that the writer manages somehow to show the infinite in number way of the development of the metaphysical world. This is a development which he presents arithmetically in its original formation –that is to say, regarding the general principles–, while at the same time he has presented also schematically showing that after all we are not able to completely adjust all the metaphysical levels.

REFERENCES

- Aubenque, P. (1991) *Le problème de l'être chez Aristote*. P.U.F., Paris.
- Beierwaltes, W. (1979) *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main.
- Bousoulas, N. (1978) *Πλάτωνος Φίληβος ή περί ηδονής*. Thessaloniki.
- Brons, B. (1976) *Gott und die Seienden. Untersuchungen zum Verhältnis von neuplatonischer Metaphysik und christlicher tradition bei Dionysius Areopagita*. Göttingen.
- Combès, J. (1987) “Les trois monades du *Philebe* selon Proclus”, in: J. Pépin and H. D. Saffrey, eds. *Proclus lecteur et interprète des Anciens. Actes du colloque international du C.N.R.S.* Paris, 177–190.
- Corsini, E. (1962) *Il trattato “De divinis nominibus” dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide*. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia, Torino.
- Dodds, E. R. (1933) *Proclus. The Elements of Theology*. Clarendon Press, Oxford.
- Gersh, S. (1973) *Κίνησις Ἀκίνητος. A study of spiritual motion in the philosophy of Proclus*. E. J. Brill, Leiden.
- Gersh, S. (1978) *From Iamblichus to Eriugena: An investigation of the prehistory and evolution of the pseudo-Dionysian tradition*. E. J. Brill, Leiden.
- Hadot, P. (1968) *Porphyre et Victorinus*, v. I-II. Études Augustiniennes, Paris.
- Ivánca, E. (1953) “*Teilhaben*”, “*Hervorgang*” und “*Hierarchie*” bei Pseudo-Dionysios und bei Proklos (Der E. Ivánca, “Neoplatonismus des Pseudo-Dionysios). Actes du XI^{ème} Congrès International de Philosophie, Bruxelles Voll.XII. [oder (1954) «Der neue Sinn von “Teilhaben”, “Hervorgang” und “Hierarchie”», in: *Plato Christianus, Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*. Einsiedeln-Switzerland, Johannes Verlag].
- Kojève, Al. (1973) *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, vol. III. Paris.
- Moutsopoulos, E. (1982) «La structure de l'espace chez Proclus», *Revue philosophique* 2, 419–433.
- Saffrey, H. D. – Westerink, L. G. (1968-1997) *Proclus, Théologie Platonicienne*. v. I, LX-LXXXIX and v. III, XVII-LI. Les Belles Lettres, Paris.

- Terezis, Ch. – Petridou, L. (2020) “The metaphysical “monistic” approach of the Platonic Timaeus by the Neo-Platonist Proclus”, *Journal of Ancient Philosophy* 14/1, 116–160.
- Terezis, Ch. (1986) *Διάμεσα-Αρχέτυπα στον Πρόκλο και τον ψευδο-Διονύσιο Αρεοπαγίτη: Από τον ύστερο Νεοπλατωνισμό στις απαρχές της Βυζαντινής Φιλοσοφίας*. PhD Thesis. Ioannina.
- Trouillard, J. (1972) *L’Un et l’âme selon Proclus*. Les Belles Lettres, Paris.
- Trouillard, J. (1982) *La mystagogie de Proclus*. Les Belles Lettres, Paris.
- Van Riel, G. (2000) «Ontologie et théologie. Le *Plilèbe* dans le troisième livre de la *Théologie Platonicienne* de Proclus», in : A. Ph. Segonds and C. Steel, eds. *Proclus et la Théologie Platonicienne*. Les Belles Lettres, Paris, 399–414.

METAIA

EKATERINE KOBAKHIDZE
Tbilisi State University
ekaterine.kobakhidze@tsu.ge

ABSTRACT. It could be said with some precision, that in Antiquity the myth of the Argonauts and especially of Medea herself as a personage of this myth, has enjoyed popularity not only in Greece but also outside its territories. The first among the Italic tribes to be introduced to the personage of Medea no doubt were the Etruscans, who were the first to establish intensive contacts with the Greeks from Euboea founding a colony in Cumae, Italy. It is noteworthy that the first image of Medea in the World Art is seen on Etruscan ceramics. The paper gives detailed analyses of Etruscan olpe and other artefacts on which Medea early appears, providing a solid precondition for substantive conclusions. Some new versions of an interpretation expressed in relation to each of the artefacts on the basis of critical analysis of Etruscan archeological material, of classical texts and of previously undertaken modern research, are provided. Images of Medea in Etruscan art confirmed from the Orientalist era to the Hellenization period represent an original, local interpretation of Medea's image. Medea's magical art turned out to be familiar to the Etruscans, who were well known all throughout the Mediterranean for divination and being experts of magic. In contrast to the Greeks, they turned Medea into an object of cult worship, identifying her with the Etruscan sun god Cavatha.

KEYWORDS: Medea, Argonauts, Etruscan Art, Cavatha

The Etruscans were the first Italic tribe to be introduced to the myth of Medea. They established intensive contacts with the Greeks from Euboea, who founded Cumae in the 8th century BCE.¹ As a result, the myth of Medea became known to other Italic peoples via Etruscan sources. Medea with Circe, Marica, Bona Dea, Angitia, and Cavatha,² is present in the mythology and religion of the Ausones,

¹ Cristofani 1999, 83.

² Kobakhidze 2002, 70–79.

Latins, Marsians, and Etruscans.³ Medea is encountered in genealogical myths, the most archaic mythological narratives of the Apennine Peninsula.

Information regarding the Etruscans' understanding of Medea is derived primarily from different genres of Classical literature, that is to say, from secondary sources. Etruscan epigraphy and works of art constitute primary sources. It is noteworthy that the first image of Medea is found on Etruscan ceramics.

The study of the earliest appearance of Medea in Etruscan art is important in providing a complete account of the role of Medea not only in Etruscan but also in the Greco-Roman world.

The Olpe from Caere

Identifying the woman on the olpe from Caere, dating to 630 BCE, as Medea has no cause for doubt, because it is accompanied by the inscription *Metaia*, which represents an Etruscan transliteration of Medea's name.⁴ In the image, Medea is surrounded by the Argonauts and Daedalus (Etr. *Taitale*). Perhaps there was a precondition for an interest in the myth of the Argonauts at Caere*; it was considered to be a place of the settlement of the Thessalian Pelasgians.⁵ The voyage of Jason, the Thessalian hero, was reflected in this myth.

Zoomorphic images are depicted on the upper frieze: a lion, panthers, and floral ornaments (Figures 1).

A lion is placed in the center; panthers flank it. Each panther has a human foot protruding from its mouth.⁶ On the lower frieze, the following scenes are depicted (from left to right) (Figure 2, 3): two boxers with a sandal on one foot spar with each other; a young man rises out of a small, ritual (?) cauldron; and a woman wearing a long robe approaches a columnar wedge holding a staff in her left hand and raising aloft a magical staff in her right hand. The didaskalion *Metaia* is incised on her clothing. Next, six nude men follow in a line. The leader of the procession has his hand upraised as Medea. The men are holding a long, fabric-like item bearing the inscription *kanna*. A winged man, with his hands lifted high, brings the procession to an end. The name *Taitale* was inscribed between one of the wings and the body of the figure.

³ Kobakhidze 2007, 102–108.

⁴ Rizzo and Martelli 1993, 47; Smith 1999, 198; Bonfante and Bonfante 2002, 134.

⁵ For a discussion of the literary sources: Bellelli 2012, 19–20.

⁶ Rasmussen (2016, 145–157) thought that this motif referred to the inevitability of death.



Figure 1.



Figure 2.



Figure 3

Although many investigations have been devoted to these images, questions remain, particularly that of the overarching mythological theme presented on bucchero: Which scene connected to Medea is pictured here? Who are the men in the procession? What do the boxers depict? And what is the connection to Daedalus? Is this a single episode or a cycle of episodes?

1.1. The young man coming up out of the three-legged cauldron and Metaia

Most scholars think that the scene where Medea rejuvenates through sorcery must be shown here, whereas the young man coming up out of the cauldron might be Aeson, Pelias, or Jason, who was prepared by Medea for Aeëtes' difficult tasks.⁷ It is possible that all of them are conflated here, so that Medea's depiction as a sorceress might be generalized in this way.⁸ Nino Lortkipanidze justifiably notes that "flatly identifying the pictured young man as someone becomes more

⁷ Rizzo and Martelli 1993, 32.

⁸ Schmidt 1986.

difficult due to the fact that all the literary sources connected to the miracle of rejuvenation by Medea belong to a period considerably later than 630 BCE.⁹

The earliest of these literary sources regarding Jason's rejuvenation by Medea is found in Simonides¹⁰, while Aeson's rejuvenation appears considerably later in Ovid¹¹. The scene of Aeson's rejuvenation never appeared in art. In the classical age, rejuvenation generally implies a transformation from an old person to a young one, or from a young man to a teenager or child.¹²

Understanding the young man emerging from the cauldron on the Etruscan olpe to be Pelias is impossible; according to myth, Pelias was never truly rejuvenated. His body was boiled in a cauldron and he passed away as an old man. In order to see which version of the theme is represented more frequently on other Etruscan artifacts, we can examine two 4th century BCE Etruscan mirrors of the Hellenistic period (**Figure 4a, 4b**)

The figures of three women, standing, and a man who is seated, are accompanied by the inscriptions. *Metvia*, *Menrva*, *Rescial*, and *Heasun* appear on 14a, which was found in Talamone in 1878¹³. *Metvia*¹⁴ is a transliteration of Medea; the figure holds a drinking bowl in her right hand and brings it to the lips of an almost-unconscious Heasun (Jason). *Menrva*, the Etruscan counterpart of Athena, is easily identifiable via her aegis. *Metvia* tries to grasp Jason's neck with her right hand while holding an oinochoe in her left in which a magical liquid has supposedly been poured. A bird flies close to her hand.

Similarly, an oinochoe is held by Menerva on the pedimental sculpture of the 5th century BCE Temple A at Pyrgi. The sculpture depicts an episode from the play, *Seven Against Thebes*.¹⁵ Menrva may be attempting to bestow immortality upon Tydeus (**Figure 5**).¹⁶

⁹ Lortkipanidze 2004, 21.

¹⁰ Simonides, *fr.* 204.

¹¹ Ovid. *Met.* 7. 159–293.

¹² Graf 1997, 41.

¹³ London, British Museum, GR 1901.6-18.1.

¹⁴ The transliteration of Greek Μήδεια into Etruscan as *Metaia*, *Metua*, and *Metvia*, according to the opinion of some researchers, indicates multiple sources of borrowing (Rigobianco 2013). For example, in the case of *Metaia*, the name is fitted to the form of local names widespread in Caere (Rizzo and Martelli 1993, 47).

¹⁵ Neils 1994, 194.

¹⁶ Terracotta plaque from Pyrgi (Rome, Villa Giulia).



Figure 4. a. b.



Figure 5.

The figure labelled *Rescial* may be one of the Lasas (Etruscan deities, mainly female), represented on several Etruscan mirrors.¹⁷ In the opinion of some researchers, this scene represents the Colchian episode of the Argonaut myth, in which Medea gives Jason a magical liquid to drink in order to successfully complete Aeëtes' difficult tasks (Figure 4a).¹⁸ Unfortunately, the other mirror was not inscribed (Figure 4b).¹⁹ The scene depicts a man climbing out of a cauldron. To the left is an elderly man and a young man, who sit on a bench; two women stand nearby. According to Jennifer Neils, the scene represents Jason's rejuvenation in Iolcos, attended by Pelias, his son Akastos, Medea, and one of Pelias' daughters, although it is possible that two of Pelias' daughters are present instead of Medea.²⁰

The episode on this mirror is analogous to scenes pictured on 5th century Attic lekythoi in which a young man also appears in a cauldron. One such scene on an Attic lekythos discovered in Etruria, which initially was connected to the rejuvenation of Jason's father Aeson,²¹ serves as an example (Figure 6).



Figure 6.

This episode is described in Ovid, but has not been confirmed on any work of art.²² Later, it was interpreted as the episode of Jason's rejuvenation by Medea in

¹⁷ Bonfante and Bonfante 2002, 204.

¹⁸ Meyer 1980, 106, pl.26, 1.

¹⁹ Paris, Cabinet des Medailles.1329 (ex Opperman).

²⁰ Neils 1994, 190.

²¹ Attic lekythos with a black figure (Leiden, Rijksmuseum). Meyer 1980, 106, pl, 69/70, 5.

²² Ovid. *Met.*7. 159–293.

Iolcos. This interpretation is supported by some artifacts regarding a red figure hydria discovered in Etruria.²³ A white-haired Jason stands by a three-legged cauldron, watching Medea boil a sheep (Figure 7).



Figure 7.

Since an image of Aeson's rejuvenation has yet to be found, it is impossible for Aeson to be shown in this representation; the young man rising up out of the cauldron on the Etruscan olpe must be Jason. Why is Jason's name not incised on the Cerveteri olpe? How can we identify him? Jennifer Neils notes that Jason generally does not have a distinguishing mark differentiating him. He is frequently shown naked or with a traveler's cloak and cap; he is encountered even less frequently with a single sandal.²⁴

In regard to the reason as to why the name of the main character from the Argonaut myth is not shown, while those of Medea and Daedalus are, I propose that the young man pictured on the olpe must be Jason, despite the lack of in-

²³ London, British Museum, E163, from Vulci.

²⁴ Neils 2001, 636.

scription, and accordingly, the central scene reflected on the Etruscan lekythos must show Jason's rejuvenation by Medea in Iolcos.

In this respect, the depiction of an Etruscan ritual on an Etruscan mirror from 275-250 BCE is relevant.²⁵ Three children with the names *Mariś Isminthians*, *Mariś Husrnana*, and *Mariś Halna* follow an initiation ritual by submerging themselves into a deep vessel filled with liquid (Figure 8).²⁶

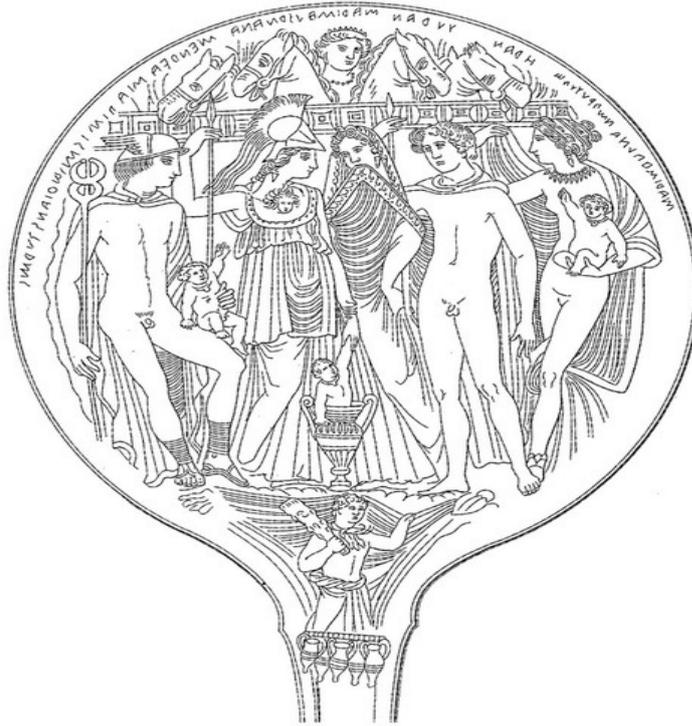


Figure 8.

It is notable that the Etruscan god Maris, having three epithets embodying the god's various ages here, is shown on yet another bronze mirror from Chiusi (325-300 BC- Berlin, Berlin, Staats Museum Antikensammlung) where he is participating in the same initiation ritual by submerging himself in a liquid.²⁷ Maris, who was a patron god of fertility in archaic Etruscan conceptions, is a symbol of renewal and rebirth in his Ausonian variant (Mares), having been shown as a centaur. He died and rose from the dead three times (Figure 9 a).²⁸

²⁵ London, British Museum, ES 257B – Bonfante 1986, 243.

²⁶ de Grummond 2006, 21.

²⁷ Pallottino 1992, 29–30; Wagenvoort 1956, 219

²⁸ Ael. *VH*, IX, 16; Kobakhidze 2005, 59.



Figure 9. a

The same ritual is seen on an Etrusco-Latin *cista* from Palestrina on which Menerva stands in a cauldron of boiling liquid along with the armed Maris. Menerva has one hand wrapped around Maris' leg, whereas she holds a slender stick or spike up to his face or nose. Cerberus has been shown by Maris' head, and an image of a winged woman flies close to Menerva (Figure 9 b).

It is noteworthy that despite the myth connected to the Argonauts on the Etruscan *olpe*, the scene is adorned with particularly Etruscan features: Medea is wearing Etruscan attire,²⁹ she is holding a staff, and there is a small cauldron characteristic of Etruscan rituals in which Jason undergoes rejuvenation, all similar to other Etruscan works of this period.

²⁹ Bonfante 2003, 216.



Figure 9b

1.2. The six men and kanna

Maria Rizzo identifies the six men as the Argonauts, but the oblong object they hold is not the Golden Fleece or the Argo, as we might have expected according to the myth. Instead, it is identified as the fabric mentioned in Pindar's fourth Pythian ode, which the Argonauts had received as a winning sign in a competition held on the island of Lemnos.³⁰

Erica Simon agrees with Rizzo that the Lemnian episode of the Argonaut myth is shown here, but she thinks that the Argonauts do not appear here; instead, they are the Dactyls, patrons of the art of finding iron and greatly honored on the island of Lemnos. The Dactyls therefore hold a door bolt.³¹ As demons of

³⁰ Rizzo and Martelli, 1993, 36-40.

³¹ Simon 2000, 171-181.

craftsmanship, the Dactyls are an ideal combination of Medea, who possessed magical abilities, and of Daedalus, a skilled artisan.

In my opinion, the men pictured on the Cerveteri *olpe* following along behind Medea in a line create a unified composition with Medea, and it is not possible to examine them independently from the figure of Medea. It is quite clear that Medea and the figure at the head of the procession are participating in the same ritual; the man's front foot touches Medea's long robe. At the same time, if this scene is from the Lemnian episode of the Argonauts, Medea should not be here because this adventure befell the Argonauts before they sailed to Colchis.

The meaning of the word *kanna* could provide additional clarification of this topic. The word in this form appears in Etruscan texts only once. It is similar in form to *cana/kana*, which is attested in other Etruscan inscriptions.³² As for the meaning of *cana/kana*, as confirmed in a number of epigraphic works, it has the following ranges of possible meanings: "decoration", "gift", "statue", "image".³³ *kanna* comes from **kana-na*, where the *-na* suffix, that in Etruscan language forms the adjectives of possession and reference,³⁴ is universally understood to mean "belonging" (here: "belonging to kana"- "belonging to the gift or to the offering"). Other interpretations of this word exist, according to which *kanna* must be read as *kauna*, perhaps connected to the Greek word *καυνάκη*, which itself is etymologically connected to *gunnaku* in Persian and Syriac, meaning "something made from fur".³⁵ In Burkert's point of view, this word came into the Greek lexicon from Persian during the so-called Orientalizing period with the meaning of "a worsted wool cloak".³⁶ On the basis of the latter interpretation of the Etruscan word, one can justifiably connect the image on the *olpe* to the Lemnian episode: the Argonauts bring a woolen fabric³⁷ which they have earned as a prize for winning in a competition on Lemnos. Schmidt³⁸ believes that this word might be connected to

³² For a detailed overview of these forms in Etruscan epigraphic materials, cf. Rizzo and Martelli 1993, 47-53

³³ *cana/kana* could also mean "offering", which is more suitable to all the contexts of this word examined by Rix 2005, 97.

³⁴ Bonfante and Bonfante 2002, 99.

³⁵ Pugliese and Carratelli 1994, 363-369.

³⁶ Burkert 1984, 38-39.

³⁷ Probably the fact that the ornament of the *kanna* is identical to the ornament shown on Metaia's cloak could not simply indicate that *kanna* is a fabric, as Rizzo deems it to be (see: Rizzo and Martelli 1993, 17), but instead that it is an object, used in sacral ritual (N.B. the object has the same "sign" as a garment of a priestess!).

³⁸ Schmidt 1986.

the Greek word “κάννας” which is found in Aristophanes’ *The Wasps* and refers to a sacred rug made from willow branches or grapevines.³⁹

According to Helmut Rix, *kanna* cannot be a local variant (with geminate *n*) of Etruscan *cana/kana*, but is a different word, homonymous to *cana/kana*.⁴⁰ Rix does not agree with the attempt of Bellelli to connect *kanna* with the Greek “κάννα” (reed)⁴¹ but supports another hypothesis of the same author⁴² on the meaning of *kanna* as “κάνναβις” (cannabis), thinking that *kanna/canna* means a material probably used like flax, to make sails (hence, one might suppose that Argonauts are holding the sail of Argo).⁴³

The latter opinion offered by Rix seems to provide the most accurate etymology of the Etruscan word *kanna*, since it might be essentially closer to the context of the episode, creating on *olpe* some allusion of the ship Argo. This version is further supported by the fact that ship’s tackles were given as offerings at the Temple of Pyrgi and at Caere are also found.⁴⁴ Accordingly, it really may have been placed in the corresponding box located between Daedalus and the sixth man.⁴⁵

If *kanna* is really a sail of Argos, brought as a gift, then this could only happen at the end of the voyage, on Iolkos.

Thus, in my opinion, the theme shown on the *olpe* reflects the scene of Jason’s rejuvenation by Medea in Iolkos, which in comparison to the Lemnian interpretation, might have been attended by all the participants of this narrative – Medea, the Argonauts, and Jason.

1.3. The boxers

If we connect the scene depicted on the bucchero *olpe* to the island of Lemnos, then the boxers are the Argonauts participating in a contest, earning a prize later on as well. What about the reason of why the contestants are wearing only one sandal.

In one version, one of the contestants might be Jason himself, who, according to the myth, had lost a sandal in Pelias’ palace before his arrival,⁴⁶ whereas in a second version, these are other Argonauts competing against each other for their

³⁹ Ar. *Vesp.* 394 (κού μή ποτέ σου παρά τὰς κάννας οὐρήσω μηδ’ ἀποπάρδω).

⁴⁰ Rix 2005, 97.

⁴¹ Rix 2005, 99.

⁴² Bellelli 2005, 79–94.

⁴³ See: Rix 2005, 95–101.

⁴⁴ Turfa 2016, 101

⁴⁵ Rizzo and Martelli 1993, 17.

⁴⁶ Rizzo and Martelli 1993, 41.

other sandal.⁴⁷ Neils notes that wearing a single sandal might have been significant for a young man during an initiation.⁴⁸ De Grummond also interprets the scenes presented on the *olpe* as an initiation ritual, with the beginning of the ritual in the competition, followed by washing and receiving a garment as a gift.⁴⁹

The Etruscan tradition of boxing scenes on ceramics is interesting. One artifact at the Dallas Art Museum is noteworthy in this respect; it depicts some boxers fighting each other for a prize shown on a second plane. The similarity of the poses between the boxers shown on this ceramic object and the boxers on the *olpe* from Cerveteri are striking. In both cases the boxers have one foot extended forward and placed on their opponent's foot. One hand is bent and the other is brought forward. This vessel is dated to 750 BCE and can be considered as a prototype of the Cerveteri boxers (Figure 10).



Figure 10

⁴⁷ Simon 2000, 178.

⁴⁸ Neils 1994, V.636.

⁴⁹ de Grummond 2006, 5–6.

Despite the various interpretations of the theme shown on the Etruscan *olpe*, a majority of researchers agree that the boxers are the Argonauts. Supporters of the Lemnian interpretation consider this match to be a part of the Lemnian competition.⁵⁰

In my opinion, the ritual of Jason's rejuvenation has a sacral significance indicated by the images of the priestess, the three-legged cauldron, offering (*kanna*) and like all the rituals in Etruscan tradition, accompanied by sacral contests. The ritualistic nature of the athletic contests was clearly not foreign to other cultures, yet athletic fights in Etruscan tomb paintings, as a rule, were accompanied by images of priests, an idea foreign to the Greek world. Let us examine an image showing a wrestling match dated to 530 BCE from the Tomb of the Augurs at Tarquinia (Figure 11). As is clearly seen, an augur holding a curved staff (*lituus*) appears behind the contestants and divines the future according to the flying birds. Along with this, some ritual cauldrons (three stacked on one another) stand between the wrestlers, indicating the sacral nature of the contest.



Figure 11

Thus, the scene on the Etruscan *olpe* must be examined as a single narrative presented in one act, which is relevant to the Iolcos episode of the Argonaut

⁵⁰ Bellelli 2012, 21–23.

myth. The central figure of this episode is Medea, who is rejuvenating Jason. This ritual is accompanied by a procession of men (Argonauts) behind Medea, the priestess, with a ritual gift and by athletic contests with the participation of the Argonauts. In my reading, the unified nature of the narrative is strengthened by archaeological data. The scenes shown on Etruscan ceramic of this period reflect only one specific episode from a Greek mythological narrative and a combination or alternation of a few episodes on it are only confirmed later on.⁵¹

Thus, this episode of the Argonaut myth, which the Etruscans borrowed from Greek colonists, underwent a transformation on Etruscan soil and became suited to the expressive forms and cultural reality of Etruscan society. Attired in Etruscan garments and holding an Etruscan staff (which is not naturally encountered in an analogous scene on Greek vases), Medea performs a ritual by following Etruscan customs. Boxers and participants who process toward the altar carrying a votive gift are involved in the ritual. The ritual reflects a man's initiation, in which a contest, initiating in cauldron and a sacrifice are presented.

Indeed, it is difficult to find logic in the selection of an episode from Greek mythology to place on something made locally by the Etruscans. But in my opinion, this logic really exists, especially at the first stage of Greek-Etruscan relationships and until the so-called Hellenistic period in Etruscan art began. **The following specific factors define the depiction of the narrative connected to the Argonauts on this Etruscan *olpe*:**

I. **Caere:** Naval might was not the only reason for Caere's close relationship with the Greeks. Along with the city of Spina, Caere was traditionally considered to have been founded by the Pelasgians of Thessaly.⁵² Thus, specific preconditions existed for an interest in the Argonaut myth reflecting the distant voyage of Jason, a Thessalian hero, right here in Caere.

II. **The sacral factor:** This specific theme from the stories of the Argonauts was selected due to its sacral function. The Etruscans were distinguished all throughout the Mediterranean for their knowledge in various arts of divination and for their religiosity.

III. The Iolcos episode of the Argonaut myth was interesting for the Etruscans precisely within the context of a **deceased person's burial**, for it reflected a process of rejuvenation, a renewal of life stirring hope for the deceased to be reborn.

⁵¹ Bellelli 2008, 27–28.

⁵² Dion. Halic. I, 18, 3–5.

IV. An **initiation ritual** connected to renewal and rejuvenation existed in Etruscan cult worship, as was mentioned above.

The analysis of Etruscan ceramics from the Archaic period reveals that the Etruscans aspired towards naturalism when conveying Greek myths and they maintained some independence in the context of assimilating the culture of other peoples.⁵³

Szilágyi's hypothesis is also worthy of note here, as he studied themes shown on Etrusco-Corinthian vases from 630-500 BCE. Despite the existence of Greek mythological figures on Etruscan ceramics, he concluded that they had an Etruscan essence. Many things as such were discovered in these works where the theme has not been identified and it is clearly based on an Etruscan context. He names one of the objects at Villa Giulia as an example of this, which is dated to the years 630-580 BCE, where some themes completely unknown to Greek mythology are depicted.⁵⁴

The episode shown on the Etruscan *olpe* has been interpreted through local traditions which implied the placement of the ritual within a so-called Etruscan context and its depiction through attributes and forms (the boxer scene, the ritual of dedicating *kanna*, Medea depicted with a staff) characteristic of Etruscan cult worship and rituals.

1.4. *Daedalus*

Clearly, it's impossible to make a conclusion without an analysis of Daedalus' figure, because the presence of Daedalus surrounded by Medea and the Argonauts remains a problem for the researchers. Currently, not one theme from Greek mythology or literature has been confirmed to connect Daedalus with the characters of the Argonaut cycle.

Those supporting the identification of the scene on the *olpe* as the Lemnos episode of the Argonaut myth explain Daedalus' appearance beside Medea and the Argonauts (the Dactyls) in the following manner: as a craftsman and inventor bestowed with a special talent, having been transformed into an epithet of craftsmanship.⁵⁵ Daedalus is "ideally" connected to the island of Lemnos. Ac-

⁵³ Smith 1999, 179-206.

⁵⁴ Szilágyi 1992.

⁵⁵ In this case, the Greek adjective *δαίδαλος* is implied, which signifies one who is trained, a master craftsman, and is used as an epithet by Pindar for Hephaestus. Hephaestus, who is battling against Ares, has the caption *Δαίδαλος* on an image of one of the vessels. Preller 1872, 148-149; Kerényi 1951, 155.

According to Homer⁵⁶, Hephaestus' blacksmith shop was located in the crater of an active volcano on Lemnos, where the capital was Hephaestia⁵⁷, representing a place in the world renowned for the discovery of metal and metallurgy. In the same respect, the Colchis "of plentiful gold" stirred up some interest, with the Etruscans being intrigued by this as well, as they, too, were distinguished for finding and working with metal. Lemnos and the communities of Colchis were symbolically connected to each other.⁵⁸ Accordingly, it is possible for Daedalus and the Argonauts (the Dactyls) to be associated together within this context. Lortkipanidze names the extant ancient contacts between Etruria and the island of Lemnos as some of the motives and additional arguments for the Lemnos episode of the Argonaut myth on this vessel. Particularly, some information regarding the resettlement⁵⁹ of the Tyrsenians (Etruscans) and the dwelling⁶⁰ of Pelasgians and Tyrsenians on Lemnos are corroborated by Herodotus. This is confirmed by archaeological data, particularly by a stela from Lemnos dating to the 6th century BC inscribed in a linguistic cognate to Etruscan which indicates an organic connection between these two geographic centers.⁶¹

It is clear no one denies the close connection between Etruscan and the language of the Lemnos stela, which is clearly reflected in very recent research by de Simone, Hergon, and Maltzham⁶², yet it also must be taken into account that, aside from this specific case, no work of Etruscan art was considered to be the probable depiction of some mythological or historical fact connected to Lemnos.

At the same time, it must be noted that apart from Caere's mythological relation to the Thessalians, the city of Tarquinia had intimate connections with another area relevant to the Argonaut myth, Corinth, which is confirmed in Antique literature. A myth narrated by Pausanias in *Description of Greece* states that Athena's temple, located in Corinth and called Salpinga, had been founded by Hegeleus, Tyrsenos' son (this is the Tyrsenos, who according to Herodotus, led people from Lydia who were later given the king's name as an ethnonym) and

⁵⁶ Preller 1872, 106.

⁵⁷ Burkert 1983, 260.

⁵⁸ Lortkipanidze 2004, 28–31.

⁵⁹ Hdt., I, 94.

⁶⁰ Hdt., VI, 137.

⁶¹ Lortkipanidze 2004, 37.

⁶² De Simone 1996. Hergon 198, 93–103. Malzahn 1999, 259–279.

Heracles' grandson.⁶³ The settlement of the Corinthian Demaratus in Etruria attests the extant bilateral connections between Etruria and Corinth.⁶⁴

Let us return to the Etruscan *olpe* and examine the theme of Daedalus, Medea, and the Argonauts with the assumption that in all, the Lemnos episode is not pictured, but instead it is the one at Iolcos, specifically the scene of Jason's rejuvenation by Medea in which the Argonauts participate. How is it possible to include Daedalus in this context?

Before this topic is examined directly, a brief mythological digression points out certain parallels between Daedalus and Medea. Having never ended up in one mythological narrative, it is notable that certain points of contact can be found for Medea and Daedalus, despite them being distinguished from ordinary mortals through special abilities: magic and craftsmanship:

1. It is true that having a discussion about a precise chronology in a myth is impossible, but Medea and Daedalus are "contemporary" characters – Theseus, the one who defeats the Minotaur imprisoned in the labyrinth built by Daedalus, is Medea's step-child.

2. Daedalus is also connected to a solar cult like Medea (Medea, as the granddaughter of Helios; Daedalus as a servant of Pasiphae, Medea's aunt and Helios' daughter, a craftsman having flown towards the sun and lost his only son due to the sun's power);

3. Medea and Daedalus have each committed the murder of a close relative in their homeland;

4. Like Medea, Daedalus also runs away from his homeland and then leaves his new homeland, where he loses his child (children). Both of them run to safety by flying away.

5. Medea defeats Talos, Daedalus' creation, with her sorcery.

6. And finally, an episode of great interest to us – the murder of Pelias carried out by Medea through Pelias' daughters, with the body of the king Iolcos being boiled in a bubbling cauldron (in general, a person's rejuvenation or them being brought to life by being boiled in a cauldron is not foreign to other epochs and cultures⁶⁵). This manifests a certain likeness to Daedalus' adventure. Although being of a later character, it is quite interesting – having escaped from Minos, Daedalus seeks refuge in Sicilia with Cocalus, the king of Kamikos. When

⁶³ It was Hegeleus himself who taught the aristocrats who had come from Temenos how to play the trumpet he had invented. This is why Athena's temple is called "The Trumpet" Paus.,II, 21, 3.

⁶⁴ Liv.I. 34. 1–7.

⁶⁵ Cf. Vojatzi 1982, 99–100.

Minos comes looking for Daedalus, Cocalus makes him agree to bathe in the bathhouse. Here he is killed by Cocalus' daughters, or according to a second version, Daedalus throws him into the boiling water and kills him.⁶⁶

I return to these parallels in my conclusion. Before presenting them, it seems necessary to examine Daedalus in the context of Etruscan art and mythology. It is universally recognized that the term “Taitale” on the olpe is the Greek Daedalus. Images of Daedalus appear elsewhere in Etruscan art with precisely this form of the name (with some minor alterations – *Taitle*), such as on a Carnelian scarab beetle (Figure 12).⁶⁷ It is dated to 450-400 BCE and shows Daedalus (*Taitle*) bobbing on top of the sea.



Figure 12

It is also on a 5th century BC golden bulla⁶⁸, where Icarus (*Vikare*) is depicted together with Daedalus. This last inscription where the Greek digamma is reflected indicates that the story of Daedalus and Icarus had been known in Etru-

⁶⁶ Hdt. vii.169, Diod. Sic.IV, 78, 80; Hyg. *Fab.* 44; Paus. VII.4. §5; Ov. *Met.* VIII, 261.

⁶⁷ In regard to Etruscan scarabs and in connection to this specific work, cf. Krauskopf 1999, S. 405–421, 416.

⁶⁸ Rizzo and Martelli 1993, 44, 47–48.

ria from a much earlier time, and it might have been borrowed from a Dorian source – either Corinth or Crete (**Figure 13**).⁶⁹

Both these Hellenistic period works are comparatively later than the Cerveteri olpe. Along with this, as on the scarab, the episode of Daedalus' well-known adventure from Greek mythology is shown on the bulla, which cannot be said for Daedalus' unknown narrative shown on the olpe. Yet he is pictured here with wings like on the seal and the scarab.

It must be noted that there is an idea regarding the differentiation of functions of Daedalus' images during the sixth century in Etruscan art. Specifically, Daedalus, according to Prayon, could be perceived as a mythological character in the first half of the 7th-6th century BC, and as a so-called "local" craftsman and mythic hero in the second half of the 6th century and the 5th century BC.⁷⁰ Accordingly, based on the date of the olpe, Daedalus must be understood as a mythological character, possibly as a demonic power in comparison to the Daedalus pictured on other Etruscan works, where he comes across as a craftsman or mythic hero. What must this demonic character depict in this specific context?

⁶⁹ Morris 1995, 196.

⁷⁰ Prayon 1998, 102–105.



Figure 13

In relation to Greek myths, the work of Etruscan potters and painters, as a rule, was characterized by thematic transformation and variation, revealing their artistic freedom and at the same time, a desire for Greek myths to fit into an Etruscan cultural reality.⁷¹

If the scene depicted on the Etruscan olpe is viewed within this context, where, as was mentioned before, a ritual of Etruscan rejuvenation or rebirth can be deciphered beyond the Iolcos episode of Jason's rejuvenation by Medea, and in which a priestess and participants of various cult acts of a ritual initiation – that of a contest as well as a sacrifice – are included, it will be possible to explain Daedalus' appearance within this context as well.

If we again return to the Etruscan mirror on which three figures of Mars are shown and the scene of the Etruscan rejuvenation is depicted, a few gods are presented here, including Menrva and Turms. Mariś Isminthians sits on Turms'

⁷¹ Maggiani 2008, 47–56.

arm, a god corresponding to Hermes Psychopompos.⁷² Is the winged being corresponding to Teitale among them or not?

A winged being in Etruscan art of the Orientalizing period is only equivalent to a God and Demon. Winged beings generally reflect movement between the realms, whereas in tomb art – a movement from this world to the next, from death to life.⁷³ Here, Daedalus must be examined as a winged, demonic power attending the scene of rejuvenation and rebirth. Which god can attend such a ritual?

Providing an answer to this complex question significantly digresses from the theme of the paper. At a glance, this scene, reflecting a rejuvenation ritual and implying rebirth, might have been attended by a psychopompos god, including Turms or many other gods connected to the underworld, of which many are represented in the Etruscan pantheon. Yet I think two factors must be given more consideration:

- I. Local (in this case Caere) cults and their functions;
- II. Represented images with the same expressive forms during the same chronological period.

Which gods are depicted with wings among the honored gods in 7th century Caere and which of them can be connected to the renewal of life and rebirth?

Caere and its port Pyrgi were known for temples of many gods. Each Etruscan city had a so-called prominent god which was especially honored along with the common Etruscan gods. Six temples have been identified in Caere, with only two of them having been studied under controlled archaeological investigation. One is a temple dedicated to either Leucothea (Pseudo Aristotle)⁷⁴ or Ilithyia (Strabo)⁷⁵ and is dated to the 5th century BC⁷⁶. There is also the 6th-century temple of Uni. According to tradition, the temple of Leucothea at Caere had been founded by Pelasgians from Thessaly.⁷⁷

Leucothea and Ilithyia (Eileithyia) have been identified with the Etruscan goddess Thesan by researchers.⁷⁸ Thesan the dawn goddess is an ancient winged goddess remembered in the form of Thes/ Thesan on the Liber Linteus, (Etruscan linen book of 3rd century BC , most probably the ritual calendar) She was especially

⁷² van der Meer 1995, 167.

⁷³ Haynes 2000, 148.

⁷⁴ Arist. *Oeconomica*, 2.1349.b; Ael., *VH*, I, 20; Polyaeus, *Strat.* 5.2.21.

⁷⁵ Strabo, 5.2.8.

⁷⁶ Bellelli and Marchesini 2013, 11.

⁷⁷ Banti 1973, 39.

⁷⁸ Dennis 1985, 291.

honored in Caere and Pyrgi.⁷⁹ It is noteworthy that she was simultaneously the goddess of divination, childbirth, and the generation of life.⁸⁰ Her name Thesatheï is supposedly commemorated in an inscription on a 7th-century bucchero amphora from Chiusi and on a oinochoe from Tragliatella.⁸¹ It is noteworthy that she is encountered with the sun god Usil on the Liber Linteus Zagrabienensis mummy wrappings (TLE 1)⁸², as well as on many images.⁸³ In regard to images of Thesan during the Orientalizing period, a few works along this line are interesting, where Thesan is presented while flying. Her image on an acroterion within Leucothea's temple at Caere is also informative in this regard. Thesan is taking away a young man (adolescent?) in her arms while flying (**Figure 14**).

An image of Thesan on a bronze mirror from Vulci dating to 570 BC shows the goddess again taking up a young man in her arms and is flying away quickly. According to interpretations of the image, here the myth of Eos and Cephalus is depicted. In my opinion, the mirror represents a Hellenic attempt at interpreting the Etruscan theme shown on the acroterion. (**Figure 15**).

⁷⁹ Simon 2006, 60.

⁸⁰ Jannot 2005, 158-160.

⁸¹ Carpino 2003, 109, note 62.

⁸² Pallottino 1968.

⁸³ Bonfante 1986, 226.



Figure 14

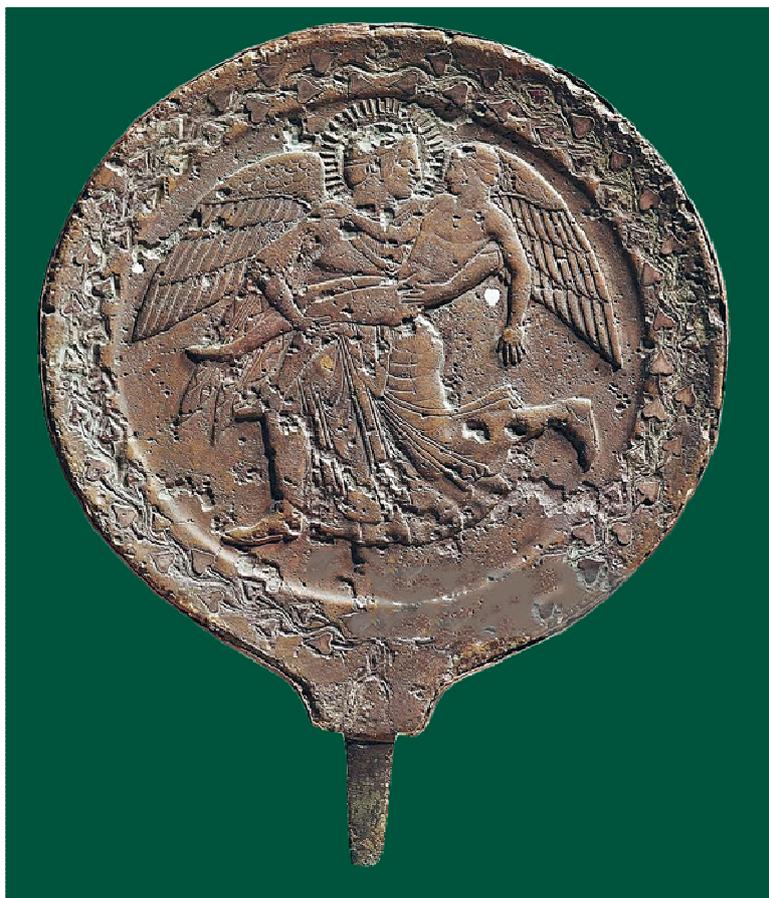


Figure 15

It is possible to surmise that the on olpe Etruscan Thesan is meant under Taitle, which as a specially honored goddess and a patron of rejuvenation in Caere and Pyrgi, attends this initiation ritual and is perhaps trying to snatch up the rejuvenated young man. But the figure depicted on the Etruscan olpe is not a woman, attested by its connection to Daedalus and its nudity, which would not be appropriate for a goddess in the Etruscan Orientalizing period. Some other male solar god might be here, encountered in Thesan's retinue. This might be the sun god Usil,⁸⁴ who was also specially honored at the temple in Pyrgi (Figure 16). In this respect, images of Usil from the Orientalizing period at the A Temple in Pyrgi are especially interesting, showing great similarity to the figure of Taitale depicted on the olpe.

⁸⁴ Cristofani 1999, 313.



Figure 16

Very similar is the image of the God of Sun presented on the amphora of the Tolfa-Malers,⁸⁵ (Figure 17) and a bronze image of Usil (?) supposedly from Vulci dating to approximately 490 BC.⁸⁶ (Figure 18)

⁸⁵ Krauskopf 1991, 1264-1265

⁸⁶ A brass stand created at the turn of the 6th-5th centuries BC is of the same type, which has probably been identified with Usil - <http://www.royalathena.com/PAGES/EtruscanCatalog/Bronze/BLL02JE.html>.



Figure 17



Figure 18

Thus in my opinion, it is the winged Etruscan solar god Usil/Catha “hidden” beyond Teitale pictured on the Etruscan olpe from Caere. He had a local cult in Caere (Catha/ Cavatha is mentioned seventeen times in vascular inscriptions from Pyrgi⁸⁷) and images of him were typologically connected to winged images of Daedalus.

This connection was supposedly not based only on an iconographic similarity, but instead on a realization that the the winged Daedalus was in a certain relationship with the sun. It is possible to examine Medea as well in the same context as the granddaughter of Helios. Medea, who was connected to the Etruscan god Cavatha (Suri or Sur)⁸⁸ the daughter of the sun Catha⁸⁹, was naturally included in this narrative.

Conclusion

The rejuvenation of Jason by Medea is pictured on the Etruscan olpe, with an Etruscan ritual of rejuvenation and rebirth being interpreted behind it (this ritual is known from images and antique sources). This ritual was connected to solar cults, which were characteristic of many religions and the cult worship of Egypt and the East. The sun, being born anew every dawn, was perceived as a symbol of rejuvenation and rebirth.⁹⁰ Catha was considered relevant in the underworld that was attested by inscriptions from a funerary context referring to her by name, or as daughter, and by her inclusion on the leaden tablet from Magliano”.⁹¹

The ritual of rejuvenation in the context of the Etruscan tomb stirred up hope for the deceased's rebirth and immortality. The Etruscans' longing for cultural relationships with the Hellenic world is reflected by the perception of characters of the Argonaut myth as participants of the ritual, including Medea and Daedalus, a hero of a popular mythological narrative and a possessor of demonic power. The allusion of Argo created by “kanna”- sail of the ship, carried by the Argonauts at the same time is the part of Etruscan ritual as an offering to the Gods, worshiped at Caere, as it is documented by archeological materials from Temple of Pyrgi. Among these gods were also Cavatha and Usils, which are presented here “beyond” Metaia and Taitale. At the same time, it answered a modal tendency of the Etruscan elite's infatuation with “foreign” culture. Images of Medea in Etruscan art confirmed from the Orientalizing era to the Hellenistic period

⁸⁷ Maras 2007,102. see also: Wallace 2016,43.

⁸⁸ Maras 2009, 104, 114.

⁸⁹ Kobakhidze 2007, 105.

⁹⁰ Bellah 2011, 233; Stadler 2012, 465.

⁹¹ De Grummond 2004,367

represent an original, local interpretation of Medea's image. Etruscan culture, in this way serving as a mediator between the Greek and Italic worlds, popularized Medea and the myths connected to her on the Appenine Peninsula. Medea's magical abilities were familiar to the Etruscans, who were well known all throughout the Mediterranean for their skills in divination and magic. In contrast to the Greeks, they turned Medea into an object of cult worship, identifying her with the Etruscan sun god Cavatha. She penetrated into the mythology, religion, and art of the ancient Italian people through the Etruscans.⁹² It can be said that the Etruscan reception of Medea influenced even ancient Rome, and later on, European art and culture *via Roma*.

COMMENTS

*The very nature of the city of Caere (Etr. *Cisra*, Gr. *Agylla*, modern Cerveteri) and its development was important in light of the fact that Etruria was never a unified state. Etruria was a loose confederation of city-states, each one different from the other, with the city of Caere distinguished by its location and its high level of cultural development. Due to its proximity to the sea, Caere can be called an Etruscan naval gate, which was really the reason for Caere's special contact with the Greeks, Phoenicians, and Carthaginians.

Caere was one of the important members of the thalassocracy of Etruscan cities, giving it the means to establish colonies such as Marseilles⁹³ in southern France and to receive the honor of participating in projects such as constructing their own treasury at Delphi.⁹⁴

But naval might was not the only reason for Caere's close relationship with the Greeks. According to a later tradition,⁹⁵ Caere was considered to have been founded by the Pelasgians of Thessaly,⁹⁶ two generations before the Trojan War, together with the city of Spina on the Adriatic coast.⁹⁷

⁹² Kobakhidze 2007, 102-109.

⁹³ Michetti 2016, 73.

⁹⁴ Briquel 2013, 47.

⁹⁵ Cristofani 1999, 49.

⁹⁶ For the interpretation of this tradition see: Sassatelli 2014, 101; Cristofani, 1999, 215-216.

⁹⁷ Hellanicus of Mytilene argued that the Pelasgians of Thessaly, after their expulsion by the Greeks, migrated to Italy, landed near Spina, founded Cortona, and changed their name to the Tyrrhenians which is also corroborated by Dionysius of Halicarnassus. Hellanicus, EGM fr. 4, in Dion. Hal, *Ant Rom.* 1.28.3.

REFERENCES

- Banti, L. (1973) *Etruscan Cities and Their Culture*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bellah, R.N. (2011) *Religion in Human Evolution, From the Paleolithic to the Axial Age*. Cambridge, MA, London, England: Belknap Press of Harvard University Press.
- Bellelli, V. (2005) "Gli Argonauti all'imbarco," *Annali di Archeologia e Storia Antica*, nuova serie N 9-10. 2002-2003. Napoli: L'Università degli Studi di Napoli l'Orientale, 79-94.
- Bellelli, V. (2008) "L'impatto del mito greco nell'Etruria orientalizzante: la documentazione ceramica", *Bollettino del Archeologia Online, Direzione Generale per Antichità*, Volume Speciale: International Congress of Classical Archaeology-Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean. Rome, 27-40.
http://www.bollettinodiarcheologiaonline.beniculturali.it/documenti/generale/4_BELLELLI.pdf
- Bellelli, V. (2012). "Alla Ricerca delle Origini Etrusche," in: *Le Origini degli Etruschi. Storia. Archeologia. Antropologia*. Università degli studi di Palermo: «L'Erma» di Bretschmeider, 79-94.
- Bellelli, M.B. (2013). "Le Linee di Sviluppo Topografico del Santuario Meridionale," in: *Riflessioni su Pyrgi, Scavi e ricerche nelle aree di santuario*. Parte I, Roma: «L'Erma» di Bretschmeider, 11-19.
- Bonfante, L. (1986) *Etruscan Life and Afterlife, Handbook of Etruscan Studies*. (ed. Larissa Bonfante). Detroit, Michigan: Wayne State University Press.
- Bonfante, L. (2003) *Etruscan Dress*. Baltimore and London: John Hopkins University Press.
- Bonfante, G., Bonfante L. (2002) *The Etruscan Language: An Introduction*. Revised Edition. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Briquel, D. (2013) "Etruscan Origins and the Ancient Authors," in: Jean Macintosh Turfa (ed.), *The Etruscan World*, Routledge: Taylor & Francis.
- Burkert, W. (1983) *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz: Harvard University Press.
- Burkert, W. (1984) *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag.
- Carpino, A. A. (2003) *Discs of Splendor. The Relief Mirrors of the Etruscans*. Madison, WI: The University of Wisconsin Press.
- Cristofani, M. (ed.) (1999) *Dizionario Illustrato della Civiltà Etrusca*. Firenze: Giunti Editore.
- De Grummond, N. Thomson and Pieraccini, L. (ed.) (2016) *Caere*. Austin: University of Texas Press.
- De Grummond, N. Thomson (2006) *Etruscan Myth, Sacred History, and Legend*. Philadelphia: University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.

- De Grummond, N. Thomson (2004) "Some Thoughts on Dedications from Etruria and Praeneste," in: *Charis. Essays in Honor of Sara A. Immerwahr*. Hesperia, Suppl. 33, 351-367.
- Dennis, G. (1985) *Cities and Cemeteries of Etruria*. Ed. Pamela Hemphill. Princeton: Princeton University Press.
- Graf, F. (1997) "Medea the Enchantress from Afar: Remarks on a Well-Known Myth" in: *Medea: Essays on Medea in Myth, Literature, Philosophy and Art*. James J. Clauss and Sarah Iles Johnston (ed.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 21-43.
- Haynes, S. (2000) *Etruscan Civilization. A Cultural History*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum.
- Heurgon, J. (1989) "A propos de l'inscription Tyrrhenienne de Lemnos", in: *Secondo Congresso Internazionale Etrusco, atti: vol.I*. Firenze: Bretschneider, 93-103.
- Jannot, J-R. (2005) *Religion in Ancient Etruria*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press.
- Kerenyi, K. (1951) *Die Mythologie der Griechen. Die Götter und Menschheitsgeschichten*. Zürich: Rhein-Verlag.
- Kobakhidze, E. (2002) "Circe and Italy", *Caucasica, The Journal of Caucasian Studies*, vol. 5, Tbilisi: Tbilisi State University, 70-79. (In Russian).
- Kobakhidze, E. (2007) *The Etruscans in Classical Literature*. Tbilisi: Logos. (In Georgian with an English resume)
- Kobakhidze, E. (2007a) *Medea in the Religion and Mythology of Ancient Italic Peoples. Phasis, Greek and Roman Studies: vol. 10 (I)*. Tbilisi: Logos, 102-109.
- Kobakhidze E. (2005) "The Issue of Descent of the Deity Mars", *Phasis. Greek and Roman Studies: vol.8*. Tbilisi: Logos, 58-64.
- Kobakhidze, E. (2010-2011) "Hegeleus the Tyrsenian in Corinth and Demaratus the Corinthian in Tyrsenia (The Origins of Greek- Etruscan Dialogue)". *Phasis. Greek and Roman Studies: vol.13-14*, Tbilisi: Logos, 291-296.
- Krauskopf, I. (1999) "Le mythe grec dans l'Italie antique. Fonction et image". *Actes du colloque international, École Française de Rome 14.-16.11.96*. Rome: „L'Erma“ di Bretschneider, 405-421.
- Krauskopf, I. (1991) "Ex oriente sol: zu den orientalischen Wurzeln der etruskischen Sonnenikonographie", *Archeologia Classica XLIII, 2*, 1261-1283.
- Lortkipanidze, N. (2004) *Argonautenmythos in der Frühgriechischen Kultur*. Tbilisi: Tbilisi State University. (In Georgian with a summary in German)
- Maggiani, A. (2006) "Vita effimera di un mostro etrusco". *Rivista di Archeologia*, 30. Roma: Giorgio Bretschneider, 47-56.
- Malzahn, M. (1999) "Das Lemnische Alfabet: Eine Eigständige Entwicklung". *Studi Etruschi*. 63, 259-279.
- Maras, D.F.(2007) "Divinità etrusche e iconografia greca: la connotazione sessuale delle divinità solari e astrali". *Polifemo. Rivista di Storia delle Religioni e Storia Antica: vol. VII.:Aracne*, 101-116.

- Maras, D.F. (2009) *Il dono votivo. Gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto*. Pisa-Rome: Fabrizio Serra Editore.
- Martelli, M. (1987) *La Ceramica degli Etruschi (la pittura vascolare)*. Novara: Istituto geografico De Agostini.
- Meyer H. (1980) *Medeia und die Peliaden*. Giorgio Bretschneider Editore: Rome.
- Michetti, L. (2016) "Trade, Cultural Connections, Sanctuaries and Emporia. Chapter 7-Ports, in: *Caere*. Nancy Thomson de Grummond and Lisa C. Pieraccini (ed.). Austin: University of Texas, 73-86.
- Morris, S. (1995) *Daidalos and the Origins of Greek art*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Neils, J.F. (2001) Iason, in: *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*. Vol. V. Zürich: Artemis & Winkler Verlag.
- Neils, J.F. (1994) "Reflections of Immortality. The Myth of Jason in Etruscan Mirrors", in: *Murlo and the Etruscans, Art and Society in Ancient Etruria*, Richard Daniel de Puma and Jocelyn Penny Small (ed.). Madison, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 190-195.
- Pallottino, M. (1968) *Testimonia Linguae Etruscae*. Firenze: La Nuova Italia.
- Pallottino, M. (1992) *Religion in Pre-Roman Italy, in Roman and European Mythologies*: University of Chicago Press.
- Pieraccini, L. (2016) "Sacred Serpent Symbols: the Bearded Snakes of Etruria". *The Journal of Ancient Egyptian Interconnections*: vol. 10. September. Tucson: The University of Arizona, 92-102.
- Prayon, F. (1998) "Dedalo e Spina," in: *Atti del Convegno Internazionale di Studi. Spina Due Civiltà a Confronto*. Ferrara. Gennaio 1994. Spina e Delta Padano. Roma: "L'Erma" di Bretschneider, 101-105.
- Preller, L. (1872) *Griechische Mythologie, erster Band, Theogonie und Götter*. Berlin: Dritte Auflage von E. Plew.
- De Puma R. (1996) "Etruscan Impasto and Buccero," in: *Corpus Vasorum Antiquorum*. Fascicule 6. (USA 37) Malibu. California.: The J. Paul Getty Museum.
- Pugliese Carratelli, G. (1994) "Kanna o Kauna nel' epigrafe del fregio di un'olpe ceretana?" *La Parola del Passato, Rivista di Studi Antichi*: vol. XLIX. Napoli: Olschki, 363-364.
- Rasmussen, T. (2016) "Leg-in-mouth": un motif orientalisant., in: *Les potiers d'Étrurie et leur monde: contacts, échanges, transferts. Hommages à Mario A. Del Chiaro*. Ambrosini, Laura and Jolivet Vincent (ed.). Paris: Armand Colin, 145-157.
- Rigobianco, L. (2013) *Su numerus, genus et sexus. Elementi per una grammatica dell'Etrusco*, Roma: Edizione Quasar.
- Rix H. (2005) "Etrusco Kanna "Canapa", *Annali di Archeologia e Storia Antica*: nuova serie N 9-10, 2002-2003. Napoli: L'Università degli Studi di Napoli l'Orientale, 95-101.
- Rizzo, M. A. and Martelli, M. (1993). "Un incunabolo del mito greco in Etruria", *Annuario della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente*: vol. 50/51. 1988/90 Roma: All'Insegna del Giglio, 7-56

- Sassatelli, M.G. (2014) "L'area Padana e Bologna Etrusca tra Grecia ed Etruria," in: *Il viaggio oltre la vita*. Giuseppe Sassatelli ed Alfonsina Russo Tagliente (A cura di). Bologna: Bononia University Press, 99-109.
- Schmidt, M. (1986) "Medeia", in: *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*: vol. III. Zürich: Artemis & Winkler Verlag.
- De Simone, C. (1996) *I Tirreni a Lemnos, evidenza linguistica e tradizioni storiche*. Istituto Nazionale di Studi etruschi. Biblioteca di "Studi Etruschi": vol. 31. Firenze: Olschki.
- Stadler, M.A. (2012) "Egyptian Cult and Roman Rule," in: *The Oxford Handbook of Roman Egypt*. Cristina Riggs (ed.). Oxford, New-York: Oxford University Press, 457-473.
- Strazzula, M.J. (2006) "Medea nell'iconografia greca dalle origini al V secolo a.C.," in: *Medea. Teatro e comunicazione*. F. De Martino (a cura di). Bari: Levante editori, 631-672.
- Simon, E. (2000) "Etruskische Keramik des 7. Jhr.v. Chr. mit figürliche Ritzung und ihre Beziehung zum Orient," in: *Der Orient und Etrurien. Zum Phänomen des "Orientalisierens" im westlichen Mittelmeerraum (10- 6 Jh.V.Chr.)*. Akten der Kolloquium, Tübingen, June 1997. F. Prayon & W. Röllig (ed.). Rome, 171-181.
- Simon, E. (2006) "Thesan, Gods in Harmony: The Etruscan Pantheon", in: *The Religion of the Etruscans*. Nancy Thomson de Grummond and Erika Simon (ed.). Austin: University of Texas Press. 45-65
- Smith, C.J. (1999) "Medea in Italy: Barter and Exchange in the Archaic Mediterranean", in: *Ancient Greeks West and East*. MNEMOSYNE supplementum Gocha.R. Tsetsckhladze (ed.). Leiden, Boston, Köln: Brill, 179-206.
- Szilágyi, J.G. (1992) *Ceramica Etrusca-Corinzia Figurata, Monumenti Etruschi*: vol. 7, parte I. Firenze: Leo. S. Olshcki Editore.
- Turfa, J. M. 2016. "Votive Offerings in Etruscan Religion.", in: *The Religion of the Etruscans*, Austin: University of Texas Press, 90-115
- Van der Meer, L.B. (1995) *Interpretatio Etrusca. Greek Myths on Etruscan Mirrors*. Leiden: Brill.
- Vojatzi, M. (1982) "Frühe Argonauten Bilder." *Beiträge zur Archäologie: vol XVI*. Würzburg, 187-189.
- Wallace, R.E. (2016) "Literacy and Epigraphy of an Etruscan Town," in: Nancy de Grummond and Lisa C. Pieraccini (eds.), *Caere*, Austin: University of Texas, 41-49.

FONDATION DE QARTHADASHT EN AFRIQUE DU NORD
– **COMME PROBLEME DANS LES RECHERCHES SUR LA**
CHRONOLOGIE DE LA PLUS ANCIENNE
HISTOIRE DE CARTHAGE

MIRON WOLNY

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

miron.w@wp.pl

ABSTRACT. The author of the article tries to connect the observation of economic and trade relations developed by the Phoenicians in the western part of the Mediterranean with a reflection on the situation in which the Levant countries found themselves. It is known that in the period in which the founding of Carthage can be hypothetically located, the Phoenician centers were under political, economic and military pressure – mainly from Assyria – although other powers, such as Damascus, cannot be ruled out. On the other hand, however, it is known that, for example, in German science the lack of a founding act of Carthage in North Africa was emphasized, and the archaeological traces left in this territory seem insufficient to reconcile conventional literary relations with the founding of Carthage at the end of the 9th century BC. The intention of this article is an attempt to show the issues on the basis of which one should consider the reinterpretation of the events reported as the context of the founding of Carthage. This procedure would serve to revise the existing findings of science on the chronology of the founding of Qarthadasht and could, consequently, contribute to showing that the founding of Carthage fell on a later period – i.e. the end of the 8th or the beginning of the 7th century BCE.

KEYWORDS: History of Tyre, Phoenician Colonisation, Carthage, Ancient Historiography, Chronology of the founding of Qarthadasht.

L'importance de la colonie phénicienne de Carthage sur les territoires d'Afrique du Nord ne nécessite pas d'être soulignée de façon particulière – la contribution de cet élément culturel à l'image globale de la civilisation de la partie occidentale du bassin méditerranéen est fructueuse et clairement visible.¹ L'affrontement civilisationnel avec Rome, qui est entré dans l'histoire sous le nom de Guerres

¹ Gsell 1920, 374-401; Ehrenberg 1965, 549-586; Fantar 1970; Acquaro 1978; Huss 1985; Mazza 1988, 548-568; Lancel 1992; Ameling 1993.

Puniques, a conduit à la formation d'un certain nombre de convictions, qui, malheureusement, sont survenues principalement du côté du participant victorieux au conflit,² perpétuant l'image standard de Carthage en tant que mastodonte sanguinaire dont l'appriivoisement est devenu une nécessité historique.³ Cela était corrélé à la thèse sur Carthage en tant qu'État au moins aussi ancien que Rome ou même plus ancien.⁴ Cette thèse, en termes généraux, est maintenue à ce jour, ce qui, avec toute l'attention portée aux recherches scientifiques, ne permet pas d'aller au-delà de la convention théorique concernant un tel constat. En plus, comme le résume avec précision W. Huss, déclarant que, d'une part, il est substantiellement justifié de s'appuyer sur les données provenant de Timée ou de Ménandre d'Éphèse, et d'autre part, les historiens ne possèdent pas de description crédible se référant à l'acte fondateur de Carthage.⁵ Face à une pénurie de découvertes d'une importance historique, cette situation créera toujours une sorte de liberté dans l'étude de la chronologie de la plus ancienne histoire de Carthage. L'intention de cet article est une tentative de déterminer les questions sur la base desquelles on devrait considérer la réinterprétation des événements rapportés comme le contexte de la fondation de Carthage. Cette démarche servirait à réviser les conclusions scientifiques actuelles sur la chronologie de la fondation de Qarthadasht.

La tradition de la navigation forcée par les circonstances de l'existence sur le littoral du Liban s'inscrivait dans la représentation complexe des Phéniciens, conservée à la fois par la tradition indigène et par les sources les plus anciennes associées à la tradition de l'antiquité grecque.⁶ C'est un point important qui permet, dans une certaine mesure, de recréer les grands traits du fonctionnement des Phéniciens dans la structure des voies commerciales, qui ont ensuite été utilisées par les Grecs.⁷ Les habitants et les représentants des centres phéniciens en développement progressif,⁸ en commençant par le plus ancien Byblos, en passant par Sidon, Tyr, Akko et Arados, s'ouvraient à la découverte de la partie occidentale du bassin de la Méditerranée, nouant lentement des liens avec eux en établissant des contacts commerciaux. On suppose qu'à partir du XIIe siècle av. J.-C., les relations avec les communautés d'outre-mer commencèrent à se développer de façon de plus en plus intense, ce qui a abouti à l'établissement de relations entre le

² Brizzi 2011.

³ Kiernan 2004, 27-39; Miles 2010.

⁴ Cornell 1997, 92-97.

⁵ Huss 1985, 42-43.

⁶ Latacz 1990, 11-21.

⁷ Bunnes 1979.

⁸ Delcor 1995, 333-346; Katzenstein 1973.

Levant et le royaume de Tarshish (ou Tartessos) situé en Andalousie.⁹ Comme le souligne J. B. Tsirkin, entre le VIIIe et le VIe siècle av. J.-C., lorsque la plupart des colonies phéniciennes sont apparues dans le sud de l'Espagne, Tartessos était une puissance dans cette région. Les Phéniciens avaient des contacts assez étroits avec les habitants de cet empire, ce qui était impliqué par le fait que, en raison du pragmatisme existentiel, les deux parties avaient besoin l'une de l'autre. Comme le souligne Tsirkin, les habitants de Tartessos transmettaient aux Phéniciens des produits, qu'ils exportaient ensuite vers l'Orient, et les habitants de Tartessos, grâce à la mobilité des Phéniciens, pouvaient avoir accès aux marchés inépuisables de l'Orient, ce qui garantissait à l'aristocratie de Tartessos des bénéfices incommensurables. Castillo de Doña Blanca, situé en face de Gades était l'exemple d'une telle coexistence.¹⁰ La chronologie de la formation de cette colonie est problématique, même si son apparition dès le IXe siècle av. J.-C. ne peut être exclue.¹¹ Ces relations ont probablement été l'un des facteurs les plus importants conduisant à l'initiation du mouvement phénicien vers l'Ouest, bien que l'intensification de cette activité ait bien sûr été un processus multifactoriel. L'une des conséquences les plus importantes du mouvement vers l'Ouest des Phéniciens fut la fondation de Carthage.¹²

La fondation par les Phéniciens de Tyr d'une nouvelle colonie en Afrique du Nord ne soulève pas de controverses majeures, même si dans le processus de fondation de Carthage, il convient également de prêter attention au rôle de Chypre.¹³ Le problème de la fondation de Carthage a été examiné à maintes reprises dans les recherches scientifiques, et une tentative de proposer une chronologie plus détaillée de l'acte fondateur était un objectif important de ces actions. Ici, le champ des alternatives semble relativement large, car théoriquement elles peuvent être situées entre le XIIIe et le VIIIe siècle av. J.-C., voire le VIIe siècle av. J.-C. En pratique, comme le souligne J. B. Tsirkin, Carthage a du être fondée trois cents ans après la fondation de Gades,¹⁴ dont nous ne pouvons pas situer les origines chronologiquement, remontant bien au-delà du premier millénaire av. J.-C.

Ainsi, le problème fondamental pour déterminer la chronologie de la fondation de Carthage réside dans la recherche de cohérence entre les matériaux archéologiques et l'ancienne tradition littéraire. Dans les deux cas, il s'agit d'une

⁹ Schulten 1950, 42-44; Blázquez 1975, 272-283; Aubet 1982, 321-324.

¹⁰ Tsirkin 1997, 243-244.

¹¹ Moscati 1989, 13-15; Tsirkin 1997, 243.

¹² Carayon 2008, 128-129.

¹³ Baurain 1988, 15 ff.; Lemaire 2010, 55.

¹⁴ Tsirkin 1997, 249: *Gades was built almost three hundred years earlier than Carthage.*

image incomplète de la réalité, ce qui implique l'élargissement de la sphère théorique du discours scientifique autour de la question de la chronologie de la fondation de Carthage.¹⁵ Cela indique que la longue tradition de cette colonie phénicienne, issue de sources littéraires, ne bénéficie pas d'un support adéquat dans le matériel archéologique.¹⁶ Certes, cette situation ne disqualifie pas complètement le message historiographique, mais elle provoque une sorte de gêne liée aux archives littéraires traditionnelles sur la création de Carthage.

Selon le message de Trogue-Pompée, répété dans l'œuvre de Justinus, le légendaire Dido (Élissa) - la fondatrice de Carthage, devait être la fille du roi tyrien Pygmalion (*Pygmalione et Elissa filia*).¹⁷ L'utilisation de cet indice a permis de situer en 824 av. J.-C. les événements liés à l'arrivée de Dido en Afrique du Nord. L'indice recommandé est également quelque peu cohérent avec les informations contenues chez Flavius Josèphe, qui parle la septième année du règne de Pygmalion,¹⁸ ce qui donnerait l'année 819 av. J.-C. Ces données, synchronisées avec la chronologie du règne des rois de Tyr, ont conduit à privilégier dans la science la date de 814 av. J.-C., également basée sur les données de Timée.¹⁹ Cependant, cela ne change rien au fait que la discussion sur ce problème peut difficilement être considérée comme achevée, car l'adoption d'une solution basée sur des synchronisations "recherchées", qui ne reposaient que sur des prémisses basées sur une trame légendaire, ne semble que partiellement satisfaisante. D'un autre côté, il est compréhensible que l'historien de l'Antiquité soit dans de nombreux cas obligé de recourir à ce type de démarches, en particulier dans les situations où il y a pénurie de preuves autres que les sources littéraires. Cette situation se complique lorsque les sources littéraires à la disposition du chercheur ne sont que la représentation d'une tradition qui surgit en dehors de la sphère de l'historiographie. Les situations de ce genre laissent nécessairement derrière elles les résultats obtenus dans le domaine théorique, leur permettant parfois de rester longtemps et à l'aise dans les connaissances académiques.

Cela ne change pourtant rien au fait que, dans le cas de Carthage, il s'agit d'un moment historique dans lequel devait commencer le processus de consolidation de l'élément phénicien, important sur le plan de la formation de culture en Afrique du Nord, avec des conséquences importantes, non seulement pour l'histoire ancienne, mais aussi pour l'histoire universelle. Face à ce fait, ainsi qu'à

¹⁵ Cintas 1970.

¹⁶ Guzzo Amadasi 1967, 1-11.

¹⁷ Iust. 18.4.1.

¹⁸ Flav. *Contra Appionem* 1.17.107-108; 18.117-126; por. *Antiq.* 8.3.1.

¹⁹ Plb. 12.28a.3.

la possibilité d'autres propositions, il est difficile de laisser dans la catégorie d'axiome l'affirmation que Carthage a été fondée au IXe siècle av. J.-C.²⁰

Un regard global sur le problème de la colonisation phénicienne qui a abouti à la création de Carthage laisse l'offre de recherche limitée par des propositions extrêmes: la plus ancienne, datant du XIIIe siècle av. J.-C. qui ne peut être défendue par la méthodologie scientifique traditionnelle et la plus jeune, également appelée hypercritique, située au VIIe siècle av. J.-C., ou plus précisément dans les années 673-663 av. J.-C. que la science moderne a cependant rejeté comme trop tardive. Les conclusions de F. Rakob ont probablement également été influencées par l'acquisition de matériel archéologique jusqu'alors inconnu.²¹ Cette situation, comme le souligne A. Lemaire, a eu un impact majeur sur la réduction des théories hypercritiques, qui pendant un certain temps pouvaient se baser sur la situation d'un déficit d'artefacts archéologiques (*arguant éventuellement de l'absence de restes archéologiques archaïques*).²² Le problème, auquel les scientifiques n'ont pas été en mesure de répondre jusqu'à présent, c'est avant tout à quel moment l'action de précolonisation a pris fin et, par conséquent, quand a eu lieu la fondation proprement dite de Carthage en tant que comptoir commercial indépendant. Après tout, la précolonisation est un phénomène bien connu. Strabon informe, par exemple, sur la reconnaissance du terrain par les Tyriens (τοὺς δὲ πεμφθέντας κατασκοπῆς χάριν) à proximité des colonnes d'Hercule.²³ En outre, différents témoignages littéraires sur les activités de précolonisation sont fournis, par exemple, par l'*Odyssée*, où dans l'un des extraits²⁴ il y a une mention sur un navire du peuple phénicien habile dans la navigation quoique bien avide transportant diverses marchandises à des fins commerciales:

ἔνθα δὲ Φοίνικες ναυσίκλυτοι ἤλυθον ἄνδρες,
 τρώκται, μυρί' ἄγοντες ἀθύρματα νηϊ μελαίνῃ.
 ἔσκε δὲ πατρὸς ἑμοῖο γυνὴ Φοίνισσ' ἐνὶ οἴκῳ,
 καλή τε μεγάλη τε καὶ ἀγλαὰ ἔργα ἰδυῖα:
 τὴν δ' ἄρα Φοίνικες πολυπαίπαλοι ἠπερόπευον.

Il ressort clairement de l'extrait cité qu'il s'agit ici d'une expédition dont le but était la vente immédiate de marchandises et en aucun cas cette action ne peut

²⁰ Lancel 1992, 32-48.

²¹ Rakob 1989, 155-208.

²² Lemaire 2010, 56.

²³ Strab. 3.5.5.

²⁴ *Od.* 15.418-420.

être combinée avec des engagements visant à s'installer sur un territoire donné. Cette situation semble également confirmée par un autre fragment de l'*Odyssee*,²⁵ qui évoque le séjour annuel des Phéniciens sur le territoire d'où s'exerçait l'activité commerciale - consistant à acheter de nombreuses marchandises:

ἀλλ' ὅτε δὴ κοίλη νηὺς ἤχθετο τοῖσι νέεσθαι,
καὶ τότε ἄρ' ἄγγελον ἦκαν, ὃς ἀγγεῖλειε γυναικί.

Si ces indications renvoient à un certain mécanisme de fonctionnement commun, dont l'essence était l'activité marchande, alors en dehors des mentions dans les plus anciens rapports littéraires il restaient des traces matérielles de cette activité de précolonisation. Il ne peut être exclu qu'avant la fondation des colonies phéniciennes – y compris Carthage, la pratique du peuple marin ait pu être une tradition bien plus longue de reconnaissance de terrain, comme le souligne W. Cullican, sur la base des témoignages de Diodore. Néanmoins, ce qui est important, Cullican admet à juste titre que nous ne connaissons pas vraiment les suppositions des auteurs antiques sur la position dominante des Phéniciens à l'Ouest (*But we do not know what presuppositions ancient authors had about Phoenician precedence*).²⁶

Dans un passage plus long sur les origines de l'apparition des Phéniciens en Sicile, Thucydide semble démontrer la connaissance du processus plus long qui a conduit à leur prise de possession d'une partie de l'île. L'auteur grec, avec son exclusivité inhérente, conclut au résultat de ce processus, qui était l'arrivée de ces barbares en Sicile : βάρβαροι μὲν οὖν τοσοῖδε Σικελίαν καὶ οὕτως ᾤκησαν.²⁷ L'expression de cette pensée est cependant précédée par l'information selon laquelle les Phéniciens ont d'abord occupé les promontoires et les îles adjacentes à la Sicile afin de pouvoir faire du commerce avec les Siciliens. Cependant, comme de plus en plus de Grecs ont commencé à arriver par la mer, les Phéniciens ont quitté la plupart de leurs colonies et se sont retirés à Motie, Soloeis et Panormos. En conséquence, ils se sont retrouvés près des Elims, où ils se sentaient en sécurité car ils avaient de bonnes relations avec eux. D'ailleurs, comme en informe plus loin Thucydide, ils se sont retrouvés à une courte distance de Carthage: ᾤκουν δὲ καὶ Φοίνικες περὶ πᾶσαν μὲν τὴν Σικελίαν ἄκρας τε ἐπὶ τῇ θαλάσῃ ἀπολαβόντες καὶ τὰ ἐπικείμενα νησίδια ἐμπορίας ἔνεκεν τῆς πρὸς τοὺς Σικελούς: ἐπειδὴ δὲ οἱ Ἕλληνες πολλοὶ κατὰ θάλασσαν ἐπεσέπλεον, ἐκλιπόντες τὰ πλείω Μοτύην καὶ Σολόεντα καὶ Πάνορμον ἐγγὺς τῶν Ἐλύμων ξυνοικήσαντες ἐνέμοντο,

²⁵ *Od.* 15.459-460.

²⁶ Culican 1991, 486-492.

²⁷ *Thuc.* 6.2.6.

ξυμμαχία τε πίσυνοι τῇ τῶν Ἐλύμων, καὶ ὅτι ἐντεῦθεν ἐλάχιστον πλοῦν Καρχηδῶν Σικελίας ἀπέχει.²⁸ L'énoncé ὅτι ἐντεῦθεν ἐλάχιστον πλοῦν, utilisé par Thucydide, fait référence à une route maritime et indique la distance qui peut être parcourue. Dans le même temps, il semble découler du contexte situationnel global que lorsque les Phéniciens se sont installés en Sicile, Carthage existait déjà, ce qui serait également cohérent avec le fait que leur mouvement dans cette direction était sur le point de commencer au moment où le mouvement de colonisation grecque a commencé ou s'est intensifié.²⁹ Cependant, il ne peut être exclu que Thucydide, en écrivant sur Carthage, voulait parler de l'endroit où l'État existait à son époque.

La situation ci-dessus semble influencer dans une certaine mesure une vue d'ensemble du matériel archéologique avec lequel les scientifiques auraient voulu prouver la fondation antérieure de Carthage. Par rapport à l'ensemble des agissements de colonisation des Phéniciens en Occident, W. Culican souligne que les conclusions tirées de l'analyse des découvertes d'artefacts ne sont pas particulièrement utiles ici. À titre d'exemple, il cite une statue en bronze de Baal, extraite de la mer au large des côtes de Sciacca, dans le sud-ouest de la Sicile, qui ne serait guère considérée comme une preuve solide de l'installation des Phéniciens en Occident. Cette trouvaille est comparée aux figurines cananéennes de l'âge de bronze, ce qui suggère qu'elle a peut-être parcouru les mêmes routes le long des voies commerciales mycéniennes, par lesquelles les vases funéraires chypriotes de l'âge de bronze se sont retrouvés dans l'est de la Sicile (*could well have come by the same, presumably Mycenaean, channels which brought Cypriot vases to Bronze Age graves in eastern Sicily*).³⁰ En indiquant d'autres exemples potentiels, Culican conclut enfin qu'il n'y a généralement aucune preuve pour reconstruire la totalité des contacts précoloniaux (*the picture of pre-colonial contact, for which generally there is a remarkable lack of evidence*).³¹ Cette exemplification est étayée par un certain nombre d'autres données archéologiques, ce qui laisse un champ assez large d'alternatives sur le plan de la chronologie concernant la fondation de colonies phéniciennes respectives.³² Pour cette raison, il serait difficile d'exclure Carthage du processus général de précolonisation et de colonisation proprement dite.

²⁸ Thuc. 6.2.6.

²⁹ Dunbabin 1948, 327-329.

³⁰ Culican 1991, 486: *the picture of pre-colonial contact, for which generally there is a remarkable lack of evidence*.

³¹ Culican 1991, 486.

³² Cintas 1970.

Il convient de souligner à cet endroit que l'établissement des paradigmes des recherches dans le domaine de l'analyse des artefacts et des rapports littéraires sur le mouvement migratoire des Phéniciens devrait également être influencé par la tendance avérée de ce peuple à souligner sa propre identité. Selon les informations d'Arrian, que nous retrouvons également chez Quinte-Curce,³³ les habitants de Tyr ont décidé de refuser fermement de laisser Alexandre entrer dans la ville alors qu'il avait l'intention de faire des offrandes dans le temple de Melqart. J. B. Tsirkin souligne que ce refus était en grande partie dû à des considérations politiques, mais que des raisons religieuses ne devraient pas non plus être exclues.³⁴ Cela montre que les Phéniciens avaient une préoccupation profondément enracinée pour leurs propres spécificités culturelles. Dans l'ensemble, cela semble également éclairer le processus bien prudent d'assimilation des Phéniciens dans la partie occidentale du bassin de la Méditerranée. Au cours de ce processus, un mécanisme a été développé pour distinguer des traits clairs de la culture phénicienne, qui en particulier dans son aspect punique, était soumise au processus relativement tardif d'hellénisation.³⁵ De plus, cette culture a survécu et n'a pas non plus succombé facilement aux influences romaines, ce qui est également visible après les guerres puniques.³⁶ Ainsi, les facteurs de pérennité de la culture punique étaient des facteurs internes, pas nécessairement dépendants de la chronologie plus ou moins longue de l'existence de Carthage. En effet, adopter une perspective historique plus courte de Carthage ne limite en rien la fécondité de son influence, et qui plus est, semble travailler considérablement à son avantage.

Le maintien d'une perspective historique plus courte de Carthage semble résulter non seulement de la perception de la situation dans le bassin de la Méditerranée occidentale (y compris une réflexion sur le matériau d'artefact préservé reflétant la vision des relations commerciales en Méditerranée occidentale du IXe au VIIe siècle av. J.-C.), mais également de l'analyse de la pression exercée sur les Phéniciens par leurs pénibles voisins. Dans cet aspect, il serait difficile d'ignorer l'analyse hypercritique qui subordonne l'interprétation

³³ Arr. *Anab.* 2.16.7: τούτω τῷ Ἡρακλεῖ τῷ Τυρίῳ ἔφη ἐθέλειν θύσαι Ἀλέξανδρος. ὡς δὲ ἀπηγγέλη ταῦτα πρὸς τῶν πρέσβειων εἰς τὴν Τύρον, τὰ μὲν ἄλλα ἔδοξε σφισι ποιεῖν ὃ τι περ ἐπαγγέλλοι Ἀλέξανδρος, ἐς δὲ τὴν πόλιν μήτε τινὰ Περσῶν μήτε Μακεδόνων δέχεσθαι, ὡς τοῦτο ἔς τε τὰ παρόντα τῷ λόγῳ εὐπρεπέστατον καὶ ἐς τοῦ πολέμου τὴν κρίσιν, ἄδηλον ἔτι οὖσαν, ἀσφαλέστατον σφισι γνωσόμενοι; Cf. Curt. 4.2.4.

³⁴ Tsirkin 1997, 244: *Of course, the refusal was largely prompted by political reasons, but religious considerations should not be excluded either.*

³⁵ Luria 1964, 53-75.

³⁶ Campus 2012, 24-32, 97-111.

des données littéraires à l'étendue représentative du matériel archéologique, et de plus, renvoie également à l'analyse des motifs de dynamisation du mouvement migratoire qui a eu lieu dans les centres phéniciens d'origine. Dans son mémoire de synthèse, Frézouls a récapitulé la théorie qui, grâce à la réinterprétation des traditions littéraires, avec l'implication de sources assyriennes, déplace la fondation de Carthage au VII^e siècle av. J.-C.³⁷ Ce postulat de recherche était basé sur la théorie avancée par E. O. Forrer, supposant un champ d'alternatives à la fondation de Carthage entre 673 et 663 av. J.-C.³⁸ Le savant a fondé ses réflexions sur l'analyse des traditions des sources assyriennes, indiquant deux événements importants de l'histoire de Tyr, sous les règnes d'Assarhadon et d'Ashurbanipal. Le premier était lié au siège de Tyr par Assarhadon (671/670 av. J.-C.), à la suite duquel, une partie de la famille royale est tombée en captivité assyrienne. Après le deuxième blocus de Tyr, rendu effectif après 666 av. J.-C., le souverain tyrien, Ba'al, a été livré à Ashurbanipal. Forrer pense donc que les deux filles de Ba'al, Anna et Didon, ont échappé aux Assyriens et ont fui vers l'Ouest. Il faut admettre que cette histoire, d'ailleurs, correspond bien à l'image de l'expédition, qui, pour échapper aux Assyriens, devient une expédition vers un lieu lointain et peut-être déjà connu (c'est là que revient le problème de la précolonisation soulevé auparavant). Forrer, de façon orthodoxe, défend ces événements comme liés à la première fondation de Carthage. Il indique que le placement de la fondation de Carthage sous le règne de Pygmalion est erroné, car dans ce cas il s'agit probablement du Qarthadasht chypriote,³⁹ c'est-à-dire le Kition conquis par les Tyriens en 814 av. J.-C. Ce qui donne encore plus de piquant à cette histoire c'est le fait que celle dont Virgile Didon se souvient est la fille de Belus (Ba'al) et non de Pygmalion. Cela ne paraît pas déraisonnable puisque nous trouvons la même ascendance également chez Silius Italicus.⁴⁰ Bien que nous utilisions à nouveau un argument littéraire, il est difficile de trouver ici des contre-arguments totalement convaincants.

L'essentiel de la question, cependant, ce sont les questions problématiques du déficit de preuves archéologiques, ainsi qu'une tentative de considérer les circonstances de la fondation de Carthage dans la perspective d'un contexte historique plus large. Alors que le matériel archéologique obtenu en Afrique du Nord a une certaine perspective de développement, qui, après tout, ne doit pas être suffisante pour soutenir la fondation de Carthage au IX^e siècle av. J.-C. sans aucun doute, l'indication des facteurs internes qui ont conduit les Phéniciens à

³⁷ Frézouls 1955, 153-176.

³⁸ Forrer 1953, 85-93.

³⁹ Lipiński 1966, 209-234.

⁴⁰ Sil. 1.80 ff.

quitter leur colonie Tyrienne, pourrait éclairer davantage les conditions de colonisation conduisant à l'essor de Carthage. La proposition formulée par A. Lemaire vise à examiner la pression des Assyriens sur le Levant, et son objectif est de répondre à la question du rôle réel de la politique des souverains assyriens dans l'intensification des mouvements migratoires phéniciens.⁴¹ Le savant français a observé que la pression politique et économique de l'empire néo-assyrien sur les centres phéniciens ne s'est manifestée principalement que sous le règne de Tiglat-Phalazar III, c'est-à-dire dans les années 744-727 av. J.-C. Les agissements précédents des Assyriens sur ces territoires étaient sous forme de pillage,⁴² et les actions confirmées de Salmanazar III (858-824 av. J.-C.) et d'Adadanirari III (810-783 av. J.-C.) ont conduit à recueillir l'hommage de guerre, mais n'ont pas déterminé les centres phéniciens comme tributaires réguliers.⁴³ Pour cette raison, comme le prétend A. Lemaire, il semble peu probable que la fondation de Carthage puisse être interprétée comme la réaction de Tyr à la pression néo-assyrienne.⁴⁴ En même temps, Lemaire précise que cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas eu une telle pression,⁴⁵ mais qu'il la voit ailleurs, en indiquant les actions du roi de Damas, Hazaël (843-805 av. J.-C.),⁴⁶ qui, on le sait, a réussi à conquérir rapidement tout le Levant.

Si nous devons rechercher les causes de l'activité de colonisation en lien avec la pression politique, alors les recherches effectuées par A. Lemaire ouvrent une nouvelle porte sur la direction des recherches de l'acte fondateur de Carthage dans les étapes chronologiques plus récentes, car la pression économique et politique de l'Assyrie ne fera qu'augmenter dans les années suivantes. Ce n'est

⁴¹ Lemaire 2010, 57-59.

⁴² Culican 1991, 467 ff. souligne la pression politique et militaire. Comme le souligne le scientifique, c'est l'augmentation, et non la baisse du niveau de vie dans leurs villes d'origine, qui pourrait inciter les premiers colons à répondre aux besoins du marché des métaux et autres matières premières. L'auteur estime également que l'intérêt croissant des Assyriens pour la Phénicie aurait pu stimuler ce marché. Dans le même temps, il indique qu'à part Chypre, la Phénicie n'avait aucun intérêt colonial significatif avant 700 avant notre ère.

⁴³ Röllig 1982, 20-28.

⁴⁴ Lemaire 2010, 58: *Dans ces conditions, il paraît assez invraisemblable que la fondation de Carthage puisse être interprétée comme la réaction de Tyr à la pression néo-assyrienne puisque cette fondation a eu précisément lieu au moment où cette pression néo-assyrienne, jusqu'ici très faible, a pratiquement disparu.*

⁴⁵ Comme une sorte de truisme, on peut répéter l'argument bien connu sur la puissance militaire de l'Assyrie - et l'excellente organisation de l'État à cet égard: Backer 2014, 19-47.

⁴⁶ Lemaire 1991, 91-108; Lemaire 2010, 58.

peut-être pas une tentative inutile de valoriser des théories plus anciennes et d'essayer de les réconcilier avec les découvertes faites dans le domaine archéologique. On ne peut pas exclure l'idée que la pression de Hazaël ait déclenché le mouvement « d'évacuation » des Phéniciens, les conduisant à travers Chypre jusqu'aux côtes de l'Afrique du Nord, et que les dernières années aient permis de vérifier la fonctionnalité de cette route afin de terminer ce processus par l'acte de fondation de Carthage, alors qu'il y avait effectivement une pression lancinante de la part de l'Assyrie.

BIBLIOGRAPHIE

- Acquaro, E. (1978) *Cartagine. Un impero sul Mediterraneo*. Roma.
- Ameling, W. (1993) *Karthago. Studien zu Militär, Staat und Gesellschaft*. München.
- Aubet, M. E. (1982) „Zur Problematik der orientalisierenden Horizontes auf der Iberischen Halbinsel”, in: H. G. Niemeyer, ed. *Phönizier im Westen*. Mainz am Rhein, 321-324.
- Baurain, C. (1988) „Le rôle de Chypre dans la fondation de Carthage”, in: E. Lipiński, ed. *Carthago*, (Studia Phoenicia 6). Leuven, 15-27.
- Blázquez, J. M. (1975) *Tartessos*. Salamanca.
- Brizzi, G. (2011) *Metus Punicus. Studi e ricerche su Annibale e Roma*. Bologna.
- Bunnes, C. (1979) *L'expansion phénicienne en Méditerranée*. Bruxelles/Rome.
- Campus, A. (2012) *Punico – Postpunico: Per una archeologia dopo Cartagine*. Tivoli.
- Carayon, N. (2008) *Les ports phéniciens et puniques. Géomorphologie et infrastructures*. Strasbourg.
- Cintas, P. (1970) *Manuel d'archéologie punique I, Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l'Ouest*. Paris.
- Cornell, T. J. (1997) *The Beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to Punic Wars (c. 1000-264 BC)*. London.
- Culican, W. (1991) „Phoenicia and Phoenician Colonisation”, in: J. Boardman, I. E. S. Edwards, N. G. L. Hammond, eds. *The Assyrian and Babylonian Empires and other States of the Near East, from the Eighth to the Sixth Centuries B.C. (The Cambridge Ancient History II, 3.2)*. Cambridge, 461-546.
- De Backer, F. (2014) „The Smallest Neo-Assyrian Combat Unit”, *Historiae* 11, 19-47.
- Delcor, M. (1995) „La fondation de Tyr selon l'histoire, l'archéologie et la mythologie. Le problème de l'identité d'Usu”, in: M. H. Fantar, M. Ghaki, eds. *Actes du IIIe Congrès International des Études Phéniciennes et Puniqes*. Tunis, 333-346.
- Dunbabin, T. J. (1948) *The Western Greeks*. Oxford.
- Ehrenberg, V. (1965) *Karthago. Ein Versuch weltgeschichtlicher Einordnung, w: Polis und Imperium*. Zürich, 549-586.
- Fantar, M. (1970) *Carthage. La prestigieuse cite d'Élissa*. Maison Tunisienne.

- Forrer, E. O. (1953) *Karthago wurde erst 673-663 v. Chr. begründet*, in: H. Kusch, ed. *Festschrift F. Dornseiff*. Leipzig, 85-93.
- Frézouls, E. (1955) „Une nouvelle hypothèse sur la fondation de Carthage”, *BCH* 79, 153-176.
- Gsell S. (1920) *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord I: Les conditions du développement historique, les temps primitifs, la colonisation phénicienne et l'empire de Carthage*. Paris.
- Guzzo Amadasi, M. G. (1967), *Le iscrizioni fenicie e puniche delle colonie in Occidente*. Roma.
- Huss, W. (1985) *Geschichte der Karthager*. München.
- Katzenstein, H. J. (1973) *The History of Tyre*. Jérusalem.
- Kiernan, B. (2004) „The First Genocide: Carthage 146 BC”, *Diogenes* 203, 27-39.
- Lancel, S. (1992) *Carthage*. Fayard.
- Latacz, J. (1990) „Die Phönizier bei Homer”, in: U. Gehring, ed. *Die Phönizier im Zeitalter Homers*, Mainz, 11-21.
- Lemaire, A. (1991) „Hazaël de Damas, roi d'Aram”, in: D. Charpin, F. Joannès, eds. *Marchands, diplomates et empereurs, études sur la civilisation mésopotamienne offertes à Paul Garelli*. Paris, 91-108.
- Lemaire, A. (2010), „Remarques sur le contexte historique et culturel de la fondation de Carthage”, in: M. H. Fantar, ed. *Carthage et les autochtones de son empire du temps de Zama*. Tunis, 55-60.
- Lipiński, E. (1966) „La Carthage de Chypre”, *Studia Phoenicia* 1-2, 209-234.
- Mazza F. (1988) „Wie die alte Welt die Phönizier sah”, in: S. Moscati, ed. *Die Phönizier*. Hamburg, 548- 568.
- Miles, R. (2010) *Carthage Must be Destroyed. The Rise and Fall of an Ancient Mediterranean Civilization*. Allen Lane.
- Rakob, F. (1989) „Karthago. Die frühe Siedlung: neue Forschungen”, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Institut Rom* 96, 155-208.
- Röllig, W. (1982) „Die Phönizier des Mutterlandes zur Zeit der Kolonisierung”, in: H. G. Niemeyer, ed. *Phönizier im Westen*. Mainz am Rhein, 20-28.
- Schulten, A. (1950) *Tartessos. Ein Beitrag zur ältesten Geschichte des Westens*. Hamburg.
- Tsirkin, J. B. (1997) „The Phoenicians and Tartessos”, *Gerión* 15, 243-251.

ИНДИВИДУАЛИЗМ И КОЛЛЕКТИВИЗМ В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В ПЕРИОД РАННЕГО ЭЛЛИНИЗМА

В. В. БРОВКИН

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)
v.brovkin@g.nsu.ru

VLADIMIR BROVKIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk (Russia)
INDIVIDUALISM AND COLLECTIVISM IN GREEK PHILOSOPHY DURING

THE EARLY HELLENISTIC PERIOD

ABSTRACT. It has been found that despite the spread of individualism in the philosophical teachings of early Hellenism, the collectivist component not only did not disappear, but also retained a strong position. Most philosophical teachings were characterized by the coexistence of both tendencies. This is clearly visible in Epicurus, the early Stoics, Anaximander, the Peripatetics and the Academicians. It has also been found that this feature of Greek philosophy was closely connected with the socio-historical development of Greece during the period of early Hellenism. The crisis of the polis system and the formation of Hellenistic monarchies contributed to the strengthening of individualism. The persistence of the tendency toward collectivism was a consequence of the viability of the polis system and the foundation of numerous Greek polities in Hellenistic monarchies.

KEYWORDS: individualism, collectivism, Aristotle, early Stoics, Epicurus, Cyrenaic, Cynics, Polis, Hellenistic monarchies.

В данной статье мы рассмотрим вопрос о соотношении индивидуализма и коллективизма в ранней эллинистической философии. В научной литературе укоренилось представление о том, что одной из главных черт эллинистической философии был индивидуализм. По мнению А. Ф. Лосева, при рассмотрении эллинистической философии важно только одно: «А именно тот самый общественно-политический и вообще тот исторический принцип, который явился для самостоятельных и разъединенных греческих полисов периода классики небывалой новостью. Это был межплеменной принцип военно-монархической организации» (Лосев 2000, 9). В деятельно-

сти диадохов и эллинистических царей наиболее полно проявился политический индивидуализм. В экономической области, согласно А. Ф. Лосеву, индивидуализм проявился в господстве крупных индивидуальных торгово-промышленных предприятий и в вытеснении ими традиционного патриархального хозяйственного уклада (там же, 10). Не обошел стороной индивидуализм и греческую культуру. Во всех произведениях искусства в эпоху эллинизма просматривается «конкретная и единичная индивидуальность» (там же, 12). Господство индивидуализма в политической, социально-экономической и культурной сферах оказало непосредственное влияние и на философию. А. Ф. Лосев полагает, что в философии индивидуализм проявился в виде присущего для стоиков, эпикурейцев и скептиков стремления к «охранению внутреннего покоя и безмятежности человеческой личности» (там же, 13). У А. Ф. Лосева отчетливо просматривается противопоставление полисного коллективизма классической эпохи эллинистическому индивидуализму. Данное представление продолжает встречаться и в современных исследованиях. О том, что в империи Александра «на смену коллективности пришел индивидуализм», говорит О. А. Джарман (2013, 226). По мнению исследователя, «переход от полисного сознания к восприятию себя жителем “ойкумены” поселил в сердцах людей того времени чувство одиночества и разобщенности» (там же, 227). На наш взгляд, тезис о господстве индивидуализма в греческом обществе и философии в период раннего эллинизма нуждается в уточнении. Переходный характер данного исторического периода предполагает существование разных тенденций. Можно ли обнаружить в ранней эллинистической философии проявления коллективизма и если да, то как он соотносился с индивидуализмом?

Начать рассмотрение интересующего нас вопроса мы хотим с философа, расцвет деятельности которого пришелся на самое начало эпохи эллинизма. Речь идет об Аристотеле. Данного философа принято считать убежденным сторонником коллективистских ценностей. Согласно известному определению Аристотеля, «человек по природе своей есть существо политическое» (*Политика* I, 1253a; здесь и далее пер. С. А. Жебелева). Отношение человека к государству Аристотель уподобляет отношению «любой части к своему целому» (*Политика* I, 1253a 25). Человек не является существом самодовлеющим и первичным по природе. Этими качествами обладает только государство. Человек, живущий вне государства, для Аристотеля является либо животным, либо божеством. Более того, Аристотель усматривает прямую связь между человеческой речью и правом, которое лежит в основе семейного и политического общения. Из этого следует вывод о том, что «че-

людей есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные» (*Политика* I, 1253a 5).

Однако, Аристотеля нельзя назвать сторонником крайнего коллективизма, поскольку он сам выступает против максимального усиления единства государства. С этим связана его критика по отношению к проекту идеального государства Платона. Такие идеи, как обобществление жен, детей и собственности Аристотель находит очень опасными для государства. Реализация этих идей на практике может привести лишь к противоположному результату. Аристотель неоднократно отмечает, что «люди заботятся всего более о том, что принадлежит лично им» (*Политика* II, 1261b 30–35). Аристотель подчеркивает важность личных интересов для людей. Нормальное существование государства невозможно без любви отдельного индивида к своим родным и близким, а также без заботы о своем доме и хозяйстве. На основании этого, мы полагаем, что позиция Аристотеля в вопросе о соотношении индивидуализма и коллективизма была умеренно коллективистской.

При первом взгляде на философию Ранней Стои бросается в глаза ее глубоко индивидуалистическая направленность. Это особенно хорошо заметно в морально-этическом учении. Как известно, одно из главных положений стоической этики гласит, что добродетели достаточно для счастья. Представление о добродетели как единственном благе вынуждало стоиков относиться ко всем остальным вещам безразлично. Согласно стоикам, счастье индивида не может зависеть ни от каких внешних обстоятельств, в том числе и от сферы общественных отношений. Общественное благо, забота о государстве, интересы сограждан – все это, по мнению стоиков, никак не связано с счастьем. Социальная реальность не имеет никакого отношения к блаженной жизни. Да, хорошо известно, что отдельным вещам, согласным с природой, стоики придавали некоторую ценность. Из источников нам известно, что, к примеру, жизнь, здоровье, силу и красоту стоики призывали ценить. И наоборот, полагали, что от смерти, болезней, нищеты следует уклоняться. Но какой бы ценностью не обладали отдельные вещи, все они, согласно стоикам, не имеют никакого отношения к благу и, следовательно, – к счастью. Единственное условие счастья – это добродетель. А ее обретение возможно усилиями лишь самого индивида.

Индивидуализм в раннестойической философии особенно заметно проявился в учении о мудреце. Стоический мудрец абсолютно самодостаточен, он нравственно и интеллектуально совершенен. Он ни в чем не нуждается. Никакие лишения и невзгоды не способны его сломить. Стоический мудрец свободен от влияния окружающей действительности. Свободу, красоту и богатство стоический мудрец рассматривает в моральном и духовном изме-

рениях. Это объясняет один из стоических парадоксов, согласно которому «мудрец богат, даже если нищенствует, знатен, даже если обращен в рабство, и прекрасен, даже если крайне отвратителен на вид» (*Фрагменты ранних стоиков* 597; здесь и далее пер. А. А. Столярова). Таким образом, мы согласны с тем, что в философии ранних стоиков индивидуализм проявился в полную силу.

Однако, мало кто из исследователей обращает внимание на то, что для философии Ранней Стои было характерно сосуществование двух противоположных мировоззренческих принципов. Наряду с индивидуализмом, в раннестойческой философии прослеживается тенденция к коллективизму. Наиболее ярко она проявилась в учении стоиков об обществе. В учении о первичной склонности стоики, как известно, оппонировали эпикурейцам. Если последние полагали в качестве первичного влечения наслаждение, то первые отстаивали положение о том, что в качестве первичного влечения живого существа выступает стремление к самосохранению. Здесь нас интересуют не столько аргументы в пользу данного положения, сколько те выводы, которые стоики из него делали. А главным выводом, имевшим ключевое значение для социальной теории стоиков, было представление о том, то стремление к самосохранению у человека как существа разумного развивается в стремление к совместной жизни в обществе. По мнению стоиков, по природе между людьми существует взаимная приязнь и общность, в силу которых «люди не должны чувствовать взаимного отчуждения» (*Фрагменты ранних стоиков* 340). Тем самым, такие понятия, как общество, государство, право, гражданские обязанности приобретали для стоиков очень высокий ценностный статус. В результате, стоики подчеркивали, что человек – это общественное существо, который «общую пользу должен ставить выше личной» (*Фрагменты ранних стоиков* 333). Цицерон так излагает позицию ранних стоиков: «И подобно тому, как законы ставят общественное благо выше блага отдельных лиц, так человек достойный, мудрый, подчиняющийся законам и знающий о своей гражданской обязанности, больше заботиться об общей пользе, чем о пользе отдельного лица или своей собственной» (*Фрагменты ранних стоиков* 333). Исходя из этой позиции, стоики одобряли такие ценности коллективизма как исполнение гражданами своих обязанностей, служение государству, заботу о согражданах, преданность отечеству и соблюдение его законов, готовность умереть за родину. Все это убедительно доказывает существование в философии ранних стоиков тенденции к коллективизму.

Интересная ситуация в вопросе о соотношении индивидуализма и коллективизма сложилась в философии киренаиков. Ведущими представите-

лами этого философского направления в период раннего эллинизма были Гегесий, Феодор Безбожник и Анникерид. Каждый из этих мыслителей посвоему развивал идеи основателя школы Аристиппа Киренского. В этой связи имеет смысл обратиться к учению Аристиппа и выяснить, что оно собой представляло в свете интересующего нас вопроса. В основе этики Аристиппа лежало представление о том, что высшим благом является наслаждение, доставляемое ощущениями. Учение Аристиппа провозглашало целью индивидуальное счастье человека. Но отношение к наслаждению у Аристиппа было не таким простым, как может показаться на первый взгляд. Аристипп был против безудержного стремления к наслаждению. Погоня за ним, по мысли философа, могла обернуться различными неприятностями. Поэтому Аристипп призывал не быть рабом наслаждения, а господствовать над ним. На практике это означало готовность легко отказаться от тех наслаждений, получение которых было связано с различными трудностями. Такая позиция привела Аристиппа к отрицанию ценности служения на благо общества и государства. В «Воспоминаниях о Сократе» Ксенофонта Аристипп прямо говорит, что «желает жить как можно вольготнее и приятнее» (II, 1, 9; пер. С. И. Соболевского). Такой образ жизни достигается путем отказа от участия в государственных делах, поскольку оно налагает на должностное лицо бремя и тяготы (*Воспоминания о Сократе* II, 1, 8–9). В стремлении избежать неприятностей, связанных со статусом гражданина, Аристипп даже не включает себя в их число, полагая, что статус иностранца в любом городе гарантирует ему свободу (*Воспоминания о Сократе* II, 1, 13). Данная позиция свидетельствует о господстве крайнего индивидуализма в философии Аристиппа.

В философских учениях Гегесия и Феодора индивидуалистическая тенденция получила дальнейшее развитие. Для Гегесия приоритет интересов коллектива над интересами отдельной личности был просто не мыслим. Гегесий разделял гедонистические принципы Аристиппа, глубоко индивидуалистические по своей сути. Как сообщается, Гегесий не признавал дружбу, благодарность, благодеяние, полагая, что ко всему этому стремятся лишь ради выгоды (*Жизнеописания философов* II, 93). Тем самым подрывались основы коллективистского сознания. Весьма показательным является представление Гегесия о мудреце, который «все делает ради себя, полагая, что из других людей никто его не стоит» (*Жизнеописания философов* II, 95; здесь и далее пер. М. Л. Гаспарова). Кроме этого, Гегесий придерживался откровенно антиобщественных взглядов, отрицая ценность социума. Гегесий ни во что не ставил свободу, социальное положение, честь (*Жизнеописания философов* II, 94). Очевидно, что интересы общества для него ничего не значили. Феодор,

как и Гегесий, отрицал дружбу. Мудрец самодостаточен и не нуждается в друзьях, а у неразумных дружба основана на выгоде. Патриотизм Феодор также отрицал и считал, что разумный человек «не выйдет жертвовать собою за отечество, ибо он не откажется от разума ради пользы неразумных» (*Жизнеописания философов II*, 98–99). Феодор допускал даже кражу, блуд и святотатство, не видя в этом ничего постыдного по природе. Все те немногочисленные источники о Феодоре, которые у нас имеются, говорят о том, что он совершенно не считался с общественным мнением и превыше всего ставил интересы отдельного индивида. К таким понятиям как общественное благо и интересы государства Феодор относился с презрением.

И теперь мы подошли к самому интересному представителю школы киренаиков. В философии Анникерида проявились обе тенденции. Индивидуализм был связан с гедонистической этикой киренаиков. Анникерид разделял мнение Аристиппа о том, что конечной целью является наслаждение. Коллективизм был связан с признанием Анникеридом общественных ценностей. Анникерид «допускал в жизни и дружбу, и благодарность, и почтение к родителям, и служение отечеству» (*Жизнеописания философов II*, 96). Особое внимание мы хотим обратить на отношение Анникерида к дружбе. Ценность дружбы, по мнению Анникерида, заключается не только в пользе, но и в том добром чувстве, которое при этом возникает. Это говорит о том, что Анникерид не отрицал, как Гегесий и Феодор, важность социума и бескорыстную взаимную приязнь между людьми. Готовность пожертвовать своими интересами и даже жизнью ради друзей, близких и родного государства, на наш взгляд, говорит о том, что тенденция к коллективизму у Анникерида была выражена не менее сильно, чем тенденция к индивидуализму.

Особым индивидуализмом отличалось философское учение киников. Насколько можно судить, Диогену Синопскому удалось достичь полной самодостаточности и автаркии. Период раннего эллинизма ознаменовался развитием кинической философии. Самыми крупными ее представителями в это время были Кратет Фиванский и Бион Борисфенский. В случае с Кратетом мы имеем дело с верным учеником Диогена. Кратет вел бродячий образ жизни, жестко критиковал и высмеивал общественные установления и нормы, демонстративно нарушал общественную мораль. Кратет не скрывал своего враждебного отношения к государству. Даже в восстановлении своего родного города Кратет не видел никакого смысла. Конечной целью Кратет полагал обретение личной свободы и независимости. Для этого, по мысли философа, необходимо полностью порвать с социумом. Люди, по мнению Кратета, глубоко порочны и неисправимы. Рассчитывать на помощь общества или трудиться на его благо бесполезно и глупо. Обрести

свободу можно только на индивидуальном уровне. Нетрудно заметить, что при таком взгляде, место коллективизму просто не остается. Никаких следов коллективизма мы не обнаруживаем и в философии Биона. Это выглядит весьма закономерно, если учесть, что в учении Биона отчетливо прослеживается влияние киника Кратета и киренаика Феодора. Биона отличало критическое отношение к общественным установлениям и нормам, стремление к личной свободе, любовь к наслаждениям. Все, что нам известно о Бионе, говорит о том, что это был закоренелый индивидуалист, живущий исключительно ради себя.

Заметной фигурой в греческой философии в период раннего эллинизма был Пиррон Элидский. Как известно, Пиррон заявил о непостижимости вещей и занял позицию воздержания от суждений. Но наибольшую славу ему принес тот образ жизни, который он вел. В его основе лежало полное безразличие ко всем окружающим вещам. На наш взгляд, сторонник коллективистских ценностей вряд ли может безразлично относиться к тому сообществу, частью которого является. Это означало бы полное несоответствие своим принципам и убеждениям. Коллективист – это тот человек, который интересы коллектива ставит выше своих собственных и поэтому он не может к ним относиться с безразличием. Пиррон же не был замечен в отстаивании чьих-либо интересов. Все что его интересовало – это его собственная жизнь в спокойствии и невозмутимости. На основании этого мы делаем вывод о господстве индивидуализма в философии Пиррона.

Говоря о философии Эпикура, исследователи, как правило, ограничиваются упоминанием о ее индивидуалистической направленности. Мы полагаем, что в философии Эпикура можно обнаружить также тенденцию к коллективизму. Постараемся доказать сосуществование двух противоположных тенденций в эпикурейской философии. Атомистическая картина мира распространяется у Эпикура и на общество. Люди, при таком взгляде, предстают в виде отдельных индивидов, объединяющихся ради взаимной выгоды в сообщества и государства. Уже на этом уровне четко просматривается индивидуалистическое мировоззрение. В этическом учении философа эта тенденция усиливается. Согласно Эпикуру, цель счастливой жизни заключается в телесном здоровье и безмятежности души. Счастливую жизнь Эпикур не связывает с процветанием государства или благополучием общества. Эпикур разрывает связь между индивидом и полисом, которая существовала в Древней Греции на протяжении многих веков. Стремление к уклонению от тревог и забот привело Эпикура к пассивной социальной позиции. Философ прямо предостерегает своих последователей от активного участия в общественно-политической деятельности. Более того, стремление к тихой

и безмятежной жизни породило у Эпикура достаточно прохладное отношение к браку, семье и детям. Как мы видим, индивидуализм в учении Эпикура действительно просматривается очень хорошо.

Коллективистская составляющая в эпикурейской философии выражена не так явно. Однако, игнорировать ее, на наш взгляд, было бы неправильно. Мы полагаем, что тенденция к коллективизму у Эпикура была связана не с обществом и государством, а с друзьями и учениками. Дружбу Эпикур всячески превозносит и относит к числу тех благ, без которых невозможна счастливая жизнь. Ценность дружбы заключается в том, что она способствует безопасности и дарит радость от общения. Из фрагментов, посвященных дружбе, можно сделать вывод о том, что Эпикур одобрял готовность пожертвовать жизнью ради друга. Но к числу друзей Эпикур относил всех своих единомышленников по школе. Это были его ученики и последователи. Эпикур стремился к созданию такой атмосферы в своей школе, которая бы объединяла всех ее членов узами дружбы. Сад Эпикура и был таким своеобразным сообществом друзей. В рамках этого сообщества культивировались такие коллективистские ценности как исполнение эпикурейцами своих школьных обязанностей, моральная и материальная поддержка членов школы. Об особой заботе Эпикура к своим ученикам и их детям свидетельствуют отрывки из писем (*О природе вещей* 1947, 2, 635, 637, 639). На наш взгляд, понятие коллектива в учении Эпикура играло важную роль. Только этот коллектив был ограничен рамками эпикурейской школы и за его границы не выходил. Мы согласны с Э. Брауном, который отмечает, что эпикурейцы не жили как отдельные индивидуумы, а представляли собой сообщество друзей (Brown 2009, 494). Таким образом, как и в случае с ранними стоиками, в философии Эпикура переплелись тенденции к индивидуализму и коллективизму.

Обе тенденции просматриваются в философии академиков. О существовании индивидуалистической тенденции говорят следующие аргументы. Полемон полагал, что добродетель является достаточным условием для счастья. При этом, судя по всему, Полемон не исключал важности дополнительных благ для счастья. В вопросе о соотношении добродетели и неморальных благ Полемон занял позицию, которая сблизила его с ранними стоиками (Диллон 2005, 187–189). На наш взгляд, такая этическая позиция не означает того, что ее сторонник является убежденным индивидуалистом. Однако, о некоторой предрасположенности к индивидуализму данная позиция вполне может говорить. В пользу этого может свидетельствовать и стремление Ксенократа и Полемона к независимости от внешних обстоятельств. Если говорить о тенденции к коллективизму в философии акаде-

миков, то здесь можно упомянуть историю с участием Ксенократа в политической деятельности. Насколько мы знаем, Ксенократа отличало бескорыстное стремление к защите интересов Афин. Несмотря на то, что Ксенократ не был афинским гражданином, он считал для себя долгом помогать этому городу в меру своих сил и возможностей (Бровкин 2018, 292–294). Тенденция к коллективизму в философии академиков могла быть выражена гораздо сильнее, если предположить, что ведущие представители Древней Академии разделяли основные положения общественно-политического учения Платона.

Заметны обе тенденции и в философии перипатетиков. И обе они связаны с тем спором, который велся в стенах Ликея по поводу вопроса о предпочтительном образе жизни (Бровкин 2019, 76–77). Теофраст отдавал предпочтение созерцательному образу жизни, имея в виду занятия философией и наукой. Дикеарх и Деметрий Фалерский на первое место ставили деятельный образ жизни, под которым, как мы полагаем, подразумевалось участие в общественно-политической деятельности. Теофраст настолько сильно тяготел к научно-философским занятиям, что не видел необходимости даже в семье, жене и детях. Во всем этом он видел скорее обузу. Мысль Теофраста о том, что мудрец, в силу своего высокого духа, даже в одиночестве никогда не будет одинок, также весьма показательна. Во взглядах Теофраста можно увидеть проявление индивидуалистической тенденции. Соответственно, в представлении Дикеарха и Деметрия Фалерского о приоритете деятельной жизни над созерцательной, можно увидеть проявление тенденции к коллективизму. Мы полагаем, что главным мотивом участия в общественно-политической жизни у этих философов выступало не стремление к личному обогащению или славе, а желание послужить на благо народа и государства. И если это так, то коллективистские ценности были, как минимум, не чужими для этих видных перипатетиков.

Итак, тенденция к индивидуализму действительно заметно проявилась в ранней эллинистической философии. Индивидуалистическое мировоззрение можно обнаружить у Эпикура, ранних стоиков, киренаиков, киников, Пиррона, академиков, перипатетиков. В то же время и тенденция к коллективизму никуда не исчезла. Проявление коллективистского мировоззрения можно увидеть у Аристотеля, ранних стоиков, Эпикура, Анникерида, перипатетиков, академиков. Как мы установили, у многих философов раннего эллинизма тенденция к индивидуализму уживалась с тенденцией к коллективизму. Данный вывод заставляет нас усомниться в распространенном тезисе о господстве индивидуалистического мировоззрения в греческом обществе в период раннего эллинизма. Складывается впечатление, что

социально-историческое развитие Греции в данный период было наполнено сложными и неоднозначными процессами. И далеко не все из них вели к усилению тенденции к индивидуализму.

В заключительной части статьи мы рассмотрим те самые неоднозначные исторические процессы, которые оказали влияние на развитие противоположных тенденций в греческом обществе и философии. Первое, о чем следует сказать, это кризис полисной системы. Историки уже давно установили, что полисы продолжали играть важную роль в культурной, социально-экономической и политической жизни эллинистического мира. Исследователи соглашались во мнении о том, что полисная система пережила установление македонской гегемонии в Греции в 338 г. до н. э. и образование эллинистических монархий. Вопрос, который вызывает определенные разногласия, заключается в том, в какой степени полисы сохранили политическую независимость в эпоху эллинизма. Одни исследователи полагают, что никаким политическим весом полисы не обладали и были полностью зависимы от эллинистических монархий. Значимость полисов определялась их социально-экономическим и культурным весом (Giovannini 1993, 266–270; Garnsey 2008, 401). Другие исследователи отмечают высокий уровень автономии, которым обладали многие эллинистические полисы (Hansen 2004, 20; Willows 2003, 213). Согласно мнению еще одних исследователей, эпоха эллинизма в политической истории Греции, помимо господства военно-бюрократических монархий, ознаменовалась подъемом отдельных полисов и федераций (Кошеленко 1990, 141; Мищенко 2004, 561; Сизов 1989, 124–125).

Мы не отрицаем кризиса полисной системы в период раннего эллинизма. Ведущие греческие полисы (Афины, Спарта, Фивы) в военнополитическом плане действительно значительно ослабли. Большинство полисов попали в зависимость от эллинистических монархий. Полисные ценности продолжали размываться и терять силу. Значительное развитие в это время получило наемничество. Многие греки переселялись в полисы, основанные на Востоке. Ослабление связи между индивидом и полисом, на наш взгляд, способствовало усилению индивидуализма в греческом обществе. В то же время, мы полагаем, что представление о гибели полисной системы в данный период является большим преувеличением. Многие полисы сохранили высокую степень автономии. А вместе с ней в немалой степени сохранились и полисные политические традиции. Полис и его общественно-политические институты, хоть и не в полной мере, но продолжали функционировать. Вместо прежних центров полисной Греции появились новые, вроде влиятельного Этолийского Союза и процветающего Родоса. Много-

численные города, появившиеся в период раннего эллинизма на Востоке, были основаны по образцу и подобию классических греческих полисов. Сохранение полисной системы, на наш взгляд, говорит о том, что и тенденция к коллективизму продолжала существовать.

С кризисом полисной системы тесно связан еще один исторический процесс, который можно считать неоднозначным. Речь идет об образовании эллинистических монархий. Мы разделяем точку зрения о том, что образование этих государств способствовало усилению индивидуализма в греческом обществе. Многие полисы попали в зависимость от эллинистических царств, верховной властью в которых обладали единоличные правители. Граждане полиса отчасти утратили свое влияние на принятие политических решений. В жизнь полисов активно вмешивались эллинистические правители. Полис как коллектив граждан постепенно утрачивал свою силу и самодостаточность. В этих условиях индивидуалистическая тенденция нарастала. Но с образованием эллинистических монархий связана и противоположная тенденция. Дело в том, что именно эллинистическим правителям принадлежит заслуга в основании греческих полисов на Востоке. Цель градостроительства заключалась в укреплении новых царств. Преемники Александра Македонского проводили активную колонизационную политику, стараясь привлечь в свои государства как можно большее количество греческих переселенцев. Греческие полисы стали теми опорными точками, на которых держались эти государства. Масштабы градостроительства, даже спустя две с лишним тысячи лет, впечатляют. В Египте и Азии были основаны десятки городов, некоторые из которых уже в период раннего эллинизма стали крупнейшими центрами Античного мира. Но главным моментом для нашего исследования является то, что все эти полисы обладали высокой степенью автономии. Полисы в государстве Селевкидов и в Малой Азии обладали достаточно широким самоуправлением (Бикерман 1985, 147–149; Климов 2010, 45). В государстве Птолемеев, наоборот, полисы находились в большей зависимости от царской администрации (Зарапин 2016, 30–34; Серова 2005, 49). Но несмотря на некоторые отличия, во всех греческих городах сохранились основные черты полисного строя. Мы полагаем, что именно с этим связано сохранение тенденции к полисному коллективизму в период раннего эллинизма.

Подведем итоги. В ходе проведенного исследования мы установили, что в греческой философии в период раннего эллинизма тенденция к индивидуализму не вытеснила тенденцию к коллективизму. Несмотря на распространение индивидуализма в философских учениях раннего эллинизма, коллективистская составляющая не только не исчезла, но и сохранила

прочные позиции. Для большинства философских учений было характерно сосуществование обеих тенденций. Это хорошо заметно у Эпикура, ранних стоиков, Анникерида, перипатетиков и академиков. Также мы установили, что данная особенность греческой философии была тесно связана с социально-историческим развитием Греции в период раннего эллинизма. Как мы показали, в общественно-политическом развитии Греции в это время происходили процессы, которые способствовали как усилению индивидуализма, так и сохранению коллективистских ценностей. Усилению индивидуализма способствовали кризис полисной системы и образование эллинистических монархий. Сохранение тенденции к коллективизму было следствием жизнеспособности полисной системы и основания многочисленных греческих полисов в эллинистических монархиях.

Источники

- Аристотель. *Политика*. Аристотель. Соч.: В 4 т. Ред. А. И. Доватура. Москва, 1983.
- Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Пер. М. Л. Гаспарова. 2-е изд. Москва, 1986.
- Ксенофонт. *Воспоминания о Сократе*. Пер. С. И. Соболевского. Москва, 1993.
- Луcretий. *О природе вещей*. Т. 2: Статьи, комментарии, фрагменты Эпикура и Эмпедокла. Составитель Ф. А. Петровский. Ленинград, 1947.
- Столяров, А. А., сост. (2007) *Фрагменты ранних стоиков, Т. III, Ч. 1. Хрисипп из Сол*. Москва.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Бикерман, Э. (1985) *Государство Селевкидов*. Москва.
- Бровкин, В. В. (2018) “Древняя Академия и период раннего эллинизма,” *Сибирский философский журнал* 16.4, 288–298.
- Бровкин, В. В. (2019) “Перипатетики и период раннего эллинизма,” *Вестник Томского государственного университета* 438, 74–79.
- Джарман, О. А. (2013) “Некоторые аспекты культа правителя в эллинистическом культурном обществе,” *Христианское чтение* 3, 165–234.
- Диллон, Дж. (2005) *Наследники Платона: Исследование истории Древней Академии (347–274 гг. до н. э.)*. Санкт-Петербург.
- Зарапин, Р. В. (2016) “Между свободой и империей: греческий полис в эллинистическом Египте,” *Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение* 11 (20), 28–37.
- Климов, О. Ю. (2010) “Полисный строй и демократия в городах Малой Азии эпохи эллинизма,” *Вестник Санкт-Петербургского университета. История* 1, 39–47.
- Кошеленко, Г. А. (1990) “Греция в эллинистическую эпоху,” *Эллинизм: экономика, политика, культура*. Москва, 141–185.
- Лосев, А. Ф. (2000) *История античной эстетики. Ранний эллинизм*. Москва.
- Мищенко, Ф. Г. (2004) “Федеративная Эллада и Полибий” *Полибий. Всеобщая история: В 2 т.* Москва, 463–612.

- Серова, М. Ю. (2005) "К вопросу о полисном устройстве Александрии Египетской," *Вестник Санкт-Петербургского университета. История.* 2, 44-50.
- Сизов, С. К. (1989) *Ахейский союз. История древнегреческого федеративного государства (281–221 гг. до н. э.)*. Москва.
- Hansen, M. H. (2004) "The Lifespan of Hellenic Polis", M. H. Hansen and T. H. Nielsen, eds. *An Inventory of Archaic and Classical Poleis*. Oxford, 16–22.
- Garnsey, P. (2008) "Introduction: The Hellenistic and Roman periods", C. Rowe and M. Schofield, eds. *The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought*. Cambridge, 401–414.
- Giovannini, A. (1993) "Greek Cities and Greek Commonwealth", A. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long, A. Stewart, eds. *Images & Ideologies: Self-Definition in the Hellenistic World*. Berkeley, 265–286.
- Billows, R. (2003) "Cities", A. Erskine, ed. *A Companion to the Hellenistic World*. Oxford: Blackwell Publishing, 196–215.

References (in Russian)

- Bikerman, E. (1985) *Gosudarstvo Selevkidov*. Moskva.
- Brovkin, V. V. (2018) "Drevnyaya Akademiya i period rannego ellinizma" *Sibirskij filosofskij zhurnal* 16.4, 288–298.
- Brovkin, V. V. (2019) "Peripatetiki i period rannego ellinizma" *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 438, 74–79.
- Brown, E. (2009) "False Idles: The Politics of the "Quiet Life", R. K. Balot, ed. *A Companion to Greek and Roman Political Thought*. Wiley-Blackwell, 485–500.
- Dzharman, O. A. (2013) "Nekotorye aspekty kul'ta pravatelya v ellinisticheskom kulturnom obshestve" *Hristianskoe chtenie* 3, 165–234.
- Dillon, Dzh. (2005) *Nasledniki Platona: Issledovanie istorii Drevnej Akademii (347–274 gg. do n. e.)*. Sankt-Peterburg.
- Klimov, O. Yu. (2010) "Pokisnyj stroj I demokratiya v gorodah Maloj Azii epohi ellinizma" *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya.* 1, 39–47.
- Koshelenko, G. A. (1990) "Gretsiya v ellinisticheskuyu epohu" *Ellinizm: ekonomika, politika, kul'tura*. Moskva, 141–185.
- Losev, A. F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki. Rannij ellinizm*. Moskva.
- Mishenko, F. G. (2004) "Federativnaya Ellada i Polibij" Polibij. Bseobshaya istoria: V 2 t. Moskva, 463–612.
- Serova, M. Yu. (2005) "K voprosu o polisnom ustrojstve Aleksandrii Egipetskoj" *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Istoriya.* 2, 44-50.
- Sizov, S. K. (1989) *Achejskij soyuz. Istoriya drevnegrecheskogo federativnogo gosudarstva (281–221 gg. do n. e.)*. Moskva.
- Zarapin, R. V. (2016) "Mezhdu svobodoj I imperiej: grecheskij polis v ellinisticheskom Egipte" *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kulturologiya. Vostokovedenie.* 11(20), 28–37.

РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ СОФИСТА КРИТИЯ: РАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ ИЛИ АТЕИЗМ?

Р. Б. ГАЛАНИН

Русская Христианская Гуманитарная Академия
mousse2006@mail.ru

RUSTAM GALANIN

The Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg

THE RELIGIOUS BELIEFS OF CRITIAS THE SOPHIST: RATIONAL THEOLOGY OR ATHEISM?

ABSTRACT. Sextus Empiricus (*Adv. Math.* IX. 54. = B 25 DK) has preserved a fragment of a work attributed to the sophist and tyrant Critias. This fragment has long been considered a manifesto not only of atheism but also, perhaps, the first text in which religion is a purely political matter and the work of men's hands. Nevertheless, this text is still very problematic, because, taking into account the evidence of the primary sources, there is no real reason to believe that a) its author is precisely Critias who lead the Thirty Tyrants, b) that this is the fragment of the play "Sisyphus", c) that the "Sisyphus" is a satyr-play, d) that its author is not Euripides, and e) that it is indeed the manifesto of atheism and not a rational theological system that is completely loyal to everyday religious beliefs, which, without belittling religion, on the contrary, postulates its permanent benefit for any society. Whoever the author of this hypothetical "Sisyphus" might have been, he acted as a true sophist and rhetorician - by influencing one of the most important existential human experiences - the feeling of fear. And he had done it using logos and persuasion. The philosophical and moral issues of the fragment in question are entirely within the scope of intellectual debate in the second half of the fifth century BC. And one of the most important topics is the possibility of committing a secret crime that would not be detected not only by the law of the city of Athens but also by the gods.

KEYWORDS: Rational theology, Critias, Euripides, Sophistic movement, arete.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 21-11-00038 "Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье". The reported study was funded by RFBR and FRLC, project number 21-11-00038.

Научный взгляд – более менее стандартизированный, разумеется, – на личность и труды афинского лидера *Тридцати* тирана Крития сводится к тому, что последний в общем и целом был человеком крайне плохим во всех смыслах и отношениях, что подтверждается не только тем, что он натворил как политик, но и – и это не менее важно – тем, что он написал как мыслитель, ибо его философское творчество, являясь апогеем атеизма, соединяет в себе не только проблему происхождения культуры, но, отказываясь признавать реальность богов, предлагает совершенно циничный подход к вопросам морали,¹ так что в лице Крития мы постигаем «извращенную сущность таких новых явлений в политико-идеологической жизни Греции, как софистика и тирания».² Таким образом, получается, что Критий был не просто олицетворением зла – это было бы еще полбеде, – но его зло являлось следствием его теоретических воззрений, а такое обычно не прощается вдвойне.

То, что Критий был злодеем, – это в доказательствах не нуждается, достаточно почитать Ксенофонта (Hell. 2. 3. 47; Mem. 1. 2. 12.). Экзистенциальная раздвоенность Крития как человека также была общим местом уже в Античности. Так, Филострат говорит (Vitae. soph. I,16), что логос у него не соответствует этосу, т.е. образу действия (μη ὁμολογήσει ὁ λόγος τῷ ἥθει),³ так что создается впечатление, как будто дуют в авлос – дуют одним голосом, а инструмент издает совсем другой звук. И цель нашей работы вовсе не в апологии тирана, хотя радикальные ревизии прошлого имеют такое же право на существование, как и преданность старым добрым традиционным взглядам. Единственное, что хотелось бы отметить, так это то, что едва ли будет правильным – и в первую очередь методологически – на основании теоретических выкладок людей, живших две с половиной тысячи лет назад, делать выводы об их моральных качествах, хотя, признаться, удержаться в нашем случае от соблазна такой смысловой экстраполяции с *логоса* на нравственно-политический *праксис* действительно трудно, особенно, если мы кое-что помним из истории XX в., когда политики, излагающие теорию своей борьбы на бумаге, практически дословно воплощали сказанное в содеянное, и *текст* в итоге превращался в *реальную историю* с ее войнами, трупами, армиями и оружием, – *текст* как бы обрастал плотью, временем, железом, огнем и землей, и в укор тут современникам можно было бы поставить лишь то, что тексты этих политиков часто никто не читал вовсе, а следовательно, никто не мог и представить, в какую сторону в следующий раз шаг-

¹ Kahn 1997, 249.

² Фролов 2003, 88-89.

³ Здесь и далее, где не указано имя переводчика, переводы мои.

нет беньяминовский ангел истории. Нам же предстоит взглянуть еще раз на творчество Крития и обозначить, во-первых, проблему авторства, которая так никуда и не делась, и, во-вторых, степень серьезности самой рациональной теологической теории, содержащейся во фрагменте предполагаемой сатировой драмы «Сизиф», а также сделать выводы по поводу атеизма, которые вроде как должны из нее последовать.

Более менее общенаучная точка зрения на Крития и его произведения выглядит следующим образом.

1. Воззрения Крития на религию изложены во фрагменте сатировой драмы «Сизиф», сохраненной Секстом Эмпириком (F 19 = B 25 DK).

2. Эта сатирическая драма венчала его трилогию «Тенн», «Радамант» и «Пирифой».

3. «Сизиф» – манифест атеизма, и это не могло не сказаться на тиране Критии как на человеке.⁴

Для начала хотелось бы отметить, что сам термин атеизм в его более менее привычном значении предположительно ввел в оборот Клитомас (2 в. до н.э.), а лучше сказать, он ввел *идею* атеизма,⁵ которому, как он полагал, соответствовало конкретное интеллектуальное движение, имеющее довольно долгую историю. Участниками этого движения в разное время были Протагор, Продик, Диагор, Критий, Феодор, Эвгемер и Эпикур⁶ – и это несмотря на то, что Эпикур сам в 12 книге своего сочинения «О природе»⁷ предложил первый в истории *списка атеистов*. Предположительно, именно их воззрения Клитомас собрал в своем несохранившемся сочинении «Об

⁴ Нужно отдать должное профессору Панченко, который еще в начале восьмидесятых в своей фундаментальной статье о Критии, не утратившей актуальности до сих пор, опираясь на другие поэтические фрагменты (трагедия Пирифой), пытался выявить и другие аспекты личности тирана, такие, например, как преданная дружба. Таким образом, позицию Панченко по этому вопросу можно включить в тренд «реабилитации» тирана (Панченко 1980, 159).

⁵ Потому что само-то слово *ἄθεος* встречается и в V в. до н.э. и обозначает людей и поступки, идущие либо вразрез с волей богов, либо людей, кто по каким-то причинам лишен милости богов и отвергнут ими (Cf. Pind. Pythien 4,162; Aesch. Eum. 151, 541, Pers. 808; Soph. El. 124,1181, Oed. rex 254,663, Trach. 1036,1360). Подробнее об этом см. Шахнович 2010, 6.

⁶ Как сам Эпикур успешно попал в этот список *post factum* см. напр.: Obbink 1989.

⁷ Эпикур в этом сочинении обвиняет в полном безумии (*πάσαν μανίαν*) тех, кто элиминируют божество из порядка сущего (*ἐκ τῶν ὄντων*), и говорит, что Продик, Диагор и Критий и подобные им находятся в состоянии помешательства и иступления (*παράκοπτεν καὶ μαινέσθαι*) (Phld. De piet. 520-530 Obbink).

атеистах»⁸ (Περὶ ἀθεότητος), взяв в основу коллекцию различных анти-теистических аргументов, собранных его учителем Карнеадом.⁹ Именно Клитомах, судя по всему, окончательно сформировал вышеуказанный эпикуровский список атеистов (κατάλογος ἀθέων), который затем кочевал из одного античного сочинения в другое.¹⁰

Мы знаем, что у греков, в общем, не было термина, эквивалентному религия, и они говорили просто – νομίζειν θεούς, τό θεῖον (божество) или τὰ θεῖα (дела/вопросы божественные), что означало признавать существование богов, поклоняться им и почитать их согласно с традиционным почитанием и т.д.,¹¹ и в этом отношении противоположностью, пожалуй, будет являться не характеристика как ἄθεος,¹² которая довольно бессодержательна, но ἀσέβεια, которая, скорее, означала неприемлемое совершение культовой практики и

⁸ Об этом сочинении упоминает Феофил Антиохийский в «Послании к Автолику» (III, 7). См. также: Winiarczyk 1976, 32–46.

⁹ Whitmarsh 2016, 180. Не исключено, что Клитомах пользовался списком атеистов, составленных стоиком Посидонием (Шахнович 2010, 7) однако, если учесть, что первый жил на полвека раньше второго (даты Посидония: 135–51 гг. до н.э., Клитомаха: 187–110 гг. до н.э.), то это маловероятно, скорее уж наоборот, а значит и предположение Марианны Михайловны, вероятно, не верно. Зато вполне вероятно, что Цицерон познакомился с сочинением Посидония *О богах*, которое и использовал, когда слушал Посидония на Родосе в 78 г. до н.э. (Meert 2017, 590–591). О хронологии Посидония и Клитомаха см. Dorandi 1999, 34, 42.

¹⁰ Cf. Cic. Nat. D. I, 117–119; Sext. Adv. Math. IX, 50. et al. Цицерон, предположительно, пользовался также сочинением Филодема эпикурейца *О благочестии*. Следует также отметить, что в некоторых христианских текстах ἄθεοι – это не какие-то злые люди, но, наоборот, люди пребывающие в этом мире без бога, а посему заслуживающие не осуждения, но сочувствия (Cf. Ефес. 2:12.). Ну и нельзя забывать, что и сами христиане были в языческом Риме ἄθεοι, т.е. отрицающие традиционных богов политеизма (Drachman 1922, 10–11).

¹¹ Magnusson 2019, 45–46. Cf. Pl. Apol. 26 с. Мелет, обвиняя Сократа, говорит, что ты οὐ νομίζεις θεούς (не признаешь богов). Диоген Лаэртий (De vitae. II, 40) сообщает, что, согласно обвинению, Сократ повинен (ἀδικεῖ) в том, что не чтит тех богов, которых чтит город (οὓς μὲν ἡ πόλις νομίζει θεούς οὐ νομίζων). Диопиф предлагает привлечь к суду τοὺς τὰ θεῖα μὴ νομίζοντας (тех, кто не признает (не чтит) богов). В этом отношении ἄθεος, который употреблен в Apol. 26с Платона, как раз может означать атеиста именно в современном смысле этого слова, т.е. как того, кто не признает существование богов (Magnusson 2019, 46; Sedley 2013a, 139).

¹² Именно поэтому Мелет не говорит Сократу, что он ἄθεος, но что он не признает богов. См. предыдущее примечание.

вообще неадекватное поведение и способы высказывания по отношению к божественным объектам.¹³

После этой краткой ремарки, давайте послушаем, что нам говорят о Критии первоисточники.

Проблема авторства

Итак, Секст Эмпириком (*Adv. math.* IX. 54.) говорит, что Критий, будучи, по-видимому (δοξεῖ), безбожником, высказал в стихах мнение о том, что древние законодатели выдумали божество в качестве надсмотрщика, и далее следует сам фрагмент, состоящий из 42 строк, написанных триметрическим ямбом. При этом Секст не называет ни названия произведения, ни жанра, ни имя персонажа и ни о какой трилогии у него также нет речи.

В то же время, в двух фрагментах (D298, D294) «*Placita philosophorum*» – кто бы, в свою очередь, ни был автором этого сочинения, т.е. полумифический Аэций или не менее мифический Псевдо-Плутарх, или совершенно реальный Арий Дидим¹⁴ – воспитатель Августа, – в этих «Мнениях философов» приводятся несколько строк из этого же фрагмента, а именно 1–2, 17–18 и 33–34 и говорится, что автор всего этого Еврипид, который из страха перед Арэопагом изложил свои взгляды на религию устами Сизифа, которого он и вывел в каком-то произведении на сцену. Крития тут тоже нет и в помине, а также ничего не сказано, о каком конкретно произведении Еврипида идет речь, сказано только, что есть вот герой Сизиф, и его устами говорит-де Еврипид.

Клавдий Элиан (*Var. Hist.* II, 8)¹⁵ сообщает, что существовала сатирическая драма «Сизиф» и что она венчала знаменитую троянскую трилогию Еврипида «Александр», «Паламед», «Троянки»¹⁶, что все это было поставлено им в 415 г., что Еврипид занял второе место, уступив второстепенному драматургу Ксеноклу. О Критии тут опять нет ни слова, если только не пошутить

¹³ Cf. *Plut. Per.* 32.

¹⁴ Подробнее об авторстве «*De Placita philosophorum*» и истории всего этого темного вопроса см. *Lebedev* 2016.

¹⁵ В том, что Элиан ошибся (а вслед за ним и Гилберт Мюррей со своими последователями), и что эта тетралогия, хоть и происходя из одной легенды, не является тем не менее связным единством, следовательно, что эти пьесы не были поставлены в один год, а буде так, то эта тетралогия превратилась бы в «сюрреалистический коллаж!» (Р.115), см. *Koniaris* 1973.

¹⁶ Собственно, из этой тетралогии целиком до нас дошла только драма «Троянки».

вместе с Джоном Диллоном, что, возможно, все это Критий написал как литературный раб, а поставил на сцене уже Еврипид.¹⁷

Откуда же взялось авторство Крития?

В одной из биографий Еврипида (Γένος Εὐριπίδου καὶ βίος = Τὴ Καννίχτ), сказано: τὰ πάντα δ' ἦν αὐτῷ δράματα ζβ, σώζεται δὲ οἷ. τούτων νοθεύεται τρία, Τέννης, Ῥαδάμανθους, Πειρίθους,¹⁸ (всего драм было у него было 92, сохранилось же 78, из них три ненастоящие – Тенн, Радамант и Пирифой). В другой биографии (III) читаем: τὰ πάντα δ' ἦν αὐτῷ δράματα ζη. σώζεται δὲ αὐτοῦ δράματα ξζ, καὶ γὰρ πρὸς τούτοις τὰ ἀντιλεγόμενα, σατυρικά δὲ η. ἀντιλέγεται δὲ καὶ τούτων τὸ α.¹⁹ (всего драм у него было 92, сохранилось из них 67, три из них оспариваются, сатирических же драм 8, оспаривается же из них – одна).

В 1875 г. молодой Вилламовиц-Меллендорф написал «Analecta Euripidea»,²⁰ которую он посвятил своему тестю Моммзену и за которое он получил профессорское звание в Грайфсвальде. Опираясь на текстологический и философский анализ фрагментов вышеуказанных трагедий, а также на свидетельство Афиней (Soph. XI, 496b), согласно которому «Пирифой» – произведение спорное (ἀντιλεγόμενον) и написано либо Еврипидом, либо Критием, а также принимая во внимание анализ философского содержания фр. В 19 из «Пирифоя», которое цитирует Климент Александрийский в «Строматах» (V, 14.114.2), где говорится на манер Анаксагора о космическом вихре, породившем себя,²¹ чего, по мнению Вилламовица, меньше всего мог

¹⁷ Dillon, Gergel 2003, 392, n.86.

¹⁸ Scholia Euripidem 1863, 4. Эти спорные трагедии попали в корпус Еврипида через утраченное сочинение Каллимаха «Таблицы» (Πίνακες), которое, вероятно, являлось первым александрийским тематическим каталогом и состояло из 120 книг. Каллимах делал иногда критические комментарии по поводу авторства тех или иных сочинений, что, предположительно, имело место и в случае указанных трех трагедий. Как бы там ни было, скорее всего эти последние были окончательно отвергнуты как неподлинны уже Аристофаном Византийским в его комментариях к «Таблицам» Каллимаха и в «Аргументах», и одной из основных причин сомнений было отсутствие атрибуции этих сочинений Еврипиду в «Дидаскалиях», изданных Аристотелем (Stopp 2020, 240–243).

¹⁹ Scholia Euripidem 1863, 11.

²⁰ Wilamowitz-Moellendorff 1875.

²¹ σὲ τὸν αὐτοφυῆ, τὸν ἐν αἰθερίῳ
ρόμβῳ πάντων φύσιν ἐμπλέξαντα,
ὄν περὶ μὲν φῶς, περὶ δ' ὄρφναία
νῦξ αἰολόχρως ἄκριτός τ' ἄστρων
ὄχλος ἐνδελεχῶς ἀμφιχορεύει.

О саморожденный,
оплетший эфирным кольцом всю природу,
ты окружен светом и ночным мраком,
и бесчисленным хором звезд.
(пер. Е. Афонасин)

придерживаться Еврипид,²² т.е. принимая все это и еще ряд некоторых других аргументов во внимание, Вилламовиц пришел к выводу, что эта трилогия была написана Критием. Что до сатирической драмы «Сизиф», то, согласно Вилламовицу, было два «Сизифа» – один Крития в составе вышеуказанной тетралогии, а другой Еврипида в составе вышеуказанной троянской тетралогии («Александр», «Паламед», «Троянки»). «Сизиф» Еврипида в эпоху эллинизма был утрачен и ввиду стилистического сходства и авторитета Еврипида²³ за него время от времени стал выдаваться «Сизиф» Крития, так же и появилась путаница.²⁴ Не исключено, как отмечает Дмитрий Владимирович Панченко, который, в общем, следовал в этом вопросе Вилламовицу, что тетралогия Крития была поставлена в театре на Ленеи или Дионисии в 416–415 гг.²⁵

Да вот, собственно, и все. Так вот с легкой руки Вилламовица все эти произведения стали приписывать Критию, и способствовало этому конечно еще и то, что Дильс и Кранц в «Фрагментах досократиков» в общем тоже встали на позицию Вилламовица, равно как и Бруно Снель²⁶ во фрагментах греческих трагиков, а также Ричард Каннихт во фрагментах Еврипида.²⁷ Раздалось, правда, несколько голосов, которые были не согласны с этой точкой зрения,²⁸ однако в общем и целом точка зрения Вилламовица преобладала довольно долго – до того, как умерший год назад Альбрехт Диле²⁹ в конце семидесятых не попытался поколебать точку зрения Вилламовица.

Опуская подробности аргументации Диле, укажу лишь, что последний полагал, что, во-первых, нам не стоит так сильно доверять сообщению Сек-

²² Хотя в том же жизнеописании говорится, что он был учеником Анаксагора и Архелая (T1 Kannicht), равно как и во множестве других свидетельств. Так, Диодор Сицилийский (Bib. Hist. I, 7.7 = T 38b Kannicht) цитирует фрагмент утраченной трагедии «Мудрая Меланиппа», где излагается теория совершенно в духе Анаксагора: «Как небо, так и земля были одного вида. Когда же они оказались отделены друг от друга, то стали рождать и производить на свет все живые создания: деревья, птиц, животных, тех, которых питает море, и род смертных людей» (Пер. В.М. Строгоцкого).

²³ Ибо в самом деле логичнее приписывать произведение менее известного автора, каким был Критий, более известному, каким был Еврипид, нежели наоборот.

²⁴ Wilamowitz-Moellendorff 1875, 162–166.

²⁵ Панченко 1980, 161.

²⁶ Tragicorum Graecorum fragmenta / Ed. B. Snell. Vol. 1. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971. Vol. 1.

²⁷ Tragicorum Graecorum Fragmenta / Ed. Kannicht R. Vol. 5. Euripides. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

²⁸ Kuiper 1942.

²⁹ Dihle 1977.

ста Эмпирика (он или его сотрудники могли сами запутаться при работе с источниками – это следует из текстологической сбивчивости, обрамляющей фрагмент), во-вторых, у нас больше внятных античных свидетельств, атрибутирующих Сизиф именно Еврипиду и включающих эту сатирическую драму в троянскую тетралогия (*Александр, Паламед, Троянки*), в то время как ни один источник не включает ее в сомнительную трилогию «Тенн», «Радамант» и «Пирифой», а раз так, то и атеизм Крития – надуманный, вытекающий постфактум из оценки его политических деяний, а не из надежно атрибутированных фрагментов, где никакого следа атеизма нет и в помине.

На данный момент ситуация является вполне двойственной в этом темном вопросе авторства. Поэтому я пока что оставляю в стороне этот длительный спор и скажу просто, что с обеих сторон присутствуют очень уважаемые исследователи, которые считают автором либо Крития,³⁰ либо Еврипида.³¹ С другой стороны, как писал Керферд, если автор – не Критий, то у Крития, в общем и целом, практически не остается резонансов помещать себя среди софистов.³² Только дело-то как раз в том, что Критий, насколько известно, никогда себя софистом, в отличие например от Протагора, и не называл. В список софистов Крития зачислил Филострат в своем «Жизнеописании софистов» (I, 16), откуда тот уже перекопировал в «Die Fragmente der Vorsokratiker» Дильса-Кранца и тем самым автоматически канонизировался как профессиональный софист. Платон, правда, в диалоге «Протагор» помещает Крития в самое сердце софистической тусовки, собравшейся в доме богача Каллия, однако это более говорит о Критии как об увлекающемся софистикой, нежели как о действующем софисте. С тем же успехом, зная, что Критий учился у Сократа (Хен. Мем, I, 12, 24, 29 ff), мы могли бы назвать Крития «сократиком», т.е. последователем Сократа – однако едва ли это бы-

³⁰ Панченко 1980; Davies 1989; Sutton 1981. Буркерт 2004; Winiarczyk 1987 et al. Дэвид Сидли предположил, что атеистическая речь, состоящая из 42 строк, изначально циркулировала как анонимный фрагмент по причине страха перед обвинением в нечестии (Sedley 2013b, 335–337).

³¹ Среди последних можно отметить напр. Dihle 1977; Scodel 1982; Yunis 1988; Kahn 1997. В недавней ревизии проблемы Мартин Кропп (Cropp 2020, 250) занял промежуточную позицию, атрибутируя «Тенна», «Радаманта» и «Пирифоя» Еврипиду (на том основании, что именно они дошли как проблемные еврипидовские пьесы до александрийских филологов), в то время как автор 42 строк вероятно Критий, а автор «Сизифа», известного александрийцам (ибо, вероятно, было все же два «Сизифа», один из которых – критиев – был утрачен и от которого и осталось 42 строки), – опять же Еврипид.

³² Kerferd 1981, 53.

ла бы правильная характеристика. – Да Платон бы никогда и не назвал своего двоюродного дядю софистом – не того полета были оба эти писателя – Критий и Платон, и элементарная аристократическая классовая солидарность не позволила бы Платону причислить Крития к цеху софистики³³ – к драматургам еще куда ни шло, и он неоднократно, как кажется, намекает на театральное творчество своего родственника,³⁴ но только не к софистам. Платон вообще, как кажется, относился к своему дяде с большим почтением.³⁵ Ради красного ли только словца он говорит в «Хармиде» о том, насколько Критий родовит и благороден, насколько литературная одаренность присуща всему его роду, восходящему к Солону и Дропиду (155a, 157e), насколько весь род его был исполнен добродетели и других аристократических дарований и насколько все, принадлежащие к его семье, прекрасны душой (154e)? Мы знаем, что Платон, будучи совершенно одержим формальной стороной своих диалогов, которые он «всячески приглаживал, расчесывал и завивал вплоть до восьмидесятого года» (Dionis. Halic. De comp. § XXV),³⁶ а также принимая во внимание основные постулаты драматического подхода в платоноведении,³⁷ ничего в своих диалогах не говорит *просто так*.³⁸

Был ли Критий знаком лично с Еврипидом, и если да, то до какой степени они могли быть близки, – совершенно неизвестно. Известно лишь, что Критий в 407 г. по предложению Клеофонты был принудительно отправлен в изгнание в Фессалию, а Еврипид добровольно покинул Афины годом раньше – в 408 г. – и уехал к царю Архелаю в Македонию за лучшей жизнью. Чувствовали ли они оба, что «дело дрянь куда ни глянь» – об этом можно только догадываться.

Что до самого факта, могут ли эти 42 строки говорить о том, что перед нами именно жанр сатировой драмы, то и тут не все ясно. Собственно, свидетельство Аэция, или кого бы там ни было, что все этого говорит именно Сизиф, может сподвигнуть нас к выводу, что этот, по словам Салливана,

³³ Это не значит, что Платон не относился к софистам серьезно или намеренно искажал их учения. Подробнее об этом см. Galanin 2018.

³⁴ Charm. 162 d; Critias. 108 b.

³⁵ Подробнее об этом см. Dušanić 2000; Danzig 2014.

³⁶ Перевод М. Л. Гаспарова.

³⁷ Коротко и ясно об этом см. Протопопова 2012.

³⁸ Фактически, платоновский диалог – это пьеса, а Платон – режиссер и сценарист, а в хорошей пьесе, – а Платон конечно же хороший режиссер и сценарист, – как и в хорошем кино не может быть ничего лишнего – ни реплик, ни действий, ни кадров, но все подчинено закону композиции произведения.

«плут и трикстер» более менее может подходить только для сатирического сочинения, но не для серьезной трагедии.³⁹ В известном смысле такое заключение имеет смысл, ибо названия и сохранившиеся фрагменты произведений, где участвовал Сизиф, так или считаются сатировыми драмами.⁴⁰ Также, как кажется, в пользу этого мнения говорит и филология – в нашем «Сизифе» в ст. 39 используется уменьшительное *χωρίον* – т.е. *местечко* (торговое местечко на рынке). Исследователи отмечают, что такая лексика больше подходит для комедии и сатиры и практически не употребляется в трагедии.⁴¹ Вот этот фрагмент в уточненном переводе:

Такие страхи вокруг людей он водрузил
И через них, речами, славно поселил
Он божество в местечко (*χωρίω*) подходящее,
Чем беззаконие законом потушил.

С другой стороны, такой исследователь риторики и драмы, как Харви Юнис, в одной из своих статей предложил весь этот фрагмент, т.е. все, что сказано у Секста, целиком атрибутировать именно Еврипиду, а не Критию. Юнис обратил внимание на двестишие,⁴² написанное также триметрическим ямбом и сохраненное Сатиром Перипатетиком (2 в. до н.э.) в его «Жизни Еврипида». Эта сочинение было написано Сатиром в виде биографического диалога, когда он работал в Александрии при Птолемеи IV Филопаторе (221–204 гг. до н.э.), и биографические детали часто брались им из самих произведений поэта.⁴³ Это двестишие представляет собой обмен репликами между какими-то двумя персонажами. Первого персонажа Юнис предложил идентифицировать с *Сизифом* на основании упоминающегося уже выше свидетельства Аэция, что-де был герой Сизиф, излагающий взгляды Еврипида, плюс, ввиду отсутствия более точных свидетельств двестишие из Сатира скорее всего тоже является фрагментом какой-то утраченной пьесы Еврипида. И несмотря на то, что в папирусе Сатир не говорит, из какого конкретно сочинения этот фрагмент, и даже не говорит, что его автор – Еврипид, тем не менее, как отмечает Юнис, вполне логично в биографии Еврипида цитировать какое-то его сочинение, не упоминая при

³⁹ O'Sullivan 2012, 168.

⁴⁰ Сатинова драма «Сизиф» Эсхила (F 225-34 Radt), в сатировой драме Еврипида «Автолик» (F 282 Kannicht), сатировой драмы «Сизиф» Софокла, от которой сохранилось два слова: *χαρίτων* *τριζύγων* (тройственных харит; F 545 Radt).

⁴¹ O'Sullivan 2012, 168.

⁴² P.Oxy. 1176, fr. 39, ii, 8-14 = Eur. fr. 1007c Nauck-Snell.

⁴³ По поводу этой биографии см. Arrighetti 1964.

этом ни название, ни, собственно, автора.⁴⁴ Также Юнис солидарен с вышеупомянутой гипотезой Диле о том, что автором атеистического фрагмента из Секста является Евприпид,⁴⁵ а вовсе не Критий. В итоге у Юниса получилась очень стройная реконструкция цельного фрагмента, имеющая в качестве своей главной религиозной темы – *тайное преступление*. Юнис объяснил свое желание соединить два фрагмента в один следующим причинами: 1) единство драматической ситуации, 2) единство дикции, т.е. способ выражения мыслей, и наконец 3) актуальность обсуждаемой проблемы современным дебатам 5 в. по поводу преступления, совершенного тайным образом.⁴⁶ В итоге получается, что один из говорящих как в двустишии Сатира, так и в нашем фрагменте из Секста суть одно и то же лицо – т.е. Сизиф. Однако возникает вопрос, кто же второй говорящий, или кому Сизиф все это рассказывает? А визави проказника Сизифа оказывается не кто иной, как «благочестивый и простоватый умом» Геракл. Юнис приходит к такому выводу на основании другого фрагмента, а именно фр. 673 Nauck из предположительно еврипидовского «Сизифа», где как раз и появляется Геракл, который по пути в Аид, чтобы привести оттуда Цербера, встречает Сизифа.⁴⁷ Вот как это все выглядит в реконструкции Юниса:

Сизиф задает вопрос:

[- λ]άθραι δὲ τοῦ[τ]ων δρωμένων τίνας φοβῆι;

(Коль тайные деяния сии, кого ж боишься ты?)

Геракл отвечает:

τοὺς μείζονα βλ[έ]ποντας ἀ[ν]θρώπων θεοῦς.

(Богов, что боле прозорливые, чем люди).

Потом слово снова берет Сизиф, следует, предположительно, лакуна из одной или нескольких строк, и он начинает излагать Гераклу свою теорию религии, которая и составляет вышеуказанный пассаж из 42 строк из Секста Эмпирика. Излагает он это, вероятно, чтобы сбить Геракла с праведного пути и направить по дороге нечестия.

⁴⁴ Yunis 1988, 39. Юнис отмечает, что и в некоторых других местах этой биографии фрагменты поэта введены таким же способом – т.е. без упоминания жанра, автора и названия самой пьесы (Cf. fr. 37, ii, 19-28 = Eur. fr. 593 N.; fr. 38, iii, 8-21 = Eur. fr. 1007a, b N.-S.; fr. 39, vi, 4-15 = Eur. fr. 1007e N.-S.).

⁴⁵ Yunis 1988, 42.

⁴⁶ Yunis 1988, 42.

⁴⁷ Fr. 673-74 Nauck: Χαίρω σέ γ' , ὦ βέλτιστον ' Αλκμήνης τέκος... (Что ж, приветствую тебя, о доблестнейший сын Алкмены...)

Интересно отметить, что лексика, употребленная в обоих фрагментах, а также религиозно-философские импликации коррелируют со взглядами не кого иного, как самого Сократа из ксенофоновых воспоминаний (Хен. Мем. I, 1.19).⁴⁸ «Сократ, – пишет Ксенофонт,⁴⁹ – был убежден, что боги все знают, – как слова и дела, так и тайные помыслы, что они везде присутствуют и дают указания людям обо всех делах человеческих» (пер. С.И. Соболевского). Это коррелирует со строчками 14–15 из нашего фрагмента Секста Эмпирика, где говорится:

Чтобы злые, их страшась, тайком не смели бы
Зла ни творить, ни молвить, ни помыслить бы.
(Пер. А.Ф. Лосева).

И в другом месте у Ксенофонта (Мем. I, 4.18.) Сократ говорит Аристодему, что «божество обладает таким могуществом и такими свойствами, что может сразу все видеть, все слышать, везде присутствовать и сразу обо всем иметь попечение» (Пер. С. И. Соболевского). Это соотносится со стр. 16–19 нашего «Сизифа». Здесь бы я хотел немножко уточнить перевод Лосева, ибо мы тут имеем *dativus instrumenti* к слову *νόος* в стр. 18, опущенный у Лосева, так что получается, что божество все это совершает – т.е. видит, мыслит, слышит и заботится – при помощи ума (*νόωι*),⁵⁰ и перевод, следовательно, может быть примерно таким:

Так вот, тогда же божество он учредил,
Что есть-де даймон, наслаждаясь жизнью вечною,
Умом⁵¹ он слышит, мыслит, прозревает все
И подмечает, в божие облекшись естество.

А вот что говорит Гекуба уже в совершенно несомненной трагедии Еврипида *Троянки* (ст. 884–889):

О ты, земле движенье и престол
Избравший на земле, кто б ни был ты,
Непостижимый Зевс, природы ль сила
Иль разум наш, но я тебя молю:

⁴⁸ Эти сравнения приводит Юнис в своей статье (Р.44).

⁴⁹ Хен. Мем. I, 1.19

⁵⁰ Либо же в самом уме – в случае *dativus locativus*.

⁵¹ За образец здесь, вероятно взят бог Ксенофана (DK В 24–25), который «весь целиком видит, весь сознает (*νοεῖ*) и весь слышит» и, пребывая, как и божество Крития, судя по всему, на небе, «помышленьем ума он все потрясает (Пер. А. Лебедев)» (Сf. Буркерт 2004, 534).

Пути твои сокрыты, но ведешь ты
Все смертное, о боже, справедливо.
(пер. И. Анненского).

В самом деле, здесь очень много похожего на Сократа. Может быть именно поэтому, после вышеуказанного краткого диалога между предполагаемым Сизифом и Гераклом у Сатира в тексте сразу же следует комментарий: εἴη ἄν ἡ τοιαύτη ὑπόνοια περ[ὶ] θεῶν [Σω]κρατικῆ. (Такое вот предположение о богах, пожалуй, является сократическим).

Так или иначе, как бы там поистине не обстояло дело с авторством как этих трагедий, так и сатировой драмы Сизиф, как и во многих других случаях, наиболее верным и трезвым из всех является, кажется, скептический ум Кеннета Довера, который полагает, что независимо от того, является ли наш текст фрагментом сатировой драмы «Сизиф», написанной Еврипидом в 415 г., или он дошел к нам из «Сизифа», написанной Критием, на основании имеющихся свидетельств установить точное авторство не представляется возможным.⁵² Тем не менее текст все же существует, и в нем кое-что сказано, поэтому я предлагаю сейчас посмотреть исключительно на содержание, оставив за скобками проблему авторства, а сделать это можно одним единственным способом – поместив текст в интеллектуальный контекст эпохи, т.е. в поле тех современных текстов, в которых речь идет примерно о том же, о чем и в нашем фрагменте.⁵³

Философское содержание «Сизифа»⁵⁴

По мнению некоторых авторов, здесь мы имеем, возможно, первый пример в истории, когда религия рассматривается как дело исключительно политическое.⁵⁵ То, что человек может склоняться творить зло, если этого никто не видит, – а это и есть одно из основных посланий этого фрагмента, – подобный взгляд мы обнаруживаем, например, и у софиста Антифонта, который вместо божества, оберегающего порядок, за фоном закона, который пребывает в регистре доксы и существует на основе гомологии, постулирует при-

⁵² Dover 1976, 46.

⁵³ Это нужно сделать для того, чтобы воспроизвести ситуацию лингвосоантимического резонанса, о котором говорил Чарльз Кан (Kahn 1979, 89–92).

⁵⁴ Для удобства изложения будем называть это сочинение по традиции сатировой драмой, а автором – Крития.

⁵⁵ Cf. Davies 1989, 29; Guthrie 1971, 244; Kahn 1981, 97.

роду, существующую поистине, которая как бы заменяет божество.⁵⁶ Антифонт пишет:

Так что если некто преступит обычаи незаметно для тех, кто согласился с ними, то избежит позора и наказания, а если не незаметно – то не избежит. Если же человек совершит невозможное и нарушит нечто, предписанное самой природой, то вред не станет меньшим, если этого не увидит ни один человек, и не станет большим, если это увидят все. И это потому, что вред нанесен не по чьему-то мнению (*διὰ δόξαν*), но воистину (*δι' ἀλήθειαν*) (Пер. Е. Афонасин).⁵⁷

Т.е. речь здесь о том, что независимо от того, увидели нас или нет, в пространстве истины мы все равно потерпим ущерб, поскольку совершаем насилие над чем-то несравненно более великим, чем установления человеческие – а именно над природой. В этом же фрагменте, чуть выше,⁵⁸ Антифонт говорит, что человек должен при свидетелях признать закон за некую великую вещь (*τοὺς νόμους μεγάλους*), что, в свою очередь, позволит ему использовать правосудие с наибольшей для себя выгодой (*ξυμφερόντως*). Таким образом, мы видим, что в мире человеческой коммуникации, которая ведется по законам доксы, закон и обычай, как говорила древняя поговорка, приписываемая Пиндару, является царем и господином всего.⁵⁹ Но давайте вернемся к нашему фрагменту Крития. Здесь эта точка зрения доходит до своей радикальной версии (F 9, 5-7):

Тогда, как мне кажется, люди законы
установили карателями, чтобы *дикэ* стала *тираном*⁶⁰
‘над всеми сразу’⁶¹ и *хюбрис* держала *рабыней*.

В общем и целом, мы здесь являемся свидетелями совершенно беспрецедентной смысловой инверсии: *дикэ*, нечто самое великое и возвышенное, объявляется чем-то наихудшим для эллинского сознания, наихудшим не по какой-то субъективной причине, а с точки зрения легитимации, т.е. объявляется тираном. В то же время, мы знаем, что очень многое в Греции было сделано именно во время тираний, что великие поэты, например Пиндар,

⁵⁶ Cf. O'Sullivan 2012, 175.

⁵⁷ P.Оху. 1364, fr. 1, col. 2.

⁵⁸ P.Оху. 1364, fr. 1, col.1.

⁵⁹ Hdt. III, 38, 4. νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.

⁶⁰ Это похоже на место из Защиты Паламеда софиста Горгия (DK па 16-21), где он называет истину учителем, скорее, пугающим и опасным (*ἐπικινδυνότερων*), нежели искусным и спасительным (*ποριμωτέρων*).

⁶¹ ὁμῶς ἀπάντων – конъектура Diels.

прославляли тиранов,⁶² и здесь, как кажется, тирания *δικε* смягчается тем, что *хюбрис*, которая и вызывает тиранию, сразу же самой этой «праведной тиранией» заковывается в рабские цепи, и временное и вынужденное индивидуальное зло, таким образом, преобразуется в долгосрочное общественное благо.⁶³

Следующим репрезентативным текстами, отражающим контекст эпохи, является, конечно, знаменитый фрагмент [фр. 581a Лурье = 147 DK]⁶⁴ Демокрита:

...первобытные люди, наблюдая небесные явления, как например громы, молнии, перуны и встречи звезд, затмения солнца и луны, приходили в ужас (ἐδεψατοῦντο), думая, что причина этому – боги.

Собственно, здесь, как и во фрагменте Крития, мы видим вариант психологической теории происхождения религии, в основании которой также лежит эмоция страха.⁶⁵

Другой, как кажется, иронический фрагмент из Демокрита, напрямую соотносящийся с нашим Критием (фр. В 30 DK= 580 Лурье = Климент. *Протретик* 68):

Кое-кто из умников (λόγιοι), протягивая руки в те места, которые мы, эллины, теперь называем воздухом, говорил: “Всеу Зевс дает имя, и все он знает и дает, и отнимает, и он – царь всего”.⁶⁶

И хоть Демокрит здесь, по общему признанию, высмеивает Диогена из Аполлонии, тем не менее эти *λόγιοι* очень похожи на *πικρός τις καὶ σοφὸς γνῶμην ἀνὴρ* (ст. 13), о котором говорит Критий и чья воспитательная активность базируется на *речи и убеждениях*.

Следующий важный репрезентативный фрагмент принадлежит Продику. Это фрагмент из 2-ой книги сочинения «О благочестии» Филодема Гадарского (Philod. De piet. col. 9, 7), сохранившийся на клочке одного из папиру-

⁶² Pyth. 2.18-20

⁶³ Cf. O'Sullivan 2012, 174.

⁶⁴ Adv. math. I, 24.

⁶⁵ Обзор теорий примитивных религий, в том числе и психологических, кладущих в основу религиозного чувства эмоцию страха, см. напр.: Эванс-Притчард 2004, 26-54.

⁶⁶ Считается, что Демокрит здесь высмеивает Диогена из Аполлонии: «Диоген хвалит Гомера за то, что он рассуждал о божестве не мифически, но истинно. По его словам, Гомер считает Зевсом воздух, так как говорит, что Зевс все знает (D 64 A8 = Philod. De piet. 6 b. Пер. А. Лебедев)».

сов Геркуланума,⁶⁷ который не был включен ни Гомперцом в его издание сочинения Филодема (1866 г.),⁶⁸ ни Дильсом во «Фрагменты досократиков» и, следовательно, надолго выпал из поля внимания исследователей. Внимание к нему привлек уже значительно позже Хенрикс.⁶⁹ Этот лаконичный фрагмент отличается от прочих редакций своей первой строчкой: «Продик считает, что боги, которым поклоняются люди, не только не существуют, но и знанием не обладают (οὐτ' εἶναι φησιν οὐτ' εἰδέναι)».⁷⁰ Эта важная фраза отсутствует во всех параллельных свидетельствах о Продике. Затем идет уже знакомое продолжение: «плоды же земные и все то, что полезно для жизни, древние люди обожествили». Хенрикс считает, что этот фрагмент – прямое доказательство атеизма Продика,⁷¹ в то время как Ян Бреммер отмечал, что даже несмотря на этот фрагмент, в нашей традиции нет ничего, что позволило бы нам рассматривать Продика как реального практикующего атеиста, поскольку такой «жизненной опции», как практический атеизм, просто не существовало, но был только литературный атеизм.⁷² С ним также солидарна Жаклин де Ромийи, которая писала, что тот факт, что Продик имеет теоритическое рациональное объяснение истоков религии и религиозности, вовсе не означает, что он отрицает культово-религиозную практику.⁷³

Далее Филодем, равно как и его современник Цицерон (*De nat. deor.* I, 37, 118; 15, 38), оба со ссылкой на сочинение стоика Персея «О богах» (3 в. до

⁶⁷ PHerc. 1428, fr.19.

⁶⁸ Philodem. Über Frömmigkeit. Bearb. und erläutert von Theodor Gomperz. Erste Abteilung: Der Text (Herkulanische Studien. Zweites Heft. Leipzig 1866).

⁶⁹ Henrichs 1975. Будучи опущен в Досократиках Дильса-Кранца, этот фрагмент оказался как-бы забыт учеными, несмотря на то, что Герман Соппе (Sauppe) еще в 1864 г. (*Index Schol. Aestiv.*, Göttingen. 1864, 6 sqq) совершенно правильно атрибутировал его именно Продику.

⁷⁰ Хенрикс считает, что в этой фразе, в согласии со стилизацией под Продика, сохраненной Филодемом, происходит «эффектная» трансмиссия грамматического подлежащего при переходе от οὐτ' εἶναι к οὐτ' εἰδέναι, и в таком случае перевод будет примерно таким: «...боги, которым поклоняются люди, и не существуют, говорит он, да и он (Продик – Г.Р.) (о них) не знает...» (Henrichs 1975, 108, п.58). В другой статье, написанной спустя девять лет, Хенрикс придерживается более традиционной грамматики, которой следуем и мы в переводе (Henrichs 1984, 140). Если же мы примем чтение, что Продик ничего не знает о богах, то тогда это уже конечно нужно рассматривать в контексте фрагмента Протагора о богах (III, 2 Афонасин = DK B4).

⁷¹ Henrichs 1975, 109.

⁷² Bremmer 1982, 51.

⁷³ Romilly 1992, 194.

н.э.),⁷⁴ добавляет к вышеуказанному содержанию, что после обожествления плодов, согласно Продику, люди обожествили других людей, «открывших источники пищи, и различные ремесла, таких как Деметра, Дионис и Диоскуры»⁷⁵ (пер. Е. Афонасин). С одной стороны, тут все выглядит довольно просто и логично, с другой стороны тот же Хенрикс подчеркивает, что мы не должны так вот запросто воспринимать теорию Продика, поскольку в своей рационализации он преследовал определенную цель, а именно, отрицая существование богов в привычном смысле, он снабдил по крайней мере некоторых олимпийских богов новой человеческой идентичностью, которая бы позволила осмыслить истоки веры в этих богов,⁷⁶ и в этом отношении Продик – это духовный отец Эвгемера и его теории, которая расцветет спустя сто лет. Равным образом, из фрагментов Продика вырисовывается мысль, что вторая стадия – т.е. обожествление людей – носит несомненно прогрессивный характер и структурно является более сложной, чем предыдущая – т.е. обожествление плодов, поскольку она представляет собой переход от своего рода абстрактного религиозного материализма к религии персональных божеств.⁷⁷ Однако нужно помнить, что одним из основных интересов Продика было то, что бы мы сейчас назвали *сигнификация* – процесс наименования людьми вещей при помощи слов, или, говоря по-структуралистски, «прикрепление» означающего к означаемому, и в этом отношении совершенно прав Вальтер Буркерт, когда говорит, что Продика интересовали не столько сами боги, сколько то, «каким образом люди пришли к употреблению имен богов?».⁷⁸ Таким образом, гипотетическая реконструкция пантеона Продика могла выглядеть примерно так⁷⁹: Зевс – Небо, Гера – воздух, Посейдон – вода, Гефест – огонь, Гея – земля, Деметра – изобретательница сельского хозяйства и возделывания хлеба, Дионис – изобретатель вина, Кастор и Поллукс – изобретатели судоходства.

В связи с этим мы не можем опять пройти мимо Еврипида, который в «Вакханках» (274–284) использует теорию Продика для утверждения культа Диониса, и вкладывает ее в уста прорицателя Тиресия, обращающегося к молодому царю Пенфею со словами:

⁷⁴ Персей был любимым учеником Зенона стоика и его домочадцем.

⁷⁵ Лебедев прослеживает влияние учения Продика о религии также у Ксенофонта (Мем. II, 2). См. Лебедев 2018.

⁷⁶ Henrichs 1984, 141.

⁷⁷ Henrichs 1984, 141.

⁷⁸ Буркерт 2004, 533.

⁷⁹ Whitmarsh 2016, 105.

Послушай, юноша: две вещи в мире есть
 Для человека главные: Деметра
 – Или земля, как хочешь называй –
 Сухую пищу людей богиня кормит,
 Но не уступит ей Семелы сын:
 Придумал он питье из винограда
 И смертным дал – усладу всех скорбей.
 Когда несчастный соком винограда
 Пресытится, забвение и сон
 Забот дневных с души снимают тяжесть,
 И от страдания верней лекарства нет. (Пер. И. Анненский).

Возвращаясь к нашему фрагменту Крития, мы тоже видим две стадии – сначала изобретаются законы (ст. 5–7), но когда становится очевидно, что это не помогает, *πρῶτος εὐρέτης* придумывает божество (ст. 16).

Еще один репрезентативный текст для сравнения – это конечно же миф Протагора об антропогенезе, изложенный Платоном (Prot. 320c–322 d) в одноименном диалоге, а изначально содержавшийся, предположительно, в сочинении Протагора, которое называлось «О первоначальном порядке вещей» (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως).⁸⁰ Совпадения с нашим фрагментом существуют даже на текстологическом уровне. Так Критий начинает: *ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος*⁸¹, а Протагор в мифе говорит: *ἦν γὰρ ποτὲ χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν*.⁸² Однако на этом сходство и заканчивается, ибо если в других похожих текстах у истоков цивилизации всегда стоит божество⁸³ и именно оно чаще всего является объектом восхваления и прославления,⁸⁴ то у Крития все просиходит с точностью до наоборот. Тот бог или полубог, кого можно было бы назвать *πρῶτος εὐρέτης*, т.е. первоизобретатель благ людских, у Крития превращается в человека:

⁸⁰ См. каталог сочинений Протагора у Диогена Лаэртского (De vitae. X, 55).

⁸¹ Было время, когда жизнь людей была неупорядочена. Это выражение является нарративным топосом, соответствующим нашим давным давно или во время оно, или в некотором царстве, в некотором государстве и т.д.

⁸² В таком же духе (*ἦν γὰρ ποτ' αἰὼν κείνος, κτλ.*) начинает и трагик Мосхион, живший, как считается, в 3 в. до н.э., однако тематически в известном фрагменте (Nauck fr. 6) восходящий к проблематике 5 в., где говорится, что был когда-то век, когда жизнь людей была похожа на жизнь диких зверей, вплоть до людоедства (См. перевод этого фрагмента Guthrie 1971, 82.).

⁸³ Cf. Gorg. Palam. 30; Phoronis (fr. 2 Bernabé): *οἱ πρῶτοι τέχνην πολυμήτιος Ἠφαίστιο εὖρον*; Aesch. Prom. 444–470. et al.

⁸⁴ Davies 1989, 21.

πικνός τις καὶ σοφός γνώμην ἀνὴρ. Вовсе не бог дает людям законы, искусства, внутренне чувство порядочности и справедливости, но все это дело рук человеческих,⁸⁵ причем совершенно неизвестно ни имя этого мудрого мужа, ни время, когда он жил, кроме того, что он жил во время оно. Все это выглядит необычно... но лишь в том случае, если мы поленимся подумать, кто мог вдохновить Крития к разработке таких идей. Откуда это все? Как им пришло в голову возводить генезис культуры к человеку и почему это случилось? С одной стороны, бэкграундом для всех этих спекуляций о происхождении культуры могло быть уже упоминаемое сочинение Протагора «О первоначальном порядке вещей», от которого только осталась платоновская аллегория или т.н. *Великая речь* Протагора. И я, признаться, склоняюсь к той точки зрения, что Платон действительно имел перед собой это сочинение, когда писал своего «Протагора».⁸⁶ Тем не менее, например Чарльз Кан считает, что за мифом Протагора проглядывают два других текста – с формальной стороны Платон мог использовать «Прометея» Эсхила (444–43 гг.), с содержательной стороны – какой-то натурфилософский текст *x*, который Софокл использовал для своей «Антигоны»⁸⁷ (442 г. до н.э.) и в котором также должно было повествоваться о космогонии и стадильном развитии человеческой культуры.

С другой стороны, первым мыслителем, который сознательно отказался говорить о своем философском первопринципе как о боге, был Анаксагор,⁸⁸ равным образом Анаксагор во фр. В 4 говорит, что именно люди имеют в качестве своего достижения городскую цивилизацию.⁸⁹ У Архелая, ученика Анаксагора, мы находим уже совершенно разработанную «человеческую, слишком человеческую» версию происхождения культуры. Во фр. А 4 Архелай (Hippol. Ref. I, 9, 1) говорит: «И отделились люди от прочих [животных], и учредили вождей, законы, ремесла, города и прочее» (Пер. А. Лебедев).⁹⁰ Равным образом и весь символический порядок создан людьми, ибо справедливое (τὸ δίκαιον) и постыдное (τὸ αἰσχρὸν) существуют не по природе (οὐ φύσει), а по установлению или по закону (νόμῳ) (DK A 1). И несмотря на то, что, как отмечает тот же Чарльз Кан, было бы, вероятно, ошибочным пы-

⁸⁵ Cf. Pl. Prot. 322 c-d.

⁸⁶ Cf. Galanin 2018, 85.

⁸⁷ Kahn 1997, 256. Есть мнение, что и Софокл здесь пользовался сочинением Протагора «О первоначальном порядке вещей».

⁸⁸ Kahn 1997, 253.

⁸⁹ Kahn 1997, 257.

⁹⁰ καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν.

таться атрибутировать этот архитепический текст *x*, отразившийся в указанных сочинениях, конкретному историческому лицу, поскольку вся эта история – не дело рук одного человека, но целая традиция, идущая от Анаксимандра до Демкорита,⁹¹ нам все же кажется симпатичной гипотеза о том, что первым мыслителем такого совершенно антропологического толка мог быть именно Архелай,⁹² по крайней мере если мы будем следовать именно букве сохранившихся текстов, несмотря на то, что имплицитно схожие размышления мы действительно находим уже у того же Анаксагора, Ксенофана⁹³ и даже Анаксимандра.⁹⁴

Теперь нужно сказать несколько слов о том, что можно было бы назвать позитивной содержательной стороной фрагмента Крития. Одним из первых, кто указал на несомненно позитивную роль этого фрагмента, был Гатри, который писал, что здесь мы имеем образчик все возрастающей критики богов с точки зрения морали, т.е. если бы боги действительно существовали и заслуживали именоваться богами, они должны были бы быть гарантами непоколебимого морального закона, поскольку Критий здесь, по большому счету, говорит лишь о том, что только потребность в *сверхъестественном гаранте* для морального поведения есть необходимое и достаточное условия для бытия богов.⁹⁵

Не о том же ли, о чем и Критий, говорит и Исократ в своей речи «Бусирис» (24–25)⁹⁶, адресованной логографу Поликрату:

Те же, кто сумел внушить уважение к деяниям богов, так что попечение богов и их кары кажутся более значительными, приносят величайшую пользу людям.

⁹¹Kahn 1997, 258.

⁹² Собственно, Кан сам говорит, что первым мыслителем, кто стоял у истоков того, что мы бы могли назвать «общественным договором», был именно Архелай (Kahn 1981).

⁹³ Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально,

Но постепенно (*χρόνω*), ища, лучшее изобретают (DK В 18. Пер. А. Лебедев).

⁹⁴ Cf. DK А 30. Из нагретой воды с землей возникли то ли рыбы, то ли чрезвычайно похожие на рыб животные; в них сложились люди, причем [человеческие] детеныши удерживались внутри [утробы рыбоподобных существ] вплоть до [достижения] зрелости: лишь тогда те лопнули, и мужчины и женщины, уже способные прокормить себя (курсив наш. – ГР.) вышли наружу (Пер. А. Лебедев). Т.е. Анаксимандр должен был предположить, что люди как-то научились обеспечивать себя пищей, а, следовательно, должен был произойти переход к культуре.

⁹⁵ Guthrie 1971, 244.

⁹⁶ Написана, вероятно, в первое десятилетие 4 в. до н.э. как ответ на памфлет-упражнение Поликрата, написанный примерно через 5 лет после казни Сократа.

(25) Заслуга их прежде всего в том, что, внушив нам страх перед богами, они добились того, что люди относятся друг к другу не совсем уже по-звериному (Пер. М.Н. Ботвинник).

Примерно то же самое говорит Еврипид во фрагменте несохранившейся сатировой драмы «Автолик», а именно, что, в отличие от бесполезных атлетов, украшать венками нужно мудрых и благих мужей, равно как и тех, кто, будучи умеренными и справедливыми людьми, через свои мифические рассказы (μύθοι), избавляет нас от злых дел, войн и междоусобной брани.⁹⁷

Это можно рассматривать как прямую аллюзию на теорию, изложенную Критием в нашем фрагменте,⁹⁸ где искусный и мудрый муж, прикрыв истину лживой речью (ψευδεῖ καλύψας τὴν ἀλήθειαν λόγῳ), заставляет людей поверить в богов, творя, таким образом, то, что называется *ложь во имя спасения*, которая, по сути, ничем не отличается от знаменитого платоновского γενναῖόν τι ἐν ψευδομένους πείσαι (*убедить в одной благородной лжи*), т.е. просто придумать социальный миф (Pl. Rep. 414c), который является клеем всей социальной структуры платоновского государства, – государства, которое имеет всецело театрально-эстетическую природу, ибо, как кажется, опирается на драматический закон, выраженный Горгием, согласно которому тот, кто обманывает, более праведен, чем тот, кто не обманывает, и тот, кто дает себя обмануть, более мудр, чем тот, кто не дает.⁹⁹

Текст Крития всецело пребывает в фарватере подобных рассуждения, и нигде у него мы не видим прямого осуждения как изобретателя религии, так и самой религии. Патрик Салливан обращает внимание на тот факт, что преследуй Критий цель осудить или высмеять религию, он мог бы это сделать более явным образом, например, как Калликл у Платона (Gorg. 483 b-c) или циклоп Полифем в сатировой драме Еврипида «Киклоп» (стр. 337–341)¹⁰⁰. Здесь же, скорее, прослеживается другая аналогия – с еще одним фрагментом Демокрита:

Тот, кто воспитывает в добродетели убеждением и доводами рассудка, окажется лучше, чем тот, кто применяет закон и принуждение. Ибо тот, кто воздерживается от несправедливости, только подчиняясь закону, будет, вероятно, грешить втайне; тот же, кого побуждают поступать должным образом его убеждения, вряд ли станет делать что-либо неподобающее, все равно тайно

⁹⁷ Eur. Autol. A fr. 282 Kannicht.

⁹⁸ Sutton 1981, 33–38.

⁹⁹ Gorg. B 23 DK.

¹⁰⁰ O'Sullivan 2012, 175.

или явно. Поэтому поступающий правильно, сознательно является человеком мужественным и в то же время здравомыслящим (Пер. С. Лурье).¹⁰¹

Тем не менее, как отмечает Тим Уитмарш в одной из своих сравнительно недавних книг, посвященной античному атеизму, Критий изобретает нечто вроде виртуального религиозного Паноптикума – идеальной тюрьмы, о которой грезил Иеремия Бенгам, и поэтому не о какой романтизации примитивного состояния здесь не может быть и речи: теория Крития с самого начала отличается от аналогичных теорий Продика и Демокрита, поскольку, если у последних религия все же несет в себе мощный когнитивный аспект, будучи, таким образом, фактором познания мира и, следовательно, прогресса, то у Крития религия с самого начала является самой что ни на есть настоящей формой неприкрытого социального контроля.¹⁰² И, продолжая эту мысль, можно сказать, что Паноптикум Крития по всем показателям выигрывает у Бенгама, ибо надзиратель последнего видит лишь тех, кто помещен непосредственно в здание всевидящей тюрьмы, в то время как божество Крития видит всех, всегда и везде, независимо от того, где они пребывают локально, что уже, вероятно, напоминает более концепт власти, разработанный Фуко – всевидящая и при этом совершенно невидимая и анонимная *власть*, чье око просвечивает все регистры существования индивида.

И все же нам кажется, что Уитмарш, как и многие до него, перегибает палку, видя во фрагменте лишь то, что он хочет видеть. Поистине же – если только мы тут вообще можем что-то сказать «по-истине» – содержание нам ничего не говорит о том, что изобретатель религии сейчас начнет пользоваться этой своей выдумкой. К таким выводам мы приходим уже только постфактум – зная, что Критий реально натворил в своей жизни, или же если мы ангажированы просвещенческими и новоатеистическими¹⁰³ установками в отношении религии, видя, таким образом, в Критии «своего парня» – чуть ни первого подлинного атеиста. Но мы, глядя реально в то, что написано в тексте, должны понимать и помнить, что тот, кто изобрел религию, – это фигура сугубо гипотетическая, не претендующая на

¹⁰¹ (В 181 = 607, 692 Лурье)

¹⁰² Whitmarsh 2016, 108. Грезы Бенгама, как известно, не раз воплощались в реальность – особенно в Латинскоамериканских странах.

¹⁰³ Теоретиками т.н. нового атеизма являются такие авторитетные ученые, как Дэниэл Деннет, Ричард Докинз и ряд других. «Новый атеизм» постулирует не просто отрицание божественного, но призывает активно участвовать в богоборческом процессе, полагая, что религия – источник всяческого зла, и в первую очередь – религиозного фундаментализма.

авторитет, и говорит этот изобретатель не для того, чтобы, разрушив веру в традиционных политеистических богов, приобрести себе власть хоть сколько-нибудь легитимным способом.¹⁰⁴ Здесь излагается рациональная теологическая система,¹⁰⁵ пребывающая всецело в контексте софистических и философских дебатов. Все софисты так или иначе изучали вопрос того, что может внести порядок в общественную структуру и, устранив *στάσις*, водворить *ὁμόνοια*. То же самое мы видим и в нашем фрагменте, просто дикция осуществляется из непривычного ракурса – от человека.¹⁰⁶ Результаты же в итоге оказываются не хуже, чем в иных моделях общества: зло не может объективироваться ни в слове, ни в деле, ни в помышлении, а что еще нужно для софистической социальной парадигмы? Ровным счетом ничего, ибо гарант и критерий истинности в софистике лишь один – совершенно необходимый, но в то же время и всецело достаточный, – *индивидуальная и/или общественная польза*.

Таким образом, подводя итог, можно сказать, что, вероятно, глядя более пристально на наш фрагмент и помещая его в интеллектуальный контекст той эпохи, едва ли мы можем говорить о какой-то – тем более циничной и корыстной – проповеди атеизма. Другими словами, мы рискуем перегнуть палку в наших моральных оценках этого фрагмента и его гипотетического автора, на что попались многие ученые.

Тем не менее мы вынуждены признать, что фрагмент по-прежнему оставляет множество вопросов нераскрытыми – как вопрос авторства, так и степень серьезности самого изложения, если принять во внимание жанр, возможный сюжет и гипотетического героя Сизифа, который по закону жанра, если только это действительно сатирическая драма, должен потерпеть законное наказание и бесконечно толкать вверх на гору свой абсурдный камень.¹⁰⁷ И едва ли в ближайшее время в этом вопросе удастся поставить точку и приобрести какое-то окончательное знание, ибо, как сказал мудрец,

¹⁰⁴ Cf. O'Sullivan 2016, 182–183.

¹⁰⁵ Под рациональной теологией имеется в виду зонтичное понятие для множества разнородных явлений, преследующих одну простую цель – адаптировать и рационально объяснить религиозные истины для сознания «среднего» человека, в роли которого в случае Афин 5 в. до н.э. выступает любой, посетивший театральное представление, где могло разыгрываться это драматическое действие. Подробнее о рациональной теологии в античности см. Светлов 2019.

¹⁰⁶ O'Sullivan 2016, 181.

¹⁰⁷ В единственной сатирической драме, дошедшей целиком, в «Киклопе» Еврипида, кровожадный Полифем лишается-таки своего глаза от руки хитроумного Одиссея.

многое препятствует этому, как запутанность самого вопроса, так и краткость человеческой жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Буркерт, В. (2004) *Греческая религия: архаика и классика*. Санкт-Петербург.
- Галанин, Р. Б. (2018) «Слушая внимательно: Платон рассказывает про софистов», *Платоновские исследования* 9.2, 81–95 (in English).
- Панченко, Д.В. (1980) «Критий или Еврипид?» *Вестник древней истории* № 1, 144–162.
- Протопопова, И. (2012) «Прыгающий лебедь: о драматическом подходе к диалогам Платона», *Философско-литературный журнал «Логос»* 90 (6), 85–100.
- Светлов, Р. (2019) «Рациональная теология в античности», *Труды кафедры богословия* 3.1, 7–16.
- Фролов, Э.Д. (2003) «Критий, сын Клессарха, афинянин, – софист и тиран», *Вестник древней истории* 4, 67–89.
- Шахнович, М. М. (2010) «Генезис и трансформация понятия "атеизм"», *Религиоведение* 4, 4–14.
- Cropp, M. J. (2020) "Euripides or Critias, or Neither? Reflections on an Unresolved Question," in Anna A. Lamari, Franco Montanari and Anna Novokhatko (eds.) *Fragmentation in Ancient Greek Drama*. Berlin, Boston: De Gruyter, 235-256.
- Danzig, G. (2014) "The Use and Abuse of Critias: Conflicting Portraits in Plato and Xenophon," *Classical Quarterly* 64(2), 507-524.
- Davies, M. (1989) "Sisyphus and the Invention of Religion. ('Critias' TrGF 1 (43) F 19 = B 25DK)," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 36, 16–32.
- Dihle, A. (1977) "Das Satyrspiel "Sisyphos"," *Hermes* 105 (1), 28-42.
- Dillon, J., Gergel, T. (2003) *The Greek Sophists*. Penguin Books.
- Dorandi, T. (1999) Chronology. In K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld, & M. Schofield (eds.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 31-54.
- Dover, K. (1976) "The Freedom of the Intellectual in the Greek Society," *Talanta* 7, 24-54.
- Drachman, A. (1922) *Atheism in Pagan Antiquity*. Gyldendal.
- Dušanić, S. (2000) "Critias in the Charmides," *Aevum* 74(1), 53-63.
- Evans-Pritchard, E. (2004) *Theories of Primitive Religion*. Trans. by A. Kazankov, A. Belick. Moscow, OGI Publ. (In Russian)
- Greek Literary Papyri* (1942). Trans. and notes by D. Page, vol. I, London.
- Guthrie, W. K. C. (1971) *The Sophists*. Cambridge University Press.
- Henrichs, A. (1984) "The Sophists and Hellenistic Religion: Prodicus as the Spiritual Father of the ISIS Aretalogies," *Harvard Studies in Classical Philology* 88, 139-158.
- Henrichs, A. (1975) "Two Doxographical Notes: Democritus and Prodicus on Religion," *Harvard Studies in Classical Philology* 79, 93-123.
- Kahn, Ch. (1981) "The Origins of Social Contract Theory in the Fifth Century BC," in G. Kerferd (ed.) *The Sophists and their Legacy*. Wiesbaden, 92–108.

- Kahn, Ch. (1979) *The Art and Thought of Heraclitus*. Cambridge University Press.
- Kahn, Ch. (1997) "Greek Religion and Philosophy in the Sisyphus Fragment," *Phronesis* 42 (3), 247-262.
- Kerferd, G.B. (1981) *The Sophistic Movement*. Cambridge University Press.
- Koniaris, G. (1973) "Alexander, Palamedes, Troades, Sisyphus—A Connected Tetralogy? A Connected Trilogy?," *Harvard Studies in Classical Philology* 77, 85-124.
- Kuiper, K. (1907) "De Pirithoo fabula Euripidea," *Mnemosyne* 35, 354-385.
- Magnusson, J. (2019) "Leaving Religion in antiquity," in Daniel Enstedt, Göran Larsson, and Teemu T. Mantsinen (eds.) *Handbook of Leaving Religion*. Brill Academic Publishers (Brill Handbooks on Contemporary Religion, vol. 18), 43–54.
- Meert, A. (2017) *Positive Atheism in Antiquity. A Social and Philosophical Analysis (500 BC – 200 AD)*. Proefschrift voorgelegd tot het behalen van de graad van Doctor in de Geschiedenis. Ghent University.
<https://biblio.ugent.be/publication/8513548/file/8513552.pdf> (accessed 01 July 2021).
- Obbink, D. (1989) "The Atheism of Epicurus," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 30, 187-223.
- O'Sullivan, P. (2012) "Sophistic Ethics, Old Atheism, and "Critias" on Religion," *The Classical World* 105(2), 167-185.
- Philodem. *Über Frömmigkeit*. Bearb. und erläutert von Theodor Gomperz. Erste Abteilung; Der Text, in *Herkulanische Studien*. Zweites Heft. Leipzig, 1866.
- Romilly, J. de (1992) *The Great Sophists in Periclean Athens*. Tans. by J. Lloyd, Oxford.
- Scholia Euripidem (1863), *Vitae Euripidis*, Dindorf, Oxford University Press.
- Scodel, R. (1982) *The Trojan Trilogy of Euripides*. Göttingen.
- Sedley, D. (2013) "From the Pre-Socratics to the Hellenistic Age," in S. Bullivant, M. Ruse (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press, 139–151.
- Sutton, D. (1981) "Critias and atheism," *Classical Quarterly* 31 (1), 33–38.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta* (2004) Kannicht R. (ed.) (*TrGF*). Vol. 5. Euripides. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. (1875) *Analecta Euripidea*. Hildesheim: Borntraeger.
- Winiarczyk, (1976) "Der erste Atheistenkatalog des Kleitomachos," *Philologus* 120, 32–46.
- Yunis, H. (1988) "The debate on undetected crime and an undetected fragment from Euripides' Sisyphus (F 1007c N-Sn)," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 75, 39–46.
- Whitmarsh, T. (2016) *Battling the Gods: Atheism in the Ancient World*. Knopf Doubleday Publishing.
- In Russian:*
- Burkert, W. (2004) *Greek Religion*. Trans. by M. Vitkovskaia, V. Vitkovskii. St.Petersburg, Aleteia Publ.
- Frolov, E. (2003) "Critias, son of Callaischros, the Athenian, – a Sophist and a Tyrant," *Vestnik Drevnei Istorii*, 4, 67-89.
- Galanin, R. (2018) "Listening Carefully. Plato Tells about The Sophists," *Plato Investigations* 9 (2), 81–95.

- Lebedev, A. (2016) "The Origin and Transmission of the Doxographical Tradition Placita Philosophorum (Arius Didymus, Ps.-Plutarch, Stobaeus, Theodoret, Nemesius, Porphyrius)", *Indoevropskoe iazykoznanie. Materiali chtenii, posviaschennyh pamiati prof. I. M. Tronskogo*, no. 20 (2). St.-Petersburg, 573–633.
- Lebedev, A. (2018) "The Derveni papyrus and Prodicus of Ceos", *Indoevropskoe Iazykoznanie i Klassicheskaia Filologia*, no. (1), 713–790.
- Panchenko, D. (1980) "Euripides or Critias?", *Vestnik Drevnei Istorii*, 1, 144-162.
- Shakhnovich, M. (2010) "The Origin and the Transformation of the Concept 'Atheism'," *Religiovedenie*, no.4, 4–14.
- Svetlov, R.(2019) "Rational Theology in Antiquity," *Trudy Kafedri Bogoslovia* 1 (3), 7–16.

**ГОРОД В БОЛЕЗНИ И ЗДРАВЬИ:
НАУЧЕНИЕ ЧЕРЕЗ ФИЗИЧЕСКИЕ ИЛИ ДУШЕВНЫЕ
СТРАДАНИЯ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИХ ТРАГЕДИЯХ**

В. К. ПИЧУГИНА

Институт стратегии развития образования РАО,
Институт образования ВШЭ (Москва), Pichugina_V@mail.ru

VICTORIA PICHUGINA

Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education,
Institute of Education of Higher School of Economics

THE CITY IN SICKNESS AND IN HEALTH: LEARNING THROUGH PHYSICAL OR MENTAL SUFFERING IN
ANCIENT GREEK TRAGEDIES

ABSTRACT. The spread of healing cults and practices of the 5th century BCE inspired tragedians to search for new forms of depicting heroes suffering from physical or mental illnesses. The understanding of illness in tragedies contrasted with their rational understanding, affirmed the divine origin of painful suffering and the possibility of learning through them. In Aeschylus, Sophocles and Euripides, heroes suffering from diseases are often in the role of students, and those around them are in the role of mentors, helping to cope with the disease or just observing its course. The article discusses different strategies for teaching heroes through mental or physical illness, presented in the tragedies "Orestes", "Ajax" and "Philoctetes". The pedagogical dimension of the formula "resentment - illness - death / threat of death" is considered as explaining the peculiarities of the dramatic representation of the city as a space of (un)health.

KEYWORDS: history of philosophy, history of medicine, city space, disease, Aeschylus, Euripides, Sophocles, Ajax, Orestes, Philoctetes.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 18-78-10001-П, <https://rscf.ru/project/18-78-10001/>.

«Не разбуди его: он спит.
Не бередит, не растревляй
Ужасных схваток злобной боли»
Soph. Trach. 991-3 (пер. С. Шервинского)

Болезнь как назидательное зрелище в пространстве древнегреческого театра

Древнегреческие театральные постановки были особым типом зрелища, связанным с культом Диониса – богом, которого можно рассматривать в координатах смерти, насилия и безумия и который карает тех, кто неспособен принять жизнь в ее «дионисийских чертах» (Singer 2018, 314). Древнегреческие трагедии были во многом трагедиями «заклочений человеческого тела», то есть демонстрировали те страдания, которые испытывает человек, когда ощущает телесную беспомощность, «охвачен безумием или болезнью», далек от «идеала силы и целостности» (Zeitlin 1992, 72).

Для драматургов болезнь была важна не столько как состояние, сколько как событие, катализирующее изменения в жизни и характере героя.¹ По описаниям Эсхила, Софокла и Еврипида невозможно составить справочник болезней² (хотя угадывание в описываемых ими симптомах современных болезней является увлекательным процессом); можно лишь попытаться составить справочник состояний героев, находящихся в себе силы бороться с болезнью или признающих свое бессилие. В рамках данной статьи будет обосновано то, что трагическое изображение болезни было одним из способов наставления для горожан. Возможность такой интерпретации восходит к феномену научения через страдание, который нашел отражение в языке поэтов архаического периода (Роджерс 2021, 95) и трагедиях V в. до н.э. Ключевым для нас будет вопрос о специфике педагогического дискурса в трагедиях, где страдающие от болезней герои часто находятся в роли учеников, а окружающие – в роли наставников.

Рациональное и трагическое понимание болезней тела и разума

В трагедиях, как и в древнегреческих медицинских сочинениях, предпринималась попытка объяснить, как «человеческая природа работает в нор-

¹ См. Allan 2014, 142; Jahrg 2014, 259; Segal 1981, 35 и др.

² Медицинские термины и образы, которые использовали трагики, рассмотрены в ряде работ последних лет: Miller 1942, 278–279; Padel 1995, 13–22; Singer 2018, 298–325.

мальных условиях», как «ломаются ее системы» (Padel 1992, 4), и как они могут быть восстановлены.

С некоторой долей условности можно выделить болезненное состояние трагического героя, вызванное внешними (действиями природных сил или человека, несчастным случаем и т.д.) и внутренними причинами (возникновением или обострением заболевания и т.д.). Внешнее и внутреннее образуют всегда сложные комбинации, что делает почти невозможным обобщения и превращает анализ древнегреческих трагедий, включающих описание болезней души и тела, в изучение уникальных случаев. В ряде случаев абсолютизируются те или иные части тела больного: это позволяет выделить «уязвимую точку тела героя как маркер его уязвимого человеческого я» (Valakas 2002, 82). У Филоктета такой точкой является больная нога, у Геракла – части тела, пораженная ядом, у готовящегося к самоубийству Аякса – его торс, у Эдипа – его глаза и т.д.

«“Мужчина, страдающий от боли”» или находящийся «в состоянии слабости (просящий или обезумевший)» – один из центральных элементов трагического действия (Hawley 1998, 86; 88). Значительную часть трагедий занимают описания мучающихся от физической или душевной боли мужчин, среди которых и образец мужественности Геракл. Из-за болезни он становится «тенью своего прошлого “я”» и изо всех сил пытается «вновь заявить о себе» (Budelmann 2007, 451).

Рациональное понимание болезни, которое мы находим в корпусе Гиппократов, «контрастирует с гораздо более древней концепцией, представленной в древнегреческой трагедии», где «широко распространена вера в божественное происхождение болезней, а важными фигурами в исцелении являются боги» (Jacques 2012, 81). Так, например, хор, задавшись вопросом, почему Аякс сошел с ума, начинает перебирать богов, которых он мог обидеть (Soph. Aj. 172–81), а безумие Кассандры названо наказанием от Аполлона (Eur. Tro. 409–10). У Гомера в «Одиссее» подчеркивается, что боги могут не только лишить разума, но и дать его (Hom. Od. 23.12–13). Божественная природа безумия у Гомера дана в позитивной коннотации, что проявляется и в трагедиях, где безумие является не только способом божественного овладения мыслями и чувствами человека, но способом его наставления, вдохновения на изменения своей жизни.

Античные тексты содержат мужество описаний, позволяющих составить представление о том, как воспринимались психические заболевания и что считалось признаками безумия.³ С одной стороны, безумие в трагедии ха-

³ См. Pelavski 2020, 8–27.

рактируется рядом повторяющихся признаков (жар, налитые кровью глаза, отсутствие сна и аппетита, склонность к мыслям о самоубийстве и др.), а с другой – каждый случай уникален и имеет специфические проявления в форме галлюцинаций, агрессии, способов объяснения своего состояния и т.д. В трагедиях помимо индивидуальных случаев безумия с Аяксом, Гераклом и Орестом, существуют случаи коллективного безумия в «Вакханках» и широкий список сложных для прояснения случаев «отклонения от нормы в восприятии или поведении» (Singer 2018, 300), которое маркируется как безумное состояние. Так, Исмена называет Антигону безумной (Soph. Ant. 99) за оппозиционность плана ее действий. Кормилица, выслушав мечтательные речи Федры, оценивает их как дикость облеченного в слова безумия (Eur. Hipp. 232). Тиресий называет Пенфея безумным, имея в виду его неправильное религиозное поведение (Eur. Bacch. 326–27). К разряду обезумевших относят и тех героев трагедий, кто усомнился, не захотел согласиться или сделал не тот вывод. Сообщив пророчество, Кассандра сомневается в адекватности хора, ставя равенство между «не принимают» и «не понимают» на уровне языка (Aesch. Ag. 1247–55). Когда Креонт предостерегает хор от старческого безумия (Soph. Ant. 281), он подразумевает неверную речевую стратегию граждан при ведении диалога с царем. Ни в одном из этих случаев речь не идет о безумстве в медицинском смысле; безумие в трагедии сродни страсти, которая полностью захватывает и имеет демоническую природу.

Часто трагическое действие построено так, что между безумием и физической болью трудно провести границу: одно возникает как следствие другого, являя то, что мы бы назвали психосоматическими заболеваниями. Трагедия Эсхила «Прометей Пикованный» – один из самых ярких примеров соединения физической боли с душевным страданием (у Прометея) и безумием (у Ио⁴), сопровождающегося борьбой одних героев за право наставлять других.⁵ Герои трагедий признают способность физической боли уменьшить душевные страдания или даже положить им конец (от ослепления у Эдипа до лишения себя жизни у Аякса), соединяя наставление, назидание и напутствие. Так, Еврипид подробно описывает страдания Федры и Ипполита, у которых физическая боль, а затем смерть становятся своеобраз-

⁴ Ио является уникальным героем, находящимся в пограничных состояниях: она между человеком и животным, своей и чужой, сумасшедшей от нормальной, движимой страхом и движимой страстью. О героях трагедий, которых безумие поставило в состояние между человеком и животным, см. Padel 1995, 16; Segal 1981, 35.

⁵ О героях-наставниках и героях-учениках в трагедии «Прометей прикованный» см. Роджерс 2021, 180–215.

разным освобождением от душевных мук. Получив несовместимую с жизнью травму, Ипполит не просто описывает Тесею ощущения от сильной боли, а пытается наставлять его этими описаниями (Eur. Hipp. 1347–88). Безумие Федры, приведшее к самоубийству, связано со страстью, рассказы о которой чередуются с наставлениями кормилицы. В трагедиях безумие «не мыслится в терминах антиобщественной активности» (Singer 2018, 303), даже если влечет тяжелые последствия для окружающих. Безумец, с одной стороны, свободен от моральной ответственности за свои действия, а с другой – отвечает за то, что привело к безумию, стало причиной гнева богов.

Конфликт человека с богами, находящимися в постоянном конфликте друг с другом, всегда губителен для тела и разума: «Правители божественного мира трагедии дают почувствовать свою разобщенность именно в человеческом сознании и его множественной боли» (Padel 1992, 48). Герои трагедий почти не ищут естественные причины болезней и традиционные способы их лечения.⁶ Временное облегчение больного от страданий является редким исключением для трагического действия. Правилom является то, что никакие медицинские познания и религиозные ритуалы не способны помочь справиться с болезнью, даже если речь идет не о человеке, а о герое: как мы помним, безумие Геракла недоступно для заклинаний (Soph. Trach. 998–9) и нет талантливого врача, который мог бы помочь (Soph. Trach. 1000–2). У драматургов снятие безумия (или иной болезни), возникшего по божественному решению, возможно или через смерть, или через божественное исцеление, или через ритуал очищения. В последнем они приближаются к позиции Гиппократов по отношению к излечению от душевных расстройств: «Я со своей стороны рассматриваю все болезни души, как сильные безумия, создающие в рассудке известные мнения и фантазии, от которых излечивается тот, кто очищен добродетелью» (Hippoc. Lett. 11; Гиппократ 1941, 316; пер. В.И. Руднева).

Особенности трагической визуализации города как пространства болезни

Очевидно, что «широкое распространение медицинского дискурса и целительных культов во второй половине V в. (до н.э. – В.П.) вдохновляло трагиков на поиск все новых форм выражения для все более частых изображений боли на сцене» (Budermann 2006, 126). Драматические трудности в демонстрации физической и душевной боли на сцене были связаны не только с

⁶ Исключением является трагедия Софокла «Филоклет», где указывается на лекарственное растение, способное облегчать боль героя (Soph. Phil. 44; 649–50).

тем, насколько убедителен мог быть актер, ограниченный маской, в способах выражения страданий больного на сцене. Между больным и здоровым всегда присутствует некоторая доля неполного понимания как в жизни, где все реально, так и в театре, где все постановочно. Для страдающего боль настолько неоспорима, что «испытывать боль» означает «быть уверенным» (в ее силе, поражающем характере и т.д.), в то время как для наблюдающего боль настолько неуловима, что «слышать о боли» может быть связано с «сомневаться» (насколько ли боль сильна и разрушительна или многое только кажется больному) (Scarry 1985, 4). Р. Холи, говоря о сражающихся и умирающих Этеокле и Полинике, подчеркивает, что зрители при этом остаются «комфортно отстраненными» (Hawley 1998, 97). Это словосочетание прекрасно объясняет особенности драматического предъявления не только смерти, но и болезни/боли. Включение в трагедию темы болезни позволяет драматургу создавать ситуации, когда зритель может одновременно испытывать жалость к персонажу и отвращение к нему. И эти эмоции сосуществуют не в реальном, а в воображаемом мире, где не подразумевается ответственность за то или иное действие или бездействие, сопровождающееся этими эмоциями.

Ответ на вопрос, почему драматурги так часто изображают героя, страдающего от физической или душевной болезни, как мне кажется, лежит не только в индивидуальной плоскости соотношения силы и слабости. У драматургов болезнь – это обязательная борьба с самим собой, которую можно проиграть. Эта борьба не является только личным делом: если из-за одного горожанина возникает риск угрозы для других, город будет защищаться. В трагедиях болезнь отождествляется с дикостью,⁷ а ее действие по отношению к телу человека похоже на нападение дикого зверя – нападение, которое является ненормальным в пространстве города. Используя язык метафор,⁸ трагики часто связывали с проявлением дикости болезни такие изменения в поведении и восприятии больного героя, которые, с одной стороны, приближают его к дикому зверю, а с другой – «заставляют задуматься о дикости» (Budelmann, Easterling 2010, 444), скрытой в его характере. Поведение Филоктета и Геракла настолько меняется из-за боли, что в некоторые моменты они утрачивают способность говорить, воя как животные, или признают, что их боль невыразима. По мнению С. Илайн, когда речь идет о боли, которую трудно выразить, возникает особое «пространство бо-

⁷ О присутствии в трагедиях словосочетания «дикая болезнь» см. в: Jacques 2012, 82 и далее.

⁸ Так, например, Геракл в разрушительности своего безумия похож на разъяренного льва (Eur. HF. 1210-13).

ли» (Scarry 1985, 3); пространство, которое создается драматургами, чтобы поставить вопрос о способах защиты города (=цивилизации) от болезни (=дикости).

По Н. Уорман, в древнегреческой поэзии больные и сумасшедшие – это «отчасти “демоническое зверство”, отчасти узнаваемая человеческая форма и, следовательно, гротеск», то есть «пограничный статус», для которого проблематично подобрать термины (Worman 2000, 7). Не менее проблематичными являются и направления интерпретации действий героев в полярных состояниях, которые Ф. Бадельман определил как состояния между цивилизованностью и нецивилизованностью (Budermann 2006, 143). В «Филоктете» трагедия героя заключается в противоборстве между «героическим я» и состоянием «внутреннего зверя», которое является следствием болезни, одновременно отталкивая и привлекая внимание окружающих (Worman 2000, 5). Выздоровление Филоктета – одна из самых ярких побед человека над нечеловеческим страданием: прожив десять лет среди диких животных, ему удалось остаться человеком и преодолеть болезнь.

У Эсхила, Софокла и Еврипида по-разному решались вопросы о том, где начинается (и заканчивается) болезнь героя и кто составляет окружение больного в пространственных координатах города. Герои, пораженные сильной болезнью, чаще всего изолированы от города: пространство болезни Аякса очерчено местом перед его шатром на берегу моря, пространство болезни Филоктета – его хижинкой на острове, а страдающий от физической боли и душевных страданий Прометей и вовсе прикован к скале на границе мира. Медее, шагнувшей из пространства дворца в пространство города, хор напоминает, что она приплыла с родины «с обезумевшим сердцем» (Eur. Med. 431), то есть указывает на дистанцию между ней и горожанами. Слепивший себя Эдип выходит из дворца, утратив ориентацию в пространстве, и дает фиванским гражданам подробный отчет о болезненных процедурах. Город отвергает нездорового царя, желающего видеть дочерей как физическую и ментальную опоры: «Его просьба об изгнании больше приветствуется хором, чем просьба о том, чтобы они коснулись его (Soph. OT. 1409–1818)» (Valakas 2002, 84). Точно также Неоптолем реагирует на Филоктета: сначала он избегает прикосновений, но потом делает исключение для рукопожатия (Soph. Phil. 762, 813, 816–17).

Важным вопросом для нас является следующий: помогает ли кто-то герою справиться с болезнью, или он окружен лишь наблюдателями его недуга? И связанные с ним вопросы: с чем связано принятие или не принятие поддержки во время болезни и как оно осуществляется? Несмотря на то, что каждый случай болезни уникален, героев трагедий можно разделить на две

группы: одни терпят и/или борются с болью, в итоге избавляясь от нее или умирая, а другие сочувствуют и/или пытаются помочь, а иногда и манипулируют больным в своих целях. В трагедиях реализуется общая для древнегреческой культуры того времени установка: тело города вбирает и подчиняет тела граждан, контролируя их здоровье и не допуская распространения болезней. У драматургов-классиков есть множество указаний на понимание болезни в целом и безумия в частности как результата неправильного действия героя, от которого страдает целый город.

Герой vs болезнь: педагогический аспект трагической борьбы

Эпизоды с душевной и физической болью открывали для драматургов возможность обсуждения вопросов о том, насколько хрупка «защита человека», который вынужден переживать «атаки нечеловеческого» (Padel 1992, 5). Трагичность действия возникала, когда болезнь меняла намерения героя, вынуждая его нарушить свое слово или границы допустимого в действии. Наличие болезни обостряло понимание «нормы»: герои боролись с собой и другими, чтобы снова стать нормальными, то есть перестать быть больными, утешая себя, что в этой борьбе хороши все средства. Эту борьбу можно рассматривать как своеобразное научение через душевные или физические страдания, осуществляющееся по схеме «обида-болезнь-смерть/угроза смерти». Рассмотрим разные стратегии научения в трагедиях «Орест» Еврипида, «Аякс» и «Филоклет» Софокла, где героям приходится внимать наставлениям тех, кто является своеобразным «голосом города», не желающего быть пораженным болезнью.

В трагедии «Орест» Еврипид делает тему ненормальности Ореста центральной: его научение через болезнь начинается после убийства Клитемнестры. Электра сообщает, что Орест шестой день лежит в постели, и иногда его тяжелый сон прерывается плачем или буйством (Eur. Or. 41–46). Наблюдателями безумия Ореста является не только Электра, но и Менелай, который не просто сочувствует больному, но и хочет его наставить. Когда Менелай спрашивает Ореста, каким недугом он сражен, тот сначала отвечает, что это совесть, а потом говорит о повреждении рассудка (Eur. Or. 395–8). Менелай говорит, что это излечимо, продолжая выяснять особенности недуга и ситуацию в городе. Орест говорит, что он, с одной стороны, изолирован от города, а с другой – город ждет его казни. Орест не столько хочет найти путь к выздоровлению, сколько скрыть свою болезнь: манипулируя памятью Агамемнона, он склоняет Менелая отменить решение о казни. Менелай отказывает ему в помощи и дает очередное наставление, говоря, что ни боги, ни горожане не потерпят необдуманных решений (Eur. Or. 709–11).

У Эсхила история болезни Ореста представлена так: сначала Аполлон грозит ему наказанием в виде странного соединения безумия и кожной болезни (Aesch. Cho. 279–81), если он не сможет отомстить за своего отца, а после отмщения безумный Орест определен как «пораженный заблуждением» (Aesch. Eum. 377). У Эсхила это заблуждение имеет внешнюю причину – божественное наказание, а у Еврипида еще и ряд внутренних причин. Жизнь Ореста превратилась болезненным конфликтом с самим собой во многом из-за обиды на Аполлона, который перестал его поддерживать (Eur. Or. 286–7): «Оресту нужна помощь, но поскольку члены его семьи являются теми, кем являются, они могут только усугубить ситуацию, пока его болезнь не сокрушит их всех» (Smith 1967, 293). Даже Менелай, являющийся «голосом города» и наставляющий Ореста, не смог остановить его преступления. В конце трагедии происходит смена ролей: Менелай вынужден слушать наставления Ореста (Eur. Or. 1577) и принять его ультиматум после вмешательства Аполлона. Далее мы покажем, что научение героя, осуществляющееся по схеме «обида-болезнь-смерть/угроза смерти», в обязательном порядке сопровождается сменой ролей в паре «наставляющий-наставляемый» и вмешательством третьей стороны.

Еще одним трагическим безумцем, которому приходится научиться через страдание, является Аякс. У Софокла хор и Текмесса, переживающие за Аякса, постоянно размышляют о причинах его болезни и возможностях выздоровления. Вспоминая славные деяния Аякса при Саламине (Soph. Aj. 612 и далее), хор говорит, что у него особый тип великой души, которая может реагировать на внешние обстоятельства отчуждением. В героическом прошлом Аякса хор находит причину его болезни – затаенную обиду на Одиссея, которая провоцирует благородный гнев и для такого типа души ведет к безумию. Хор считает, что героизм – это «форма гениальности, которая неизбежно приводит к изоляции» (Biggs 1966, 225), и именно поэтому Аяксу с его своенравной душой суждено иметь «участь безграничных скорбей»⁹ (Soph. Aj. 926–9). В другой трагедии Софокла присутствует намек на то, что Геракл всю жизнь болел той же болезнью (Soph. Trach. 544), которая лишь обострилась из-за внешней причины.¹⁰

⁹ Такая поведенческая стратегия свойственна многим персонажам, имеющим или не имеющим славное героическое прошлое: Медея затаивает обиду на Ясона, Федра – на Ипполита и т.д.

¹⁰ В случае с Орестом также можно говорить о болезни, которая всегда существовала, но до определенного момента не проявлялась. Отсутствие героического прошлого, подобного прошлому Аякса или Геракла, компенсируется тем, что Орест мстит за смерть Агамемнона – человека с героическим прошлым, к которому он

Арбитром в конфликте Аякса и Одиссея является Афина, которая в начале трагедии предлагает реализовать жестокую стратегию наблюдения за болезнью, спрашивая Одиссея, приятно ли смеяться над безумие врага (Soph. Aj. 79). Одиссей не отказывается и не соглашается от предложения богини, находясь нерешительности и не понимая, одобряет ли Афина такое отношение к безумию Аякса. В конце трагедии Одиссей доказывает Агамемнону, что ни при каких обстоятельствах нельзя смеяться над несчастьем врага. Аякс становится нормальным для хора, когда может признать, что результатом его безумия стало убийство животных, а не месть врагам. Поскольку Аякс по окончании безумного состояния решает свести счеты с жизнью, болезнь у Софокла представлена как причина потери героического статуса, а смерть – как способ его возвращения. Наставлять Аякса пробуют Текмесса и хор, но наиболее ярко переход от статуса наставляемого к статусу наставника осуществляет Одиссей, который является «голосом города», принявшего правильное решение по отношению к погребению Аякса.

С Аяксом, Гераклом и другими героями, трагедия которых связана со схемой «обида-болезнь-смерть/угроза смерти», контрастирует Филоктет, который не просто не умирает, а выздоравливает и оказывается одарен славой.¹¹ Причиной болезни Филоктета является обида, которую он затаил на ахейцев. Он отказывается идти в Трою, даже когда ему говорят, что в этом избавление от его болей в ноге, которые детально описаны Софоклом (Soph. Phil. 730–826). Неоптолем прерывает одиночество Филоктета и осуществляет «лечение разговором», хотя его речи и содержат манипулирующую «технику убеждения» Одиссея (Wotman 2000, 23). Сочувствуя Филоктету и позволяя ему наставлять себя, Неоптолем являет оригинальный вариант отождествления здорового с больным. Когда Неоптолем намекает Филоктету, что его страдания посланы богом (Soph. Phil. 1325–6), а тот не хочет принимать эту мысль, юный Неоптолем берет на себя роль умудренного годами наставника, а Филоктет, напротив, ведет себя как ребенок. Хор, видя как нелегко Филоктету дается смена поведенческих стратегий, говорит, что принятие наставлений Неоптолема означает избавление от болезни (Soph. Phil. 1163–69).

обращается с просьбой засвидетельствовать добродетельность его прошлых и будущих поступков (Eur. Or. 1231–2). После эпизода безумия Геракл должен совершить покаяние и «принятие подвигов», которые возвысят над другими героями, таким образом безумие «придает подвигу форму и значение» (Lu 2021, 13). Именно покаяние необходимо и Оресту, чтобы его преступление обрело значимость, а вызванное обидой безумие исчезло.

¹¹ Филоктет близок к Оресту, которому тоже удалось победить болезнь, остаться в живых и прославиться. См. об этом Smith 1967, 291–307.

В отличие от Аякса и Геракла, Филоктет не считает зазорным жалеть самого себя, а также принимать жалость и наставления от других, что работает для него как лекарство. Говоря о беспомощности Филоктета, хор называет его «дитя без своей дорогой няни» (Soph. Phil. 700); сам же Филоктет говорит о себе, что за время одиночества и беспомощности он научился переносить свою болезнь (Soph. Phil. 536–8). Филоктет у Софокла использует возможность успешного научения через болезненное страдание во многом потому, что не имеет героического статуса: он не уступает благородным по происхождению, но и не превосходит их (Soph. Phil. 180–1). Его избавление от страданий приходит не через смерть, а через сон – то, чего чаще всего бывают лишены страдающие от болезней трагические герои. В. Аллан, однако, ставит Филоктета в один ряд с Аяксом и Гераклом, называя их страдания от болезней «симптомами героического страдания» (Allan 2014, 266).

Дж.К. Косак обращает внимание на то, что в этой трагедии Неоптолем еще несформировавшимися этическими принципами вступает во взаимодействие с двумя взрослыми мужчинами¹²: «один – Одиссей – физически здоров, но, вероятно, этически испорчен, а другой – Филоктет – физически слаб, но, по его словам, имеет этические основы» (Kosak 2006, 49). Возникшая оппозиция физического и морального здоровья имеет ярко выраженную педагогическую коннотацию: Неоптолем должен склониться в ту или иную сторону, осуществить выбор между двумя наставляющими взрослыми, по-разному понимающими мужественность и героизм. Когда «эмоциональный героизм» Филоктета вступает в противоречие с «политическим прагматизмом, которому Одиссей быстро обучил Неоптолема», требуется внешнее вмешательство. О завершении страданий Филоктета объявляет Геракл – противоречивый герой, который «добавляет еще один уровень сложности к изображению мужественности» (Kosak 2006, 50) и которому Софокл, тем не менее, доверяет быть арбитром в споре, имеющем педагогическую составляющую.

Научение через физические или душевные страдания в древнегреческих трагедиях

Драматурги-классики являли свои мысли на тему здоровья, которое Алкмеон определил, как сбалансированную смесь качеств тела, указывая на хрупкость этого баланса. Задачей трагического героя являлось принятие своей

¹² Своеобразный треугольник, где двое здоровых манипулируют одним больным, присутствует в «Аяксе»: Афина заставляет Одиссея наблюдать как она насмехается над безумием Аякса, что мы уже обсудили выше.

жизни как части масштабного божественного замысла; принятие, которое может идти через болезненное состояние и которое часто является результатом обиды на богов или людей. Выздоровление для героя (вплоть до понимания смерти как выздоровления) не всегда было возможным без посторонней помощи: выйти из болезненного состояния ему помогли наставления в должном мышлении и поведении. Научение героев через душевные или физические болезни осуществлялось через разные стратегии, но всегда сопровождалось сменой ролей в паре «наставляющий-наставляемый» и вмешательством третьей стороны.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гиппократ (1941) *Сочинения*. Т. 3. Пер. В.И. Руднева. Москва / Ленинград.
- Пичугина, В.К., Можайский, А.Ю. (2020) "Трагедия (не)знания Ореста у Драконция: между Микенами и Фивами," *Эпохи XXVIII* (Iss.2), 270-284.
- Роджерс, Б.М. (2021) *До пайдейи: представления об образовании в трагедиях Эсхила*. Пред. и науч. ред. В. К. Пичугиной, пер. В. К. Пичугиной и Я. А. Волковой, комм. А. Ю. Можайского. Санкт-Петербург.
- Allan, W. (2014) "The body in mind: medical imagery in Sophocles," *Hermes* 142(3), 259–278.
- Biggs, P. (1966) "The Disease Theme in Sophocles' Ajax, Philoctetes and Trachiniaiæ," *Classical Philology* 61, 223–235.
- Budelmann, F. (2006) "Körper und Geist in tragischen Schmerz-Szenen," in B. Seidensticker, M. Vohler (eds.) *Zur Gewalt und Ästhetik: Zur Gewalt und ihrer Darstellung in der griechischen Klassik*. Berlin, 123–148.
- Budelmann, F. (2007) "The Reception of Sophocles' Representation of Physical Pain," *The American Journal of Philology* 128, 443–467.
- Budelmann, F., Easterling, P. (2010) "Reading minds in Greek tragedy," *Greece & Rome*, 57, 289–303.
- Jacques, J. (2012) "Disease as aggression in the Hippocratic corpus and Greek tragedy: wild and devouring disease," in J. Scarborough, P. J. van der Eijk, A.E. Hanson, J. Ziegler (eds.) *Greek Medicine from Hippocrates to Galen* (Studies in Ancient Medicine. Vol.40). Leiden / Boston, 81–96.
- Hawley, R. (1998) "The Male Body as Spectacle in Attic Drama," in L. Foxhall, J. Salmon (eds.) *Thinking Men: Masculinity and its Self-Representation in the Classical Tradition*. London, 83–99.
- Kosak, J.C. (2006) "The male interior: strength, illness, and masculinity," in Sophocles' Philoctetes (Bulletin of the Institute of Classical Studies. Supplement, No. 87, Greek Drama III: Essays in honour of K. Lee), 49–64.
- Lu, K. (2021) "The Madness and the Labors," in D. Ogden (ed.) *The Oxford handbook of Heracles*. Oxford, 13–25.
- Miller, H.W. (1942) "Some Medical Terms in Aeschylus," *The Classical Weekly* 35, 278–279.
- Padel, R. (1992) *In and Out of the Mind: Greek Images of the Tragic Self*. Princeton.

- Padel, R. (1995) *Whom Gods Destroy. Elements of Greek and Tragic Madness*. Princeton.
- Pelavski, A. (2020) "Questioning the Obvious: The Use of Questions and Answers in Assessing Consciousness in the Hippocratic Corpu," in M. Meeusen (ed.) *Diagnostics, Didactics, Dialectics* (Studies in Ancient Medicine 54), 8–27.
- Scarry, E. (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford.
- Segal, C. (1981) *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*. Cambridge, Mass.
- Singer, P.N. (2018) "The Mockery of Madness: Laughter at and with Insanity in Attic Tragedy and Old Comedy," *Illinois Classical Studies* 43, 298–325.
- Smith, W. D. (1965) "Disease in Euripides' Orestes," *Hermes* 95, 291–307.
- Valakas, K. (2002) "The Use of the Body by Actors in Tragedy and Satyr-Play," in P. Easterling, E. Hall (eds.) *Greek and Roman Actors: Aspects of an Ancient Profession*. Cambridge, 69–92.
- Worman, N. (2000) "Infection in the sentence: the discourse of disease in Sophocles' "Philoctetes"," *Arethusa* 33, 1–36.
- Zeitlin, F.I. (1992) "Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama," J.J. Winkler, F. I. Zeitlin (eds.) *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*, 63–96.

In Russian:

- Gippokrat (1941). Sochinenija. T.3. Per. V.I. Rudneva. Moskva-Leningrad.
- Pichugina, V.K., Mozhajskij, A.Ju. (2020) «Tragedija (ne)znaniya Oresta u Drakoncija: mezhdru Mikenami i Fivami», *Epohi XXVIII*, 270–284.
- Rodzhers, B.M. (2021) *Do pajdeji: predstavlenija ob obrazovanii v tragedijah Jeshila*. Pred. i nauch. red. V. K. Pichuginoj, per. V. K. Pichuginoj i Ja. A. Volkovoj, komm. A. Ju. Mozhajskogo. SPb.

ТЕОЛОГО-ФИЛОСОФСКАЯ «ШКОЛА» КУМРАНА

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ

Санкт-Петербургский государственный университет
tantigor@bk.ru

IGOR TANTLEVSKIY

St. Petersburg State University (Russia)

THE THEOLOGICAL-PHILOSOPHICAL "SCHOOL" OF QUMRAN

ABSTRACT. In the first part of the article the author tries to reconstruct the peculiarities of organizational-administrative basis and content of the educational process in Qumran, and to analyse the impact of the success in learning and intellectual development of community members on their position in the congregation, but, most importantly, on the state of their soul, its disposition in the global war of good with evil and, ultimately, on its receiving retribution in the otherworld. In the second part of the article the author makes an attempt to identify some features of the theological-philosophical "school" formed in Qumran and to summarise key aspects of the theological and philosophical doctrines of Qumran, primarily based on the "Treatise on the Two Spirits" (1QS 3:13–4:26): 1) Concept of the Creation of the universe through an intermediary "link" – "Knowledge" (*d't*) according to the "Design" (*mḥšbh/mḥšbt*) of God; the Qumran concept of *mḥšbh/mḥšbt*, probably implying the "Plan"/"Scheme"/"Project" of the universe, can be correlated with Plato's concept of *παράδειγμα*. 2) Concept of predestination in correlation with the Essene doctrine of predestination in the context of the formation of Judae-an "philosophical schools". 3) Peculiarities of the Qumran dualistic doctrine of the two ways and two spirits and the origins of "nature of Truth" and "nature of Evil" in the framework of biblical monotheism; features of Qumran theodicy. 4) Correlation of the Qumran doctrine of "human nature" and "virtue" with the Essene ethical teaching according to Philo of Alexandria's treatise "On Every Virtuous One Is Free", XII, 80–84. The article also analyses the key designations of community leaders and self-designations of community members in an organizational and educational context.

KEYWORDS: Qumran manuscripts, Judae-an theological and philosophical "schools", Essenes, predestination, dualism, Rule of the Qumran community.

* «Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44058»; «Acknowledgments: The reported study was funded by RFBR, project number № 21-011-44058».

I

Обнаружение в середине XX века в одиннадцати пещерах пустынной местности Вади-Кумран, близ с.-з. побережья Мертвого моря, фрагментов более 800 свитков¹, принадлежавших проживавшей здесь же во II в. до н. э. – I в. н. э.² иудейской общине – по-видимому, ессеяского толка³, – по праву считается самым крупным и значимым открытием рукописей в новое время⁴. Из этих манускриптов, в частности, явствует, что Кумранская община⁵ явила миру первый известный нам из истории опыт мессианизма *in actu*⁶, а сформировавшееся в ее недрах учение оказало существенное влияние на развитие иудейской теолого-философской и религиозной мысли, включая, вероятно, и ряд основополагающих доктрин первоначального христианства.

¹ Официальная публикация манускриптов: DJD I–XL, 1951–2011; наиболее репрезентативные академические электронные издания: Tov (ed.) 2006 (online: 2016); см. также: Pfann (ed.) 2011; Parry (ed.) 2015 (online); DSSDL 2016.

² Судя по данным археологических раскопок, кумранское поселение было атаковано римскими войсками (вероятно, X-м легионом из Кесарии – Legio X Fretensis) и полностью разрушено (конец кумранского археологического периода II). Вероятно, как полагает большинство исследователей вслед за Р. де Во (Vaux 1973), это произошло летом 68 г. н. э., но, возможно, и позднее, в 73 г. н. э. (см., например: Meshorer 2003–2006, 19–23; Lönnqvist K., Lönnqvist M. 2006, 121–165).

³ См., например: Dupont-Sommer 1996; Tantlevskij 2016, 61–75; Tantlevskij 2021.

⁴ Ср., например: VanderKam, Flint 2002; VanderKam 2010; Davies, Brooke, Callaway 2011.

⁵ Развалины центрального общинного поселения – Хирбет-Кумран (араб. «развалины Кумрана») – отчетливо сохранились до настоящего времени.

⁶ Об этом свидетельствуют как произведения, созданные самими общинниками, так и псевдоэпиграфы, написанные и принесенные извне, но явно ставшие рассматриваться кумранитами на определенном историческом этапе как тексты, «свидетельствующие» об их собственной деятельности и воззрениях, прежде всего мессианско-эсхатологических ожиданиях и сотериологии. Произведения писались, переписывались, также приносились извне и собирались в общине в течение не менее двух столетий. Нельзя сомневаться в том, что практически все находящиеся в библиотеке общинников книги (независимо от их кумранского или внекумранского авторства) почитались и изучались ими. И, конечно же, то, что в них было выражено, легко могло экстраполироваться кумранитами на их харизматического лидера – Учителя праведности и на его адептов; в произведения кумранитов инкорпорировались содержащиеся во внекумранских произведениях эсхатолого-апокалиптические, мессианско-сотериологические и другие религиозные представления, а содержание большинства из них явно рассматривалось как повествующее о судьбах общины и предсказывающее, в том числе, об искупительно-спасительной миссии кумранского лидера. См. далее, например: Тантлевский 1994; Tantlevskij 2004.

Большую сложность для герменевтического анализа кумранских рукописей представляет тот факт, что намеки на исторические события и деятелей носят в них завуалированный характер, почти все из упоминаемых здесь лиц и все группировки фигурируют под условными обозначениями, кличками, а подчас и шифрами, абсолютные и относительные датировки отсутствуют⁷; идеологические и религиозно-философские представления часто выражаются в свитках иносказательно, в аллегорической или метафорической форме, с использованием игры слов, паронимии, тропов и т. п. Большую сложность для интерпретаций и реконструкций представляет и то, что лишь с десяток кумранских произведений дошли до нас в более или менее полном виде, от остальных сохранились только отдельные фрагменты; тексты Кумрана полны лакун. Тем не менее, даже из обрывочных сведений создается впечатление о существовании в Кумране определенной системы образования и просвещения, а также развития там мощной теолого-философской «школы». В данной статье основное внимание мы уделим реконструкции отдельных элементов этой кумранской «школы» и ее учения.

Исходя из содержания дошедших до нас рукописей, кумраниты большое значение придавали систематическому образованию, самообразованию и регулярному тестированию всех членов сообщества, на основании которого производилось даже их ранжирование. Судя по т. н. Тексту «Двух колонок», или «Уставу для всей общины Израиля» (1QSa), предполагалось, что в сообществе истинного Израиля (прообразом которого, вероятно, видела себя Кумранская община) подростков и юношей в возрасте с 10 до 20 лет следовало обучать по «Книге *hgw*» (1QSa 1:6–8), название которой, вероятно, следует интерпретировать как «Книга Размышления»⁸. Данная загадочная книга упоминается также в Дамасском документе (CD-A 10:6, 13:12, 14:8(?)). В 4QInstruction^c (= 4Q417), фр. 2, 1:16–17 упоминаются «Видение Размышления (*hzw n hgy*)» и собственно «Размышление» (*hgy*), которое не было дано в качестве «свидетельства» «духу плоти, ибо он не познал (различия) между добр[ом и злом]». Какая именно книга подразумевается под «Книгой размышления» на сегодняшний день установить невозможно: это может быть Тора (*tôrâh*; букв.: «Научение»/«Учение»; «Наставление», resp. «Закон») Моисея, как полагает большинство исследователей⁹, кумранское Учение (Тора) – т. н. Храмовый свиток (в 11QT^a 56:4 он обозначен как «Книга То-

⁷ По сути, за единственным исключением в т. н. Дамасском документе (CD-A 1:5–11).

⁸ Fraade 2000, I, 327.

⁹ См., например: Schiffman 1975, 44.

ры» (*spr htwrh*)¹⁰), некая компиляция кумранских текстов уставного характера или какая-то не дошедшая до нас эзотерическая книга¹¹ и т. д.¹² Знамательно, что именно с 20 лет юноше позволялось вступать в половые отношения с женщиной, ибо к этому времени он познавал, что есть добро и зло (1QSa 1:9–11). С 20 же лет и до 25 производился перевод в полноправные члены общины.

Согласно Уставу общины (1QS), в месте, где соберется от десяти мужей, должно «изучать Тору денно и ночью, постоянно, в согласии друг с другом» (6:6–7). Прямо вслед за этим сказано, что полноправные члены общины, обозначаемые термином *hrbwm* (с определенным артиклем), досл. «многие», должны были проводить «треть каждой ночи года совместно (досл. “в единстве”, sc. в общине [см. ниже]; *byhd.* – И. Т.), читая Книгу (*lqrw' bspr*), изучая суждения¹³ (или “правила”) и благословляя совместно (*byhd*)» (6:7–8). Исходя из контекста, можно допустить, что под «Книгой» здесь¹⁴ подразумевается не Моисеева Тора, неоднократно упоминаемая в Уставе, а кумранская «запечатанная Книга Торы (*spr htwrh hhtwm*)» (CD-A 5:2–5)¹⁵, т. е. ex hypothesi Храмовый свиток (11QT^a). Анализируя самое распространенное в рукописях самоназвание полноправных членов Кумранской общины *hrbwm*, «многие», resp. «множество», можно, как нам представляется, допустить, что оно, как это не покажется парадоксальным, могло интерпретироваться кумранитами с пейоративным оттенком – «толпа», sc. *не-мудрецы* (аналогично тому, как в языке древнегреческих философов, особенно моралистов, термин οἱ πολλοί, досл. «многие», подразумевал *не-философов*). Похоже, что таким образом – через самоназвание *hrbwm*, «многие», – общинники могли противопоставлять себя фарисейским профессиональным «мудрецам» – *hktwm*, с которыми вели жесткую полемику, включающую игру слов, параномасию и т. п. уничижительного характера¹⁶. (Аналогичным образом – на противопоставлении с фарисейскими *hktwm*, «мудрецами», – вероятно, возникло и другое

¹⁰ См. также: 11QT^a 56:21, 59:9. Исходя из 11QT^a 44:5, 51:6–7, читатель мог понять, что эта Книга была написана Самим Господом Богом и дана Моисею на горе Синай. В дальнейшем, как верили кумраниты, данная Книга была сокрыта «до появления Цадока» (см.: CD-A 4:19–5:5), т. е., вероятно, кумранского Учителя праведности.

¹¹ Charlesworth (ed.) 1994, III, п. 14.

¹² Ср., например: 1QS 6:7–8, 7:1.

¹³ Формально термин *mšpṭ* употреблен в ед. ч.

¹⁴ А также, возможно, в 1QS 7:1.

¹⁵ См., например: Тантлевский 1994, 74–88.

¹⁶ См.: Tantlevskij 2022, 727–740.

самоназвание кумранитов – *pt'ym*, «простецы»¹⁷.) Заметим также, что наименование общинников *hrbym*, «многие», resp. «множество», диалектически коррелирует в кумранских текстах (включая, в частности, приведенный выше пассаж 1QS 6:6–7) с самым часто используемым в манускриптах самоназванием Кумранской общины *yhd*, досл. «единство», «единение», представляя важный аспект кредо общинников: *множество – в единстве*.

В Уставе общины (1QS) 5:20–25 говорится о ежегодном «исследовании» «внутри единства (*byhd*)», т. е. в Кумранской общине, у каждого общинника его «духа (*rwḥ*)» «в соответствии с его разумом (*sklw*) и его деяниями по Торе». В зависимости от результатов данной экзаменовки каждый член общины занимает свое положение в специальном «списке» (*srk*) членов сообщества, расставленных по «рангу»: при этом стоящие в списке ниже «подчиняются» стоящим выше. Однако в Кумранской общине регулярно работал «социальный лифт»: «год от года» в результате специальной экзаменовки член общины мог «быть поднят в соответствии со своим разумом и совершенством пути или отодвинут назад в соответствии со своим ухудшением» (1QS 5:23–24). По всей вероятности, процессы тестирования возглавлял лидер общины – «Вразумляющий» (о нем см. ниже). Так, в Уставе общины (1QS) 9:12–16 сказано:

Вот законы для Вразумляющего, чтобы руководствоваться ими (в обхождении) со всеми живущими (в общине) в соответствии с (установленным) порядком для всякого времени и в соответствии с весом (*mšql*) каждого человека... чтобы измерить всякий имеющийся налицо разум (*hškl*) по периодам вместе с законом данного (периода) времени, чтобы отделить и взвесить (*lšqwl*) сынов правед{но}сти¹⁸ (одно из самоназваний общинников. – И. Т.) в соответствии с их духами... о каждом выносить суждение сообразно его духу и каждого приближать сообразно чистоте его рук, и соответственно его разуму продвигать его».

Упомянутые в Уставе ранжированные «списки» общинников до нас не дошли, однако определенное представление об отдельных *результатах* «тестирования» «душ» членов Кумранского сообщества могут дать дошедшие до нас фрагменты своего рода гороскопов, составленных для трех *взрослых* членов данной конгрегации (4Q186, фр. 1–2). В сохранившемся фрагменте одного из гороскопов сказано:

Дух (*rwḥ*) у него: в Доме (*byt*) Света шесть (долей) и три – в Доме Тьмы (фр. 1, 2:7–8).

¹⁷ Амусин 1983, 109–114.

¹⁸ В 4QS^c, фр. 1, 3:10: *bny hšdq*.

Судя по контексту еще одного фрагмента «гороскопа», «восемь (долей)» «духа» другого члена Кумранской общины пребывало в Доме Света и лишь «од[на]» – в Доме Тьмы (фр. 2, 1:6–7) – какая светлая душа! Но парадоксальным образом в общине, по всей вероятности, оказался и человек с почти «черной» душой:

И дух у него: в Доме [Тьмы – в]осемь (долей) и одна – в Доме Света (фр. 1, 3:5–6).

Пребывание такого человека в общине *hrbyw* – «многих» (в том числе и значительно разнящихся по духу) может быть объяснено лишь тем, что ее руководство, вероятно, допускало, что он сможет *изменить* это неблагоприятное соотношение в пользу Света благодаря «единению» с праведными товарищами, вере, тяжкому умственному и физическому труду, благим помыслам и деяниям, а также по благодати Божьей.

Как уже было замечено выше, высшие руководители Кумранской общины (менее вероятно, одни из руководителей) обозначались термином *mškył* (формально это причастие; от глагола *škl* в *интенсивной* породе Niph.)¹⁹, который может быть истолкован как «Разумеющий», «Мудрствующий», но в кумранских контекстах, скорее, как «Вразумляющий», «Просвещающий». То есть *mškył* в Кумране – это не просто любомудр, но *любомудр действующий – обучающий и просвещающий*, «философ» in actu. Вероятно, эту должность на определенном этапе истории Кумранской общины правил и Учитель праведности (*mwrh hšdq*), фигуру которого общинники в итоге стали почитать как мессианскую²⁰. Приведем в данной связи пассаж из одного из т. н. Благодарственных гимнов Учителя, в котором лидер кумранитов возглашает:

«А я, Вразумляющий (*mškył*), познаю Тебя, Бог мой, духом, который Ты вложил в меня, и я доверительно внимаю Твоей чудесной тайне через Твой Святой Дух. Открыл Ты во мне (способность) познания Разума Твоего...» (1QH^a 20:11–13).

Кумранский Учитель праведности, равно как и другие лидеры общины – *mškylym*, «вразумляющие» (ср.: Дан. 11:33, 35; 12:3, 10), конечно, не изучали и не преподавали логику или физику в классическом их понимании, но они

¹⁹ Данный термин употребляется как в документах уставного и назидательного характера, так и в поэтико-литургических текстах. См., например: Тантлевский 1994, 61–63; Brooke 2017, 16–20. О кумранских «учителях» см., например: Goff 2017, 171–194.

²⁰ Тантлевский 1994, passim; Tantlevskij 2004, passim.

живо интересовались теологией и этикой, основываясь, прежде всего, на собственном исследовании и толковании Священного Писания, прежде всего Торы (ср. одно из обозначений Учителя – *dwrš htwrh*, т. е. «Истолкователь (или: “Исследователь”) Торы»). И их любознательность носило преимущественно интуитивный и суггестивный характер: Бог является «Источником Знания (*mqwr d't*)» и «Истоком Святости (*m'wn qwdš*)» для «Вразумляющего» (1QS 10:12); о том же неоднократно пишет Учитель в своих Благодарственных гимнах. Общинники называли своего Учителя праведности «Передачиком Знания» (*mlyš d't*; 1QH^a 10:13; 4QpPs37 1:19) от Бога. Показателен в этом отношении, например, следующий пассаж их Гимнов Учителя:

«Я благодарю Тебя, Господи,
за то, что сделал Ты лик мой светящимся..
Как заря истины явился Ты мне
для (излучения) совершенного Света..
И осветил Ты через меня лица *hrbym* (досл. «многих»,
т. е. общинников²¹. – И. Т.)²²..
ибо возвестил Ты мне чудесные тайны Свои..
дабы возвестить всем живущим
о могучих деяниях Твоих.
Кто (когда-либо) возвещал (*bsr*; или: “благовествовал”. – И. Т.) подобное?»
(1QH^a 12:5–6, 27–29).

II

Центральным официальным документом (причем относящимся к самой ранней исторической стадии), в котором выражена самая суть теолого-философского учения Кумранской общины, является так называемый *Трактат о двух духах* (1QS 3:13–4:26), перевод которого, в силу его особой значимости, мы приведем полностью.

Вразумляющему (надлежит) вразумлять и обучать всех сынов Света²³ тому, что касается природы (*twldwt*)²⁴ всех сынов человеческих в соответствии со всеми

²¹ Скорее всего, в тексте игра на значении слова *hrbym*: «многие» – это и *terminus technicus* для обозначения членов Кумранской общины, – и многочисленные жители Иудеи.

²² В Благодарственном гимне Учителя 1QH^a 15:23–24 автор упоминает о своем световом преображении при явлении к пастве:

«Ты помог душе моей и ввысь вознес рог мой,
и я явился в семикратном с[вете] (*b'[wr]*) *šb'tym*...»

разновидностями их духов, – с (отличительными) признаками их деяний в их поколениях и в отношении постигавших их бедствий вместе с периодами благополучия для них. От Бога Знания²⁵ (происходит) все сущее и будущее; и еще прежде их (людей) бытия Он предначертал²⁶ все их замыслы^{27, 28}. И когда они станут теми, кем им предназначено было стать в соответствии с Его славным Замыслом (*bmḥšbt kbdw*), они выполняют свое дело, и ничто не может быть изменено. В Его руке законы всему²⁹, и Он обеспечивает их (осуществление) во всех их проявлениях³⁰. И Он сотворил человека для владычества над миром и положил ему два духа, чтобы руководствоваться ими до (установленного) срока Его Посещения. Это духи Правды³¹ и Кривды³². В истоке Света – (становление) природы Правды, и из источника Тьмы (является) природа Кривды. В руке Князя Света³³ власть над всеми сынами праведности, путями Света они расхаживают. В руке Ангела Тьмы³⁴ вся власть над сынами Кривды, и путями Тьмы они расхаживают. От Ангела Тьмы заблуждение всех сынов праведности; и вся их вина, и их грехи, и их прегрешения, и их преступные деяния – в его власти, согласно тайнам Бога, до (назначенного) Им срока. И все кары, и периоды их бедствий – во власти его ненависти. И все духи его жребия (стремятся заставить) споткнуться сынов Света, но Бог Израиля и ангел Его Правды помогают всем сы-

²³ Здесь и в других местах имеется в виду божественный (духовный) свет. Вероятно, этот свет соотносился кумранитами с природой того света, что был сотворен Богом в первый день Творения (*Быт.* 1:3). Его природа отлична от природы света небесных светил, сотворенных в четвертый день Творения. (Поскольку, согласно *Быт.* 1:14–19, солнце и луна были сотворены на четвертый день, кумранский Новый год всегда приходился на четвертый день недели [т. е. на среду].)

²⁴ Некоторые исследователи переводят термин *twldwt* здесь и далее как «история» (см., например: Metso 2019, 21, 25).

²⁵ Досл. «Знаний».

²⁶ Досл. «утвердил», «установил».

²⁷ «Планы», «мысли».

²⁸ См. также 1QS 11:1 (ср. далее: 11:8); 1QM 17:5: «[От Бога] Израиля – все сущее и будущее (или: “произошедшее”. – *И. Т.*)».

²⁹ Т. е. законы всех вещей; или: «законы Вселенной».

³⁰ Досл. «делах».

³¹ Или: «Истины».

³² Или: «Обмана», «Лжи».

³³ Князь Света упоминается также в 1QM 13:10 (ср.: 17:6–7) и CD-A 5:18; ср.: 1QS 3:24–25. (Ср. также 2 Кор. 11:14, 19:17.) Вероятно, он тождествен с архангелом Уриэлом (досл. «Мой Свет – Бог» или «бог Света», «Световой бог»).

В связи с образом Князя Света – Ангела Правды, посылаемого на «помощь» сынам Света, ср. новозаветную фигуру Параклета («Утешителя») – «Духа Правды, который от Отца исходит» (*Ин.* 14:17, 15:26; 16:13, 1 *Ин.* 4:6, 5:6–8).

³⁴ Ср.: Зав. Иуды 19:4 (ср. также: 20:1), где упоминается «Князь Обмана (“Лжи”)».

нам Света. И Он сотворил духов Света и Тьмы и на них основал всякое действие [...] Одного (т. е. Духа Света. – *И. Т.*) Бог любит во все периоды вечности³⁵ и ко всем его деяниям благоволит всегда. (Что касается) другого (т. е. духа Тьмы. – *И. Т.*), то его совета Он гнушается и все пути его Он ненавидит вечно.

И вот их пути в миру. Просвещать сердце человека, и выпрямлять перед ним все пути истинной праведности, и устрашать его сердце законами Бога. И дух смирения, и долготерпение, и многое милосердие, и вечное благо, и разум (*škl*), и разумение (*bynḥ*), и могучая мудрость (*ḥkmt gbwrh*), внушающая веру во все действия Бога и опирающаяся на множество его милостей, и дух знания во всяком замысле действия, и ревность к законам праведности, и святой помысел в непоколебимом побуждении, и многое милосердие ко всем сынам Правды, и чистота славы, гнушающейся всеми сквернами нечистоты, и скромное хождение, (проистекающее из) понимания всех вещей, и истинное сокрытие тайн знания³⁶. Таковы советы духа (Правды. – *И. Т.*) сынам Правды (в) мире. И (осуществится) Посещение (с. Божественное Посещение. – *И. Т.*) всех, кто руководствуется им (с. духом Правды. – *И. Т.*) – для исцеления и многого благополучия в долготе дней, и плодородности семени вместе со всяческими постоянными благословениями; и вечная радость в бесконечной жизни (*šmkt 'wlmym bḥyū nšḥ*; досл.: «в вечной жизни». – *И. Т.*), и венец славы, и одеяние величия в вечном Свете³⁷.

³⁵ Ср., например: 1QMelch 2:20.

³⁶ Ср. о тайнах ессеев: Иосиф Флавий, «Иудейская война», II, 141–142; Ипполит Римский, «Опровержение всех ересей», IX, 23.

³⁷ Ср., например, Благодарственный гимн Учителя 1QH^a 11:19–23. В «Гимне самопрославления» (4Q491^c, фр. 1), вероятно, созданном Учителем праведности (см., например: Тантлевский 2014, 11–18), говорится:

[...Бог Всевышний дал мне седалище среди на]веки совершенных,
могучий престол в сообществе богов
(т. е. небожителей-ангелов и вознесшихся на небеса праведников. – *И. Т.*).
Никто из царей древности (или: «царей Востока». – *И. Т.*) не воссядет на нем,
и вельможи их н[е приблизятся к нему].
Никто н[е сравнится [с] моей славой].
Никто не (сможет) быть восхищен (на небеса. – *И. Т.*) вне моего посредства
(досл.: «вне/помимо меня». – *И. Т.*),
и никто не сможет противостоять мне...
Я причислен к богам
и утвержден в святом сообществе...
Мой [жре]бий – пребывать во Славе Святой [Оби]тели...
Кто сравнится со мной во славе моей?..
Никакое учение не сравнится с [мои]м [учением]...
[Никто не сравнится со мной,]
ибо я причисле[н] к богам,

А (пути) духа Кривды (следующие): стяжательство, бездействие³⁸ в служении праведности, нечестие и ложь, надменность и высокомерие, обман и лукавство, жестокость и неправедность, нетерпимость и многая глупость, и ревность гордыни, мерзостные деяния, (совершенные) в духе разврата, и мерзкие пути в служении нечистому, и святотатственный язык, слепота глаз и глухота уха, жестокость и косность сердца, (приводящие) к хождению всеми путями Тьмы и злого коварства. И Посещение (ср. Божественное Посещение. – *И. Т.*) всех, кто руководствуется им (т. е. духом Кривды. – *И. Т.*), (выразится) во множестве наказаний при посредстве всех ангелов-уничтожителей (или: «мучителей». – *И. Т.*) – гибель навеки в ярое гневе отмщающего Бога, постоянная мука и бесконечный стыд вместе с позором уничтожения в огне мрачных областей (Шеола). И периоды (жизни) всех их поколений – в печальном рыдании и горькой беде, в мрачных напастях до уничтожения их без остатка и (возможности) спасения для них.

Эти (два духа. – *И. Т.*) (обулавливают) природу всех сынов человеческих, и в их (т. е. духов Правды и Кривды. – *И. Т.*) подразделениях получают свою долю все их (т. е. сынов человеческих. – *И. Т.*) воинства, по их поколениям, и по (обим) их (т. е. духов Света и Тьмы. – *И. Т.*) путям они (т. е. сыны человеческие. – *И. Т.*) расхаживают. И все воздаяние за их деяния будет во все периоды вечности соответствовать тому, какая – большая или малая – доля человека (т. е. его духа. – *И. Т.*) в (том или ином из) их (ср. духов Правды и Кривды. – *И. Т.*) подразделениях. Ибо Бог положил их (т. е. Правду и Кривду. – *И. Т.*) (человечеству) в равной мере до последнего периода и установил постоянную вражду между их подразделениями. Правде отвратительны дела Кривды, а Кривда питает отвращение ко всем путям Правды. И ревность тяжбы над всеми их (т. е. Правды и Кривды. – *И. Т.*) законами, ибо не вместе они расхаживают. Но Бог в тайнах Своего Разума и в Своей Славной Премудрости predetermined конец бытию Кривды, и в (назначенный) срок Посещения Он уничтожит ее навсегда. И тогда Правда, которую (стремились) запятнать на путях нечестия в период владычества Кривды до установленного срока Суда, навсегда выйдет (в) мир. И тогда Бог прокалит Своей Правдой все деяния мужа; и Он очистит для себя остов человека, искоренив всякий (или: «весь». – *И. Т.*) дух Кривды из пределов его плоти. Он очистит его (т. е. человека. – *И. Т.*) Святым Духом от всех нечестивых дел и брызнет на него духом Правды, точно водой очищения от всех мерзостей лжи. И он окунется в дух очищения, дабы вразумлять прямодушных в познании Всевышнего и мудростью сынов небес вразумлять совершенных путем; ибо их из-

[и с]лава [моя] – вместе с сынами Царя
(т. е. с сынами Бога-ангелами. – *И. Т.*)

Ни [червонное зо]лото,
ни чистое золото Офира

[не сравнимы с моим словом...] (4–12).

³⁸ Досл. «опущение рук».

брал Бог для вечного Завета, и им вся слава человеческая (или: «вся слава Адама» [sc. до его грехопадения]. – *И. Т.*), и нет Кривды. Стыдом станут все лукавые дела. До сих пор тягаются духи Правды и Кривды в сердцах людей, (и) они ходят (и) в мудрости, и в глупости. И каково наследие человека в Правде и Праведности, так он ненавидит Кривду; а каково наследие его в жребии Кривды, (настолько) он нечестив и настолько он гнушается Правдой. Ибо в равной мере положил их (т. е. Правду и Кривду. – *И. Т.*) Бог до предопределенного Конца и Обновления (*w'swt ḥdšh*; досл.: «и создания нового (мира)»³⁹. – *И. Т.*). И Он знает награду (или: «воздаяние». – *И. Т.*) за их деяния во все [назначенные] сроки их. И Он дал их в наследие сынам человеческим, дабы они могли познать добро [и зло и] дабы [вы]пали жребии для каждого живущего в соответствии (с состоянием) его духа (т. е., вероятно, соответственно соотношению светлых и темных «долей» его духа. – *И. Т.*) в [срок] Посещения»⁴⁰.

Попытаемся теперь тезисно вычленить, исходя из «Трактата о двух духах», ключевые аспекты теолого-философских доктрин Кумрана.

1. Концепция Творения (в т. ч. мирового времени – *wlm*; см., например: CD-A 2:7–8) через посредствующее «звено» – «Знание» (*dt*) в соответствии с «Замыслом» (*mḥšbh/mḥšbt*; «Мысль», «План», «Схема», «Проект») Бога (см.: 1QS 3:15–16; см. также: 1QM 17:5). Особо отчетливо эту идею кумранский «Вразумляющий» выражает в завершающем Устав общины и написанным от первого лица «Гимне восхваления»:

«И через Его Знание (*wbd'tw*) все произошло (или: “происходит”. – *И. Т.*); и все сущее Он в Замысле Своем (*bmḥšbtw*) учреждает (или: “устанавливает”, “утвер-

³⁹ В Благодарственном гимне 1QH^a 19:11–14 предвещается, что «снимаемые червями (тела) мертвых будут подняты из праха», «дабы предстоять» перед Господом и «быть обновленными вместе со всем сущим». В Благодарственном гимне 1QH^a 21:11–12 говорится о творении «новых вещей», преобразении «прежних вещей» и утверждении «новых существ (сущностей)» «для вечности». В Храмовом свитке (1QT^a) 29:9 Конец дней определяется как «День Творения». В Мессеанском апокалипсисе (4Q521), фр. 2, 2:6, 12 (ср. также: фр. 7 + 5, 2:6), превещается, что в Конце дней Господь через Своего Мессию «обновит (или: “изменит”. – *И. Т.*) верных Своей мощью» и «воскресит мертвых». Упомянем в качестве параллели также, например, 2 Макк. 7:20–38 (ср.: 12:43–45), где имплицитно выражена идея о творении новых тел при воскресении.

В *Мф.* 19:28 Иисус из Назарета говорит об эсхатологической *палингенезис* своих адептов (ср.: *Тит.* 3:5); в *1 Кор.* 15:42–55 Павел предвещает воскресение мертвых в «нетленных» («духовных») телах. Ср. также: *1 Ен.* 45:4–5, 72:1, 90:18–36, 91:6; *3 Ездр.* 7:75.

⁴⁰ Подробную библиографию относительно изучения кумранского «Трактата о двух духах» можно найти, например, в: Schwartz 2020, 31–65; см. также: Metso 2019, 9–14.

ждает». – И. Т.), и без Него ничего не делается» (1QS 11:11; ср. также: 1QS 11:18–20 = 4QSⁱ 5–7; 1QH^a 9:19–20⁴¹).

Помимо собственно библейских истоков кумранского креационистского учения (ср., например: *Иер.* 10:12 = 51:15; *Притч.* 3:19–20, 8:21–31; ср. также: *Сир.* 24:3 и сл.; 1Q Ps^a Sirach, Sir. 51:13 и сл.) можно, на наш взгляд, обратить внимание на следующий параллелизм в космогонии Платона: согласно Ti. 28b–48e, 50c и др. (ср. также, например: Lu., 219cd), ум (νοῦς; Ti. 39e; ср. также: 38c) вечносущего бога-демиурга, взирая на вечный, неизменный, умопостигаемый (перво)образ (τὸ παράδειγμα; «модель», «образец»), создает в соответствии с ним космос; согласно Ti. 38c, «из разума и мысли бога» (ἐξ λόγου καὶ διανοίας θεοῦ) также «родилось время». Не исключена возможность, что кумранская концепция *mḥšbh/mḥšbt*, вероятно, подразумевающая «План»/«Схему»/«Проект» мироздания, может быть соотнесена с представлением о *παράδειγμα* Платона.

Любопытную космогоническую параллель к кумранской креационистской доктрине, выраженной прежде всего в Уставе общины, можно обнаружить также у Анаксагора, который утверждал, что «Ум» (νοῦς) «предрешает вообще все» (γνώμην γὰρ περὶ πάντων ἴσχει) и «все знает» (πάντα ἔγνω)⁴².

И (все) то, чему суждено быть, – как и то, что было, то, чего теперь нет, и (все) то, что есть теперь и будет в будущем, – все (это) упорядочил Ум (πάντα διεκόσμησε νοῦς)...⁴³

2. В «Трактате о двух духах», как и во всех основных произведениях кумранитов, отчетливо выражена идея предестинации, которая является, по сути, ключевой в теолого-философских воззрениях Кумранской общины. В дополнение к материалам Устава приведем еще характерный пример из кумранского Благодарственного гимна:

«Все начертано пред Тобою (*hkwl ḥqwq lpnykh*) памятным резцом
на все периоды вечности (*lkwl qsy nsh*),
и циклы вечности (по) числу (их) лет
на все их установленные периоды;
и они не будут сокрыты
и не прекратятся пред Тобою» (1QH^a 9:23–25).

⁴¹ Ср. также: 1QM 13:2; 1QH^a 5:6, 12:13, 19:7–8, 21(верх):7.

⁴² О корреляции между знанием и властью ср.: *Arist.* An. 429a19.

⁴³ Пер. по изд.: Graham (ed.) 2010, 290; учтено также изд.: Laks, Most (eds.) 2016, 70, 72. В изд. DK – B12.

То есть для Бога нет ни прошлого, ни будущего, для Него все – настоящее, вечное «теперь». Показательны и другие строки Гимна:

«В Твоей Премудрости [Ты] ус[тановил] вечные [...];
до творения их Ты знал все их деяния во веки вечные.
[Без Тебя ни]что не делается,
и ничто не познается без Твоей воли» (1QH^a 9:7–8).

Все в мире вышнем, небесном (связанное с ангелами, духами, светилами), и в мире дольном (имеющее отношение к людям и их духовной жизни, свершающееся на земле, в морях и безднах) *изначально* предустановлено (1QH^a 9:9–34). Даже «плод уст» (*pru špyt*), т. е. речения отдельных лиц, известны Богу еще до их произнесения, ибо предопределены Им.

С другой стороны, постигая предначертания и замыслы Творца, кумраниты оказываются не слепым орудием в руках провидения, но сознательными соработниками Господа, добровольно и свободно осуществляющими Божественный План, исполняющими Его волю. В этой связи показателен следующий пассаж из Устава общины (1QS) 9:24–25:

И всем тем, что происходит с ним (т. е. с членом общины. – *И. Т.*), он удовольствуется свободно, и помимо Воли Бога он ничего не хочет (или: “не желает”. – *И. Т.*), и все речения уст Его он одобряет (букв. “удовольствуется” (ими). – *И. Т.*), и не желает ничего, чего (Он) не заповедал; и постоянно он наблюдает Суд (или: “Правосудие”. – *И. Т.*) Бога...»

Постепенное постижение Божественного предопределения – или, если говорить по-другому, «необходимости» – делает общинников все более свободными, ибо «необходимость» оказывается, в конечном счете, лишь непознанной свободой.

Заметим в данной связи, что Иосиф Флавий (37/38 – после 100), лично изучавший «на практике»⁴⁴ «философские школы (ἀἱρέσεις) / «философии» (φιλοσοφίαι) иудеев, сообщает в «Иудейских древностях», XIII, 171–173, что важнейшим аспектом размежевания иудейских «философских школ», возникших к середине II в. до н. э. (при Йонатане Хасмонее; 152–142 гг. до н. э.), явилось их отношение к *предопределению* (εἰμαρμένη; досл. «судьба», «рок»)⁴⁵. При этом, согласно XIII, 172,

⁴⁴ См.: «Жизнеописание», II, 10–12.

⁴⁵ Ср. в данной связи характерное кумранское понятие *gwrl*, «жребий», употребляемое в значении «удел», «судьба», в том числе в отношении загробного воздаяния.

племя ессеев полагает, что предопределение является господином всего и все случающееся с людьми не может происходить без него (τὸ δὲ τῶν Ἑσσηνῶν γένος πάντων τὴν εἰμαρμένην κυρίαν ἀποφαίνεται καὶ μηδὲν ὃ μὴ κατ' ἐκείνης ψῆφον ἀνθρώποις ἀπαντᾶν).

В другом месте «Древностей» (XVIII, 18) иудейский историк пишет, что «по учению ессеев, все предоставляется на усмотрение Бога»^{46, 47}. С учетом того, что Иосиф Флавий многократно специально подчеркивал то, что лидеры ессеев обладали даром прорицания («Иудейская война», I, 78–80; II, 11–113; «Иудейские древности», XIII, 31–313; XVII, 346–348; XV, 371–379), а ессей Йехуда вел целую школу «учеников», обучающихся прорицанию, представляется в высшей степени правдоподобным допустить, что греческое наименование Ἑσσαιῶι / Ἑσσηνοί восходит к арамейскому термину *ḥšy / ḥš'*⁴⁸, который означает «то, что человеку суждено претерпеть; предестинация; участь»^{49, 50}. Реконструируемое предположительное существительное (m. pl.) того же корня по модели $C_1aC_2C_3aC_3$ (обычно по ней образуются обозначения лиц по их профессиям, привычной деятельности и т. п.) – *ḥaššayyā'* в st. det., соответственно *ḥš(')(y)un* в st. abs. Таким образом, если предложенная

⁴⁶ Плиний Старший (23/24–79), бывший в Иудее с армией Веспасиана, утверждает в своей «Естественной истории», V, 15, 73, что «изо дня в день количество» членов ессейской общины «увеличивается благодаря появлению массы утомленных жизнью пришельцев, которых волны судьбы влекут к обычаям ессеев». (Плиний употребляет форму Esseni.) Упоминание о «судьбе» (fortuna; этот термин коррелирует с понятием εἰμαρμένη в описании ессеев Иосифом Флавием) в данном контексте может как раз подразумевать веру ессеев в предопределение, по которому, как считали общинники, они и оказывались в общине. Ср.: Солин, «Чудеса мира», XXXV, 9, который употребляет в данной связи слово providentia («провидение»).

⁴⁷ Иосиф Флавий соотносит в «Жизнеописании», 12, фарисеев со стоиками, а ессеев в «Иудейских древностях», XV, 371 – с пифагорейцами (см. далее: Tantlevskij, Svetlov 2014a, 50–53; Тантлевский, Светлов 2014b, 54–66).

⁴⁸ Jastrow 1926, 508; ср.: Sokoloff 1992, 2017.

⁴⁹ Jastrow, ib. В то же время М. Соколов затрудняется в интерпретации данного термина, оставляя его без перевода (ib.).

⁵⁰ Понятие *ḥšy* засвидетельствовано в Большом мидраше на книгу Плача, или Эха Рабба (89:14; ib. 20), который наряду с сочинениями Берешит Рабба и Песикта де-Рав Кахана является древнейшим произведением мидрашистской литературы. Данный мидраш написан на т.н. иудейском палестинском арамейском языке, «продолжавшим, в отличие от других западных арамейских языков среднего этапа, один из письменных староарамейских языков западной ветви» (см.: Лёзов 2009, 459). Памятники иудейского палестинского арамейского созданы преимущественно в Галилее.

этимология 'Ессαιοι/Ессηνοί из реконструированного арамейского термина *ḥšy(y) / ḥš(')(y)un* верна, то «ессеи» это:

1) *Те, кто прорицают судьбу, «предсказатели»*. В «Древностях», XIII, 311⁵¹, Иосиф Флавий даже упоминает особую школу есеев, которые «научились искусству предсказания грядущих вещей» (сообщение фиксирует ее существование к концу II в. до н. э.)⁵². Согласно «Древностям», XV, 373, ессеи обладали «предвидением (πρόγνωσιν; “преддетерминацией”. – И. Т.) будущих событий, данным Богом» (ср. также ib. 379: «...Многие из них (есеев) по своей превосходной добродетели считались достойными этого знания божественных откровений»).

2) *Те, кто верят в предопределение, то есть «фаталисты», «детерминисты»*⁵³.

Что касается лингвистической составляющей вопроса, то уже давно было обращено внимание на следующее лингвистическое явление: *ḥet* (ḥ), за которым следует краткий «а» в закрытом слове с невелиризованными согласными, появляется в греческих транскрипциях эллинистическо-римского времени как эпсилон (ε), например: *Ḥammôṭ*, как правило, передается как Ἐμμαοῦς⁵⁴ (ср. также, например: *ḥōšēn* – ἑσσην (*Antt.*, III, 163, 217))⁵⁵. Таким образом, как лингвистически, так и содержательно рассматриваемая этимология термина «ессеи» представляется наиболее выигрышной.

3. С доктриной о предестинации тесно связано учение о дуализме. Свое наиболее отчетливое выражение кумранская дуалистическая концепция нашла – помимо «Трактата о двух духах» в Уставе общины (1QS) 3:13–4:26 – также, например, в Свитке войны сынов Света с сынами Тьмы (1QM) 13:9–12, Книге тайн (1QMyst) 1:5–8, Благодарственных гимнах, *passim*. Согласно этим кумранским текстам, дуальность со-вечна Творению и, по-видимому, предшествует созданию человека (ибо ангелы Добра и Зла и вспомогательные духи, очевидно, были сотворены еще в примордиальную, доисторическую

⁵¹ Ср. также: «Иудейская война», I, 78.

⁵² Ср. также: «Иудейская война», II, 159.

⁵³ О возможных иных этимологиях термина «ессеи» см., например: Collins 1992, II, 619f.; Beall 2000, I, 262f.; Tantlevskij 2016, 61–75.

⁵⁴ Albright, Mann 1969, 108.

⁵⁵ Ср. также, например: 1QM 4:3, 12:11, 14:3.

эпоху⁵⁶). Дуальность проявляется уже на этапе возникновения мира (вечно-сущий трансцендентный Создатель – творение) и в дальнейшем пронизывает все мироздание: Свет (Добро) – Тьма (Зло), Архангел Света – Архангел Тьмы, ангелы Добра и духи их лагеря – ангелы Зла со своими вспомогательными духами, небеса (трансцендентный духовный мир) – земля (плотский, материальный мир), дух человека – его плоть, праведники – нечестивцы и т. д. Человек оказывается основной ареной борьбы Света и Тьмы, Добра и Зла, «духов Правды и Кривды», причем его плоть «выступает» на стороне злого начала. В кумранских рукописях неоднократно отмечается, что материальный мир и, уже, «первоначальный (первородный) грех» (*pš' r'šwn*) (1QH^a 21:14–17) «грешной плоти» (1QS 11:9–10) предопределяют изначальную склонность *всех* людей к пороку; Адам (*'dm*), т. е. человек, созданный из красной земли (*'dmh*; ср., например: *Быт.* 3:19), eo nomine предрасположен к нечистоте и прегрешению.

Кумраниты предлагают дифференциацию и самих «духов» людей, ежегодно «тестируя» их, как явствует из Устава общины. «Дух» человека способен прогрессировать и регрессировать, что коррелирует, прежде всего, с умственным развитием человека. Кроме того, предполагается и изначальное различие «духов». Так, в тексте наставительного характера 4QInstruction, обращенного к «разумеющим», человечество делится на людей «духовных, чей образ подобен устройению святых» (*'m rwh ktbnwt qdwšym ušrw*), и людей с «духом плотским» (*rwh bšr*), который не способен познать различие между добром и злом (4QInstruction^c [= 4Q417], фр. 2, 1:16–18). Кроме того, судя по упоминавшемуся выше «гороскопам» (4Q186, фр. 1–2), любой человеческий «дух» в представлении общинников оказывается как бы раздвоенным: несколько его «долей» выступают на стороне Света, а несколько – на стороне Тьмы. Дуальность имеет не только «начало», но и «конец»: в «Конце дней» Кривда, Нечестие и Глупость «исчезнут навсегда», и Праведность и Знание «заполнят мир». Таким образом, люди лишатся свободы выбора (между добром и злом, знанием и невежеством); однако, целиком подчинив свою волю Воле Господа, они обретут «вечную радость в бесконечной жизни» (1QS 4:7) в Небесном Царствии Божиим⁵⁷.

⁵⁶ Уже в *Быт.* 3:5 (ср.: 3:22) упоминается о «богах, знающих добро и зло», т. е. ангелоподобных существах Ср. также упоминание о «сынах Божиих», т. е. сотворенных Богом ангелах, в *Быт.* 6:2–4. В *Быт.* 3:24 упоминаются керувы.

⁵⁷ Через более чем два тысячелетия М. Хайдеггер записал в своем дневнике, что «бытие добра и зла невысказано вне длительности, вне времени, вне истории, тогда как Радость... преодолевает эту длительность и, “поглощая добро и зло”, выступает как психологический атрибут вечности».

Но главное – это то, что кумранский дуализм ни в чем не выходит за пределы строгого библейского монотеизма (ср., например: *Втор.* 30:15, *Ис.* 44:6, 45:7; ср. также: *Сир.* 33:14–15), ибо Богом сотворены не только силы добра, но и силы зла; при этом именно последние отвечают за нечестие и беды – вплоть до Конца дней и всеобщего воздаяния.

4. Помимо вопросов, прямо связанных с теологией, а также происхождением и устройством мироздания, выявлением истоков «природы Правды» и «природа Кривды» (1QS 3:19), автор «Трактата о двух духах» уже в первой его строке заявляет о необходимости «вразумлять и обучать всех сынов Света тому, что касается природы всех сынов человеческих (*twldwt kl bny 'uš*)» (1QS 3:13; см. также: 4:15). Текст 4QInstruction^d = 4Q418, фр. 77, 2, также предписывает разумному человеку «постигать природу [че]ловека (*twldwt [']dm*)».

В этой связи упомянем любопытные параллели с данными кумранскими теолого-философскими воззрениями, обнаруживаемые в сообщении Филона Александрийского (около 25 г. до н. э. – до 50 г. н. э.) в трактате «О том, что каждый добродетельный свободен», XII, 80–84, касательно подхода ессеев к философии. Так, в XII, 80, Филон пишет, что ессеи не изучали того, что не необходимо «для приобретения добродетели (*ἀρετής*)» и «выходит за пределы природы человека (*ἀνθρωπίνην φύσιν*)», а именно логику и физику, за исключением того, что в ней относится к «бытию Бога» и «происхождению Вселенной (или: “всего (сущего)”)». «Зато изучению этики они уделяют очень большое внимание». То есть, иными словами, ессеев интересовало – помимо вопросов теологии – по преимуществу то, что касается «добродетели» и «природы человека» (ср. далее: XII, 81–84). В XII, 84, Филон декларирует важнейший элемент ессейской теодицеи, коррелирующий с кумранской теологией и дуалистическим учением, а именно убеждение ессеев в том, что «Божественное является причиной всех благ и ни одного из зол».

В заключение данной статьи отметим, что у Кумранской общины был свой скрипторий и писцовая школа, выработавшая свою практику переписывания текстов, в том числе библейских⁵⁸. Была и своя библиотека, включавшая произведения на еврейском (около 90 %), арамейском и греческом языках, – как созданные в недрах общины, так и принесенные извне (включая библейские тексты и псевдоэпиграфы)⁵⁹. Благодаря этим двум учрежде-

⁵⁸ Ср.: Brooke 2017, 33–35.

⁵⁹ Около трети обнаруженных в кумранских пещерах рукописей являются собственными произведениями кумранитов, остальные – библейские тексты (порядка 200), псевдоэпиграфы и другие произведения, принесенные извне и созданные либо еще до возникновения общины (как, например, отдельные произведения

ниям Кумранской общины мы и смогли узнать – через две тысячи лет после ее гибели – оригинальное теолого-философское учение, развивавшееся в Кумране⁶⁰.

PRIMARY SOURCES

- Charlesworth, J.H., ed. (1994) *Rule of the Community and Related Documents, The Dead Sea Scrolls. Hebrew, Aramaic, and Greek Texts with English Translations*, vol. I, Tübingen: Mohr Siebeck, Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- DJD 1951–2009 – *Discoveries in the Judaean Desert*, vols. I–XL. Oxford; New York, NY: Oxford University Press.
- DSSDL 2016 – The Leon Levy Dead Sea Scrolls Digital Library. Jerusalem: Israel Antiquities Authority. <https://www.deadseascrolls.org.il/home>
- Metso, S. (2019) *The Community Rule: A Critical Edition with Translation*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature.
- Parry, D.W., ed. (2015) *The Dead Sea Scrolls Electronic Library Biblical Texts*. Leiden; Boston: Brill. <https://referenceworks.brillonline.com/browse/dead-sea-scrolls-electronic-library-biblical-texts>
- Pfann, S., ed. (2011) *Qumran Biblical Dead Sea Scrolls Database*. Logos Bible Software. Bellingham, WA: Lexham Press.
- Tov, E., ed. (2006) *The Dead Sea Scrolls Electronic Library*. 3rd ed. Leiden; Boston: Brill.
- Tov, E., ed. (2016) *The Dead Sea Scrolls Electronic Library Non-Biblical Texts*. Leiden; Boston, Mass.: Brill; <https://referenceworks.brillonline.com/browse/dead-sea-scrolls-electronic-library-non-biblical-texts>

БИБЛИОГРАФИЯ

- Амусин, И.Д. (1983) *Кумранская община*. М.: Наука.
- Лёзов, С.В. (2009) “Арамейские языки”, *Языки мира. Семитские языки*. М.: Академия, 414–496.
- Тантлевский, И.Р. (1994) *История и идеология Кумранской общины*. СПб.: Петербургское востоковедение.
- Тантлевский, И.Р. (2014) *Иудейские псевдэпиграфы мистико-гностического толка*. СПб.: Издательство РХГА.
- Тантлевский, И.Р., Светлов Р.В. (2014b) «Ессеи как пифагорейцы»: предестинация в пифагореизме, платонизме и кумранской теологии», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.1, 54–66.

энохического цикла), так и современниками общинников, по всей вероятности, близкими к ним по религиозным воззрениям.

⁶⁰ О еврейском образовании в эпоху Второго Храма см., например: Zurawski, Vossaccini (eds.), 2017.

REFERENCES

- Albright, W.F., Mann, C.S. (1969) "Qumran and the Essenes: Geography, Chronology and Identification of the Sect", Black (ed.). *The Scrolls and Christianity. Historical and Theological Significance*, London: Society for Promoting Christian Knowledge, 11–25.
- Beall, T.S. (2000) "Essenes", L. H. Schiffman, J. VanderKam (eds.). *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, vol. 1. New York, NY: Oxford University Press, 262–268.
- Brooke, G.J. (2017) "Aspects of Education in the Sectarian Scrolls from the Qumran Caves", Brooke, G. J., Smithuis, R. (eds.). *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages*. Studies in Honour of Philip S. Alexander. Leiden; Boston, Mass.: Brill, 11–42.
- Clines, D. J. A. (ed.) (2011) *The Dictionary of Classical Hebrew*, vol. V, Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Collins, J. J. (1992) "Essenes", Freedman, D. N. (ed.). *Anchor Bible Dictionary*, Yale University Press, vol. 2, 619–626.
- Davies, Ph. R., Brooke, G. J., Callaway, Ph. R. (2011) *The Complete World of the Dead Sea Scrolls*. 2nd ed. London: Thames&Hudson.
- Fraade, S.D. "Hagu, Book of", *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls*, Schiffman, L., VanderKam, J. (eds.). New York, NY: Oxford University Press, vol. I, 327.
- Graham, D. W., ed. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge; Cambridge University Press.
- Goff, M. (2017) "Gardens of Knowledge: Teachers in Ben Sira, 4QInstruction, and the Hodayot", Hogan K. M., Goff M., Wasserman E. (eds.). *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 171–194.
- Jastrow, M. A. (1926) *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*. London: Luzac & Co.; New York: G. P. Putnam's Sons, 1926.
- Laks, A., Most, G.W., eds. (2016), *Early Greek Philosophy, vol. 6, part 1: Later Ionian and Athenian Thinkers*. Cambridge, Mass.; London, Harvard University Press.
- Lönnqvist K., Lönnqvist M. (2006) The Numismatic Chronology of Qumran: Fact and Fiction, *The Numismatic Chronicle* 166, 121–165.
- Meshorer, Y. (2003–2006) The Coins from Qumran, *Israel Numismatic Journal* 15, 19–23.
- Schiffman, L. (1975) *The Halakhah in Qumran*. Leiden: Brill.
- Schwartz, E. (2020) The Exegetical Character of 1QS 3:13–4:26, *Dead Sea Discoveries* 27.1, 31–65.
- Sokoloff, M.A. (1992) *Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*. Ramat-Gan: Bar Ilan University Press.
- Tantlevskij, I.R. (2004) *Melchizedek Redivivus in Qumran: Some Peculiarities of Messianic Ideas and Elements of Mysticism in the Dead Sea Scrolls*, The Qumran Chronicle 12.1. Krakow; Mogylany: The Enigma Press.
- Tantlevskij, I.R., Svetlov, R.V. (2014a) "Predestination and Essenism", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 50–53.

- Tantlevskij, I.R. (2016) "Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaean Sect of Essenes (Ἐσσαιῶτες/Ἐσσηνοῖς) 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., Gromova, E.V., Gromov, D. (2021) "Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism", *Philosophies*, 6(1).2. <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>
- Tantlevskij, I.R. (2022) "Elements of Pejorative Wordplay and Language of Enmity in the Qumran Commentary on Nahum in Historical-Religious Context", *Humanities and Social Sciences* 15.5, 727–740.
- VanderKam, J. (2010) *The Dead Sea Scrolls Today*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- VanderKam, J., Flint, P. (2002) *The Meaning of the Dead Sea Scrolls. Their Significance for Understanding the Bible, Judaism, Jesus, and Christianity*, foreword by E. Tov. New York, NY: Doubleday.
- Vaux, de R. (1973) *Archaeology and the Dead Sea Scrolls*. Oxford: Oxford University Press.
- Zurawski, J.M., Boccaccini, G., eds. (2017) *Second Temple Jewish "Paideia" in Context*. Berlin: De Gruyter.

In Russian:

- Amusin, I.D. (1983) *Kumranskaya obshchina [The Qumran community]*. Moscow: Nauka Publ. (In Russian.)
- Lezov, S.V. (2009) "Aramejskie yazyki [Aramaic languages]", A. G. Belova, L. E. Kogan, S. V. Lezov, O. I. Romanova (eds.). *Yazyki mira. Semitskie yazyki. Akkadskij yazyk. Severozapadnosemitskie yazyki [Languages of the world. Semitic languages. Akkadian language. Northwest Semitic languages]*. Moscow: Academia Publ., 414–496.
- Tantlevskij, I.R. (1994) *Istoriya i ideologiya Kumranskoj obshchiny [The History and Ideology of the Qumran Community]*. Saint Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie.
- Tantlevskij, I.R.; Svetlov R.V. (2014b) "The Essenes as the Pythagoreans: Predestination in Pythagoreanism, Platonism and the Qumran Theology", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.1, 54–66.
- Tantlevskij, I.R. (2014c) *Iudejskie pseudepigrafy mistiko-gnosticheskogo tolka [Judaean pseudepigrapha of mystical and gnostical trend]*. Saint Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy Publ.
-

**ПРИНЦИП «ARS IMITATUR NATURAM» В ГЕНЕЗИСЕ
ФИЛОСОФСКО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫХ КОНЦЕПЦИЙ ЯНА АМОСА
КОМЕНСКОГО И ГРИГОРИЯ СКОВОРОДЫ**

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)

THE PRINCIPLE OF "ARS IMITATUR NATURAM" IN THE GENESIS OF PHILOSOPHICAL AND
EDUCATIONAL CONCEPTIONS OF JAN AMOS KOMENSKY AND GRIGORY SKOVORODA

ABSTRACT. The article is devoted to the study of the role and modification of the Aristotelian principle of *ars imitatur naturam* in the formation of the concept of the Czech thinker, teacher, and theologian Jan Amos Komensky. The variety of approaches of Protestant thinkers to Aristotle's principle, born in the discussion, allowed Comenius to address it critically, perceiving it comprehensively and extending the concept of art to the sphere of education. Campanella's ideas moved Comenius to remove the veneer of indeterminacy from nature, promoting an understanding of it as a friendly and creative beginning. The author notes the peculiarity of Comenius' interpretation of this principle, giving it the meaning of universal nature-humanitarian mechanism which suited his concept of pan-sophia to the fullest extent. Comenius and G. Skovoroda, who developed the concepts of kinship and wisdom in the light of the ideas of enlightenment, thus laying the foundations of humanistic philosophy and pedagogy of the New Age and Enlightenment era, make an analogy between the interpretations of the Aristotelian thesis.

Keywords: Aristoteles, Filipp Melanhton, Skovoroda, Tomaso Campanella, pansophia, affinity, principle «*ars imitatur naturam*».

* 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»).

Совокупный интеллектуальный опыт Яна Амоса Коменского (1592-1670) и Григория Саввича Сковороды (1722-1794) являет пример освоения философских оснований образовательных проектов. Универсальный характер учения Я. А. Коменского проявлялся, также и в том, что общехристианские его основания имели надконфессиональный характер, а с учетом современного оживления интереса исследователей к наследию Коменского, воспринимавшегося до недавнего времени односторонне, «возникает, – как отмечает исследователь, – насущная необходимость восстановить логико-историческое единство учения Коменского, указав на его ведущий религиозный вектор» (Милованов 2017, 9). Соглашаясь с этим мнением, следует отметить, что требуется более широкий взгляд на творчество Коменского, поскольку масштаб его личности и многообразие деятельности не позволяет игнорировать многоаспектность его идей. Тем более важны его идеи в проекции философской мысли последующих веков, в особенности, в век Просвещения. Общность терминов, обозначающих однородные символы в сочинениях Коменского и Сковороды обнаруживают сходство их взглядов: «Эти высказывания, – как отмечает исследователь, – позволяют говорить про родство этих символов в чешской и украинской литературе, хоть и отстоящих во времени практически на целое столетие, как и проявление барочного мировоззрения в их представлениях» (Блашків 2007, 263). На имеющуюся здесь сложность указывает Г. П. Мельников, имея в виду универсальность творчества и метода Коменского, ибо они: «скорее уникальны, чем типичны для эпохи барокко» (Мельников 1997, 120). Вместе с тем при определении вектора движения философской мысли невозможно упускать из виду транс-эпохальные влияния, концептуально-терминологические пересечения, позволяющие выявить типологические сходства и различия. Исходя из гуманистической направленности мыслей Сковороды, призывавшего к всеобщему образованию, что соответствовало девизу Коменского учить всех всему, а также сходства способов философствования в целом Я. А. Коменского и Григория Сковороды, представляется целесообразным проанализировать понятия «природы» и тезиса «*ars imitatur naturam*» как они представлены у обоих авторов.

Почти за 100 лет до Яна Амоса Коменского в протестантской среде уже существовала дискуссия по поводу принципа «*ars imitatur naturam*» (греческий вариант тезиса, автором которого был Аристотель – «*Τέχνη μιμείται τὴν φύσιν*»). Многочисленные попытки интерпретации данного положения, высказанного Аристотелем во второй книге «Физики» и гласящего «искусство подражает природе» (199а 16-17 пер. Карпова В. П., Брагинской, 87) были осуществлены уже в эпоху Реформации и раннего Нового времени не слу-

чайно, поскольку в эпоху зарождения новой антропологии требовались разъяснения по поводу как самого понятия природы, так и природы человека. Эти разъяснения нередко осуществлялись в рамках исследования физической проблематики (в результате чего появилось разграничение вещей на естественные и искусственные). Ярким примером может служить учебник «Начала физики» (*Initia doctrinae physicae*) Филиппа Меланхтона (1497–1560). Усилия зарубежных исследователей преимущественно направлены на сравнение подхода Коменского с идеями мыслителей-протестантов, как, например, в работах К. Шольцовой и И. Бенеша. Так, К. Шольцова полагает, что Коменский, будучи членом общины Чешских братьев, не принял тезис протестантских мыслителей об ущербности человеческой природы, затронутой первородным грехом, и потому смог приспособить к своему учению философский принцип Аристотеля (Шольцова 2017, 27). По мнению И. Бенеша на мировоззрение Коменского оказало влияние отличие религиозных взглядов адептов общины Чешских Братьев, к которой принадлежал Коменский, от воззрений лютеран (Ратке), что проявилось в приверженности принципу гармонии, не совместимому с идеей ущербности (Benes 2014, 91–96). Действительно, такое понимание согласуется с принципом природосообразности, разрабатывавшимся Коменским. Поэтому требует внимания и вопрос об интерпретации аристотелевского принципа самим Коменским, с учетом его собственных философских предпочтений. Кроме того, вызывает сомнение вывод о буквальном понимании Коменским, так сказать, в чистом виде принципа, выдвинутого Аристотелем. Такого мнения придерживается С. Соуседик, выводящий дидактику Коменского, с ее принципом природосообразности непосредственно из принципа Аристотеля и при этом вовсе не рассматривающий влияние на чешского мыслителя протестантской мысли (Soušedík 1983, 34–47). При этом следует учитывать, что на мировоззрение Коменского могли оказать влияние также и мыслители не протестантского толка.

Таким образом, цель исследования состоит в рассмотрении вопроса о том, какой смысл вкладывал Коменский в формулировку тезиса Аристотеля, какое место этот тезис занимал в генезисе его проекта, как он связан с его образовательной концепцией и какие параллели с подходом Коменского обнаруживают рассуждения Г. Сковороды. Для этого необходимо соотнести указанный тезис с постулатами трудов Коменского и Сковороды. Для прояснения вопроса о понимании Коменским принципа Аристотеля с философской и образовательной точек зрения, необходимо привлечь более широкий контекст.

Коменскому были хорошо известны различные трактовки тезиса Аристотеля протестантами, особенно варианты понимания ими как природы как таковой, так и человеческой природы. Действительно, как отмечает К. Шольцова, фраза Аристотеля привлекла внимание протестантов в ходе обсуждения вопроса об ущербности человеческой природы. Все же в своих поисках истины они выходили далеко за рамки этого узкого вопроса и сформулировали ряд ценных положений, которые могли оказать влияние на мысль Коменского. Это тем более важно, поскольку многие из них связывали дискуссию с вопросами воспитания, как например, Якоб Шег (1511–1587). Этот автор, комментируя «Физику» Аристотеля, выходил за рамки аристотелевского понимания, поскольку понятие человеческого естества связал с проблемами воспитания человека, а именно он, как показала К. Шольцова: «рассуждает о принципе естественности воспитания» (Шольцова 2017, 27). Можно предположить, что на Коменского оказал влияние такой протестантский мыслитель как Клеменс Тимплер (1563–1624). Но в каком отношении? Этот протестантский мыслитель, не относя принцип «*ars imitatur naturam*» к главным постулатам (*leges principales*), но к принципам менее значимым (*leges minus principales*) при этом считал природу ущербной (*natura vaga est*), разъясняя причину этого: «*quia mundus est effectum*» (ибо мир есть эффект) (Clement Timpler 1613, 105). Рассматривая вопрос о том, более ли верным предводителем следует считать искусство, Тимплер, ссылаясь на предписания разума, привел целый ряд доводов, среди которых:

«1. *Quia ars explore debet, quod naturae deest*; 2. *Quia artis officium est certas regulas and normas praescribere*; 3. *Quia natura vaga est, facilisque et proclivis ad lapsum et errorem: qui autem artis ductum sequitur, ille cautius et melius faciliusque operator, minusque erroribus est obnoxius*»; 4. *Quia nisi ars certior dux esset, quam natura?* (1. Ибо искусство должно восполнить то, чего не достает природе; 2. Ибо долг искусства состоит в предписании правил и норм; 3. Ибо природа пуста и легко склонна к огрехам и ошибкам: те, кто следует диктату искусства (которое осуществляется осмотрительнее, лучше и проще) избегнут ошибок; Ибо разве искусство не более определенный предводитель, чем природа?») (Clement Timpler 1616, 21).

Поэтому та отрицательная коннотация природы, которую он определяет как неопределенную (*natura vaga est*), присваивается им и природе человека. Соответственно, акцент переносится на первую часть тезиса, а именно, на искусство. Искусство, наряду с чувствами, разумом и опытом оказывается действенным принципом, превосходящим по своим свойствам природное начало. Отсюда и заключение о безусловной творческой силе искусства, выраженное формулой: «*ars vel potest vel debet imitari naturam*» (искусство

как может, так и должно изображать природу) (Clement Timpler 1616, 19). Главным свойством искусства при таком построении становится подкрепляемая функциональным назначением определенность, как та доминанта, которая могла быть приемлема для концепции Коменского.

Другим автором, влияние идей которого на Коменского является неоспоримым, благодаря, прежде всего, самой идее и ряду положений его Энциклопедии был Иоганн Альстед (1588–1628). Вторя Тимплеру, Альстед, отмечаящий присущий искусству признак простоты, отказывает природе в приоритетном положении: «*Perpetua vero hic lex obtinet: quo quid simplicius eo est prius natura*» (Итак, вечно выполняется этот закон: то, что проще, получается прежде природы) (Alstedius 1649, 64). В другом месте он уточняет схему: «*Natura incipit, ars dirigit, usus, seu exercitatio, perficit. Et iterum: Natura facit habiles, ars faciles, exercitatio habiles, seu, expeditos*» (Природа начинает, искусство приравнивает, употребление, или опыт, усовершенствует. И опять же: природа созидает умело, искусство легко, упражнение умело или приводя в порядок) (Alstedius 1649, 80). Таким образом, искусство и опыт дополняют и усовершенствуют природу. Поддерживает он и тезис об ущербности человека: «*At vero hic homines non possunt medio ire, sed peccant vel in excessu, vel in defectu*» (В самом деле, люди не могут держаться середины, но прегрешают или в экстазе, или в проступке) (Alstedius 1649, 43).

Все-таки наибольшее влияние на Коменского оказал, по-видимому, Филипп Меланхтон (1497–1560), хотя он и считал природу человека ущербной:

«*Si natura hominum mansisset incorrupta, sulsisset in ea lux divina, gubernatrix omnium motuum. Stelle in materia non contaminata, alias actiones habuissent. At nunc in his sordibus insiliciores sunt actiones, et extinta est illa lux, quae rexisset*» (Если бы природа людей оставалась неповрежденной, был бы разлит в ней божественный свет, предводитель всех движений. Звезды бы в неиспорченной материи имели бы другие действия. А теперь, вследствие скверны в ней, существуют неподобающие действия и угас тот свет, который управлял всем) (Melanchton 1550, 137).

Вместе с тем, сетуя на ущербность материи, самой природе Меланхтон придавал глубокий смысл, усилив тезис «*ars imitatur naturam*» мыслью о большей действенности природы по сравнению с искусством, что выразилось в понятии «*res naturales*» (естественных вещей), природа которых обладает свойством «*inclinatio*» (отклонение) (нечто, напоминающее идею Эпикура об отклонении атомов). Что конкретно Коменский в мировоззренческом плане мог заимствовать у Меланхтона, определившего столь отвечающий времени вектор христианского гуманизма? Как справедливо утверждал В. Дильтей, в концепции Меланхтона, изложенной в учебнике физики,

поражает воображение картина, в которой фантазмагорично представлено «пестрое смешение сил: Бог, силы созвездий, противоположности, действующие в элементах, материя и вегетативные, животные, а также разумные силы души» (Дильтей 2000, 143-144). Такое понимание, согласно В. Дильтею, на место универсалий, обеспечивающих единство мира, ставило связующее единство, отражающее творческое начало в универсуме. Подчиняющаяся жесткой необходимости связь, заключенная в разумении самого Бога, сознание которого пребывает в естественном свете (*lumen naturale*), обнаруживается в мировом порядке и в форме свободных, случайных сил. Меланхтон, апеллируя к понятию естественного света «*lumen naturale*», отводит ему исцеляющую роль, способствующую действиям людей. Термин *motus* у Меланхтона часто заменен термином *impetus* (стремление, напор, порыв), более отвечающим характеристике способностей человека. Образ универсальной динамичной Природы, отмеченной свойством мировой симпатии, в которой существенное место отведено человеку, близок Коменскому, написавшему свое «Обозрение физики, преображенной в согласии с божественным светом».

Для более полного понимания смысла, вкладываемого Коменским в «Обозрение физики», необходимо обнаружить в тексте те элементы мысли, которые явным образом противостоят аристотелевскому пониманию мира и четко артикулируют это противостояние. Сам Коменский, уже в предисловии определяющий цель написания своей работы, указывает на нее как на «пример устройства более истинной философии»:

«Почему бы не считать новыми открытиями (1) эту так ясно показанную триаду принципов из Писания, разума и чувства? (2) Удивительную лестницу субстанций, состоящую из семи ступеней?¹ (3) Учение о духах (как отдельных, так и воплощенных), (4) о движениях и (5) качествах, изложенное точнее и яснее, чем когда-либо ранее, и проливающее совершенно новый свет на науку о природе?» (Praefatio 32–35, 2018, пер. А. Золотухиной).

Разрабатывая свой проект пансофии, сам Коменский прекрасно понимал, что он не претендует на первенство в области физических открытий, его внимание было сосредоточено на метафизических основаниях данного проекта. Не случайно метафизику Коменский предложил называть «прото-физикой» которую понимал как преддверие к изучению физики. Для Ко-

¹ Коменский упоминает лестницу субстанций, которая корреспондирует с предложенной Августином схемой «семи ступеней мудрости», высшую из которых составляет мудрость как упорядоченное понимание. Для Коменского важен этот момент подчеркивания перехода от одного уровня (состояния) к другому.

менского актуален теоретико-методологический подход к задаче универсального постижения мира, и в Великой дидактике, и в насыщенном идеей пансофии сочинении «Всеобщий совет по исправлению дел человеческих» Коменский отрицает всеобщий характер аналитического метода, который уместен преимущественно в естественных науках в качестве метода изучения природы мира, но неприменим к гуманитарным областям. В то время как его, в отличие от Декарта, по справедливому замечанию исследователя, «интересуют не только тайны природы, но и тайны человеческой жизни, пути человека в “лабиринте мира”, в системе общественных отношений» (Марчукова 2013, 46). Так, смысл представленной Коменским экспозиции ступеней бытия выходит за границы аристотелевского – чисто естественно-го, натурфилософского понимания – и проясняется в его полноте из той триады, которую он считал необходимой для понимания мира и долженствующей составить основу пансофии, вырастающей из широко понимаемого опыта: «С одной стороны, это эксперимент, который опирается на разумное основание и не удовлетворяется верой в авторитеты, с другой – особый род вдохновения, внутреннее просветление, позволяющее открыть то, что не может открыть человеку одно лишь чувственное восприятие. Такое восприятие опыта отразилось в одной из основополагающих “трихотомий” Коменского о разуме, чувстве и откровении (“Великая дидактика”) как средствах познания мира, дополняющих друг друга» (Марчукова 2013, 21). Именно искусство в его понимании должно быть обращено к поиску путей выбраться из «лабиринта мира» (Скорвид, пер. 2000, 235). Таково же было и отношение Коменского к дидактике как искусству обучать и обучаться, ключевой момент его концепции, отмеченный исследователем: «Дидактика по существу была для него “прикладной философией”» (Марчукова 2008, 19). Для Коменского актуальной задачей для человека является путь обретения мудрости.

Вспомним, что, разъясняя сущность целевой причины (причина «ради чего») в ее отношении к природным вещам, Аристотель дает определение функции искусства так: «Вообще же искусство в одних случаях завершает то, что природа не в состоянии произвести, в других же подражает ей» (Физика 2. 199а 15, пер. Карпова и Брагинской, 98). Аристотелю важно было показать, что действия, связанные с природными целями и с искусственно создаваемыми отвечают общим законам. Эти соображения он использовал и в трактате «Поэтика», имеющем эстетическую доминанту, отмечая при этом, что «подражание совершается в действии» и разъяснял причинно-целевую подоплеку разных видов действия (Поэтика 1449b25, пер. Цыбенко, 173). В первой части высказывания Аристотеля о подражании в Физике содер-

жится указание на не всесильность природы, на то, что искусство иногда призвано ее дополнить, этот момент и обусловил в дальнейшем появление идеи ущербности как природы в целом, так и природы человека у протестантов. Кроме того, при всей многогранности понимания природы Аристотелем, можно выявить два момента, существенных для нашего рассмотрения: «Следовательно, – говорит Аристотель, – форма есть природа» (Физика 2. 199а 15, пер. Карпова и Брагинской, 85), а в другом месте он, отмечая двойственность природы, выступающей и как форма, и как материя, внес следующее уточнение: «как форма, она же цель, а ради цели существует все остальное, то она [форма] и будет причиной “ради чего”» (Физика 2. 199а 15, пер. Карпова и Брагинской, 99). При таком понимании форма, представляющая собой цель, есть предел природы.

Коменский в Обозрении физики, обращаясь к теме подражания, воспроизводит тезис Аристотеля. Делая явный акцент на понятии природы и разъясняя, почему процесс обучения необходимо должен быть сориентирован на изучение физики, он высказал следующее соображение:

«Но поскольку природа предшествует искусству – более того, искусство лишь подражает природе, так как творит лишь силой природы – то отсюда с необходимостью следует, что в основу искусств следует положить природу и ревнителям искусств надо, прежде всего, познать природу, что она делает и какой силой повсюду действует» (Praefatio I–II, 2018, пер. А. Золотухиной).

Иначе и значительно полнее выражена мысль Коменского относительно аристотелевского тезиса в трактате «Предвестник всеобщей мудрости», причем это мысль, выдающая в нем явного последователя Платона: «Всякая вещь создана сообразно своей идее, т. е. по определенному плану, благодаря которому она смогла стать тем, что она есть...» (Предвестник XII 69, пер. Н. П. Степанова 1997, 158). Коменский, повторяя слова о подражании, выявляет вариативность своих трактовок: «Искусство – образ природы» (XII 75, пер. Н. П. Степанова, 157), «Соперник природы – искусство (VII 70, пер. Н. П. Степанова, 158). Если это и подражание, то оно трёхступенчатое и имеет один источник. Так, исходя из тезиса «Искусство заимствует идеи своих созданий от природы, природа – от Бога, Бог – от самого себя», Коменский разъяснял: «Итак, несомненным остается, что Бог ниоткуда не черпал ни целей, ни движущей силы, и формы для своих творений кроме как из Самого Себя» (VIII 71, пер. Н. П. Степанова, 158). Что касается Меланхтона, то он тоже апеллирует к идее мира, которую обнаруживает для нас Творец: «cum ideam Mundi nobis architectus ipse monstrabit» (Так как Создатель идею мира сам нам покажет) (Melanchton 1550, 145). Из следующего фрагмента из Предвестника явствует, что Коменский-христианин считал, что и искусство, и

природа сообразны Богу, его идеям: «Следовательно, все, что только ни совершается, осуществляется сообразно идеям, будь то дела Божии, дела природы или дела искусства» (VII 70, 158). Во фрагменте X 73. Коменский развивает свою мысль следующим образом: «И так как все причастно идеям божественного разума, то одно всегда причастно другому и одно всегда другому соответствует. Ибо две вещи, совпадающие с некоей третьей, совпадают и между собой <...> IX 72. Так, что вообще творения пропорциональны Творцу. Ибо то, что образуется, необходимо должно соответствовать своему образцу...» (пер. Н. П. Степанова, 159). Здесь уже «подражание» означает «соответствие, соотношение», то есть, понятие искусства ориентированно на категорию отношения, каковую Аристотель связывал с материей (Физика 2. 194b 5, пер. Карпова и Брагинской, 87).

Вместе с тем в текстах даже Обозрения физики и, тем более, Предвестника у Коменского ощущается присутствие не только природы, бога, но и человека, что вполне отвечает идее параллельного рассмотрения проблемы человека, существующего в мире, и проявляющего себя в сфере образования, не случайно и в Великой дидактике он обращается к тезису «*ars imitatur naturam*», не только натурфилософская, но и антропологическая доминанта которого очевидна.

Как же актуализируется Коменским тема природы человека в связи с темой природы как таковой, с одной стороны и темой образовательной деятельности – с другой? На Коменского не могло не оказать влияние убеждение Ф. Меланхтона о роли естественного света (*lux naturalis*), который управлял действиями всех людей. У Коменского эта мысль в «Великой дидактике» прозвучит так: «глаз <...> сам собою (стремясь от природы к свету) с наслаждением взирает на свет и воспринимает все» (Красновский, ред. 1939, 95). Роль света подчеркивалась Коменским именно в связи с темой обучения человека, и уже здесь звучат обертоны идеи просвещения. «Из каждого человека, – говорил он, – выходит человек, если нет порчи (Красновский 1939, 127).

Для Коменского искусство – это искусство обучения, при этом тема учебы принимает космические масштабы, что фиксируется фразой «мир как школа» (Красновский 1939, 84). Имея в виду пансофию Коменский упоминает об общем принципе «который мы желаем сделать универсальной идеей для искусства – всему учить и всему учиться, – должен и может быть заимствован не из чего иного, как только из указаний природы» (Красновский 1939, 140). Не случайно далее следует ссылка на стоического образца совет Цицерона – следовать природе. Рассуждая о возможности построения метода обучения и научения, и говоря о том, что основы искусства следует искать в природе, от-

личающейся неисчерпаемостью возможностей. Так, Коменский замечает: «Если мы намереваемся искать средства против недостатков природы, то нам приходится искать их не где-либо, как в самой природе. Совершенно справедливо, что искусство сильно не чем иным, как только подражанием природе» (Красновский 1939, 138). В следующем фрагменте он уточняет: «Это производится искусственно, но сообразно с природой. Что это так происходит – дело искусства, а что это вообще происходит – дело природы» (Красновский 1939, 139). О том, сколь принципиален для него вопрос о соотношении двух составляющих в отношении «природа – искусство обучения» можно судить по используемой им терминологии: природу он называет учительницей (*naturae magisterio*) (Красновский 1939, 7). Об этом же и следующее высказывание, указывающее на божественную уступку природе, нацеленной на образование человека: «Не проще ли предположить нам, что в этом была сделана уступка природе, чтобы она, медленно действуя, тем легче совершала образование человека?» (Красновский 1939, 107). То есть, обучение приобретает черты онтологического свойства самого мира, испытавшего встречное действие Бога. О безграничности этого свойства свидетельствует следующее замечание: «И нельзя найти такого скудоумия, которому совершенно уж не могло бы помочь образование (*cultura*).» (Красновский 1939, 112). Пример Коменского с его мыслью об уступке природе подтверждает его приверженность возрожденческим идеалам со своеобразием понимания деятелями Возрождения соотношения природы и Бога.

Исследователи неоднократно высказывали предположение, что учение Коменского испытало влияние идей деятелей эпохи Возрождения и их наследников. Известно, что Коменский высоко ценил идеи Томмазо Кампанеллы (1568–1639), причем эту оценку он дал на фоне резко критического отношения к Аристотелю, о чем он и упоминает во Введении к Обзору физики. Что же могло привлечь Коменского в мировоззрении Кампанеллы? Кампанелла, известен как автор доктрины двух книг, двух источников истины – Природы и Писания, что аксиоматически принимал и Коменский. Живая книга природы, как полагал Кампанелла, познаваема разумом и ощущением, механизмами же познания служат философия и наука. Второй книгой он считал Священное Писание. Следуя данной парадигме, Коменский по-новому трактуя тезис Аристотеля противопоставил себя ортодоксальной протестантской позиции и позиционировал себя как возрожденческий мыслитель.

Для Кампанеллы важна была мистическая составляющая процесса раскрытия связей, существующих в природе и мысль о невозможности понять природу, прежде не слившись с ней. Это то понимание, которое можно про-

иллюстрировать примером, приводимым Э. Кассирером и которое Кассирер, обращаясь к духовному и интеллектуальному опыту эпохи Возрождения, отчетливо выраженному в творчестве Николая Кузанского, обозначил с помощью термина граница: «Границы чувства жизни человека, в которых реализовано его сопереживание природе, совпадают с пределами его знания о ней» (Кассирер, пер. А.Г. Гаджикурбанова 2000, 63–64) Эта идея перехода границ существенна и для Кампанеллы в плане соотношения бога и мира: «Также в бесконечном мире исчезает граница между Богом и Вселенной, ибо сущность неотделима от существования» (Горфункель 1977, 240–242).

Подобное понимание вписывалось в философское толкование действительности в XVI веке, заключавшемся в следующем: «К середине XVI в. натурфилософия оказывается определяющей тенденцией философской мысли эпохи...» (Горфункель 1980, 12). Таким образом, отрицая чисто механистический взгляд на мир, Коменский обращается к натурфилософии позднего Возрождения, видя в ней основу инструментария для постижения мира. Так, в своем предисловии к учебнику физики Коменский, буквально восторгаясь идеями Кампанеллы, повторяет его мысли относительно теории познания природы с помощью чувств, разума и Писания. Хотя в его концепции эта триада получает свою специфику, важно, что он ее использует как краеугольный принцип мировоззренческой парадигмы и образовательной стратегии одновременно. В тексте «Великой дидактики» можно видеть, как тезис о преодолении границ человеческим духом развивается у Коменского в его дидактической теории:

«Имея светлый ум, человек, несомненно, находится в центре дел божиих, наподобие шарообразного зеркала <...>, ведь наш ум схватывает не только соседние предметы, но и отдаленные (по месту или по времени). <...> Ум человеческий отличается такой ненасытной восприимчивостью к познанию, что представляет собой как бы бездну. <...> Уму нельзя поставить твердого предела ни на небе, ни где-либо за его пределами» (Красновский 1939, 91).

Далее он говорит о целеустремленности человека, как и всего в мире, в которой природе отведена главенствующая роль: «Это – устремленность к своей цели не с сопротивлением, а с охотой и наслаждением под напором самой природы» (Красновский 1939, 95). Похожее описание с привлечением многопланового образа «охоты» присутствует и в тексте Г. Сковороды, что типологически очень важно. Подчеркивая активную, творческую способность ума, призванного к обучению, Коменский в «Великой дидактике» отмечал:

«так в человеческом уме одинаково легко начертить все тому, кто хорошо знает искусство обучения. Если этого не происходит, то вернее верного, что вина не в доске (если только она иногда не бывает шероховата), но в неумении пишущего или рисующего. Разница в том, что на доске линии можно проводить лишь до пределов ее краев, между тем как для письма и чертежа в уме ты никакой границы не найдешь, потому что (как сказано выше) ум безграничен» (Красновский 1939, 93–94).

Безграничность ума соотнесена с безграничностью самой природы как творческого начала. Поэтому и подражание искусству природе есть преодоление границ и вовсе не напоминает формулу Аристотеля «природа-форма».

Божественная природа в человеке выражается, согласно Кампанелле, «не в пассивном созерцании и ожидании загробного блаженства, а в посюстороннем творчестве» (Горфункель 1977, 289). Таким образом, понятия «природа» и «искусство» пересеклись в творчестве Кампанеллы и оказались востребованными Коменским. Можно предположить, что на Коменского оказала влияние также критика античной теории подражания Кампанеллой, что особенно важно в контексте рассматриваемого вопроса о генезисе образовательной концепции: в развитие аристотелевской идеи подражания Кампанелла, споря с Аристотелем, отрицал целесообразность абсолютизации чисто эстетического момента и утверждал, ориентируясь на утилитарные цели и ставя акцент на социо-этической доминанте:

«Итак, цель поэта не в подражании и не в вымысле, но он подражает для того, чтобы представить, и представляет, чтобы привлечь и научить, учит и привлекает, чтобы внушить законы, добродетели и правила счастливой жизни. Ведь если он есть частица государства и является гражданином, он содействует общей пользе, как все члены тела каждый в отдельности приносят пользу всем остальным и каждому, выполняя своё назначение (Горфункель 1981, 192–193).

Таким образом, во многих аспектах учение Коменского сродни возрожденческому идеалу, и это напрямую касается темы обучения. Для Коменского природа имеет безусловную ценность, поэтому и науке, ее изучающей, ее пропедевтическому значению, согласно мыслителю-педагогу, принадлежит первостепенная роль. Это объясняет, почему идея универсальности применительно к образованию имела в понимании Коменского философские основания, представленные в его проекте, известном как пансофия.

Не менее важно проследить линию развития принципа *ars imitatur naturam* в творчестве Григория Сковороды с точки зрения философско-образовательной доминанты в нем. Тем более, что и парадигма «внутреннего духовного света» занимает ключевое место в его творчестве – сюжет, по-

дробно рассмотренный Д. И. Чижевским. Знаменательно, что, связав соответствующие пассажи в тексте Сковороды с традицией, идущей от Я. Беме, через Гердера и романтиков к Шлейермахеру, Д. Чижевский отмечал существенный вклад пансофии Коменского в эту общую мистическую традицию: «Так сами пансофийные устремления Коменского были сориентированы на руководство от видимого к невидимому, Вся пансофия связана с этой мыслью, связана с этой мыслью также и идея сигнатур, то познание литер, письма, каким начертано естество всех речей» (Чижевский 2004, 36).

Сковорода немаловажное значение придавал естеству – природе, природным задаткам – мысли, отразившиеся и на его воспитательной доктрине, что подробно изложено в Благодарном Еродии: «Родители суть Божий, дети же суть родительский список, изображение, копия» (Сковорода 2018, 434). В. Ф. Эрн обозначил мысль Г. Сковороды так: «живое наследование детьми духовной и физической природы отцов и матерей» (Эрн 1912, 318). Высказывания Сковороды, насыщенные символизмом, свидетельствуют не столько о наследственной предопределенности, но должны восприниматься шире – в контексте понятия природа, как его понимал Сковорода. Эрн резюмировал мысль Сковороды о соотношении природы и искусства воспитания: «Итак, природа есть альфа и омега воспитания» (Эрн 1912, 316). Поэтому параллель с природной теорией Коменского и его пониманием тезиса *ars imitatur naturam*, выявляющим ценность природного начала, не может остаться без нашего внимания. Сковорода не упускает случая помянуть «премудрейшую нашу натуру» (Сковорода 2018, 245), отмечая «правление природы во всем» (Сковорода 2018, 247) и заключая: «природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина» (Сковорода 2018, 31). И здесь, как у Коменского встречаем мотив всемогущества природы: «Если всяческое строит премудрая и блаженная *натура*, тогда как не единая она и исцеляет, и научает. Всякое дело преуспевает, если она путеводствует. Не мешай только ей <...> воистину сама она чисто и удачно совершит» (Сковорода 2018, 434). Понятно, что при таком понимании не могло быть никакой мысли об ущербности. Природный потенциал столь велик, что обретает знакомые нам по описаниям Коменского черты наставничества: «Сия есть всеродная и истинная учительница и единая» (Сковорода 2018, 434). Категория единого чрезвычайно важна для определения природы у Сковороды. Наряду с понятиями «природа» и «природный» Сковорода использует и понятия «сродность» и «сродный» с их этико-экзистенциальной доминантой.

Идея сродства как природного единоначалия мира с присущей ему христианской сутью и свойством всеобщности, проявленном в обучении, род-

нит позицию Сковороды с предпочтениями Коменского. Это свойство сродной всеобщности, обнаруживающее мир как училище, выражается одинаково в язычестве и христианстве, хотя Сковорода и делает оговорку, отмечая различия обоих в отыскании истины, характеризуемой им как «живая источникова вода»: «Но языческие храмы за лицемерие неискренних пророков, то есть священников или учителей, совсем уже попорчены...» (Сковорода 2018, 240). Формула «Житие наше есть путь» (Сковорода 2018, 239) содержит не только экзистенциальный смысл, оно нацеливает на понимание пути познания – он же и путь обучения – как путь восхождения духа. Долго сам учишься, если хочешь учить других» (Сковорода 2018, 332). Путь обучения, как его понимал Сковорода – это путь к премудрости, то есть, познания природного естества: «Сей повсеместной, всемогущей и премудрой силы ...» (Сковорода 2018, 332). Путь внутрь себя, в глубины человеческой души есть одновременно и путь вверх – путь духовного возрождения. Этот двуединый процесс методологически значим для пансофийной в ее сущности антропологии Сковороды и выявляет ценностную доминанту, очень четко определившуюся, особенно после Коменского, вектор новоевропейской мысли, проявляющийся в том, что: «Формирование ценностной вертикали в педагогике Нового времени неоднократно отражается в метафоре ступеней к истинному знанию» (Марчукова 2013, 36). Познание внешнего (человека, мира и бога) тем более плодотворно, чем полнее освоение мира внутреннего – сердечного, поскольку «Сердце человеческое – самый точный в человеке человек» (Сковорода 2018, 250).

В этот контекст рассуждений о природе, человеке и просвещении вписывается идея подражания природе (Сковорода 2018, 323). В «Сродности к воинству» Афанасий-собеседник задает вопрос: «Но что значит то, что говорят студенты “Ars perficit naturam”». Последовавший ответ устами Григория был следующий: «Правда, что наука приводит в совершенство сродность. Но если не дана сродность, тогда наука что может совершить?». В завершённом виде эта мысль выражена в следующем пассаже: «Все то сродное, что природное и симпатия (συμπάθεια) значит природную сродность, касающуюся к дружбе, к пище, а паче всего к избранию звания» (Сковорода 2018, 330). Пожалуй, наилучшим образом сущность философской рефлексии Сковороды, отличающейся своеобразием понимания ratio, выразил В. Ф. Эрн: «Схематический ratio, лишенный начала движения, живого контакта с *genus naturae*, не может быть признан истинным самоопределением живой и автономной человеческой мысли» (Эрн 1912, 12–13). В каком смысле «учение о многообразной Премудрости» становится для Сковороды основой его знаменитой концепции сродного (т.е. софийного) труда?» (Марченко 2018, 18).

Сковороде свойственна мысль об умелом применении познанного, которое, в свою очередь, является следствием «правильного» обучения, основанного на самопознании, на, прежде всего, душевного свойства труде, подкрепленном практическим использованием. Софийное как начало божественное соотносено со сродным (природным), но природным в смысле нетленной и истинной природы мира. Сродное – корневое ее, природы свойство. Сродный труд – это проявление данного глубинно-природного начала в человеке, которое необходимо почувствовать, «схватить» в его принципиальных чертах и должным образом применить. Термин «природа» применительно к человеку Сковорода употребляет и в уничижительном описанном выше протестантском смысле: «подлая наша природа», которой противопоставляет «все сокровище, таящееся в неисчерпаемом недре господствующей природы, как невидимая есть присносущая истина» (Сковорода 2018, 217). Это противопоставление двух планов – двух натур симптоматично: эта невидимая «натура» встает вровень с Богом, обнаруживаемым даже и по наружности, на которой можно увидеть «печатлеемые следы Божию, безвестные и тайные премудрости его обличающие, и будто тропинкою к ней ведущие» (Сковорода 2018, 217-218). В понимании Сковороды разграничительной линии между макро - и микро – космосом нет, но, как справедливо отмечено исследователем: «Однако именно в сфере микрокосма разрыв между двумя натурами достигает катастрофического масштаба» (Марченко 2018, 19). Вместе с тем парадоксальным образом, раскрывающим антиномичность мышления философа, именно в человеке обнаруживается глубина божественного присутствия и возможность обретения всей полноты мудрости. Оскверненная же природа человека отмечена лишь подражанием: «Подлая же наша природа, находясь тенью, находится обезьяною, подражающею во всем своей госпоже натуре» (Сковорода 2018, 217). Вся глубина отношения Сковороды к проблеме подражания раскрывается в одной из басен. Так, рассуждая в «Басне о котах» о понятиях «охота» и «охотник», Сковорода связал его значение с понятием природы следующим образом: «Охота по твоей же сказке есть родная дочь природы» или: «конечно, тот не охотник, кто не природный» (Сковорода 2018, 323). Поэтому, хотя художник подражает природе, но «рисую и подражая натуре», он еще не истинный охотник, но только будучи «охотником» по званию (то есть, по природе) он занят «сродным деланием», приближающим его к истине; то есть, по мысли Сковороды важен сам этот процесс (вполне в сократовском духе), творческое исполнение задуманного, подсказанного самой природой, а не искусная картина сама по себе – лишь его итог. В этом смысле образ охоты как «сродного труда», к которому Сковорода призывает учеников, взыскующих

истину и человеческое в человеке, адресует нас к процессу познания, как он представлен похожим образом в диалектическом методе Сократа с его майевтикой. Вместе с тем данная метафора приложима и к педагогической теории, основывающейся на эвристическом методе, поскольку диалоги Сковороды как раз и демонстрируют «работу» этого метода, основывающегося не на готовых ответах, а на вопросах, выявляющих незнание. Характерно, и отмечено исследователем, что «Особенности этого “механизма самодвижения”» раскрыты Коменским в сочинении “Лабиринт света и рай сердца” (Марчукова 2008, 104). Образ охоты не только раскрывает смысл концепции «сродности», в ее многогранности представляющей собой ядро учения Г. Сковороды, но выявляет и уточняет смысл Премудрости, нацеленной, подобно пансофии Коменского, на отражение многомерного мира, открытого для познания в его нетленной целостности.

Таким образом, принцип *ars imitatur naturam* применительно к концепции как Коменского, так и Сковороды нельзя понимать буквалистски как следование подходу Аристотеля (или как отрицание его). Смысл его у Коменского и Сковороды органичен, отражает идею мироздания, как сложного, многоуровневого природного целого, проникнуто принципом мировой «симпатии». Искусство понимается как сообразный природе феномен, во многом инспирированный ею, как выражение ее глубинной творчески активной сущности. Отсюда проистекает и понимание образования как органично вписанного в сам строй природы (природа-наставница). Познание же мира как целого, осваиваемого посредством обучения и труда, есть не что иное как всеобщая мудрость – пансофия у Коменского и Премудрость у Сковороды. Сходство мировоззрений Коменского и Сковороды, преодолевающих дух протестантизма и отмеченных печатью Возрождения, обусловлено общностью прочтения принципа *ars imitatur naturam* с гносеолого-антропологических позиций, расширением границы его применения, распространением на сферу образования, что заложило основы гуманистической педагогики.

БИБЛИОГРАФИЯ /REFERENCES

- Дильтей, В. (2000) *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. Левина, М. И., пер. Москва-Иерусалим.
- Горфункель, А. Х. (1977) *Гуманизм и натурфилософия итальянского Возрождения*. Москва: Мысль.
- Горфункель, А. Х. (1980) *Философия эпохи Возрождения*. Москва: Высшая школа.
- Горфункель, А. Х., пер. (1981) *Эстетика Ренессанса: Антология*. В 2-х томах. Т. 2. Москва: Искусство.

- Золотухина, А. И., пер. с лат., Марчукова, С.М., прим. (2018) «Я. А. Коменский. Обзорение физики, преобразенной в согласи с божественным светом», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 4, 105–119.
- Карпов, В. П., Брагинская, Н. В., пер. с древнегреч. (1981) Аристотель. *Физика*. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. Серия: Философское наследие. Москва: Мысль.
- Кассирер, Э. (2000) *Избранное: Индивид и космос*. Гаджикурбанова, А. Г., пер. с нем. Москва, Санкт-Петербург: Университетская книга.
- Красновский, А. А., ред. Коменский, Я. А. (1939) *Великая дидактика*. Ян Амос Коменский. *Избранные педагогические сочинения*. Москва: Государственное Учебно-педагогическое издательство НАРКОМПРОСА.
- Марченко, О. В. (2018) *Григорий Сковорода, его жизнь, сочинения и учение*. Сковорода Г. *Наставления бродячего философа*. Полное собрание текстов. Прим. О. В. Марченко. Москва: Издательство Аст, 5–21.
- Марчукова, С. М. (2008) *Ян Амос Коменский: приглашение к диалогу*. Санкт-Петербург: Европейский дом.
- Марчукова, С. М. (2013) *Эвристический потенциал идеи пансофийности в педагогическом наследии Я. А. Коменского*. Санкт-Петербург.: ФГНУ ИПООВ РАО.
- Мельников, Г. П. (1997) «Автопортрет ученого XVII века. Ян Амос Коменский в зеркале своих сочинений», *Материалы работы Международного симпозиума «Человек – культура – общество в концепции Яна Амоса Коменского»*. Москва, 119–120.
- Милованов, К. Ю., Никитина, Е.Е. (2017) «Ян Амос Коменский и историческая система протестантской учености», *Отечественная и зарубежная педагогика* 5 (43), 8–22.
- Сковорода Г. (2018) *Наставления бродячего философа. Полное собрание текстов*. Прим. и комм. О. В. Марченко. Москва: издательство Аст.
- Скорвид, С.С., пер. с чешск. (2000) Коменский, Я. А. *Единственно необходимое*. Я. А. Коменский. *Лабиринт света и рай сердца*. Москва: издательство «МИК», 213–304.
- Степанов Н. П., пер. с чешск. Коменский, Я. А. (1997) *Предвестник всеобщей мудрости*. Коменский Я. А. Сочинения. Сер. Памятники философской мысли. Москва: Наука.
- Цыбенко, О. П., пер. с древнегреч. (2007) Аристотель. *Поэтика*. Аристотель. *Риторика*. *Поэтика*. Новый перевод. Москва: Лабиринт.
- Чижевський, Д. И. (2004) *Філософія Сковороди*. Харьков: Акта.
- Шольцова, К. (2017) «Учение Яна Амоса Коменского в контексте теологии XVII века», *Отечественная и зарубежная педагогика* 5 (43), 23–35.
- Эрн, В. Ф. (1912) *Сковорода. Жизнь и учение*. Москва: Товарищество типографии А. И. Мамонтова.
- Alstedius Johannus-Henricus. *Tecnologiae*. Alstedii Johannis-Henrici Scientiarum omnium Encyclopediae, tomus primus. Lucduni, 1649.

- Блашків, О. (2007) «Типологія чеського та українського бароко в працях Чижевського», in Jan Amos Komenski. A kultura Epoki Baroku. Siedlce, 2007, 259–272.
- Beneš, J. (2014) “Pojem harmonie u W. Ratkeho a u J. A. Komenského – blízké pojmy, vzdálená východiska,” in *Idea harmonie v díle Jana Amose Komenského*. Ed. V. Schifferova, A. Prázný, K. Šolková. Červení Kostelec: Pavel Mervart, 91–96.
- Melanchton Philipp (1550) *Initia doctrinae physicae*, dictata in Academia Witebergensi. Witebergae. Ed. Johannem Lufte, 2- ed., 1550.
- Sousedik S. (1983) „Comenius Prinzip der Natürlichkeit der Erziehung und sein philosophischer Hintegrund,“ *Theologie und Philosophie*. Ig. 58. Freiburg; Basel; Wien, 34–47.
- Timpler Clemens (1613) *Physicae seu Philosophie naturalis*. Clementi Timpleri Physicae seu Philosophie naturalis systema methodicum, in tres partes digestum. Pars Prima / Completum Hannoveriae apud Haeredes Guilielmi Antonii.
- Timpler Clemens (1616). *Technologia seu Tractatus generalis de natura et differentiis artium liberalium*. Clementi Timpleri Metaphysicae systema methodicum, Libris quinque, Per theoremata et problemata selecta concinnatum. Ed. Rodolphi Goclenii. Hannoveriae, 1616.

In Russian:

- Gadzhikurbanova, A. G., per. s nem. (2000) Kassirer, E'. Izbrannoe: Individ i kosmos. Moskva, Sankt-Peterburg: Universitetskaya kniga. – 654 s.
- Gorfunkel', A. X. (1977) Gumanizm i naturfilosofiya ital'yanskogo Vozrozhdeniya. Moskva: My'sl'. – 359 s.
- Gorfunkel', A. X. (1980) Filosofiya e'poxi Vozrozhdeniya. M.: Vy'sshaya shkola. – 368 s.
- Gorfunkel', A. X., per. (1981) E'stetika Renessansa: Antologiya. V 2-x tomax. T. 2. Moskva: Iskusstvo. s. 192–193 – 639 s.
- Zolotuxina, A. I., per. s lat., Marchukova, S.M., prim. (2018) Ya. A. Komenskij. Obozrenie fiziki, preobrazhennoj v soglasii s bozhestvenny'm svetom. Intellektual'ny'e tradicii v proshlom i nastoyashhem 4, s. 105–119.
- Karpov V. P., Braginskaya N. V., per. s drevnegrech. (1981) Aristotel'. Fizika / Aristotel'. Sochineniya v chety'rex tomax. T. 3. Seriya: Filosofskoe nasledie. Moskva: My'sl' – 611 s.
- Krasnovskij, A. A., red. Komenskij, Ya. A. (1939) Velikaya didaktika. Yan Amos Komenskij. Izbranny'e pedagogicheskie sochineniya. Moskva: Gosudarstvennoe Uchebno-pedagogicheskoe izdatel'stvo NARKOMPROSA. – 319 s.
- Levina, M. I., per. (2000) Dil'tej, V. Vozzrenie na mir i issledovanie cheloveka so vremen Vozrozhdeniya i Reformacii. Moskva-Ierusalim: Universitetskaya kniga. – 463 s.
- Marchenko, O. V. (2018) Grigorij Skovoroda, ego zhizn', sochineniya i uchenie // Skovoroda G. Nastavleniya brodyachego filosofa. Polnoe sobranie tekstov. Prim. O. V. Marchenko. Moskva: izdatel'stvo Ast, – S. 5-21.
- Marchukova, S. M. (2008) Yan Amos Komenskij: priglasenie k dialogu. Sankt-Peterburg: Evropejskij dom. – 126 s.

- Marchukova, S. M. (2013) E`vristicheskiy potencial idei pansofijnosti v pedagogicheskom nasledii Ya. A. Komenskogo. Sankt-Peterburg.: FGNU IPOOV RAO. – 151 s.
- Mel'nikov, G. P. (1997) Avtoportret uchenogo XVII veka. Yan Amos Komenskij v zerkale svoix sochinenij. Materialy` raboty` Mezhdunarodnogo simpoziuma «Chelovek – kul'tura – obshhestvo v koncepcii Yana Amosa Komenskogo». Moskva. – S. 119-120.
- Milovanov, K. Yu., Nikitina, E.E. Yan Amos Komenskij i istoricheskaya e`pistema protestantskoj uchenosti. Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika. 2017. № 5 (43). – S. 8-22.
- Skovoroda G. (2018) Nastavleniya brodyachego filosa. Polnoe sobranie tekstov. Prim. i komm. O. V. Marchenko. Moskva: izdatel'stvo Ast. – 557 s.
- Skorvid, S.S., per. s cheshsk. (2000) Komenskij, Ya. A. Edinstvenno neobxodimoe. Ya. A. Komenskij. Labirint sveta i raj serdcza. Moskva: izdatel'stvo «MIK». S. 213-304.
- Stepanov N. P., per. s cheshsk. yaz. Komenskij, Ya. A. (1997) Predvestnik vseobshhej mudrosti. Komenskij Ya. A. Sochineniya. Ser. Pamyatniki filosofskoj my`sli. Moskva: Nauka. – 476 s.
- Cybenko, O. P., per. s drevnegrech. (2007) Aristotel`. Poe`tika. Aristotel`. Ritorika. Poe`tika. Novy`j perevod. Moskva: Labirint. – 253 s.
- Chizhevs`kij, D. I. (2004) Filosofiya Skovorodi. Xar`kov: Akta. – 432 s.
- Shol'czova, K. (2017) Uchenie Yana Amosa Komenskogo v kontekste teologii XVII veka. Otechestvennaya i zarubezhnaya pedagogika. № 5 (43). – S. 23-35.
- E`rn, V. F. (1912) Skovoroda. Zhizn` i uchenie. M.: Tovarishhestvo tipografii A. I. Mamontova, – 331 s.

**«ОМОНИМЫ», «СИНОНИМЫ»
И «ПАРОНИМЫ» В ПОЗДНЕАНТИЧНОЙ ЛОГИКЕ
И ГРАММАТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ**

Д. А. ЧЕРНОГЛАЗОВ
Санкт-Петербургский государственный университет
d.chernoglazov@spbu.ru

DMITRII CHERNOGLAZOV

St. Petersburg State University (Russia)

HOMONYMS, SYNONYMS AND PARONYMS IN THE LOGIC AND GRAMMAR OF LATE ANTIQUITY

ABSTRACT. The subject of this article is the interpretation of the concepts “homonym”, “synonym” and “paronym” in the logic and grammatical theory of the Late Ancient / early Byzantine period (the 3rd – 6th c.). Within the framework of the logical tradition, the theory of homonymy, synonymy and paronymy is developed, first of all, in the commentaries to Aristotle’s “Categories” written by Porphyry, Ammonius, Simplicius, etc., within the framework of grammatical theory – in the “Art of Grammar” by Dionysius of Thrace and its Byzantine scholia to it. Analysis of these texts shows that both disciplines paid great attention to these concepts: they were embedded in a broader terminological context; their definitions were refined and detailed; various methods of classification of homonyms and paronyms were developed. Many issues have been the subject of controversy and disagreement, for example, the problem of the relationship between metaphor, analogy and homonymy, or the methods of classification of homonyms. Significant disagreements persisted between the two disciplines: from the point of view of grammar and logic, all three concepts were interpreted differently, but the interpretation of synonymy differed most clearly. Contemporaries were aware of these contradictions between logic and grammar, noted and analyzed them.

KEYWORDS: homonyms, synonyms, paronyms, ancient logic, ancient grammar theory, Porphyry, Ammonius, John Philoponus, Simplicius, Olympiodorus, Dionysius Thrax.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44263. The study was funded by the Russian Foundation for Basic Research, the project № 21-011-44263.

Как известно, «Категории» Аристотеля открываются определениями понятий «омонимы», «синонимы» и «паронимы» (Arist. Cat. 1a. 1–15). Приведем эти определения в оригинале и в русском переводе:

Ὅμωνυμα λέγεται ὡν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον· τούτων γὰρ ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶω εἶναι, ἴδιον ἑκατέρου λόγον ἀποδώσει.

συνώνυμα δὲ λέγεται ὡν τὸ τε ὄνομα κοινόν καὶ ὁ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ὁ αὐτός, οἷον ζῶον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ ὁ βούς· τούτων γὰρ ἑκάτερον κοινῶ ὀνόματι προσαγορεύεται ζῶον, καὶ ὁ λόγος δὲ τῆς οὐσίας ὁ αὐτός· ἐὰν γὰρ ἀποδιδῶ τις τὸν ἑκατέρου λόγον τί ἐστὶν αὐτῶν ἑκατέρῳ τὸ ζῶω εἶναι, τὸν αὐτὸν λόγον ἀποδώσει.

παράνομα δὲ λέγεται ὅσα ἀπὸ τινος διαφέροντα τῇ πτώσει τὴν κατὰ τοῦνομα προσήγοριαν ἔχει, οἷον ἀπὸ τῆς γραμματικῆς ὁ γραμματικὸς καὶ ἀπὸ τῆς ἀνδρείας ὁ ἀνδρεῖος.

Еще в античности понятия «омоним», «синоним» и «пароним» разрабатывались и в грамматике, и в логике, и в философии. Впоследствии, уже в византийскую эпоху, эти термины – в первую очередь ὁμώνυμον – становятся частью теологического дискурса и нередко используются в богословской полемике, в частности, в контексте христологической и иконоборческой полемики.¹ Об омонимии и смежных понятиях, об их формировании в античной философии классического периода написана обширная литерату-

«Омонимами называются те [вещи], у которых только имя общее, а соответствующее имени определение сущности разное, как, например, «живое существо» – это и [сам] человек, и написанное; ибо у них только имя общее, а соответствующее имени определение сущности – разное: если кто-нибудь будет определять, что есть для каждого из них быть живым существом, он для каждого из двух даст особое определение».

«Синонимами называются те [вещи], у которых и имя общее, и соответствующее имени определение сущности одно и то же, как, например, «живое существо» – это и человек, и бык; ведь оба называются общим именем «живое существо», и определение сущности – одно и то же: если кто-нибудь будет для каждого определять, что для каждого из них – быть живым существом, он даст одно и то же определение».

«Паронимами называются те [вещи], которые, отличаясь от чего-то по падежу, имеют прозвание согласно [его] имени, как, например, грамматик – от грамматики, а мужественный – от мужества».

¹ Об использовании термина «омоним» в иконоборческих спорах см. Erismann 2019.

ра,² в то время как рецепция этих понятий на рубеже античности и византийской эры – не говоря уже о собственно византийской традиции – изучена пока мало.³ В настоящей статье мы сконцентрируемся на позднеантичной / ранневизантийской эпохе (конец III – VI вв.) и постараемся выяснить, как в рамках этого периода понятия «омонимия», «синонимия» и «паронимия» трактовались в двух дисциплинах, изучавшихся в школе – логике и грамматике: можно ли говорить об эволюции этих понятий со времен классической античности, становились ли они предметом дискуссий, различалась ли их трактовка в грамматической теории и в логике? В учебниках по логике и грамматике и комментариях к ним содержатся определения этих понятий, раскрывается их значение – и изучить эту теоретическую основу очень важно: это позволит нам лучше понимать, что имеют в виду ранневизантийские философы и богословы, когда этими терминами оперируют.

I

В первую очередь целесообразно обратиться к логической традиции, в рамках которой интересующие нас понятия разрабатывались особенно активно. Предметом нашего исследования послужат многочисленные комментарии к «Категориям» Аристотеля, составленные учеными-неоплатониками III – VI вв. – это комментарии в вопросах, составленные Порфирием и Дексиппом, и последующие комментарии, написанные Аммонием, его учениками Симпликием, Иоанном Филопоном и Олимпиодором, а затем, позже, Элием.⁴

Все комментаторы, за исключением Дексиппа,⁵ уделяют пристальное внимание всем трем понятиям. Они не только детально разъясняют текст Аристотеля, но и вписывают их в более широкий терминологический контекст. Вводятся еще два термина – «полионимы» и «гетеронимы» – и выстраивается схема из основных четырех понятий, в которую включаются

² См., напр.: Anton 1968, Anton 1969, Shields 1999, Tolkiehn 2019.

³ См. статьи, посвященные отдельным авторам или аспектам этой проблемы: Mombello 2011, Garin 2016.

⁴ О позднеантичных и ранневизантийских комментариях к логическим трудам Аристотеля см. Westerink 1990, D'ancona 2001, Sellars 2004.

⁵ Из трех понятий Дексипп рассматривает только омонимы, да и здесь затрагивает намного менее широкий круг вопросов, чем остальные комментаторы (CAG 4.2: 17.21–22.11).

синонимы, омонимы, полионимы и гетеронимы. Вот как эти понятия суммирует Иоанн Филопон⁶:

«Из вещей некоторые имеют общее имя, но разное определение и называются омонимами, некоторые имеют общее определение, но разные имена и называются полионимами, некоторые имеют общее определение и общее имя и называются синонимами, некоторые имеют разные имена и разные определения и называются гетеронимами. Но должно знать, что гетероним (*ἑτερόνυμον*) – это одно, а разное (*ἕτερον*) – это другое. Гетеронимы – это вещи, которые усматриваются относительно одного и того же подлежащего, но причастны разным именам, как, напр., относительно лестницы усматривается подъем и спуск: но подъем и спуск определяются по-разному и имена у них разные. Такие вещи называют собственно гетеронимами. Разные же (*ἕτερα*) различны во всех отношениях, и по именам, и по подлежащему, напр., конь и человек».

Таким образом, перед нами четкая классификация отношений между вещами в зависимости от соотношения их имен и определений. «Синонимы» противопоставляются «гетеронимам», а «омонимы» – «полионимам». У синонимов и имя, и определение одинаковое, а у гетеронимов и то, и другое различно; у омонимов имя одно, а определения разные, у полионимов же определение одно, а имена разные.

В симметричной схеме из четырех элементов не находится место паронимам: их соотношение с четырьмя основными понятиями становится предметом дискуссий среди александрийских ученых.

1) Паронимы относятся к гетеронимам, поскольку паронимы различаются и по имени, и по определению. Нельзя говорить о тождестве А и В, даже если они различаются совсем немного. Эту точку зрения высказывает и считает приемлемой только Олимпиодор (СAG 12.1: 39.30–38).

2) Паронимы помещаются посередине между синонимами и омонимами, поскольку синонимы имеют полную общность друг другу в отношении вещей, омонимы в этом же отношении совершенно различны, а паронимы обладают в отношении вещей и общностью, и различием. Эту позицию, ссылаясь на «неких» людей, излагают Аммоний, Филопон и Олимпиодор, но двое последних вовсе отвергают ее – по словам Олимпиодора, при таком подходе природа паронимов рассматривается только со стороны вещей, а не имен (СAG 12.1: 40.2–7 cf. 13.1: 24.19–23) – а Аммоний соглашается лишь отчасти и предлагает компромиссный вариант: паронимы располагаются не

⁶ СAG 13.1: 14.11–24, cf. СAG 4.1: 68.28–69.13; 4.4: 15.22–16.6; 12.1: 26.18–27.20; 8: 22.22–33; 18.1: 141.24–34.

посередине между синонимами и омонимами, а ближе к синонимам – с ними паронимы сближает общность относительно имен и вещей, а отличает от них лишь то, что эта общность неполная (CAG 4.4: 23.25–24.13).

3) Паронимы помещаются между синонимами и гетеронимами, поскольку синонимы обладают полной общностью относительно и имен, и вещей, гетеронимы в обоих отношениях различны, а паронимы и относительно вещей, и относительно имен обладают и общностью, и различием. Эту позицию поддерживают Иоанн Филопон, Олимпиодор и Элий (CAG 13.1: 24.23–26; 12.1: 40.9–13; 18.1: 142.27–29).

Возвращаясь к терминам «гетероним» и «полионим», следует рассмотреть их происхождение – ни в «Категориях», ни в остальных логических трактатах Аристотеля они ни разу не употребляются. По всей видимости, оба термина принадлежат Спевсиппу, ученику Платона, который также и связал их с омонимами, синонимами и паронимами. К сожалению, учение Спевсиппа, касающееся этих понятий, известно нам лишь из третьих рук: слова Спевсиппа цитирует (или пересказывает) перипатетик Боэт, а уже Боэт цитирует Симпликий. Итак, если исходить из слов Симпликия, Спевсипп выстраивал следующую классификацию⁷:

«Из имен одни – это тавтономы, а другие – гетеронимы. Из тавтономов одни – омонимы, а другие – синонимы..., а из гетеронимов одни – это собственно гетеронимы, другие – полионимы, а третьи – паронимы. Если об остальных уже было сказано, то полионимы – это многие и различные имена одной вещи, когда определение их одно и то же, как, напр., ἄορ, ξίφος, μάχαιρα, φάσγανον, ‘меч’, а гетеронимы различны и именами, и вещами, и определениями, как, напр., ‘грамматик’, ‘человек’, ‘дерево’».

Итак, перед нами все те же понятия, которые потом появятся в комментариях к «Категориям» Аристотеля, написанных Порфирием и последующими авторами. Но, в то же время, схема Спевсиппа существенно отличается от схемы Порфирия и Аммония. Основное различие состоит в том, что Спевсипп, предположительно, классифицирует имена, а Порфирий, как и Аристотель, классифицирует вещи. Для Спевсиппа омоним – это имя, которое является общим для нескольких вещей, а для Аристотеля и Порфирия омонимы – это вещи, имеющие одно и то же имя, но разные определения; для Спевсиппа полионимы – это разные имена, относящиеся к одной вещи, а для Порфирия полионим – это вещь, имеющая несколько разных имен. Есть и другое отличие: у Спевсиппа схема включает и паронимы, а у комментаторов Аристотеля

⁷ CAG. 8: 38.20–39.2, Spreus. frgm. 68a.

паронимы утрачивают «равноправие» остальным четырем понятиям – синонимам, омонимам, гетеронимам и полионимам – и схема, состоящая уже из четырех понятий, становится более симметричной.⁸

Итак, термины «гетероним» и «полионим» восходят, видимо, к Спевсиппу.⁹ Следующий сохранившийся текст, в котором – как у Спевсиппа – появляются все пять терминов (омонимы, синонимы, паронимы, гетеронимы, полионимы) – это восьмая книга «Стромат» Климента Александрийского, где кратко излагается аристотелевская логика и, в частности, приводятся и определяются перечисленные термины (Clem. Al. Strom. 8. 8. 24. 2–7). Не вдаваясь в проблему подлинности восьмой книги «Стромат»,¹⁰ отметим, что здесь соотношение терминов уже близко к тому, которое мы веком позже встретим в комментариях Порфирия, а потом и александрийских ученых: речь идет, как и в «Категориях» Аристотеля, о классификации вещей, а не имен. Климент пишет: «Полионимы – это те, которые имеют одно и то же определение, но разные имена»; «омонимы – это те, которые пользуются одни и тем же именем, а определение имеют разное», и т.д. Здесь же, в «Строматах», уже появляется дифференциация между разными и гетеронимами (букв.: «разноименными»), но паронимы все еще упоминаются наравне с остальными четырьмя терминами. Далее термины появляются уже у Порфирия, а вслед за тем у Аммония и его учеников. Именно здесь, в комментариях к «Категориям» александрийских неоплатоников, схема из четырех понятий приобретает свою классическую симметричную форму.

Итак, понятия «полионим» и «гетероним», наравне с омонимами и синонимами, формулируются еще в классической античности, но изначально, вероятно, обозначают имена, а не вещи. Впоследствии эти понятия преобразуются и согласуются с аристотелевской логикой. С точки зрения позднеантичной диалектики, гетеронимы и полионимы равноправны и противопоставлены синонимам и омонимам. Особо комментаторами ставится вопрос о том, почему о них не упомянул Аристотель, и на этот вопрос находится ответ: если есть два противоположных понятия, то достаточно опре-

⁸ О различных трактовках приведенного выше фрагмента и реконструкциях учения Спевсиппа об омонимах, синонимах, полионимах, гетеронимах и паронимах см. Barnes 1971.

⁹ Следует отметить, что слово *ἑτερόωνυμος* 'разноименный' в античных текстах вообще употребляется только как термин и встречается достаточно редко (напр., Nicom.Ar. 1.12.1.6,8; Alex.Aphr.in Metaph. 378.14–16), тогда как *πολυώνυμον* 'многоименный' имеет и не строго терминологическое значение и употребляется далеко за пределами научных трактатов (напр., Pi.I. 5.1; S.Ant. 115; Ar.Th. 320; App.Hisp. 4.6).

¹⁰ О VIII книге Стромат и ее источниках см. Navrda 2011, 2012.

делить только одно из них, так чтобы читатель сделал вывод и о противоположном. Так, якобы, поступил и Аристотель: определив омонимы, он имплицитно указал и на полионимы, а определив синонимы – указал на гетеронимы (СAG 13.1: 14.28–15.1).

Итак, в позднеантичных комментариях к «Категориям» создается симметричная схема из четырех основных терминов, и наибольшее внимание из них уделяется омонимам. Разъясняется каждое слово Аристотеля – напр., в каком значении употребляется слово «только» и слово «общее», почему в определении введено уточнение «согласно имени» и т.д. – но мы остановимся на двух аспектах, играющих ключевую роль во всех комментариях и существенным образом развивающих понятие омонимии.

Первый аспект состоит в том, что к предельно краткому определению Аристотеля прилагается ряд уточнений, одни из которых – по сравнению с буквальной трактовкой текста «Категорий» – расширяют понятие омонимов, а другие его сужают. К расширению понятия омонимии ведут следующие уточнения:

Во-первых, как отмечают комментаторы, омонимия усматривается не только в отношении имен, но и в отношении глаголов и прочих частей речи. Если Аристотель и говорит о вещах, имеющих одно и то же «имя» (ὄνομα), то этот термин употребляется не в узком смысле – как «имя», противопоставляемое «глаголу» – а в широком смысле, как любой звук, означающий что-либо. Потому омонимичными могут быть и действия, обозначаемые глаголами, напр., глагол ἐρῶ означает и «я скажу», и «я люблю».¹¹ Аналогично, синонимия тоже допускается не только в отношении имен – напр., глаголы «делать белым» (λευκαίνειν) и «делать черным» (μελαίνειν) воспринимают и одно и то же имя «изменять» (ἀλλοιοῦν), и одно и то же определение «иметь в себе причину, способную изменять другое, в силу того, что [оно само] другое» (СAG 13.1: 23.23–30).

Во-вторых, омонимичными могут быть не только сущности, но и привходящие признаки (τὰ συμβεβηκότα). Если Аристотель и говорит «определение сущности» (λόγον τῆς οὐσίας), то термин «сущность» следует понимать в широком смысле, как «существование» (ὑπαρξις), ибо и привходящие признаки некоторым образом существуют. В этом случае, напр., омонимичен привходящий признак «острый» в сочетании с «ножом», «блюдом» и «болезнью».¹²

Уточнения, сужающие понятие омонимии, указывают на то, какие вещи не могут быть омонимами. Вводятся дополнительные условия грамматического характера, необходимые для признания омонимии. Аммоний вводит

¹¹ СAG 4.1: 61.29–62.6; 4.4: 18.18–25; 13.1: 18.4–15; 12.1: 30.4–16; 18.1: 137.23–30.

¹² СAG 4.4: 20.23–21.2; 13.1: 20.4–14; 12.1: 32.30–41; 18.1: 139.8–11.

три таких условия: омонимы должны иметь не только одинаковое имя, но и одинаковое ударение, придыхание и падеж. Напр., ἐλάτης 'возница' (Nom. Sing.) и ἐλάτης 'ели' (Gen. Sing.) нельзя считать омонимами, поскольку имена не совпадают по падежу, и т.д. (САГ 4.4: 17.18–18.6) Последующие авторы этот перечень расширяют. Так, Филопон вводит еще два условия – одинаковый род и одинаковое окончание. Напр., ὁ Ἄργος 'Аргос' (собака Одиссея) и τὸ Ἄργος' (город) нельзя считать омонимами, поскольку они не совпадают по роду (САГ 13.1: 15. 14–32). Олимпиодор идет еще дальше: сперва он – помимо ударения, придыхания и падежа – вводит одно дополнительное условие: омонимы должны быть одинаковы по написанию, напр. καινόν 'новое' и κενόν 'пустое' не суть омонимы, хотя они и произносятся одинаково.¹³ Однако, затем, ссылаясь на «философа» (т.е. на Аммония?), Олимпиодор формулирует еще два условия: тождественность по роду (см. выше у Филопона) и тождественность по части речи: напр., омонимами не могут быть ἔχεις 'имеешь' как глагольная форма и ἔχεις 'гадюки' как форма имени существительного (САГ 12.1: 33. 8–36). Наиболее развернутый перечень условий приводит Элий: к уже приводившимся ранее условиям – тождество по ударению, по придыханию, по падежу, по роду, по написанию, по части речи – прибавляются два новых требования: одно и то же число и один и тот же язык. Так, омонимами не могут быть εἶπον 'я сказал' и εἶπον 'они сказали', ἄρμα 'колесница' по-гречески и ἄρμα / arma 'оружие' по-латыни (САГ 18.1: 140.26–141.14). Следует признать, что даже в варианте Элия перечень трудно назвать исчерпывающим и логически обоснованным: если учитывается тождественность по грамматическим категориям, то почему из них приводятся только три – род, число и падеж, но не упоминаются, напр., время и наклонение?

Второй аспект, существенно развивающий теорию омонимии – классификация омонимов, разрабатываемая всеми комментаторами, кроме Дексиппа. Сперва обратимся к тому, какие разновидности омонимов выделяет Порфирий (САГ 4.1: 65.12–66.21, см. *Схема 1*).

Порфирий различает два класса омонимов: первый составляют омонимы «по случаю» (ἀπὸ τύχης), а второй – омонимы «по умыслению» (ἀπὸ διανοίας). Омонимы «по случаю» - это вещи или люди, получившие одно и то же имя случайно, без какого-либо умысла, как, напр., именем «Александр» были названы сын Приама и сын Филиппа Македонского. Омонимы «по умыслению» получают одинаковое имя нарочно, по какой-нибудь причине – мы называем изображение Сократа «Сократом», поскольку мы узнаем в

¹³ К V в. ε и αι уже давно читались одинаково, как [e]. Олимпиодор исходит из современных ему фонетических норм.

нем подобие Сократа – и в зависимости от этой причины умышленные омонимы подразделяются на четыре разновидности:

1) Омонимы «по подобию» (καθ' ὁμοίωσιν) – напр., когда мы называем «человеком» и разумное смертное животное, и изображение на холсте, поскольку изображенное есть подобие живого человека.

2) Омонимы «по аналогии» (κατὰ ἀναλογία) – напр., когда мы называем «ногой» опору стола или ложа по аналогии с ногой животного, поскольку эта часть стола или ложа так же поддерживает его, как нога поддерживает животное.

3) Омонимы «от одной [причины]» (ἀφ' ἐνός), или, по версии позднейших авторов, «от творящей причины» (ἀπὸ ποιητικοῦ αἰτίου) – напр., когда мы от врачебного искусства (ἡ ἰατρική) называем «врачебными» книгу (τὸ ἰατρικὸν βιβλίον) и снадобье (τὸ ἰατρικὸν φάρμακον), хотя слово «врачебный» в этих случаях имеет разное определение: книга – «врачебная», поскольку в ней описывается врачебная наука, а снадобье – «врачебное», так как оно нужно врачу для лечения.

4) Омонимы «к одной [цели]» (πρὸς ἓν), или, по версии позднейших авторов, «от целевой причины» (ἀπὸ τελικοῦ αἰτίου) – напр., когда мы называем «здоровыми» прогулку (ὁ ὑγιεινὸς περίπατος) и питание (τὸ ὑγιεινὸν σίτιον), поскольку и то, и другое служит одной цели – здоровью.

При этом – отмечает Порфирий – относительно разновидностей 3) и 4) существуют разные мнения: иные их объединяют, а иные вообще не относят их обе к омонимам, а помещают посередине между омонимами и синонимами: слово «врачебный» в словосочетаниях «врачебная книга» и «врачебное снадобье» имеет не разные определения, а причастно одному и тому же.

Отметим, что эта классификация не была изобретением Порфирия, но сформировалась в более ранней традиции. Сходная система кратко изложена в уже упоминавшейся VIII книге «Стромат» Климента Александрийского (Clem. Al. Strom. 8. 8. 24. 8). Единственное отличие от версии Порфирия состоит в том, что к разновидностям омонимов «по умышлению» прибавляется еще одна – омонимы «по действию» (κατ' ἐνέργειαν): напр., «нога» (πούς), т.е. руль корабля, с помощью которого он плывет, и наша нога, с помощью которой мы ходим.¹⁴ Изначально эта классификация вообще восходит к замечанию самого Аристотеля, которое он делает в «Физике». По словам философа, из омонимов «некоторые далеко отстоят друг от друга, некоторые имеют некое подобие [между собой], а некоторые близки либо по роду, либо по аналогии» (Arist. Ph. 249a. 23–25).

¹⁴ Омонимы «по действию» еще встретятся нам у позднейших комментаторов. См. ниже.

Начиная с Аммония, комментаторы «Категорий» выстраивают более сложную, разветвленную и многоступенчатую классификацию омонимов – различается намного больше разновидностей омонимов «по умыслению», объединяемых в различные группы и подгруппы. Обратимся к комментариям Аммония (CAG 4.4: 21.16–22.10) и Иоанна Филопона (CAG 13.1: 21.14–22.15) – представленные в них варианты классификации весьма сходны и их удобно изложить вместе, по ходу рассмотрения отмечая различия (см. *Схема 2*). Итак, по Аммонию и Филопону омонимы «по умыслению» делятся на две группы:

1) Вещи, являющиеся омонимами по отношению друг к другу, но паронимами по отношению к тому, от чего они произошли. Напр., *ιατρικόν* ‘врачебное’ в словосочетании *ιατρικὸν βιβλίον* ‘врачебная книга’ и *ιατρικόν* в словосочетании *ιατρικὸν φάρμακον* ‘врачебное снадобье’ по отношению друг к другу – омонимы, а по отношению к *ἡ ἱατρικῆ* ‘врачебное искусство’ – паронимы.

2) Вещи, являющиеся омонимами и по отношению друг к другу, и по отношению к тому, от чего они произошли. Напр., если кто-нибудь назовет своим именем сына и внука, то сын и внук будут омонимами и по отношению и друг к другу, и по отношению к отцу и деду, чьим именем они названы.

К группе 1) относятся уже выделенные Порфирием разновидности омонимов «от творящей причины» и «от целевой причины», а группа 2) делится еще на две подгруппы:

2.1) Одновременные тому, от чего они произошли – напр., опора стола, названная «ногой».

2.2) Не одновременные тому, от чего они произошли – напр., человек, названный Сократом в память об одноименном философе.

Подгруппа 2.1) включает несколько разновидностей омонимов:

2.1.1) «по причастности» (*κατὰ μέθεξιν*) – напр., *μουσικὴ γυνή* ‘музыкально [одаренная] женщина’ так названа в силу причастности к *μουσικῆ ἐπιστήμη* ‘музыкальная наука’. В комментарии Филопона опущена.

2.1.2) «по аналогии» (*κατὰ ἀναλογίαν*) – эта разновидность уже знакома нам по классификации Порфирия.

2.1.3) «по подобию вещей» (*κατὰ τὴν τῶν πραγμάτων ὁμοιότητα*) – эта разновидность, тоже уже выделенная Порфирием, у Аммония и Филопона подразделяется еще на несколько подвидов:

2.1.3.1) «по подобию действия» (*διὰ τὴν τῆς ἐνεργείας ὁμοιότητα*) – напр., если кого-то называли Горгием (*Γοργίας*) оттого, что он тороплив (*γοργεῦσθαι*).

2.1.3.2) «по подобию формы» (διὰ τὴν τῆς μορφῆς ὁμοιότητα) – напр., изображение Сократа, названное его именем.

2.1.3.3) «по метафоре» (κατὰ μεταφοράν) – напр., «подножие Иды». Этот подвид у Филопона опущен.

Подгруппа «не одновременных» омонимов (2.2) тоже подразделяется на три разновидности, ни одна из которых не упомянута в комментарии Порфирия:

2.2.1) «по памяти» (κατὰ μνήμην) – напр., если кто-нибудь, помня об отце или учителе, назовет сына его именем.

2.2.2) «по надежде» (κατ' ἐλπίδα) – напр., если кто-нибудь назовет сына Платоном, надеясь, что он станет философом.

2.2.3) «по судьбе» (κατὰ τύχην) – напр., если кто-нибудь назовет сына Евтихием (Εὐτυχή), т.е. «счастливым», надеясь, что его судьба (τύχη) сложится хорошо. Остается неясным, чем этот подвид отличается от омонимов «по надежде». Филопон его опускает.

Олимпиодор выстраивает сходную систему, но в чем-то и заметно расходится с Аммонием и Филопоном (СAG 12.1: 34.3–35.14, см. *Схема 3*). Все эти расхождения касаются классификации группы 2) – вещей, омонимичных и друг другу, и тому, от чего они происходят. Так, внутри этой группы выделяются не две, а три подгруппы, согласно «трехчастности времени» – «относительно прошедшего» (πρὸς τὸν παρεληλυθότα), «относительно будущего» (πρὸς τὸν μέλλοντα) и «относительно настоящего» (πρὸς τὸν ἐνεστῶτα). Подгруппы «относительно прошедшего» и «относительно будущего» соответствуют «не одновременным» омонимам у Аммония и Филопона – к ним относятся, соответственно, омонимы «по памяти» и «по надежде» – а подгруппа «относительно настоящего» соответствует «одновременным» омонимам и тоже, как у Аммония, делится на три разновидности: «по подобию», «по причастности» и «по метафоре» – вместо омонимов «по аналогии». Если Филопон, как мы помним, вообще не упоминает об омонимах «по метафоре», а Аммоний трактует их как подвид омонимов «по подобию», то Олимпиодор «поднимает» их ступенью выше и ставит на место омонимов «по аналогии». Как мы увидим далее, это вполне закономерно, поскольку Олимпиодор понимает метафору как сокращенную аналогию. Наконец, омонимы «по подобию» тоже имеют подвиды. Их два: первый, как у Аммония и Филопона, тоже называется «по подобию формы», а второй носит название «по знанию жизни» (πρὸς τὴν γνώσιν τῆς ζωῆς). Этот подвид представляет собой, по сути, частный случай омонимов «по подобию действия» – в качестве примера приводится то, что «Теэтета называют Сократом по

знанию жизни и нраву души», т.е. речь идет о том, что Теэтет подобен Сократу не внешним обликом, а умом и характером.

В комментарии Элия мы находим две классификации омонимов, каждая из которых значительно проще разветвленных схем, разработанных Аммонием, Филопоном и Олимпиодором (CAG 18.1: 139.29–140.25). Неясно, идет ли речь о двух альтернативных подходах, или две схемы – по мысли комментатора, оставшейся нам неизвестной – составляют единое целое. Как их можно было бы совместить, опять-таки, остается загадкой.

Согласно первой классификации (см. *Схема 4*), омонимы «по умыслу» делятся на две группы: омонимы «во временном понимании» (*κατὰ χρονικὴν ἔννοιαν*, ср. «не одновременные» омонимы у Аммония) и «не во временном понимании» (*οὐ κατὰ χρονικὴν ἔννοιαν*, ср. «одновременные» омонимы). Омони́мы «во временном понимании» (аналогично «не одновременным» омонимам) делятся на три разновидности: «по памяти», «по надежде» и «вместе по памяти и по надежде», а омонимы «не во временном понимании» включают лишь два вида: «по причастности» и «по метафоре», понимаемой – вслед за Олимпиодором – как сокращенная аналогия. Омони́мы «по подобию», которые мы ожидали бы найти в составе этой же группы, опускаются здесь, но будут включены во вторую схему, к которой мы и переходим.

Согласно второй классификации (см. *Схема 5*), омонимы делятся на два класса, тоже нам уже знакомые – происходящие «от одной [причины]» (*ἀφ' ἑνός*) и направленные «к одной цели» (*τὰ πρὸς ἓν τέλος ἀφορώντα*), но омонимы «от одной причины» включают две разновидности: «от творящей [причины]» (*ἀπὸ ποιητικοῦ*) и «от прообразующей [причины]» (*ἀπὸ παραδειγματικοῦ*). Если омонимы «от творящей причины» соответствуют омонимам «от одной причины» у Порфирия и последующих авторов – в качестве примеров даются «врачебная книга» и «врачебный нож» – то омонимы «от прообразующей причины» соответствуют омонимам «по подобию». Об этом свидетельствует пример – когда именем человека называется его изображение, ибо «написанный человек есть образ человека истинного».

Итак, очевидно, что классификация омонимов была предметом дискуссий среди комментаторов: виды омонимов по-разному распределялись по группам и подгруппам, этим группам и видам давались разные наименования и т.д. Наверное, наиболее важным камнем преткновения стала проблема соотношения омонимии, аналогии и метафоры. В этом вопросе комментаторы «Категорий» разошлись не только друг с другом, но и с

Аристотелем.¹⁵ В процессе этой дискуссии были сформулированы следующие позиции:

1) *Порфирий*: метафору не следует смешивать с аналогией, видом омонимии является только аналогия. Полемизируя со «многими» оппонентами, считающими аналогию и метафору одними и тем же видом омонимии, Порфирий разъясняет, чем эти два понятия различаются: если вещь имеет свое собственное имя, но кто-то будет называть его чужим, перенесенным (μεταφέρων) на него – это метафора (μεταφορά), а если вещь называется тем же именем, что и другая вещь, поскольку аналогична ей, а никакого иного, своего собственного имени не имеет – это омонимия по аналогии. Т.о., когда вершину горы называют «главой» – это метафора, поскольку у верхней части горы есть свое собственное название «вершина», а когда опору стола или ложа называют «ногой» – это омонимия по аналогии с ногой человека или животного, так как опора стола не называется никак иначе кроме как «нога» (CAG 4.1: 66.29–67.32).

2) *Аммоний*: аналогия и метафора – различные виды омонимии, причем метафора отнесена к омонимам по подобию. Позиция Аммония остается не до конца ясной: с одной стороны, среди разновидностей омонимов упоминается и аналогия, и метафора, а с другой – для обеих приводится один и тот же пример, «подножие» горы как предгорье. В чем же тогда разница между аналогией и метафорой? Отнесение метафоры к омонимии по подобию не было новшеством – с этой позицией спорил еще Порфирий, отмечая, что нет никакого подобия между подножием горы и ногой человека (CAG 4.4: 22.5–6, 9–10).

3) *Олимпиодор и Элий*: метафора есть краткая аналогия, видом омонимии является только метафора. В подтверждение приводится определение метафоры, приписываемое Фемистию: «если аналогия говорит ‘как пастырь среди стада, так царь среди людей’, то метафора, взяв по одному [слову] из каждого ряда, связала их в краткое [словосочетание] и назвала царя ‘пастырем народов’». Метафора имеет дело не с отношениями, а с именами: вместо того, чтобы, прибегая к аналогии, сказать «как пастырь относится к стаду, так и царь к народу», мы метафорически назовем царя «пастырем народов». Именно поэтому, вероятно, видом омонимии остается лишь метафора – омонимия тоже предполагает не описание отношения между вещами, а называние их одним и тем же именем (CAG 12.1: 35. 3–8; 18.1: 140.13–19).

¹⁵ Об античных теориях метафоры написана обширная литература. См. напр., Jürgensen 1968, Lau 2006. Библиографию см. в статье Novokhatko 2014.

Все мнения, которые мы выше указали, очевидным образом расходятся с позицией самого Аристотеля, выраженной им в «Поэтике». Согласно Аристотелю, «метафора есть перенесение чуждого имени с рода на вид, с вида на род, с вида на вид или по аналогии» (Arist. Po. 1457b.6–9). Т.о., аналогия оказывается разновидностью метафоры. В эллинистическую эпоху эта позиция по-разному модифицировалась и многими оспаривалась. Как мы видим, вопрос о соотношении аналогии и метафоры остается предметом дискуссий и в интересующий нас период, теперь уже в связи с классификацией омонимов.

До сих пор речь шла о комментариях к определению омонимии. Вместе с тем, внимание уделяется и остальным двум понятиям – синонимам и паронимам. Еще одна тема, на которой останавливаются почти все комментаторы и которая не следует напрямую из текста «Категорий» – это критерии, необходимые для признания чего-либо паронимом. Здесь комментаторы тоже формулируют разные позиции. Так, согласно Порфирию (CAG 4.1: 69.30–70.6), для признания X паронимом по отношению к Y должны быть в наличии три вещи:

- 1) Вещь, которой X причастно.
- 2) Имя, которому X причастно.
- 3) Отличие от [этого] имени в силу некоего преобразования.

Так, *ἀνδρεῖος* ‘мужественный’ – это пароним по отношению к *ἀνδρεία* ‘мужество’, поскольку в наличии и причастность мужественного к мужеству, и причастность имени *ἀνδρεῖος* к имени *ἀνδρεία*, и преобразование имени (*ἀνδρεία* > *ἀνδρεῖος*) путем изменения окончания.

Начиная с Аммония, комментаторы формулируют условия несколько иначе, так что получается строгая симметричная схема. Аммоний выделяет четыре фактора, необходимые для признания паронимии (CAG 4.4: 22.21–23.2):

- 1) Общность вещей (*κοινωνία περὶ τὸ πρᾶγμα*)
- 2) Различие вещей (*διαφορὰ περὶ τὸ πρᾶγμα*)
- 3) Общность имен (*κοινωνία περὶ τὸ ὄνομα*)
- 4) Различие имен (*διαφορὰ περὶ τὸ ὄνομα*)

Иоанн Филопон (CAG 13.1: 24.26–30) формулирует последнее условие более конкретно и говорит о «различии по последнему слогу» (*περὶ τὴν τελευταίαν συλλαβήν*). Так, все четыре соблюдаются, когда мы утверждаем, что *γραμματικός* ‘грамматик’ – пароним от *γραμματική* ‘грамматика’.

Рассмотрев, как позднеантичные комментаторы «Категорий» Аристотеля трактовали омонимию, синонимию и паронимию, мы убедились, что эта тема представляла для них большой интерес и тщательно разрабатывалась в логике того периода. Хотя в целом традиция комментирования вводного

пассажа «Категорий» представляется однородной – между комментариями имеются и содержательные, и лексические параллели¹⁶ – многие вопросы становятся предметом дискуссий. Как паронимы соотносятся с четырьмя основными терминами – омонимами, синонимами, гетеронимами и полионимами? Каковы разновидности омонимов «по умыслению»? Можно ли метафору считать разновидностью омонимии? По этим и другим вопросам высказывались разнообразные мнения, из которых нам, видимо, известны далеко не все.

II

Основой позднеантичной, а потом и византийской грамматической теории послужил трактат «Искусство грамматики» Дионисия Фракийского, или Псевдо-Дионисия: долгое время считалось, что трактат действительно принадлежит александрийскому ученому I в. до н. э., но впоследствии ученые в этом справедливо усомнились: вполне возможно, этот текст появился намного позже, в III – V вв. н.э., т.е. уже в интересующий нас период.¹⁷ Но, когда бы ни было написано «Искусство грамматики», оно оставалось фундаментом грамматической теории на много столетий, на его основе писались новые учебники, составлялись многочисленные комментарии и т.д. Мы будем обращаться как к самому трактату «Искусство грамматики», так и к схолиям к нему. Эти схолии сохранились, в основном, в рукописях поздневизантийского времени, время их написания и имена авторов идентифицировать трудно, но – в силу консерватизма византийской системы образования – вполне вероятно, они восходят к позднеантичной традиции преподавания грамматики.¹⁸

Итак, в разделе «Об именах» «Искусства грамматики» мы находим определения трех интересующих нас понятий (D.T. 36. 1–6, 29. 1–2).

¹⁶ Напр., Олимпиодор и Иоанн Филопон зачастую слово в слово копируют текст Аммония, а Симпликий следует Порфирию, хотя, вместе с тем, привлекает и широкий круг античных источников, называя их по имени – поэтому комментарии Симпликия особенно ценны для реконструкции античных теорий.

¹⁷ О проблеме датировки «Искусства грамматики» Дионисия Фракийского см. Di Benedetto 1958, Pagani 2011.

¹⁸ О схолиях к «Искусству грамматики» см. GG III – XLIX.

Ὅμωνυμον δέ ἐστιν ὄνομα τὸ κατὰ πολλῶν ὁμωνύμως τιθέμενον, οἷον ἐπὶ μὲν κυρίων, ὡς Αἴας ὁ Τελαμώνιος καὶ Αἴας ὁ Ἰλέως, ἐπὶ δὲ προσηγορικῶν, ὡς μῦς θαλάσσιος καὶ μῦς γηγενής.

Συνώνυμον δέ ἐστι τὸ ἐν διαφόροις ὀνόμασι τὸ αὐτὸ δηλοῦν, οἷον ἄορ, ξίφος, μάχαιρα, σπάθη, φάσγανον.

Παρώνυμον δέ ἐστι τὸ παρ' ὄνομα ποιηθέν, οἷον Θέων, Τρύφων.

Омоним есть имя, которое омонимично полагается в отношении многих, как, например, собственных – «Аякс Теламонид» и «Аякс Оирид», и нарицательных – «мышь морская» и «мышь землеродная».

Синоним есть то, что разными именами обозначает одно и то же, напр., ἄορ, ξίφος, μάχαιρα, σπάθη, φάσγανον 'меч'.

Пароним есть то, что произведено от имени, напр. Θέων, Τρύφων.

При этом следует отметить, что паронимы упоминаются не вместе с омонимами и синонимами, а среди семи разновидностей производных слов (D.T. 25,6–29,4). Наряду с паронимами, т.е. «отыменными», выделяются «отглагольные» (ῥηματικόν), «сравнительные» (συγκριτικόν), «превосходные» (ὑπερθετικόν), «уменьшительные» (ὑποκοριστικόν), «патронимы» (πατρωνυμικόν) и «притяжательные» (κτητικόν).

Толкуя определения синонимов и омонимов, комментаторы приводят по несколько определений каждого из этих двух понятий – некоторые из них сохранились под именем грамматика Стефана¹⁹ – но в основном эти определения иными словами выражают то же, что сказано в тексте Дионисия. Напр., в *scholia Vaticana* помимо определения Дионисия Фракийского даются еще два: омоним трактуется как «слово, одним [сочетанием] звуков обозначающее две или более различных [вещей]» и как «то [имя], которое подобно, но подлежит различным сущностям» (GG 236. 5–6, 9–10). Лишь одно из определений омонима существенно расходится с комментируемым текстом, оно приводится в *scholia Marciana* (GG 389. 10–15):

«Омоним есть [имя] подобное, но подлежащее различным сущностям, как, например, «собака» сухопутная и остальные: [такое имя] есть нарицательное как единое имя, полагаемое в отношении всех собак и обозначающее их общую сущность, и [оно же] есть омоним, ибо, тогда как между ними есть различие по роду – одни из них морские, а другие сухопутные – оно есть единое имя в отношении обоих родов».

Первоначально определение относилось, очевидно, только к нарицательным омонимам, и потому в нем скомбинированы определения омонима и имени нарицательного. В результате оказывается, что нарицательный омо-

¹⁹ О грамматике Стефане см. RE II. 6. 2399–2401.

ним обозначает вещи, общие не только по имени, но и по сущности, но принадлежащие к разным родам. Такое понимание омонимов – сродни неким «надродовым понятиям» - не присуще ни грамматической, ни логической традиции. Однако, приходится признать, что в схолиях этот комментарий, видимо, изъят из изначального контекста, и поэтому его точное понимание затруднительно.

Схолиасты не только приводят различные определения омонимов и синонимов, но и сопоставляют эти два понятия. С их точки зрения «синонимы и омонимы противоположны»: «омоним имеет одно и то же имя, но разную вещь... а синоним, наоборот, обозначает одну и ту же вещь, но называет ее различными и многими именами» (GG 390. 8–12). Омоним и синоним соотносятся так же, как ὁμόδουλος «подобо-раб» и σύνδουλος «со-раб»: «[Омоним] отличается от синонима, как подобо-раб от со-раба: подобо-рабы – это причастные одного и того же рабского удела, а со-рабы – это рабствующие друг с другом» (GG 236. 10–12, 389. 15–17).

Комментарии к «Искусству грамматики» существенно уточняют и разрабатывают только одно из трех понятий – паронимы. Если для философии и логики наибольший интерес представляют омонимы, то для грамматической теории важнее паронимия, и это отражается на внимании анонимных комментаторов. Во-первых, они задаются вопросом, почему Дионисий выделяет как одну из разновидностей то, что могло бы послужить общим понятием для остальных разновидностей? В самом деле, деминутив «человек» – тоже пароним, и патроним «Атрид» – тоже пароним. Эта трудность разрешается тем допущением, что в группу паронимов включаются те из них, которые не могут быть отнесены к остальным, более конкретным разновидностям (GG 228. 14–24). Т.о., по мнению схолиастов, Дионисий имел в виду, что существуют деминутивы, суперлативы, патронимы и остальные паронимы, а также противоположные им отглагольные имена. Помимо этого уточнения, комментаторы разрабатывают два способа классификации паронимов – по значению и по способу образования.

Исходя из значения паронимов выделяются следующие разновидности (GG 228. 8–11 cf. 377. 33–36):

- 1) περιεχτικά 'собираемые': ἀμπελών 'виноградник' от ἄμπελος 'виноград'
- 2) ἐθνικά 'этнонимы': Ἀκραγαντίνος 'акрагантинин' от Ἀκράγας 'Акрагант'
- 3) μετουσιαστικά 'выражающие причастность': δερμάτινος 'кожанный' от δέρμα 'кожа'
- 4) κύρια 'собственные': Κρατίνος 'Кратин' от κράτος 'власть'

5) κατὰ τοῦ αὐτοῦ '[употребляемые] в отношении того же', т.е. обозначающие то же, что и то слово, от которого они образованы: ἐργατίνης от ἐργάτης 'работник'.

Следует отметить, что паронимы последней разновидности, вполне соответствующие определению паронимов Дионисия Фракийского, с точки зрения логики паронимами не являются, поскольку отсутствует διαφορά περὶ τὸ πρᾶγμα 'различие в вещах'. Комментаторы «Категорий» приводят подобный пример – παρθένος и παρθενική 'дева'²⁰ – и подчеркивают, что о паронимии в данном случае речи нет.

Исходя из способа образования паронимов схолиасты выделяют тридцать четыре разновидности. Приведем для примера лишь несколько из них:

С помощью -εως: πολιεύς 'защитник города' от πόλις 'город'.

С помощью -ωδης: ὄνωδης 'ослиный' от ὄνος 'осел'.

С помощью -ηρης: ξιφήρης 'вооруженный мечом' от ξίφος 'меч'.

С помощью -αδιος, -ιδιος: λοιπάδιος 'остальной' (?) от λοιπός 'остальной', μοιχίδιος 'прелюбодейский' от μοιχός 'прелюбодей'.

III

Итак, мы проанализировали, как понятия «омонимы», «синонимы» и «паронимы» трактовались в позднеантичной / ранневизантийской логике и грамматической теории. Нетрудно заметить, что в рамках двух дисциплин эти термины трактовались по-разному.

Основное различие состоит в том, что в определении омонимов, синонимов и паронимов логика исходила от вещей, а грамматика – от имен. Если в логике омонимы определяются как вещи, имеющие одно и то же имя, то в грамматике омоним понимается как имя, обозначающее разные вещи; если в логике паронимия предполагает общность и различие как в именах, так и в вещах, то для грамматики общность в вещах не представляет большого интереса: важно лишь, что пароним – это производное от имени. Как мы видели, с точки зрения грамматики имя и производный от него пароним вообще не обязательно должны различаться по значению.

Второе важное различие заключается в трактовке синонимии: если в логике синонимы – это вещи, воспринимающие одно и то же имя и одно и то же определение согласно этому имени, то в грамматике и риторике это разные имена, обозначающие одну и ту же вещь – в логике такая вещь называлась полионимом.

²⁰ CAG 13.1: 24. 31–33; 12.1: 39. 13–15; 18.1: 143. 5–7.

Эти и иные, не столь очевидные различия можно было бы анализировать подробно, но мы – в рамках данной небольшой статьи – рассмотрим эту проблему с другой стороны и постараемся выяснить, как эти разногласия осознавались и формулировались современниками – комментаторами Аристотеля и Дионисия Фракийского, учителями логики и грамматики.

С позиций логики особое внимание уделяется различиям в трактовке термина «синоним». Наиболее подробный анализ различий проводится Симпликием. Симпликий цитирует пространный пассаж из утраченного комментария Порфирия, который не только констатирует наличие иного понимания термина «синоним», но и рассказывает о его происхождении и сравнивает две трактовки. Предпочтение отдается той, которой Аристотель придерживается в «Категориях», но и второй дается право на существование (CAG 8: 36. 8–31):

«Аристотель правильнее назвал синонимами [вещи], имеющие вместе с именем одно и то же определение, чем стоики, [назвавшие синонимами вещи], имеющие вместе много имен, как, например, один и тот же – Парис и Александр, и вообще, те, которые называются полионимами. Ведь им не подходит приставка συν- 'с-', обозначающая приобщение, как, например, συμπεριπατεῖν 'вместе гулять' и συστρατεύεσθαι 'вместе сражаться'. Но, наверное, они смотрели на то, что [речь идет об] именах одного и того же. В самом деле, и Аристотель в «Поэтике» назвал синонимами то, у чего имен много, а определение одно, то есть полионимы, как, например, λῶπιον, ἱμάτιον и φάρος 'платье'. "Но нет ничего нелепого в том, - говорит Порфирий, - что, если [этот термин] употребляется двояко, то Аристотель пользуется обоими [значениями], поскольку оба имеют основание. Ведь многие имена, относящиеся к одной [вещи], как, например, κίον 'колонна' и στῦλος 'столп', могут быть названы синонимами – но там, где определение одно и имя вместе [с ним] со-именуется, [термин] «синоним» говорится в более собственном смысле. Так что в одном случае говорится «синоним», поскольку многие имена со-именуют одну вещь, а в другом – поскольку [вместе с] одним определением со-именуется и имя. Поэтому, где забота о родах или об именах, обозначающих роды, необходимо второе значение, ибо согласно этому значению роды синонимично сказываются о видах; где же забота о множестве имен и о многообразном именовании каждой [вещи] – как в «Поэтике» и в третьей книге «Риторики» – мы нуждаемся в другом [т.е., первом значении] синонима, которое Спевсипп называл «полионимом». Боэт неверно утверждает, что то, что позднейшие называли синонимами, а Спевсипп – полионимами, у Аристотеля опущено, ибо [это понятие] не было опущено, но учтено в тех трактатах, где это было уместно»».

Итак, согласно Порфирию и Симпликию, альтернативное употребление термина «синоним» (= «полионим») восходит к стоикам и встречается в «Поэтике» и «Риторике» Аристотеля (Arist. Rh. 1404b.36–1405a.2). Олимпиодор, также упоминая об этой трактовке «синонима», первым из комментаторов «Категорий» соотносит ее с грамматикой (CAG 12.1: 38. 6–9). По его словам, Аристотель в «Риторике» тоже употребляет «синоним» в значении «полионим», а также этой трактовки придерживаются «стойки и грамматики, но здесь [т.е. в «Категориях» Аристотель] говорит лучше. В самом деле, если те – это синонимы, то какое имя получит то, что здесь именуется синонимами? Ведь их было бы не назвать полионимами». Точку в дискуссии ставит Элий, категорично и кратко заявляющий, что «не следует соглашаться с теми, кто называет полионимы синонимами» (CAG 18.1: 143. 25–27). Впрочем, остается неясным: значит ли это, что Аристотелю не следует соглашаться с самим собой, или «Риторика» и «Поэтика» к тому времени уже вышли из поля зрения комментаторов и учителей?

Двойное понимание синонимии отмечается и в грамматических трактатах. Все комментаторы Дионисия Фракийского отмечают, что «философы», «диалектики» или «перипатетики» называют синонимы полионимами (GG 236. 20–22; 390. 12–15). В *scholia Londinensia* содержится наиболее подробный комментарий о соотношении грамматической и логической терминологии (GG 554. 27–36):

«Должно знать, что грамматики и диалектики не согласны между собой. Грамматики называют омонимами то, что полагается подобным образом, с помощью одного и того же имени, в отношении разных лиц, а философы называют омонимами имеющие один и тот же род и одну и ту же сущность, как, например, оленей и людей, ибо и те и другие суть живые существа, и потому что сущность у обоих одна и та же; философы соединяют их исходя из означаемого и называют омонимами, грамматики же исходят из слова и называют омонимами то, что говорится посредством одного имени в отношении разных лиц... синонимы же у диалектиков зовутся и полионимами».

Разумеется, то, что – по мнению схолиаста – «диалектики» называют «омонимами», в действительности называлось в логике «синонимами». Нам не известен ни один случай в греческой логике, когда бы синонимы – вещи, имеющие одно и то же имя и одно и то же определение по этому имени – назывались бы «омонимами». Вероятно, на некотором этапе эволюции текста комментариев произошла ошибка, которая и стала причиной неверной интерпретации логических терминов – так или иначе, схолиасты «Искусства грамматики» не демонстрируют глубокой осведомленности в диалектике.

Разногласия в понимании паронимии тоже фиксируются как в логической, так и в грамматической традиции. Сперва рассмотрим комментарии к «Категориям». В отрывке утраченного комментария Порфирия, который цитирует Симпликий, содержится следующее замечание: «К паронимам следовало бы отнести и патронимы, и сравнительные, и превосходные, и уменьшительные» (CAG 8: 38. 1–2). Так, Порфирий оспаривает позицию Дионисия Фракийского, упоминавшего паронимы наряду с перечисленными разновидностями производных имен, и проявляет солидарность с комментаторами, которые включают эти разновидности в категорию паронимов. Вполне вероятно, впрочем, что именно слова Порфирия повлияли на грамматическую мысль, а не наоборот. Далее, Элий в свойственной ему категоричной манере заявляет: «не следует соглашаться и с грамматиками, противопоставляющими паронимы именным (ὀνομαστικοῖς) и глагольным [производным] (ῥημαστικοῖς). Именные – это Τρύφων ‘Трифон’ от τρυφή ‘наслаждение’ и Θεών ‘Теон’ от θεός ‘бог’, а глагольные – Φιλῆμων ‘Филимон’ и νοῦμων ‘разумный’ от φιλῶ ‘люблю’ и νοῶ ‘разумею’, и все их должно называть паронимами, одни из которых зовутся именными, а другие – глагольными» (CAG 18.1: 143. 27–31). Элий не вполне точно передает позицию грамматиков – насколько нам известно, они не противопоставляли паронимы производным от имен – но, очевидно, настаивает на предельно широкой трактовке паронимии, чуждой как Дионисию Фракийскому, так и его толкователям. Расхождение в трактовке паронимии отмечают и грамматика. В *scholia Marciana* указывается, что «философы» называют паронимами [вещи, пребывающие] «посредине между омонимами и синонимами, имеющие общность и различие в имени и определении, как, например, “грамматик” от “грамматики”, ибо, имея общность в имени, они различаются по окончанию имен, а также, имея общность в имени, различаются определением, ибо грамматика – это знание, а грамматик – сущность, в которой знание. Паронимами же называют те [вещи], которые, отличаясь от чего-либо по падежу или же по склонению имен, получают [от него] и прозвание» (GG 377. 16–22).

Подведем итог нашего краткого исследования. Анализ позднеантичных комментариев к «Категориям» Аристотеля и византийских схолий к «Искусству грамматики» Дионисия Фракийского привел нас к следующим выводам.

И в грамматике, и в логике позднеантичной / ранневизантийской эпохи понятиям омонимии, синонимии и паронимии уделялось большое внимание. По сравнению с предельно краткими определениями, содержащимися в «Категориях» Аристотеля и в «Искусстве грамматики» Дионисия Фракийского,

три понятия существенно разрабатываются и уточняются. Формируются дополнительные критерии для выявления омонимии и паронимии, выстраивается их детальная классификация. При этом, что вполне закономерно, грамматике наиболее интересны паронимы, а логике – омонимы и синонимы. Логическая теория омонимии основывалась на «Категориях» Аристотеля, но обогащалась и из других источников, среди которых были как другие сочинения Стагирита, так и учения платоников, напр., Спевсиппа.

В обеих дисциплинах учение об омонимах и смежных им понятиях не было устоявшимся и единообразным – многие темы оставались предметом дискуссий и разногласий. Эти разногласия особенно заметны в логической традиции: комментаторы «Категорий» на протяжении столетий спорили по таким вопросам как методы классификации омонимов, соотношение омонимии, аналогии и метафоры, критерии выявления омонимии и паронимии и др. Однако, наиболее явные противоречия обнаруживаются между двумя дисциплинами – грамматика и логика определяют все три термина по-разному: если грамматика исходит от имен, то логика – от вещей; если для грамматики синонимы – это имена, обозначающие одну и ту же вещь, то для логики это вещи, имеющие одно и то же имя и определение согласно этому имени. Разногласия между грамматикой и логикой, касавшиеся омонимов и смежных терминов, осознавались и современниками, которые их отмечали, сопоставляли и анализировали.

Понятия омонимии, синонимии и паронимии на рубеже античности и средневековья – как и сегодня – усваивались на школьной скамье, в рамках так называемой *ἐγκύκλιος παιδεία* – византийской средней школы. Как эта школьная традиция повлияла на использование этих же терминов в философии и богословской полемике – предмет отдельного обширного исследования.

СОКРАЩЕНИЯ

- CAG: Commentaria in Aristotelem Graeca / edd. M. Hayduck, M. Wallies, A. Busse et al. Bd. 1 – 23. Berlin: Reimer, 1882 – 1909.
- GG: Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticam / ed. A. Hilgard. / Grammatici Graeci, vol. 1.3, Leipzig: Teubner, 1901.
- RE: Pauly A. F., Wissowa G. Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Stuttgart: Metzler, 1893–1980.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

- Anton, J. P. (1968) “The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the Categories and its Platonic Antecedents,” *Journal of the History of Philosophy* 6, 315–326.
- Anton, J. P. (1969) “Ancient Interpretations of Aristotle’s Doctrine of Homonyma,” *Journal of the History of Philosophy* 7, 1–18.
- Barnes, J. (1971) “Homonymy in Aristotle and Speusippus,” *The Classical Quarterly* 21.1, 65–80.
- D’Ancona, C. (2001) “Commenting on Aristotle. From Late Antiquity to the Arab Aristotelianism”, Geerlings W., Schulze C. (ed.). *Der Kommentar in Antike und Mittelalter. Beiträge zu seiner Erforschung*. Boston / Leiden / Köln, 200–251.
- Di Benedetto, V. (1958) “Dionisio Trace e la Technè a lui attribuita,” *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Serie II*, 27, 169–210.
- Erismann, Ch. (2019) “The Depicted Man: The Byzantine Afterlife of Aristotle’s Logical Doctrine of Homonyms,” *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 59, 311–339.
- Garin, S. V. (2016) “Homonymy in Porphyry’s Logic,” *Логико-Философские Штудии* 14/1, 91–97.
- Havrda, M. (2011) “Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of Its Source,” *Vigiliae Christianae* 65, 343–375.
- Havrda, M. (2012) “Categories in Stromata VIII,” *Elenchos* 33.2, 197–225.
- Jürgensen, H. (1968) *Der antike Metaphernbegriff*. Diss. Kiel.
- Lau, D. (2006) *Metaphertheorien der Antike und ihre philosophischen Prinzipien: Ein Beitrag zur Grundlagenforschung in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main.
- Mombello, E. H. (2011) “Amonio: Comentario a la doctrina de los “-ónimos” en las Categorías de Aristóteles (Introducción, texto griego, traducción y notas),” *Nova Tellus* 29.1, 287–334
- Novokhatko, A. (2014) “Metaphor (*metaphora*), ancient theories of”, Giannakis, G. K. (ed.) *Encyclopedia of Ancient Greek Language and Linguistics*. Vol. 2. Boston.
- Pagani, L. (2011) “Pioneers of grammar: Hellenistic scholarship and the study of language,” Montanari F., Pagani, L. (ed.) *From scholars to scholia: chapters in the history of ancient Greek scholarship*. Berlin, 17–64.

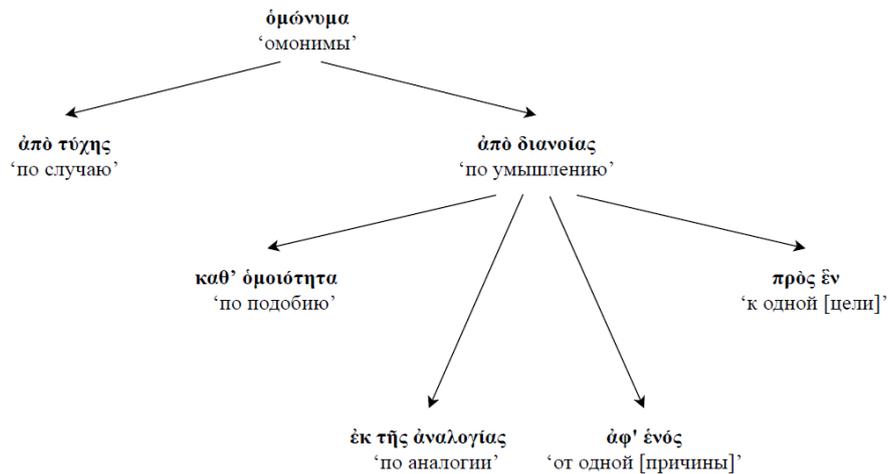
Sellars, J. (2004) "The Aristotelian Commentators: a Bibliographical Guide," *Philosophy, Science and Exegesis in Greek, Arabic and Latin Commentaries* [Bulletin of the Institute of Classical Studies, Supplementary volume 83. 2], 239–268.

Shields, C. (1999) *Order in Multiplicity: Homonymy in the Philosophy of Aristotle*. Oxford.

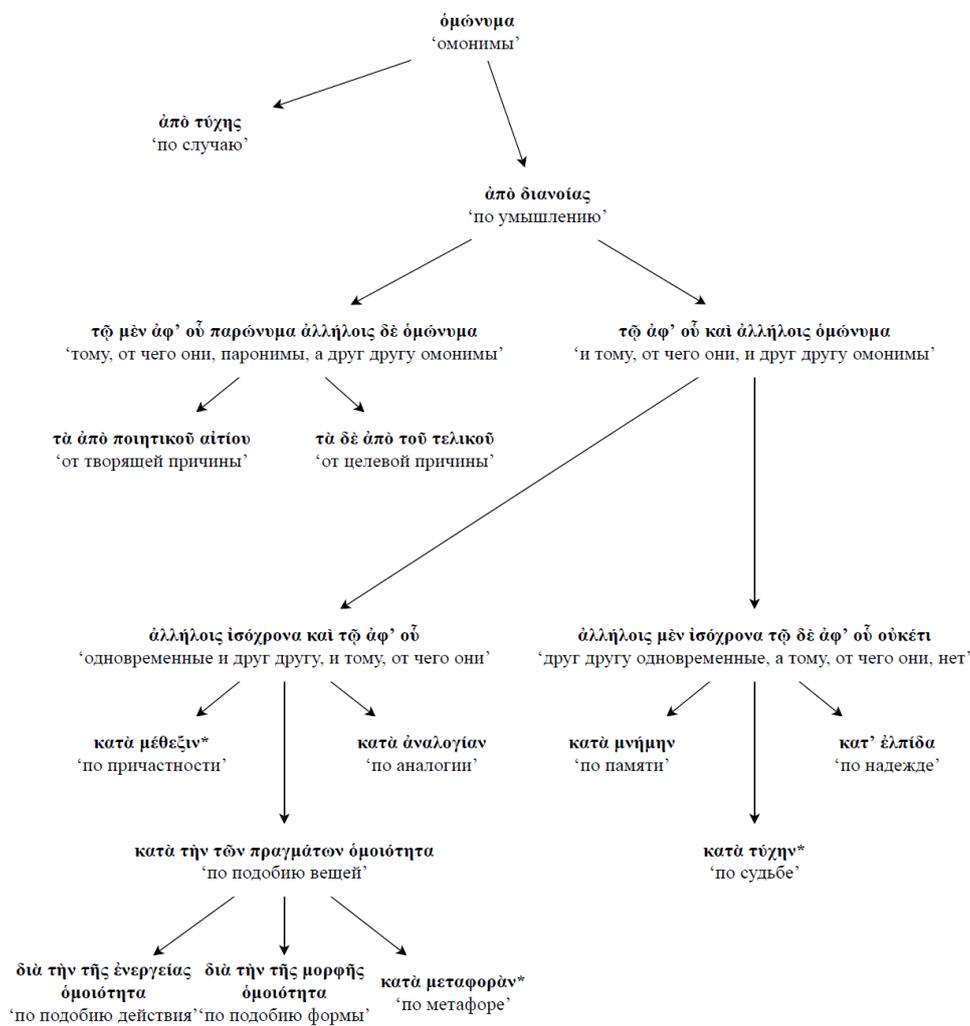
Tolkiehn, N. (2019) *The Notions of Homonymy, Synonymy, Multivocity, and Pros Hen in Aristotle*. Dissertation der LMU München.

Westerink, L. G. (1990) "The Alexandrian commentators and the introductions to their commentaries", Sorabji R. (ed.) *Aristotle transformed: the ancient commentators and their influence*. Ithaca, N.Y., 349–376.

Схема 1

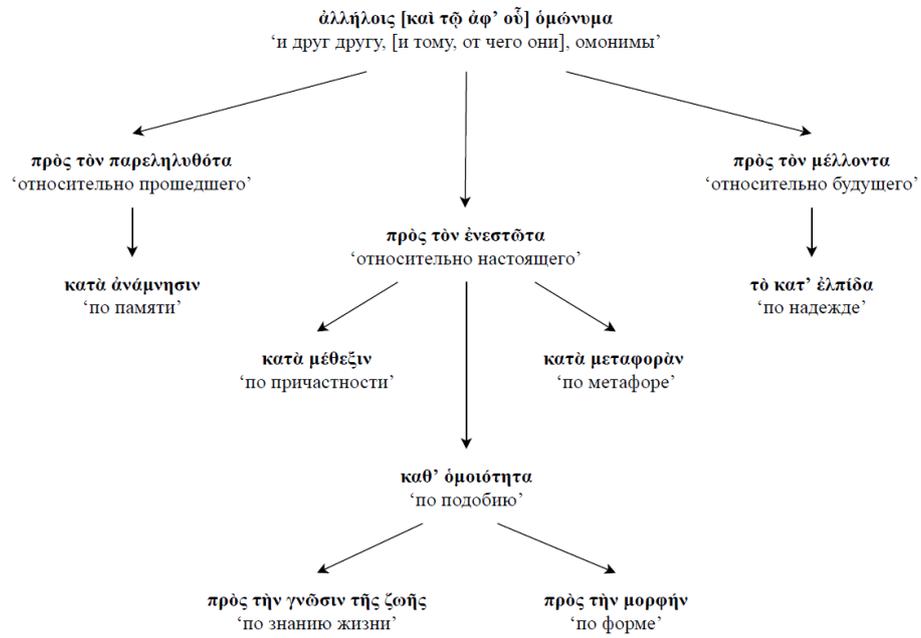


Σхема 2²¹

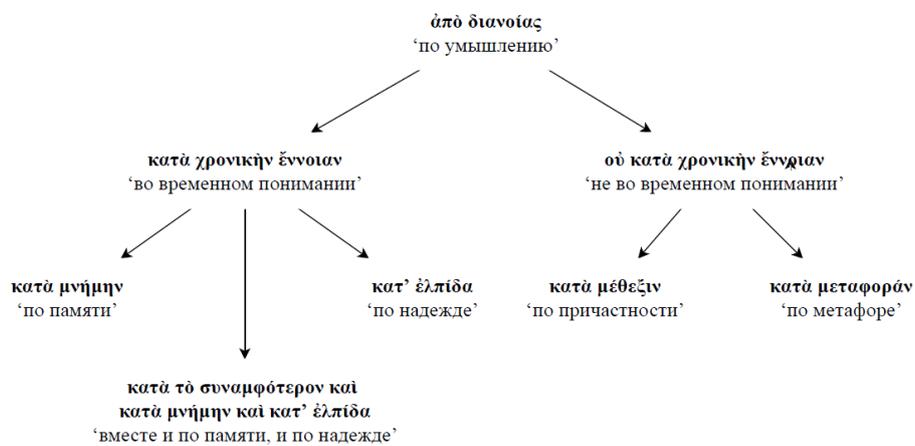


²¹ Звездочкой отмечены разновидности омонимии, отсутствующие в классификации Иоанна Филопона

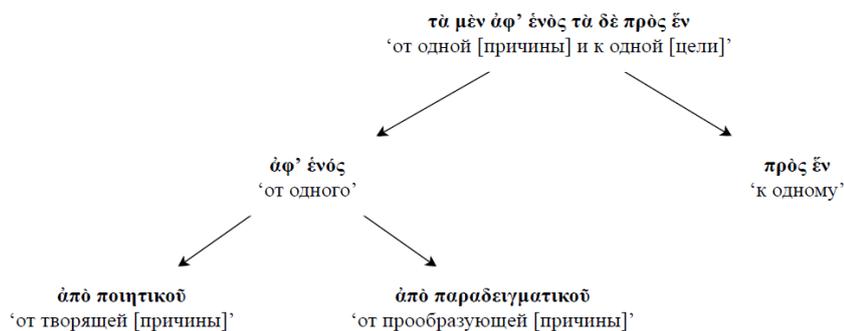
Σхема 3



Σхема 4



Σхема 5



ИСТОКИ ФОРМИРОВАНИЯ МИФА О ПРОИСХОЖДЕНИИ МАКЕДОНСКОЙ ДИНАСТИИ АРГЕАДОВ

А. С. СОЛОВЬЕВА

Санкт-Петербургский государственный университет
alek-soloviova@mail.ru

ALEXANDRA SOLOVIEVA

St. Petersburg State University (Russia)

THE ORIGINS OF THE MYTH ABOUT THE ARGEAD DYNASTY

ABSTRACT. The article is devoted to the question of how the legend about the emergence of the Argead dynasty was formed. The work examines written ancient sources, as well as numismatics, which are associated with the legend of the appearance of the Argead dynasty. The author draws attention to the similarity of the Scythian, Thracian and Macedonian iconography of coins, as well as to the similarity of the evidence of the written tradition when describing the founding of dynasties. The author comes to the conclusion about the possible Thracian and Scythian influence on the formation of the myth about the origin of the Argeads.

KEYWORDS: Macedonian kingdom, Argead dynasty, numismatics, Thracians, Scythians.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-09-00455. The reported study was funded by RFBR, project number 20-09-00455.

Вопрос о том, как появилась легенда об основании македонского царского дома, остается дискуссионным и поныне привлекает внимание исследователей.¹ До нашего времени сохранилось несколько античных рассказов об

¹ Мы приведем лишь некоторые работы. Общие труды, в которых освещалась данная тема: Raymond 1953; Hammond, Griffith 1979; Борза 2013; Hatzopoulos 2020. Также данный вопрос рассматривался в отдельных статьях: Greenwalt 1985; Greenwalt 1994; Sprawski 2010.

основании династии Аргеадов. Помимо письменных источников существуют так называемые фрако-македонские статеры и македонские монеты, связанные с легендой об основании царского дома Македонии. Целью данной работы является изучение возможного фракийского и скифского влияния на складывания македонского мифа об Аргеадах.

Самым ранним письменным свидетельством является рассказ Геродота о предках Александра I, в котором античный историк описывает, как потомки Темена переселились на территорию Македонии (Hdt., VIII, 137-140). Повествование Геродота едва ли можно назвать историчным, поскольку оно содержит множество новеллистических и фольклорных элементов,² однако первые свидетельства Геродота об основании династии Аргеадов стали фундаментом для дальнейшего развития легенды о появлении македонской царской династии в трудах античных авторов.³ В начале рассказа Геродот сообщает:

Из Аргоса бежали в Илирийскую землю трое братьев – потомки Темена: Гаван, Аероп и Пердикка. Из Илирии, перевалив через горы, братья прибыли в Верхнюю Македонию, в город Лебею. Там они поступили за плату на службу к царю. Старший сторожил коней, второй пас коров, а младший Пердикка ухаживал за мелким скотом. (Ἐξ Ἀργεὸς ἔφυγον εἰς Ἰλλυριοὺς τῶν Τημένου ἀπογόνων τρεῖς ἀδελφεοί, Γαυάνης τε καὶ Ἀέροπος καὶ Περδίκκης· ἐκ δὲ Ἰλλυριῶν ὑπερβαλόντες εἰς τὴν ἄνω Μακεδονίην ἀπίκοντο εἰς Λεβαίην πόλιν. Ἐνθαῦτα δὲ ἐθήτεον ἐπὶ μισθῷ παρὰ τῷ βασιλεῖ, ὁ μὲν ἵππους νέμων, ὁ δὲ βούς, ὁ δὲ νεώτατος αὐτῶν Περδίκκης τὰ λεπτά τῶν προβάτων – Hdt., VIII, 137).

Из всех братьев именно младший стал основателем династии. Исследователями уже было замечено, что похожую легенду Геродот передает и о скифах⁴:

Первым жителем этой еще необитаемой тогда страны был человек по имени Таргитай. Родителями этого Таргитая, как говорят скифы, были Зевс и дочь реки Борисфена (я этому, конечно, не верю, несмотря на их утверждения). Такого рода был Таргитай, а у него было трое сыновей: Липоксаис, Арпоксаис и самый младший – Колаксаис (Ἄνδρα γενέσθαι πρῶτον ἐν τῇ γῆ ταύτῃ εὐούση ἐρήμῳ τῷ οὐνομα εἶναι Ταργίταον· τοῦ δὲ Ταργιτάου τούτου τοὺς τοκέας λέγουσι εἶναι, ἐμοὶ μὲν οὐ πιστὰ λέγοντες, λέγουσι δ' ὦν, Δία τε καὶ Βορυσθένεος τοῦ ποταμοῦ θυγατέρα. Γένεος μὲν τοιοῦτου δὴ τινος γενέσθαι τὸν Ταργίταον, τούτου δὲ γενέσθαι παῖδας τρεῖς, Λιπόξαιν καὶ

² Доватур 1957, 10–11.

³ Борза 2013, 113–118.

⁴ Sprawski 2010, 129.

Ἀρλόξαιῖν καὶ νεώτατον Κολάξαιῖν – Hdt., IV, 5). В рассказе о происхождении скифского царства также ключевой фигурой является самый младший брат, к которому перешло все царство. Кроме прочего, как и в случае с македонянами Геродот подчеркивает связь скифской династии с эллинами через греческих богов.

Подобные фольклорные мотивы о трех братьях являются довольно универсальными для индоевропейских народов. Тем не менее, схожесть двух легенд в одном источнике «Истории» Геродота может говорить о распространности подобных сказаний в одно время у македонян и скифов. При этом мы не имеем свидетельств о прямых контактах скифов и македонян, однако о существовании связей между скифами и фракийцами нам известно.⁵ До вторжения персов на территорию Скифии фракийцы и скифы долгое время поддерживали мирные отношения.⁶ Уже с VI в. до н. э. в Истрии и в Тариверде присутствовала скифская керамика, которая к IV в. до н. э. появляется в Добрудже.⁷ К IV–III в. до н. э. наблюдается некое сходство в погребальной обстановке в могилах скифской и фракийской знати.⁸ Последнее, но не менее важное, это письменные свидетельства о контактах скифов и фракийцев. К примеру, Геродот сообщает о первом брачном союзе дочери одрисского царя Тереса I и скифского царя Ариапифа (Hdt., IV, 80). Данное событие обычно датируется 80-ми гг. V в. до н. э. как политический шаг одрисского царя для того, чтобы обезопасить себя от нападения скифов.⁹ Подобный политический акт был предпринят и со стороны скифов, когда Ариапиф женился на истриянке (Hdt., IV, 78). К середине V в. до н. э. относится эпизод со скифским царем Скилом, который искал убежище у фракийского царя Ситалка (Hdt., IV, 80). С пребыванием Скила во Фракии связывается находка золотого перстня Скила в Истрии, на котором греческими буквами выгравировано имя царя¹⁰. Существование двух схожих рассказов мы могли бы объяснить только предположением о том, что данная легенда о трех братьях могла быть распространена как на территории Скифии, так и Фракии, а впоследствии появится в Македонии.

⁵ Вопрос о взаимоотношениях скифов и фракийцев не пользовался большой популярностью в историографии. Наиболее полный обзор данной темы представлен в работе А. И. Мелюковой (1979). По данной теме также см. Бруяко 2005; Braund 2015.

⁶ Мелюкова 1979, 242.

⁷ Там же.

⁸ Там же, 243.

⁹ Блаватская 1952, 55. При этом А. Фол (1972) датирует данное событие концом VI – началом V вв. до н. э.

¹⁰ Виноградов 1980, 105–106.

Еще одним подтверждение фракийского влияния на легенду, которую передает Геродот, служит рассказ о том, что царица города Лебеи, куда прибыли три брата, сама выпекала хлеб для Пердикки, и каждый раз из теста выходило лишь больше хлеба. Царь воспринял это как божественное знамение, которое не приведет ни к чему хорошему, и приказал покинуть братьям страну, однако те потребовали плату за проделанную ими работу. Царь же указал на солнце и назвал его платой. Пердикка ответил, что они принимают дар царя. Он очертил ножом, который носил с собой, на полу дома солнечное пятно. Затем он трижды зачерпнул себе за пазуху солнечного света из очерченного круга и удалился вместе с братьями (Hdt., VIII, 137).

Солнце является неким ключевым символом в рассказе Геродота, и как мы полагаем, указывает на фракийское влияние. Солярный культ, распространенный среди фракийских племен, имел глубокие корни и раннее происхождение, так как мы находим свидетельства о почитании солнца уже в эпохе поздней бронзы. Одним из самых ранних примеров является каменная плита из Разлога с изображением юноши напротив лодки с солнцем¹¹. На монетах фракийских племен также довольно часто встречаются солярные знаки¹². Геродот в своей «Истории» также упоминает фракийских божеств: «Богов фракийцы чтут только трех: Ареса, Диониса и Артемиду» (Hdt., V, 7). Античный историк в свойственной ему манере описывает религию варваров через эллинских богов для того, чтобы изложение было понятно греческому читателю. Тем не менее, исследователи предположили, что именно Дионис стал неким олицетворением солярного культа у фракийцев в греческой интерпретации.¹³ Справедливо отметил В. Гринволт, что безумие царя после слов Пердикки о плате в рассказе Геродота может еще раз отсылать нас именно к элементам дионисийского культа.¹⁴

В рассказе Геродота есть еще одно важное свидетельство, которое косвенно указывает на фракийское влияние – это упоминание Геродотом того, что младший брат Пердикка ухаживал за мелким скотом на службе у царя (τὰ λεπτὰ τῶν προβάτων – Hdt., VIII, 137). На первый взгляд, данное свидетельство кажется незначительным. Однако если мы сравним данные из последующей письменной традиции, то увидим, что упоминание Геродота впоследствии могло развиваться в более детальное описание связи появления царской династии в Македонии с упоминанием мелкого скота.

¹¹ Rabadjiev 2015, 444.

¹² Юрукова 1992, 23; Крау 1976, 214.

¹³ Greenwalt 1994, 5.

¹⁴ Ibid, 6.

Фукидид фактически вторит Геродоту и сообщает лишь то, что предками Аргеадов были Темениды, бежавшие из Аргоса: «Приморскую область (которую мы называем Македонией) впервые завоевали Александр, отец Пердикки, и его предки Тимениды, в древности прибывшие из Аргоса, и воцарились там». (Thuc., II, 99 – пер. Г. А. Стратановского). Для нас более ценным является другой источник, а именно, постановка Еврипида «Архелай».¹⁵ Архелай, сын Темена, был изгнан из Аргоса и направился к фракийскому царю, откуда, ведомый козами, прибыл в Македонию.¹⁶ Данная постановка не была исторична, и нет сомнений в том, что Архелай был лишь вымышленным персонажем Еврипида для того, чтобы угодить своему патрону – македонскому царю Архелаю, жившему в V в. до н. э.¹⁷ В контексте нашего исследования важно лишь упоминание о том, что Архелай прибыл в Македонию благодаря тому, что следовал за козами.

В более поздних источниках мы встречаем упоминание оракулов, которые были получены македонскими царями. Диодор сообщает, что первым правителем Македонии был Каран, однако его потомок Пердикка получил прорицание из Дельф, согласно которому ему необходимо было основать город в том месте, где он увидит коз (VII, fr. 16). В другом варианте данного оракула с идентичным содержанием в качестве его получателя фигурирует Каран (Schol. in Clem. Alex. Protr., II, 11). У Юстина мы также встречаем еще одну подробную легенду об основании династии Аргеадов, где в качестве основателя династии фигурирует Каран, который прибыл в Македонию, следуя за стадом коз, и основал Македонское царство (Justin 7.1.7.). О Каране упоминают Плутарх (Alex., 2.1), а также Павсаний (9, 40). В. Гринволт, исследуя появления личности Карана в списке основателей династии Македонии, приходит к выводу о том, что легенда с данным персонажем была распространена в трудах более поздних авторов и преследовала цель – усилить политическое влияние македонского царского дома в IV в. до н. э. с помощью пересмотра списка македонских царей и включения туда персонажа с именем Каран, что на греческом *κάρωνος* «начальник, предводитель» звучало бы более убедительно.¹⁸ Для нас не столько важен сюжет о появлении нового царя как основателя династии Македонии, сколько дополнительное свидетельство о том, что основатель династии Аргеадов прибыл в Македонию, следуя за стадом коз. По-видимому, козы являлись неким символическим

¹⁵ Подробный анализ фрагментов, содержащих части пьесы и комментарии к ним см. Harder 1985.

¹⁶ Harder 1985, 131.

¹⁷ Greenwalt 1985, 44.

¹⁸ Greenwalt 1985, 49.

животным для македонян, поэтому фигурировали в рассказах о македонской династии. Неслучайно было отмечено, что название первой столицы Македонии города Эги (Αἴγι) этимологически связано с греческим словом «козы» (αἴγες).¹⁹ Впоследствии после перенесения столицы в Пеллу, Эги оставалась одним из религиозных центров в Македонии.²⁰

Мы хотели бы обратиться к дошедшему до нас нумизматическому материалу для того, чтобы ответить на вопрос, почему именно козы могли фигурировать в легенде об основании македонской династии.

К отдельной группе македонских монет принадлежат так называемые статеры с изображениями коз.²¹ Вопрос об их происхождении до сих пор остается спорным. И. Своронас отвергал принадлежность монет к городу Эги, поскольку на них изображен козел (τράγος), что этимологически не соотносится с названием города. Кроме прочего, он идентифицировал монограммы на монетах как подпись фракийского племени дерронов.²² Э. Бабелон датировал данные монеты временем Александра I и полагал, что монограммы – это лишь штампы ответственных лиц за чеканку монет.²³ Некоторые исследователи выделяли несколько фракийских племен, как правило, проживающих близ серебряных рудников Пангея, которые могли чеканить подобные монеты.²⁴ Существует точка зрения, что данные монеты происходят из города Галепсоса. При этом данный город был населен пиерийцами, фракийским племенем. Геродот указывает на то, что проживали пиерийцы близ горы Пангей и, по-видимому, имели доступ к золотым и серебряным рудникам (Hdt., VII, 112).²⁵ Однозначного ответа на вопрос о четкой принадлежности данной группы монет до сих пор нет, и наиболее убедительной представляется точка зрения о том, что подобные монеты чеканились фракийскими племенами.²⁶ Кроме прочего, монеты с изображением коз встречаются в других греческих городах, расположенных на территории Фракии, к примеру, Айнос, Абдера и Эгоспотамы. Датируются подобные монеты более поздним временем IV–III вв. до н. э. Иконография данных монет сильно отличается от изображений коз на так называемых

¹⁹ Sprawski 2010, 129.

²⁰ Hatzopoulos 2020, 83.

²¹ Raymond, 1953.

²² Lorber 2000, 114.

²³ Ibid, 115.

²⁴ Тацева 1992, 59; Kraay 1976, 139.

²⁵ Psôma 2003, 227–242.

²⁶ Lorber 2000, 114.

фрако-македонских монетах, тем не менее, может указывать на фракийское влияние на данных территориях.

Для того, чтобы объяснить подобную иконографию коз на фрако-македонских статерах, мы хотели бы снова обратиться к скифам. Существуют несколько типов фрако-македонских монет, различающихся по изображению деталей на аверсах и реверсах (Приложение 1). К примеру, монеты различаются по монограммам, присутствию на монетах изображения цветов, гранул и т. д.²⁷ Однако иконография коз является практически идентичной. На фрако-македонских монетах коза изображается в движении с подогнутыми передними ногами, причем одна нога всегда немного вытянута вперед. Голова козы с прорисованными массивными рогами повернута назад, и приоткрыт рот.

Козы могли являться неким священным животным уже у фракийцев, а впоследствии перейти в македонскую традицию. Однако мы полагаем, что иконография фрако-македонских монет была заимствована у скифов или находилась под скифским влиянием. Д. С. Раевский, М. Н. Погребова рассматривали образ козла в скифском искусстве и в искусстве скифского племени Зивие, отмечая сильное восточное влияние на складывание звериного стиля скифов.²⁸ В качестве примеров были рассмотрены археологические находки из Келермесского и Ульского курганов (Приложение 2). Особенно ценным является находка из Келермеса: изображение козла фактически идентично изображению козла на фрако-македонских монетах. Голова повернута назад, прорисованы большие рога, приоткрыт рот. Различным является положение ног на скифском изображении, так как обе ноги согнуты, а также положение ушей. В Ульском кургане I и II были найдены практически идентичные изображения козлов с повернутой назад головой и согнутыми ногами.²⁹ Пожалуй, наиболее интересным является изображение козла на рукоятке скифского меча из Мельгуновского клада (Приложение 3).³⁰ Рядом с изображением козла располагается розетка, схожая с розетками, которые присутствуют на некоторых фрако-македонских монетах. Кроме прочего, рукоятка меча отделана по бокам золотыми пластинами с орнаментом из цветов и бутонов лотоса,³¹ которые также встречаются на монетах. Интересным примером может служить стилистическое изображение козла с открытым ртом и подогнутыми ногами, найденное между поселком

²⁷ Lorber 2000, 116.

²⁸ Погребова, Раевский 1992, 145.

²⁹ Jacobson 1995, 333.

³⁰ Артамонов 1966.

³¹ Руденко 1961, 39-40.

Зуя и селом Ароматное.³² Помимо подобных стилистических изображений в зверином стиле у скифов встречается множество упрощенных изображений коз. Уже в упомянутом Келермесском кургане был найден бронзовый котел с ручкой, завершающийся изображением головы козла или бронзовый котел с рельефными изображениями козлов на тулове.³³ Схожесть изображения поз животных, поворота головы, прорисовки рог, рта, а также дополнительные детали и вставки на монетах, которые присутствуют на скифском материале, дают возможность предположить, что иконография фракийских монет могла находиться под скифским влиянием.

Ко времени Александра, как правило, относят несколько типов монет и выделяют монеты с пятью видами реверса и тремя видами аверса.³⁴ На монетах Александра также встречаются изображения коз, однако оно сильно изменено по сравнению с предыдущими фрако-македонскими монетами (Приложение 4). Изображается либо половина туловища с головой, направленной вперед, либо повернутой назад, ноги в таком же положении как на фрако-македонских монетах. Помимо прочего, на аверсе монет изображен всадник на лошади с двумя копьями. Данное изображение схоже с иконографией монет биссалтов или оресков, на которых также присутствует человек с двумя копьями и лошадь,³⁵ так называемый, охотник.³⁶

Присутствие фракийской иконографии на монетах Александра можно объяснить внешнеполитическим вектором македонского царя. Александр расширяет границы Македонии, захватывая территории крестонов, биссалтов, мегдонов.³⁷ Контроль фракийских серебряных рудников приводит к появлению македонских монет с сильным фракийским влиянием на их стоимость, вес и иконографию.³⁸ Одновременно с процессом расширения государственных границ, Александр начинает укреплять отношения с греками, поэтому на монетах Александра появляются также элементы греческой иконографии, к примеру, греческий шлем, морда льва,³⁹ инициалы Александра греческими буквами.

³² Зимовец, Скорый 2014, 101.

³³ Алексеев, Галанина 2010, 186; Галанина 2006, 27.

³⁴ Troncoso 2018, 138.

³⁵ Юркова 1976, 139.

³⁶ Troncoso 2018, 138.

³⁷ Kremydi 2010, 161.

³⁸ Ibid.

³⁹ Лев мог ассоциироваться с Гераклом, прародителем царского дома через царей Аргоса, изображение шлема могло быть взято с фракийских образцов. См. Hammond, Griffith 1979, 109–110; Борза 2013, 174.

В отличие от фракийского изображения всадника с двумя копьями, которое идентично изображению на монетах Александра,⁴⁰ иконография монет с козами при Александре меняется и отходит от канонического на фракомакедонских монетах. Сходства мы можем проследить только в расположении туловища козы, ног и головы, которая в некоторых случаях также повернута назад. Нам кажется, что новое изображение коз на монетах Александра должно было отвечать появившейся легенде о греческом происхождении дома Аргеадов и связывать легитимность власти Аргеадов с первой столицей Македонии и священным центром, городом Эги, куда козы привели первого македонского царя.⁴¹

Из повествования Геродота мы знаем, что Александр всячески стремился продемонстрировать свое греческое происхождение. Если отец Александра Аминта I находился в полном подчинении персам, то при Александре македоняне начинают сотрудничать с греками (Hdt., V, 18-21). Геродот сообщает, что для допуска к участию в Олимпийских играх, Александру пришлось доказать эллинам свое аргосское происхождение. После чего Александр принял участие в состязании в беге и пришел к финишу одновременно с победителем (Hdt., V, 22). Античный историк не описывает, как Александр доказывал свое греческое происхождение. Однако если это событие имело место быть, то нам кажется логичным предположить, что именно легенда о трех братьях, потомках Темена, могла стать основой доказательной базы Александра.

Изменение внешнеполитического вектора развития Македонии и ориентация на тесные союзные отношения с эллинами должны были привести к изменениям во внутренней политике Александра и формированию инструментов пропаганды для легитимации власти Аргеадов. Легенда о происхождении македонян от Темена должна была стать главным подтверждением греческого происхождения царского македонского дома и увеличить политические возможности представителей Аргеадов. Изучение первоначальной версии легенды у Геродота и ее последующего развития показывает, что на формирование рассказа о греческом происхождении македонян повлияли контакты Македонии с фракийскими племенами. Наибольшее

⁴⁰ Подробнее о данной иконографии см. Heinrichs, Müller 2008.

⁴¹ Наша аргументация может стать дополнением к точке зрения Ю. Борзы о том, что именно при Александре I складывается легенда о греческом происхождении Аргеадов. Подробнее см. Борза 2013, 174. Однако наша позиция не противоречит точке зрения В. Гринволта о дальнейшем постепенном развитии данного мифа с пересмотром списка македонских царей. Подробнее см. Greenwalt 1985, 43-49; Greenwalt 1994, 3-9.

фракийское влияние мы можем проследить в религиозной и культурной сфере македонян. Также изучение нумизматического материала в сравнении с письменными источниками дает возможность сделать ряд уточнений о том, что на фракийскую иконографию могла повлиять скифская культура, а впоследствии также отразиться на македонских монетах.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

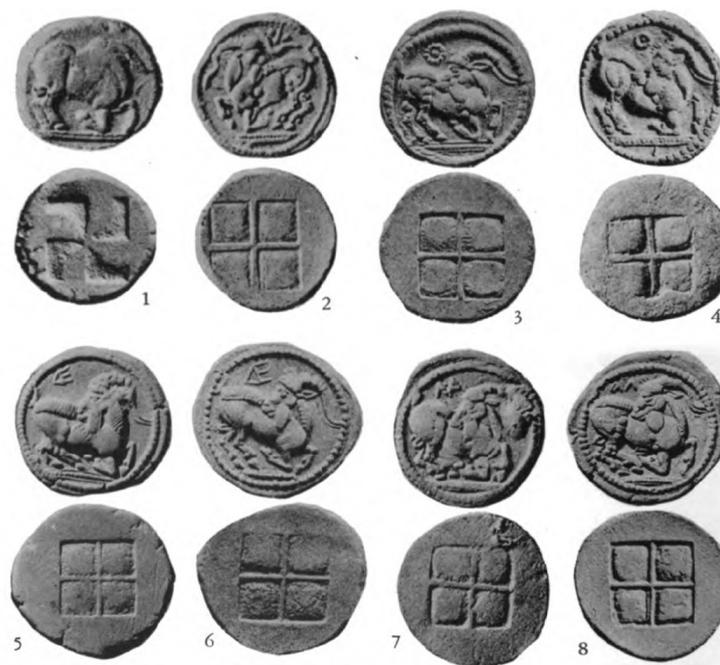
- Алексеев, А. Ю., Галанина, Л. К. (2010) Древности скифской эпохи из Прикубанья, *Античное наследие Кубани. Т. 3*. Москва, 170–198.
- Артамонов, М. И. (1966) *Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа*. Прага.
- Блаватская, Т. В. (1952) *Западнопонтийские города в VII-I вв. до н. э.* Москва.
- Борза, Ю. (2013) *История античной Македонии (до Александра Великого)*. Санкт-Петербург.
- Бруяко, И. В. (2005) *Ранние кочевники в Европе (X-V вв. до н.э.)*. Кишинев.
- Виноградов, Ю. Г. (1980) Перстень царя Скила, *Советская археология. № 3*, 92–109.
- Галанина, Л. К. (2006) *Скифские древности Северного Кавказа в собрании Эрмитажа*. Санкт-Петербург.
- Доватур, А. И. (1957) *Повествовательный и научный стиль Геродота*. Ленинград.
- Зимовец, Р. В., Скорый, С. А. (2014) *Скифские древности Крыма. Материалы одной коллекции*. Киев.
- Мелюкова, А. И. (1979) *Скифия и фракийский мир*. Москва.
- Погребова, М. Н., Раевский, Д. С. (1992) *Ранние скифы и древний Восток*. Москва.
- Руденко, С. И. (1961) *Искусство Алтая и Передней Азии (середина I тысячелетия до н. э.)*. Москва.
- Фол, А. (1972) *Политическа история на траките (края на второто хилядолетие – до края на пети век преди новата ера)*. София.
- Юркова, Й. (1992) *Монетите на тракийските племена и владетели*. София.
- Braund, D. (2015) "Thracians and Scythians: Tensions, Interactions and Osmosis," I. Valeva, E. Nankov, D. Graninger, ed. *A Companion to Ancient Thrace*. Oxford, 352–366.
- Greenwalt, W. (1985) "The Introduction of Caranus into the Argead King List," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 26, 43–49.
- Greenwalt, W. (1994) "A Solar Dionysus and Argead Legitimacy," *Ancient World* 25, 3–9.
- Hammond, N. G. L., Griffith, G. T. (1979) *A History of Macedonia. Vol. II*. Oxford.
- Harder, A. (1985) *Euripides' Kresphontes and Archelaos: Introduction, Text and Commentary*. Leiden.
- Hatzopoulos, M. B. (2020) *Ancient Macedonia*. Berlin / Boston.
- Heinrichs, J., Müller, S. (2008) "Ein persisches Statussymbol auf Münzen Alexanders I. von Makedonien," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 167, 283–309.
- Jacobson, E. (1995) *The Art of the Scythians. The Interpretation of Cultures at the Edge of the Hellenic World*. Leiden / New York / Köln.

- Kraay, C. M. (1976) *Archaic and Classical Greek Coins*. London.
- Kremydi, S. (2011) "Coinage and Finance," Robin J. Lane Fox, ed. *A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford, 159–179.
- Lorber, C. C. (2000) "The goats of Aigai," S. M. Hurter, C. Arnold-Biucchi, ed. *Pour Denyse: Divertissements numismatiques*. Bern, 113–133.
- Rabadjiev, K. (2015) "Religion," I. Valeva, E. Nankov, D. Graninger, ed. *A Companion to Ancient Thrace*. Oxford, 443–457.
- Raymond, D. (1953) *Macedonian Regal Coinage to 413 B. C.* New York.
- Sprawski, S. (2010) "The Early Temenid Kings to Alexander I," J. Roisman, I. Worthington, ed. *A Companion to Ancient Macedonia*. Oxford, 127–145.
- Psôma, S. (2003) « Les «boucs» de la Grèce du Nord. Problèmes d'attribution », *Revue numismatique* 159, 227–242.
- Tačeva, M. (1992) "On the Problems of the Coinages of Alexander I Sparadokos and the So-Called Thracian-Macedonian Tribes," *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 41, 1, 58–74.
- Troncoso, V. A. (2018) "The Animal Types on the Argead Coinage, Wilderness and Macedonia," T. Howe, F. Pownall, ed. *Ancient Macedonians in the Greek and Roman Sources. From History to Historiography*. London, 137–162.

In Russian and Bulgarian:

- Alekseev, A. YU., Galanina, L. K. (2010) Drevnosti skifskoj epohi iz Prikuban'ya, *Antichnoe nasledie Kubani*. T. 3. Moskva, 170–198.
- Artamonov, M. I. (1966) *Sokrovishcha skifskih kurganov v sobranii Gosudarstvennogo Ermitazha*. Praga.
- Blavatskaya, T. V. (1952) *Zapadnopontijskie goroda v VII-I vv. do n. e.* Moskva.
- Borza, YU. (2013) *Istoriya antichnoj Makedonii (do Aleksandra Velikogo)*. Sankt-Peterburg.
- Bruyako, I. V. (2005) *Rannie kochevniki v Evrope (X-V vv. do n. e.)*. Kishinev.
- Vinogradov, YU. G. (1980) Persten' carya Skila, *Sovetskaya arheologiya*. № 3, 92–109.
- Galanina, L. K. (2006) *Skifskie drevnosti Severnogo Kavkaza v sobranii Ermitazha*. Sankt-Peterburg.
- Dovatur, A. I. (1957) *Povestvovatel'nyj i nauchnyj stil' Gerodota*. Leningrad.
- Zimovec, R. V., Skoryj, S. A. (2014) *Skifskie drevnosti Kryma. Materialy odnoj kollekcii*. Kiev.
- Melyukova, A. I. (1979) *Skifitya i frakijskij mir*. Moskva.
- Pogrebova, M. N., Raevskij, D. S. (1992) *Rannie skify i drevnij Vostok*. Moskva.
- Rudenko, S. I. (1961) *Iskusstvo Altaya i Perednej Azii (seredina I tysyacheletiya do n. e.)*. Moskva.
- Fol, A. (1972) *Politicheska istoriya na trakite (kraya na vtoroto hilyadoletie – do kraya na peti vek predi novata era)*. Sofiya.
- Yurukova, J. (1992) *Monetite na trakijските племена i vladeteli*. Sofiya.

ПРИЛОЖЕНИЯ



Приложение 1. Фрако-македонские статеры.

Источник: Raymond, D. (1953) *Macedonian Regal Coinage to 413 B. C.* New York.

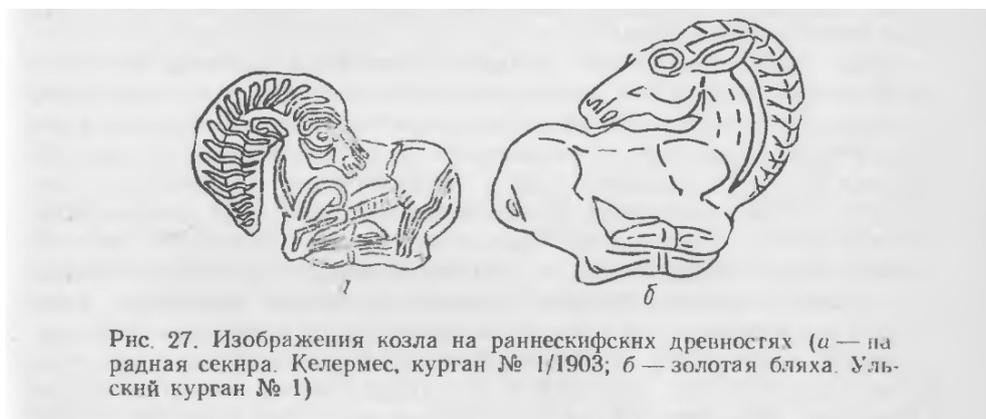


Рис. 27. Изображения козла на раннескифских древностях (а — на радная секира. Келермес, курган № 1/1903; б — золотая бляха. Уль-ский курган № 1)

Приложение 2. Изображения козлов из Келермесского и Ульского курганов.

VI в. до н. э. Источник: Погребова, М. Н., Раевский, Д. С. (1992)

Ранние скифы и древний Восток. Москва.



2 • Деталь золотой обкладки рукоятки меча (табл. 1)

Приложение 3. Изображение козла на рукоятке меча.

Источник: Артамонов, М. И. (1966) *Сокровища скифских курганов в собрании Государственного Эрмитажа*. Прага.



Приложение 4. Изображение коз на монетах Александра I.
Источник: Raymond, D. (1953) *Macedonian Regal Coinage to 413 B. C.*
New York. Plate. IX, X.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЭКУМЕНА ИМПЕРИИ В ВОЗЗРЕНИЯХ ЮЛИАНА ОТСТУПНИКА В КОНТЕКСТЕ ПРОЕКТА ВОССТАНОВЛЕНИЯ ИЕРУСАЛИМСКОГО ХРАМА

Р. В. СВЕТЛОВ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)
spatha@mail.ru

ROMAN SVETLOV

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

JULIAN THE APOSTATE'S INTERPRETATION OF THE RELIGIOUS ECUMENE OF THE EMPIRE IN THE
CONTEXT OF THE PROJECT FOR THE RESTORATION OF THE JERUSALEM TEMPLE

ABSTRACT. Julian the Apostate carried out his religious reforms, relying on the concept of religious piety, which he developed on the basis of the "Chaldean oracles" and contemporary Neoplatonism. His attempt to find a concordat with the Jewish communities fully fits into this concept. Having discovered the "Chaldean" origins of the religion of Abraham, Julian was able to include even the worship of Yahweh in the framework of neoplatonic theology. The restoration of the Jerusalem temple was for him one of the elements of the renovation of divine-human communication. The lack of information about these events in medieval Jewish literature demonstrates that his attempt to include Judaism in the imperial religious ecumene was based on a misinterpretation of the Abrahamic type of religion.

KEYWORDS: Julian the Apostate, paganism in the Roman Empire, chaldaism, neoplatonic theology.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-41005.

Григорий Назианзин о «Втором обличительном слове на кесаря Юлиана» утверждает, что тот пытался добиться союза с иудеями, вводя их в заблуждение и «доказывая из их книг и тайных учений» (παρ' αὐτοῖς βίβλων καὶ ἀπορρήτων), что наступило время восстановления Храма (Gr. Nas. Orat. 5. 3). Никто не сомневается, что Юлиан был в целом знаком с иудейскими обычаями.

ями и верованиями, как и с Ветхим Заветом (что он демонстрирует неоднократно) – уже хотя бы благодаря своему христианскому воспитанию. Но тогда что Григорий Назианзин имеет в виду под «тайными учениями»? Едва ли речь идет о текстах типа «Третьей книге Еноха» («Книга небесных дворцов»). Вполне вероятно в каком-то варианте (доработанном в последующие века) она уже существовала во времена Юлиана, и он мог даже знать о подобной еврейской литературе, но вряд ли был знаком с текстом, написанном на древнееврейском. Конечно, выражение Григория Назианзина может иметь чисто риторический характер: анти-юлиановски настроенные христианские авторы всячески стремились подчеркнуть интерес императора к иудаизму, его стремление опереться на иудеев в борьбе против «галилеян», а также готовность иудеев из вражды к Церкви пойти на союз с бывшими врагами-язычниками. Согласно сирийскому «Роману о Юлиане» V или VI веков на своей встрече с иудеями в Тарсе Отступник заставлял их нарушить Закон Моисея – и те шли на это, лишь бы угодить своему возможному союзнику (что характерно: это совершенно противоречит текстам самого Юлиана, который хвалит иудеев именно за верность своим обычаям и нравам) (Drijvers 2008, 154–157).

Но возможно и другое объяснение «тайных учений», о которых говорит Назианзин. Это связано с сочинением Юлиана «Против Галилеян», где император неожиданным образом толкует образы Авраама, Исаака, Иакова. Не принимая Закон Моисея, Юлиан готов почитать «Бога Авраама, Исаака и Иакова», которые были халдеями, принадлежа к роду «священников и теургов» (Galil., 354b). Халдейское происхождение Авраама для него является указанием на древний клан мудрецов, особенно известных ему благодаря «Халдейским оракулам», тексту, оказавшему на наш взгляд определяющее воздействие на теологию Юлиана. XV главу библейской Книги Бытия, в которой описывается процедура заключения Завета между Богом и Авраамом, император трактует как теургический акт, включающий в себя и откровение, и астрологию, и птицегадание (Ibid). В таком случае «тайные учения» иудеев превращаются в халдейские. Возможно даже предположить, что стремление Юлиана восстановить Иерусалимский Храм было «подтверждено» какими-то гадательными или астрологическими практиками: специфический психотип императора, который мы видим и в его собственных сочинениях, и в портрете, оставленном тем же Григорием Назианзином (при всем критическом характере последнего), позволяет утверждать, что «теургические» процедуры предсказания совершались им при принятии решения о всех важнейших политических действиях.

Как известно, попытка Юлиана наладить отношения с иудейской общиной и даже восстановить для нее Иерусалимский храм, открыв город для иудеев, достаточно подробно описывается в христианских сочинениях, самим Юлианом, Аммианом Марцелином, но не отражается в раннесредневековой и средневековой иудейской литературно-исторической традиции. Последнее может быть объяснено из общих религиозных оснований: иудеи полагали, что восстановить Храм сможет только Давидит, к тому же «в раввинистической эсхатологии восстановление Храма и возрождение в нем культовых отправления считались вещами, которые должны произойти в неопределенное, далекое будущее с приходом Мессии» (Bradbury 2020, 273). Вероятно, сам проект оказался достаточно скоротечным (зима 362 – весна 363 гг.), а крупное землетрясение 18–19 мая 363 года, которое поразило многие города Палестины, в том числе Иерусалим (о датировке этого землетрясения, столь ярко изображавшегося в христианских текстах см. Bradbury 2020, 268–270), где в это время Алипий, соратник Юлиана еще по его пребыванию в Галлии, активно готовился к восстановлению Храма, стало отрезвляющим «божьим знаком». Последовавшая спустя немногим более месяца смерть самого Отступника в сражении близ Туммара, окончательно избавила тех иудеев, которые, судя по всему, поначалу восприняли весть о Храме с воодушевлением, от иллюзий. Как полагают, единственным иудейским свидетельством об этих событиях и о раскаянии в первоначальном энтузиазме являются слова Рав Аха, одного из амораимов той эпохи: «Благословен тот, кто удалил позор Лулиана» (под Лулианом здесь, вероятно, подразумевается Юлиан) (Stern 1980, 51).

Естественно попытки привязать пра-историю Израиля к Халдее и халдейской мудрости едва ли могли быть приняты иудеями. Один из наиболее эллинизированных иудейских писателей Филон Александрийский, как известно, полагал, что оставление Авраамом Халдеи/Вавилонии является аллегорией избавления от власти чувственности и обращения к интеллектуальному образованию (Phil. De Migrat. Abraham. 4 – Филон жил еще до расцвета халдаизма, но выразил общее отношение библейской цивилизации к прародине Авраама). Однако Юлиан наверняка нашел бы объяснение такому «неверному» пониманию иудейским народом своих истоков. Чтобы продемонстрировать основание для этой уверенности, предлагаем вернуться к той религиозно-политической программе (насколько мы сейчас можем ее реконструировать), которую реализовывал Юлиан (понимая, что даже за тот недолгий период, пока Отступник был у власти, она наверняка претерпела некоторую эволюцию).

Что, собственно, делал Юлиан? Он стремился восстановить языческое благочестие, на котором, по его мнению, основывалась подлинная римская цивилизация, культура и государственность. Данное благочестие у него было чем-то, что объединяло не только разные этнические варианты язычества, но и два дотоле не сводимых друг к другу позднеантичных явления. Имеются в виду официальные языческие религиозные практики и тот неофициальный, маргинальный, но становившийся все более популярным магизм, который получил название «теургия» и оказался обоснованным с «теологической» точки зрения вначале «Халдейскими оракулами», а затем Ямвлихом в его «О египетских мистериях» и герметизмом. Увоенные как минимум со времен Сирийской школы неоплатонизма теургические идеи стали своеобразным ядром, которое помогло интеллектуалам-язычникам контаминировать внутри их культурного универсума все религиозное разнообразие империи, кроме христианства (см. сочинение Саллюстия «О богах и о мире»).

Именно такое язычество и «воссоздавал», а, точнее, конструировал Юлиан (о разнице юлиановского язычества с древним - см. Wiemer 2020, 208). При этом он зависел в таком конструировании и от современных ему авраамических религий - иудаизма и христианства, в чем вольно или невольно сознавался в сохранившихся текстах. На первый Юлиан ссылался, когда стремился убедить жрецов его старого/нового язычества в необходимости поддерживать благочестие: иудеи были образцовым племенем, сохранявшим подчеркнутый пиетизм и верность Закону Моисея. В случае христианства Юлиан выделял его социальные практики (дела общественного призрения, активная взаимопомощь и проповедь милосердия). Некоторым образцом была и относительная централизация христианской Церкви, но здесь нужно иметь в виду, что организационная структура последней была еще в процессе складывания, так что образец для централизации религиозной жизни он, видимо, находил в самой империи и в распределении империи между различными уровнями власти. Конечно же, христианский монотеизм оказал воздействие на теологические рассуждения императора, но не в большей степени, чем неоплатонизм и халдаизм.

Элементом строительства этой имперской религиозной структуры является попытка Юлиана в последние месяцы своего правления наладить отношения с иудеями. Политический контекст такой попытки несомненен (подготовка похода против Персии, стремление обеспечить лояльность иудейских общин как внутри Империи, так и в персидской Месопотамии). Как очевиден и контекст борьбы с христианством: иудаизм Юлиан готовил-

ся использовать в качестве одного из инструментов постепенно «выдавливания» христианства в маргинальную сферу общественной жизни.

Но, вместе с тем, Юлиан полагал, что, налаживая отношения с иудаизмом, он производит и восстановление целостности традиционного религиозного универсума, утерянной в результате иудейских войн I–II веков, антииудейской политики римских властей, а также «инвазии» христианства в различные сферы жизни и политики.

Вероятно, наиболее ярким выражением стремления Юлиана найти соглашение с иудаизмом является его «Письмо к общине иудеев». Несколько лет назад нам уже доводилось обсуждать вопрос об авторстве этого текста (Светлов 2017). Будем исходить из предположения о том, что его написал именно император. Среди слов, которые должны были настроить иудеев по отношению к властям вполне позитивно, встречаются слова о Боге-Создателе:

«А потому, наслаждаясь миром, вы сможете обратить еще больше усердных молитв за мое царствование к всемогущему Богу-Создателю (δημιουργῷ θεῷ), который почтил меня тем, что увенчал короной своею незапятнанной десницей...» (Ad. Jud. 179)

Скорее всего в словах о Боге-Создателе перед нами не простое заигрывание с иудейским патриархом Хилелем, чье имя встречается в этом письме (и это письмо – важное свидетельство о значимости данного исторического персонажа, см. Appelbaum 2013, 201–203). Юлиан – создатель достаточно своеобразной теологии, восходящей и к философии Ямвлиха, и к «Халдейским оракулам» (Nesselrath 2020, 60–62), в чем-то, возможно, к Эдесию Каппадокийскому (к сожалению скудно известному нам – см. Ведешкин 2019). В ней имелись и собственно «юлиановские» черты. Суть их связана с описанием экспликации высшего начала в нашем, сотворенном (вечно творимом) мире. Для Ямвлиха «коренной» фигурой в этом описании является Гелиос. Здесь сказались и явные аллюзии на Солнце «Государства» Платона, и на Оракулы, ну и, возможно, на встречающийся в III веке «огосударственный» культ Солнца – Sol Invictus Imperii Romani.

Солнце у Юлиана становится выражением высшего начала прежде всего в умопостигаемой реальности, где он «раздает дары» высшего Блага, близ которого пребывает (Orat. IV. 133b). Точно таким же центром божественной деятельности, осуществляющей демиургию и попечение над внутрикосмической реальностью, является видимое Солнце, владыка этого мира, посредник в получении благ для богов видимых (133c). Более того, Гелиос является и первым действующим «здесь» богом и первым небесным

демиургом (140a–141b). Важнейшей чертой в нем является то, что его сущность, сила и энергия представляют собой единство, отчего он может быть всем, чем бы ни пожелал (142c-d). Дионис, Аполлон и Асклепий становятся первой триадой его «воплощений», распределяя, умным образом оформляя и приводя к совершенству (спасению) существующее в телесном мире. Обратим внимание на упоминание Юлианом Гора, египетского бога, который является для него примером тех многих образов и имен, через которые Гелиосу поклоняются различные племена (148e). Юлиан отождествляет Гелиоса с Зевсом, а Афины Просмыслительницу (Промахос) объявляет вышедшей именно из разума Солнца – чтобы возглавить все небесные порядки богов (149b).

Солнце не просто «легитимирует» существование и активность остальных богов, но и является исходной возможностью для их энергий. Это касается как небесных сущностей, так и тех, кто «обитает» в храмах. Юлиан прямо утверждает, что именно Гелиос живет в храме Юпитера Капитолийского через Юпитера, Юнону и Минерву, которым этот храм посвящен (153d).

Таким образом мы видим Гелиоса как начало, управляющее сразу тремя мирами (разделенными в полном соответствии с «Халдейскими оракулами») – умопостигаемым, надлунным, и земным (Smith 1995, 151-155). Самого себя Юлиан видел в качестве некоего продолжения данной цепи, и это было очевидной легитимацией его абсолютной власти в империи (Athanassiadi, 2014 169–181). В конце концов, его фразу в завершающей части «Гимна» «он от века создал нашу душу и положил, чтобы она была его спутницей» (157a) – можно отнести не столько к душам людей, как низшим формам божественности, столько к душе собственно Юлиана.

После принятия императорских регалий власти Юлиан воспринимал себя как орудие в руках божества (Гелиоса), как фактически четвертое воплощение энергии Первоединого (после умопостигаемого Гелиоса, небесного Гелиоса и Гелиоса-Зевса). В послании к «Фемистию философу» содержится утверждение, напоминающее небезызвестные рассуждения Иоанна Грозного о различии в правителе человеческой доли и божественного миропомзания: «вероятно, благо, которое превосходит мои старания и мое знание о себе, даровано будет людям Богом через меня! ...ибо я не обнаруживаю в себе никакого блага, кроме этого, не считаю себя носителем высочайших способностей, да и не имею и в действительности; вот о чем я во всеуслышание свидетельствую: тебе не следует именно от меня ждать великих свершений, но во всем положиться на Бога» (Ad. Themist. 267a; срв. *Amm. Res Gestae* XX. 5.10.). Письма показывают, что Юлиан видел подказки божества

ства во всем, что происходило с ним, следовательно, и опыт дискурсивной деятельности мог восприниматься им как божественный инсайт. Подобная оценка происходящего не могла не оказывать влияние на толкование им неоплатонических теологических концептов.

Указание на присутствие в храме Капитолийском самого Гелиоса дает нам важную подсказку для толкования слов о «Бог-Создателе» из письма императора к Хилелю. Во всех «законных» благодаря своей древности храмах (так сказать, «местах силы») Гелиос присутствует в какой-то специфической форме. Как известно, Юлиан активно восстанавливал службы в старинных языческих храмах, настаивая на соблюдении «буквы» старинных ритуалов, толкуемых им, вслед за Ямвлихом, как теургические. Возможно, именно при нем была совершена попытка реконструировать Парфенон, пострадавший за 100 лет до того при нашествии гепидов (Впрочем, имеется и совсем иная точка зрения на археологические свидетельства о повреждениях и ремонте этого храма в Поздней античности - Frantz 1979). Характерна и судьба храма Аполлона в Дафне, пригороде Антиохии. В 351 г. сюда цезарем Галлом были перенесены мощи свщм. Вавилы. Однако Юлиан, получив, как сообщает Феодорит Кирский, лжеоракул, приказывает вынести оттуда христианские святыни и решительно восстанавливает языческие богослужения (Theodor. Eccles. Hist. III, 10). В октябре в храме случается пожар, вполне вероятно по неосторожности посетителя, что стало одной из причин резкого охлаждения между Юлианом и антиохийцами, в большинстве своем христианами, которых Юлиан подозревал в том, что именно они совершили поджог (Amm. Res Gestae. XXII, 13).

Восстановление храма в Иерусалиме вполне вписывается в представления Юлиана об отражении божественного универсума на земле. Для него Храм – это очевидное «место силы», освященное тем самым «богом Авраама, Исаака и Иакова», которому и сам Юлиан был готов поклониться. Бог-Создатель, упомянутый в Письме к Хилелю – сам Гелиос, который и вручил императору власть над миром, как даровал непосредственное управление отдельными народами богам-этнархам. Одним из таких является Яхве (библейский рассказ о Вавилонском смешении языков, по мнению Юлиана, – память о распределении племен между этнархами, а не история о мести человечеству за его самомнение (Galil.134d–138a)). Но ни одна из «партикулярных» божественных фигур не вводит в заблуждение своих подопечных. Все благо и вся святость, которую получили от Яхве иудеи, коренятся в Гелиосе – по крайней мере, так следует понимать призыв Юлиана к иудеям молиться тому же богу. Во «Фрагменте письма жрецу» Юлиан утверждает: иудеи «в своем роде весьма благочестивы, ибо почитают... [Бога], который воистину

всемогущ и благ, и управляет чувственным миром, которому, как я прекрасно знаю, и мы поклоняемся, но под другими именами» (454a, пер. Д. Е. Фурмана). Само наличие жертвоприношений, предсказаний также делает иудаизм близким язычеству. Но отчего же произошло отпадение иудеев от древней халдейской мудрости?

Все дело в неверном истолковании Моисеем и иудейскими пророками халдейского знания. Именно это по мнению Юлиана стало причиной «маргинализации» иудаизма (Riedweg 2020, 259–262). Моисей перепутал разные ранги проявления божественной природы, объединив Яхве и Гелиоса, перенес исключительность последнего на первого. «Ревность» в богочитании, которую проповедовал Моисей, с точки зрения Юлиана должна проявляться в максимальном «экуменическом» поклонении языческим богам, а не в отстаивании только культа Яхве. Не поняв тайное знание халдеев, Моисей искоренил среди иудеев истинное благочестие (Galil. 328c–d), создав такие представления о мире и его происхождении, которые не сопоставимы с халдейскими и платоновскими (Smith 1995, 194). Именно поэтому пророки, хоть и видели стоящий за Яхве великий свет, именовали его «огнь поядающий», трактуя демиургическую силу Гелиоса как «огонь, пламя, смерть, кинжал, меч...» (Epist. 296a).

Возможность «исправить» заблуждения Моисея, очевидно, и хотел предоставить иудеям Юлиан, предлагая им союз, свободный доступ в Иерусалим, а также восстановление Храма – как важнейшего элемента религиозной экумены. Запрет на преподавание высших наук, который Юлиан ввел в отношении христиан, являлся очевидным шагом против христианской критики «просвещенного экуменизма», каковым Юлиан считал язычество (Бирюков 2007, 65). И приглашая иудейскую общину стать участницей своей экумены, он, видимо, был уверен в том, что его трактовка иудаизма абсолютно истинна. Скудность памяти об этой попытке в собственно средневековых еврейских источниках, о чем мы писали выше, лишний раз демонстрирует, что уверенность Юлиана оказалась ложной, а его попытка включить в языческую религиозную экумену иудаизм базировалась на неправильном толковании природы авраамического типа религии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бирюков, Д.С. (2007) «Вера – язык. Юлиан и свт. Григорий Назианзин», *Император Юлиан. Сочинения*. Санкт-Петербург, 55–88.
- Ведешкин, М.А. (2019) «Потерянное звено “золотой цепи”: Эдесий и Пергамская школа неоплатонизма», *HYPOТHEKA* 3, 13–59.

- Светлов, Р.В. (2017) «Юлиан Отступник и его "Письмо к общине иудеев"», *Вопросы философии* № 3 (2017), 154–162.
- Appelbaum, A. (2013) "Hillel II: Recovering an Obscure Figure of Late Antiquity," *Jewish Studies Quarterly* 20, 197–223.
- Athanassiadi, P. (2014) *Julian. An Intellectual Biography*. Routledge.
- Bradbury, S. (2020) "Julian and the Jews," in *Companion to Julian the Apostate*. Leiden / Boston: Brill, 267–293.
- Drijvers, J.W. (2008) "Religious Conflict in the Syriac Julian Romance", in *Pagans and Christians in the Roman Empire (the 4-5th century A.D.). The Breaking of a Dialogue. Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose* (October 2008), 131–162.
- Frantz, A. (1979) "Did Julian the Apostate Rebuild the Parthenon?" *American Journal of Archaeology* 83, 395–401.
- Nesselrath, H-G. (2020) "Julian's Philosophical Writings," in *Companion to Julian the Apostate*. Leiden / Boston: Brill, 38–63.
- Riedweg, Chr. (2020) "Anti-Christian Polemics and Pagan Onto-Theology: Julian's Against the Galilaeans," *Companion to Julian the Apostate*. Leiden / Boston: Brill, 267–293.
- Smith, R. (1995) *Julian's Gods. Religion and philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*. Routledge.
- Stern, M. (ed.) (1980) *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*. vol.2. Jerusalem.
- Wiemer, H.-U. (2020) "Revival and Reform: the religious policy of Julian," *Companion to Julian the Apostate* Leiden / Boston: Brill, 207–244.

In Russian:

- Biryukov, D.S. (2007) "Vera - yazyk. Yulian i svt. Grigorij Nazianzin". *Imperator Yulian. Sochineniya*. [transl. "Faith is a language. Julian and St. Grigory Nazianzin". *Emperor Julian. Works*] SPb, S. 55-88.
- Vedeshkin, M.A. (2019) Poteryannoe zveno «zolotoj zepi»: Edesij i Pergamskaya shkola neoplatonizma. *HYPOTHEKAI*. [transl. The Lost Link of the Golden Chain: Aedesius and the Pergamon School of Neoplatonism. *HYPOTHEKAI*] 2019. Vyp. 3. S. 13-59.
- Svetlov, R.V. (2017) Yulian Otstupnik i ego "Pis'mo k obshchine iudeev". *Voprosy filosofii* [transl. Julian the Apostate and his "Letter to the Jewish Community". *Voprosy filosofii*] 2017, № 3 P. 154-162.

ПАРАДОКС МЕНОНА, КОГНИТИВНАЯ ПУСТОТА И ИЕРАРХИЯ ЗНАНИЯ: Г. ФАЙН ОБ ЭПИСТЕМОЛОГИИ ПЛАТОНА

М. Н. ВОЛЬФ

Институт философии и права СО РАН
rina.volf@gmail.com

MARINA VOLF

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)
MENO'S PARADOX, COGNITIVE BLANK, AND LEVELS OF KNOWLEDGE:
G. FINE ON PLATO'S EPISTEMOLOGY

ABSTRACT. The article provides an overview of that parts of G. Fine's books – *Essays in Ancient Epistemology* (OUP, 2021) and *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus* (OUP, 2014) – which deal with Platonic epistemology. Our task is to show the main epistemological problems that are formed around the Meno's paradox or directly depend on it, and also to present the formulations of these problems in Fine's own version in order to make these problems well recognizable in ancient philosophical discussions for the reader. The article examines the structure and the problematic content of Meno's paradox, and the technical vocabulary of G. Fine, which allows her to formulate the problematic content of ancient epistemology. As well it examines the number of epistemological problems: the propositionality of perception in Plato, the theory of two worlds in Plato and Aristotle, as well as certain parallels between *Meno* and *Sisyphus*, which all together make it possible to show that *Meno's* problematics is basic, shaping the epistemology in ancient philosophy both in Plato himself and after Plato.

KEYWORDS: Ancient epistemology, Plato, Meno's paradox, G. Fine, knowledge.

* Работа выполнена при поддержке РФФ № 19-18-00128 «Античная эпистемология: элеаты, софисты, Платон в новых интерпретациях». The research is funded by the Russian Scientific Foundation № 19-18-00128.

Одним из событий текущего года в исследованиях античной эпистемологии стала новая книга Гейл Файн «Очерки античной эпистемологии» (Fine 2021). Среди многих работ Файн это – вторая ее книга, посвященная исключи-

тельно вопросам эпистемологии. Первая книга «Возможность поиска: парадокс Менона от Сократа до Секста» (Fine 2014) касалась вопроса о возможности поиска знания, и ее содержание выстраивалось вокруг парадокса Менона. Во второй книге речь идет непосредственно об определении понятия знания и его содержании. Книги имеют примерно сходную организацию и структуру. Обе книги представляют собой сборники статей, ранее уже опубликованных в разных периодических изданиях (или ожидающих публикации на момент выхода тома), с минимальными исправлениями и дополнениями. Обе в хронологическом порядке рассматривают преимущественно взгляды Сократа, Платона, Аристотеля, а также скептиков, причем в первой книге – в их сопоставлении с другими эллинистическими теориями, в частности с эпикурейцами, а во второй – с позиций соотношения скептицизма картезианского толка и античного в версии Секста Эмпирика. Обе книги хорошо рассматривать как взаимодополняющие. Несмотря на то, что многие статьи обоих томов публиковались ранее, собранные под одной обложкой, они предлагают читателю более системную и целостную картину античных представлений о знании, начиная с Платона, нежели они читались бы разрозненно в разных изданиях, и они последовательно демонстрируют логику развития мысли и аргументации автора.

Для книг Файн характерно то, что она не пытается писать античную историю эпистемологии. Для работ Файн в целом характерно использование современного философского инструментария применительно к вопросам античной эпистемологии. Именно в силу этого работы Файн можно отнести к аналитической истории античной философии. При этом ей хорошо удается соотносить классический подход к античным текстам с философской или более узко – эпистемологической проблематикой, не перегружая текст формальными подходами или специальной терминологией. Сам дискурс остается вполне классическим, но приобретает актуальное современное звучание. Очевидно, что подход Файн позволяет уйти от сугубо антиквариаристского интереса к текстам античных философов и в целом выводит все рассуждение на достойный и современный уровень эпистемологической дискуссии. Вероятно, по этой же причине или для того, чтобы сделать книгу более удобной для широкого круга читателей-философов, в книге используется латинская транслитерация греческих терминов, за исключением некоторых расширенных отрывков греческих текстов там, где важен исходный контекст.

Ниже мы подробнее рассмотрим те разделы обозначенных книг Г. Файн, которые касаются платоновской эпистемологии. В нашу задачу входит обозначить главные эпистемологические проблемы, которые оформляются

вокруг парадокса Менона или прямо от него зависят, а также представить формулировки этих проблем у Файн с тем, чтобы сделать для читателя данные проблемы хорошо узнаваемыми в античных философских дискуссиях. Мы не будем касаться подробного обсуждения решений данных проблем, предлагаемых Файн, в некоторых случаях будем обозначать их в самых общих чертах. Читатель сам сможет ознакомиться с ними, тем более, что изощренная аргументация Файн вряд ли позволит изложить ход ее мыслей кратко. Подчеркнем, что мы выстроили наше обсуждение подходов и решений к проблемам античной эпистемологии у Файн таким образом, чтобы продемонстрировать значимость парадокса Менона и его центрирующее положение для проблем познания в античности.¹

Парадокс Менона, или парадокс знания обычно рассматривается как негативная позиция в дискуссии о возможности поиска знания. Сам проблематизирующий пассаж представлен в *Мено* 71a–81a. Можно обсуждать данный парадокс в контексте проблемы причастности, как поиск знания по частям или по целому.² Файн предпочитает рассматривать парадокс безотносительно какой-либо иной проблематики, кроме поиска знания как такового. В ее формулировке структура парадокса состоит из:

1) трех тезисов Менона, сформулированных как вопросы:

(M1) Но каким же образом, Сократ, ты будешь искать вещь, не зная даже, что она такое?

(M2) Какую из неизвестных тебе вещей изберешь ты предметом исследования?

(M3) Или если ты в лучшем случае даже натолкнешься на нее, откуда ты узнаешь, что она именно то, чего ты не знал? (80d5–8) (пер. С.А. Ошерова),

2) их переформулировки Сократом в четырехчастную дилемму:

¹ Соответственно, за пределами нашего обсуждения останется вся проблематика, которая касается эпистемологии Аристотеля (за исключением кратких экскурсов, которые важны для уточнения платоновских положений), эллинистической эпистемологии (скептиков, эпикурейцев), картезианского скептицизма и многих других аспектов античной эпистемологии, которые занимают не менее важное место в обозначенных работах Файн.

² Именно так мы представляли этот парадокс (см. Вольф 2011, Вольф 2013): как две альтернативные зететические попытки: искать ли то, что уже известно (Z1) или искать то, что не известно в принципе (в сильной версии – неизвестно частично) (Z2), и два возможных исходных тезиса, от которых разворачивается аргументация: (T1) *поиск по целому*: если мы не знаем в целом какую-то вещь (F), откуда нам знать, как ее найти (узнать) и (T2) *поиск по части*: невозможно установить, принадлежит ли некоторая часть какой-либо конкретной (целой) вещи, не зная, что есть сама эта вещь (F).

«Я понимаю, что ты хочешь сказать, Менон. Видишь, какой довод ты приводишь – под стать самым завзятым спорщикам!³ (S4) Значит, человек, знает он или не знает, все равно не может искать. (S3) Ни тот, кто знает, не станет искать: ведь он уже знает, и ему нет нужды в поисках; (S3) ни тот, кто не знает: ведь он не знает, что именно надо искать» (80e1-5) (пер. С.А. Ошерова).

Или в более формальном виде:

- S1. Для любого x , либо известно, либо неизвестно, что есть x .
- S2. Если кто-либо знает x , он не сможет искать x .
- S3. Если кто-либо не знает x , он не сможет искать x .
- S4. Следовательно, для любого x , кто-либо не сможет искать x (Fine 2011, 8–9).

Кроме того Файн тщательно рассматривает разные способы понимая логической структуры парадокса, варианты понимания предпосылок, зависящих от самих понятий «знание» и «незнание», а также анализирует условия истинности и ложности самих шагов сократовской дилеммы.

Для наилучшего понимания парадокса Файн вводит несколько технических терминов. Во-первых, она различает термины, важные для понимания контекста парадокса: приоритетность знания *что* (the priority of knowledge what, PKW)⁴, допущение единственности F (the oneness assumption)⁵, диалектическое требование (Dialectical Requirement); все они касаются предварительной вводной части, где обсуждалась добродетель, которая предшествовала формулировке парадокса.

Во-вторых, Файн вводит термины, важные для развертывания самой структуры парадокса, как для Меноновой позиции, так и для Сократовой дилеммы, которые используются для демонстрации принципиальных различий в понимании силы парадокса Меноном и Сократом. Перечислим их ниже.

Принцип предзнания (Foreknowledge Principle) позволяет обсудить вопрос о том, придерживаются ли Сократ и Менон какой-либо версии предзнания. Как известно, проблематичное решение парадокса Аристотелем⁶

³ В оригинале стоит ἐριστικὸν λόγον, эристический аргумент.

⁴ Речь идет о различении Сократом *ti* и *poion*, т.е. *знать что* и *как* в его значении сравнения, *на что похоже*. Иначе это различие можно обозначить как различение предикационной («как существует») трактовки поиска x в противопоставлении к экзистенциальной («что существует»).

⁵ Речь идет о единственности добродетели в противопоставлении ее многим другим – хозяина, раба и пр.

⁶ Фактически, в своем решении Аристотель переформулировал проблему. Его решение затруднений парадокса связаны с указанием на то, что «знать» и «не знать» не являются единственными альтернативами для поиска: «ничто (как я по-

исходит из признания предзнания,⁷ и в целом, как пишет Файн (Fine 2011, 31), если считать, что и Платон, и Аристотель, и эпикурейцы со стоиками согласны с тем, что принцип предзнания позволяет решить парадокс, то можно ожидать, что и в отношении знания они должны занять сходные позиции, но это не так. Даже *если* они согласны, что предзнание необходимо для всякого поиска, то знание, тем не менее, все они понимают по-разному, «их кажущееся согласие относительно предзнания на самом деле маскирует важные различия» (Ibid).

П-знание (P-knowledge) – исходное базовое понятие знания, которое позволяет задать разные оценки и определения знания античными философами. Оно представляет собой формулировку знания (epistêmê) в *Мено* 98a «как истинного убеждения, связанного с рассуждениями об объяснении: человек знает, что *p*, тогда и только тогда, когда он верит, что *p*, *p* истинно, и может объяснить, почему *p* истинно» (Fine 2011, 16–17). Иногда, отмечает Файн, принцип предзнания в тех трактовках, которые согласны признать этот принцип у Платона, смешивается с предварительным знанием и собственно П-знанием, но сам Платон (по крайней мере в *Меноне*) считает сформулированное таким образом знание эпистемой.

Наконец, в связи с установлением ложности или истинности шагов S1–4 дилеммы и различия точек зрения Менона и Сократа на понимание парадокса важны два меноновых возражения: «возражение к цели поиска» (“Targeting Objection”) и «возражение к распознаванию» (“Recognition Objection”). Первое подразумевает, что если нет возможности поставить цель поиска («прицелиться» в конкретный объект), то невозможно и приступить к такому поиску; второе подразумевает, что если объект поиска неизвестен, то и распознать при встрече с ним, что это тот самый искомый нами объект, мы не сможем. Оба возражения непосредственно связаны с понятием когнитивной пустоты (cognitive blank), связанной с допущением

лагаю) не мешает, чтобы некоторым образом знали изучаемое, а некоторым нет. В самом деле, нет ничего нелепого в том, что кто-то каким-то образом знает то, что он изучает, но нелепо было бы, если бы он уже знал это так и таким способом, как он его изучает» (*An. Post.* 71b 5–10). Согласно Файн, Сократ в *Меноне* действует аналогичным образом, показывая, что разные уровни вер являются достойной альтернативной знанию.

⁷ Аристотель полагает, что всякое научение или знание должно основываться на ранее имеющемся знании, причем сам он различает несколько его вариантов – «предшествующее знание», «предпознание», «предзнание». О том, как необходимо иметь предварительное знание, Аристотель поясняет на ряде примеров (*An. Post.* 71a 1–25).

истинности S₃. Иначе говоря, можно признать шаг дилеммы S₃ ложным, т.к. он опирается на ошибочную модель знания «все или ничего» (Fine 2011, 11–12), поскольку данные варианты не являются исчерпывающими для знания (аналогично решение парадокса Аристотелем в *An. Post.* 71b 5–10: некоторым образом можно знать изучаемое, а некоторым нет). Решение парадокса в таком случае заключается в том, чтобы указать на наличие некоторых промежуточных состояний знания, таких как частичное знание или незнание, истинная вера, обоснованная вера и пр., которые позволяют продвигаться в исследовании, в отличие от состояния когнитивной пустоты, которая и описывается парадоксом. Иначе говоря, Менон видит парадокс как описывающий ситуацию когнитивной пустоты, Сократ не признает когнитивную пустоту, что демонстрирует формулировка Π-знания. Мы можем придавать разный познавательный статус различным когнитивным состояниям, например, не признавая мнение в качестве знания, однако и неверно утверждать, что человек, имеющий мнение, находится в состоянии когнитивной пустоты; это лишь состояние некоторой (большей или меньшей) нехватки знания. Проблема Менона заключается в том, что он не допускает различий между когнитивными состояниями, превышающими уровень пребывания в когнитивной пустоте. Кроме того, вопрос о когнитивной пустоте тесно связан с вопросами о врожденном знании и припоминании (отвечал ли мальчик-раб на вопросы Сократа из позиции когнитивной пустоты или опирался на некоторые «врожденные» элементы знания), концепции *tabula rasa* и пр.

В последующих главах (существенно меньших по объему, нежели части, посвященные структуре и анализу самого парадокса), Файн рассматривает иные, нежели *epistêmê* Платона, формы знания: *gnōsis* во *Второй Аналитике* Аристотеля, *prolepseis* в контексте дискуссии стоиков и эпикурейцев в отношении того, насколько они расходятся с Π-знанием. Кроме того, задача Файн заключается в том, чтобы показать, что даже в тех случаях, когда эпистемические дискуссии в последующей философии не имеют прямых ссылок на *Менон*, тем не менее, они являются прямым продолжением дилеммы, поставленной в парадоксе и их следует (полезно) рассматривать именно в этом контексте.

Указанные положения важны для понимания содержания второй книги (Fine 2021), которая содержит две организующих ее важные предпосылки или установки, общие для всего дальнейшего рассуждения.

Во-первых, вопрос о том, насколько соотносимы наше современное понимание и определение знания с античным. Мы видели, что в первой книге Файн уже задавалась вопросом о различии в понимании знания в антично-

сти, подчеркивая особенности понимания у Платона, Аристотеля, Секста и т. д., и даже внутри самого рассуждения Платона в *Меноне*, где разница позиций Сократа и Менона вполне может отражать представление о знании у Платона и, допустимо предположить, у софистов, если вспомнить, что Менон высказывается от лица Горгия как его ученик. В том, что касается современного понимания, Файн убеждена, что здесь имеются существенные расхождения, и что крайне богатый когнитивный вокабуляр греческого языка нередко передается в современной литературе и переводах всего лишь одним термином «знание», что не только ведет к утрате смысловых оттенков разных понятий, но и в принципе влечет проблему несоизмеримости современного и античного когнитивных языков. Однако Файн, как кажется, полагает, что эта проблема может быть нивелирована через тщательное, аккуратное установление точных смыслов каждого понятия в эпистемическом вокабуляре и аккуратном сопоставлении их со смыслами нашего современного языка, и она последовательно придерживается этой установки в каждом разделе своей книги.

Во-вторых, отказ от признания когнитивной пустоты в первой книге ведет Файн к признанию многоуровневости и иерархической выстроенности видов знания по отношению к истине. Иначе говоря, ее занимает вопрос о когнитивном превосходстве одного вида знания относительно другого. Речь идет не только о ценностной нагруженности рационального или чувственного знания, но также о статусе веры, корректной веры, обоснованной веры, эпистемы, осведомленности и пр. относительно их близости к истине.

В качестве исходного методологического принципа Файн можно отметить ее требование, что для корректного и лучшего понимания многих когнитивных терминов в греческом в данном контексте полезно «различать концепт (понятие) знания от его частных концепций. Сам концепт знания обеспечивает абстрактное представление (account) того, что есть знание; частные концепции наполняют это представление более определенными (determinate) способами. Два человека могут соглашаться относительно концепта чего-то, и при этом расходиться в отношении правильной, или наилучшей, концепции этого» (Fine 2021, 3).

Во втором томе Файн дает формулировку знания, которую можно считать уточненной формулировкой П-знания, которую она обсуждает практически в каждой главе: как когнитивного условия, влекущего истину, которое когнитивно превосходит простое истинное мнение (Fine 2021, 4, 36, 112 etc.), и повсюду более или менее придерживается этой формулировки, используя ее в том же качестве, как и в первом томе – как критериального условия для понимания знания, как оно было сформулировано Платоном, равно как и

для раскрытия содержания понятий знания и его трансформаций у Аристотеля и скептиков.

Ниже мы приведем выборку тех проблем из числа сформулированных Файн во втором томе, которые представляются нам актуальными как для эпистемологии Платона, равно и для всей античной философии. Для отечественного читателя они представляют особенный интерес, поскольку не часто оказываются в фокусе интересов отечественных авторов.

Прежде всего рассмотрим проблему пропозициональности восприятия у Платона.⁸ Данная проблема конструируется Файн, с одной стороны, на основании пассажа из «Размышления» Декарта (CSM II 294–5 / AT VII 436–8), где различаются три уровня восприятия – непосредственная стимуляция органов чувств внешними вещами, затем, эффект, который производится взаимодействием души (сознания) и тела, и наконец, суждения о состоянии внешних объектов на основании данных органов чувств (Fine 2021, 155–157), с другой стороны, на основании пяти тезисов пассажа *Tht.* 186 d7–12 (с учетом предшествующего рассуждения в *Tht.* 184–186), в которых обсуждается вопрос, является ли восприятие знанием. Файн задается вопросом о том, как именно понимает восприятие Платон в *Теэтете* и *Федоне* – как уровень 2 или уровень 3 по декартовскому делению (первый вариант почти никто не принимает). Файн рассуждает в рамках позиции, что восприятие не является знанием, поскольку не пропозиционально и не концептуально. Концептуальный и пропозициональный уровни связаны, и оба они не имеют отношения к восприятию. На основании платоновского тезиса T3 в *Tht.* 186 d7–12 «Восприятие не может схватывать сущность», мы можем воспринимать красноту, но не можем воспринимать «существующее красным», поскольку красное идентифицируется, только если есть понятие (концепция) красноты и оно сформулировано как пропозиция («краснота есть такое-то и такое-то»). Если допустить обратное, придется признать, что восприятие исходит из концепций и сформулировано как предложение (некоторое высказывание), а это неверно. У этого положения есть и обратная сторона: восприятие невозможно без концептуального уровня, воспринимать до или помимо концептов невозможно, поскольку невозможно утверждать, что «я вижу красноту» или «яблоко красное», не имея понятия красноты. Такого рода высказывания, согласно *Tht.* 184–186 могут принадлежать самой душе, но не могут выражать то, что схватывается восприятием. Сопоставляя *Теэтет* и *Федон*, Файн показывает, что они содержат конкурирующие представления о восприятии, но содержит ли один критику другого – этот во-

⁸ Проблема обсуждается в Главе 7 («Plato on the Grades of Perception: *Theaetetus* 184–186 and the *Phaedo*») (Fine 2021, 155–188).

прос остается открытым. Проблемы этих диалогов лежат в разных областях: «Задача в *Tht.* 184–6 заключается в том, чтобы дать точное описание природы восприятия и того, чего оно может достичь. Основная задача *Федона* (в том, что касается отрывков, обсуждающих восприятие), состоит в том, чтобы отстоять точку зрения, согласно которой мы не можем получить знания об идеях, если мы полагаемся на восприятие или на поиск, управляемый восприятием; скорее, нам нужно рассуждать способом, который ... независим от них обоих» (Fine 2021, 187–188).

С этой первой проблемой связана проблема так называемой теории двух миров (Two Worlds Theory (TW)), приверженцем которой часто считают Платона.⁹ Согласно этой теории идеи и физические объекты существуют в разных мирах, и знание возможно только об идеях, тогда как о чувственно воспринимаемом может быть только вера. В зависимости от того или иного диалога Платона двухмировая теория исследователями или принимается, или отвергается. Например, она отвергается в *Меноне*, поскольку этот диалог допускает знание о воспринимаемом (ср. рассуждение о «дороге в Ларису»). Однако более проблематичными в этом отношении представляются *Федон* и *Государство*, и одна из задач Файн заключается в том, чтобы на основании того, что понимается под эпистемой в *Федоне*, ответить на вопрос о двухмировой теории. Файн уточняет понятие *эпистемы* как она понимается в *Меноне* и *Федоне* и задается вопросом, любая ли *эпистема* требует объяснения. В *Меноне* видно, что существуют различные уровни объяснения (как и уровни знания), и что не всякое объяснение нуждается в схватывании идей, а значит и не всякая *эпистема* возможна только об умопостигаемом. В *Федоне* видно, что можно иметь *эпистему* о том, что нечто существует таким-то образом, но при этом отсутствует объяснение, почему это так.

Такова же логика рассмотрения ею *эпистемы* во *Второй Аналитике* Аристотеля. Файн отталкивается от вопроса, является ли *эпистема* знанием, и если является, то знанием какого уровня (знание как таковое или какой-то вид знания). Еще раз в связи с Аристотелем Файн возвращается к обсуждению двухмировой теории Платона, но при этом спрашивает себя, является ли Аристотель приверженцем этой теории, и проблематизирует ее содержание, обсуждая разные версии TW. Решение этой проблемы в такой форме скорее имеет отношение к прояснению понятия знания у Аристотеля, нежели у Платона, и снова предваряется рассуждением о том, насколько различны их представления об *эпистеме*, и в какой мере ими противопо-

⁹ Проблема обсуждается в Главе 4 («The ‘Two Worlds’ Theory in the *Phaedo*») и Главе 10 («Aristotle’s Two Worlds: Knowledge and Belief in *Posterior Analytics* 1.33») (Fine 2021, 94–108, 243–264).

ставлены знание и вера (*эпистема* и *докса*). Вопрос о двухмировой теории сводится к тому, можно ли приписать Платону эту теорию, и соответственно, можно ли приписать ее Аристотелю, и если можно, то какую из версий, т. к. следует различать двухмировую теорию (TW) о пропозициях (Propositions) и двухмировую теорию (TW) об объектах (Objects), а также их сильную (Strong) и слабую (Weak) версии (соответственно, получаем четыре возможных интерпретации: STWP, STWO, WTWP, WTWO).

STWP (сильная двухмировая теория о пропозициях) утверждает, что не существует пропозиций, которые могут одновременно выражать и знание и веру; согласно WTWP (слабая двухмировая теория о пропозициях), не каждому утверждению, для которого существует знание, может соответствовать вера (т. к. существуют ложные веры). STWO признает, что не существует таких объектов, для которых одновременно возможны и знание, и вера. WTWO признает, что набор объектов, о которых можно иметь веру или знание, различен, хотя и в какой-то мере пересекается.

Соответственно, аргументы, которые будут даны в пользу той или иной позиции, существенно зависят от того, будем мы признавать знание разновидностью веры или нет, принимаем мы релятивистскую установку зависимости статусов знания и веры от временной шкалы (сначала верить в точке t_1 , а получив обоснование в точке t_2 , о том же самом иметь уже знание), может ли быть *эпистема* только об идеях или вообще обо всем, и т.д. Соответственно, важную роль будут играть нюансы и оттенки в понимании знания у Платона и Аристотеля, и способа перехода к нему от веры.

По мнению Файн, в *Меноне*, *Федоне* и *Государстве* Платон отрицает все четыре возможных версии TW, поскольку в этих диалогах допускает и знание и веру в равной мере и о восприятии и об идеях, а также, что для любой пропозиции, для которой может иметься знание, может иметься и вера (Fine 2021, 19). В свою очередь Аристотель, по мнению Файн, придерживается WTWP, поскольку рассуждая о пропозициональном содержании, ограничивает *эпистему* необходимыми истинами, и есть несколько истинных суждений, о которых возможна *докса*, но не *эпистема*. Но поскольку все-таки остается возможность, что для необходимых истин может быть не только *эпистема*, но и *докса*, то возможно, он отклоняет STWP, однако, как показывает Файн, в AP 1.33 он придерживается скорее этой версии. Далее, Аристотель отвергает STWO, но придерживается WTWO. Он ограничивает объекты, для которых возможна *эпистема* необходимыми, однако допускает, что о таких объектах возможна и вера. Кроме того, Аристотель ставит вопрос о низкоуровневых типах знания, которые появляются в результате схватывания в условиях когда нет *эпистемы* о познаваемых объектах, например, та-

ких, о которых вообще не может быть *эпистемы* или контингентных, которые в целом обозначаются через *доксу*.

Как заключает Файн, TW обычно приписывают Платону, однако ее анализ показывает, что Платон отвергает все четыре возможных версии TW, тогда как Аристотель придерживается двух из четырех версий – STWP и WTWO. Однако некоторые отдельные пассажи выбиваются из общей картины и представленные в них рассуждения дают совершенно отличные варианты решения вопроса (например, *Rep. V* или *AP 1.33*).

Все перечисленные проблемы являются дискуссионными в современных работах по античной эпистемологии и не имеют устоявшегося консенсуса относительно их решения. Для многих из них Файн предлагает свой вариант решения, а если не имеет такового, то по крайней мере заостряет саму проблему.

Среди более или менее привычного ряда текстов, обсуждаемых в рамках античной эпистемологии как то: *Апология*, *Менон*, *Федон*, *Теэтет* Платона, *Вторая Аналитика* Аристотеля, а также *Против ученых* и *Три книги Пирроновых положений* Секста Эмпирика, Файн посвящает отдельный и значительный по объему раздел тексту, который с одной стороны считается среди текстов *Corpus Platonicum* подложным, а с другой стороны не получал достаточного внимания в современных эпистемологических дискуссиях, вероятно, в силу того, что он, согласно оценке У. Гатри (Fine 2021, 190) «является незначительным софистическим упражнением». Речь идет о диалоге *Сизиф*, искомым понятием которого является *обсуждение* или *совет*, а контекстом всего рассуждения – является ли обсуждение знанием.

Между *Сизифом* и *Меноном* имеется значительное число пересечений, начиная с того, что оба главных героя диалогов, именами которых они названы, родом из Фессалии, в обоих диалогах рассуждения собеседника Сократа приравниваются к эристическому аргументу, развернуто представлены геометрические пассажи, используются те же технические приемы (например, «возражение к цели поиска») и базовые понятия (Π-знание), формулируются парадоксы. В частности парадокс Сизифа построен по тому же принципу, что и парадокс Менона, только речь идет не о возможности знания, а возможности обсуждения (совета).¹⁰ Сизиф утверждает, что совет – это некоторый тип поиска знания, и тогда на эту точку зрения распространяются все затруднения, справедливые для поиска знания вообще, которые

¹⁰ Греческое понятие τὸ βουλευεσθαι в английском варианте у Файн переведено как deliberation, может быть передано на русский как «обсуждение», «совет», а применительно к *Никомаховой этике* Аристотеля, где оно подробно обсуждается, как «принятие решения».

обсуждались в *Меноне*. Это видно по структуре парадокса, параллельной четырехчастной дилемме Сократа:

1. Обсуждение требует или не требует знания.
2. Если обсуждение требует знания, то оно невозможно.
3. Если для обсуждения не нужны знания, то оно невозможно.
4. Следовательно, обсуждение невозможно.

Если для обсуждения требуется знание, то под вопросом само существование такой вещи как обсуждение (в отсутствие знания обсуждать будет нечего, поскольку требуемые для этого знания недостижимы); если же знания не требуются, то тогда обсуждение является просто некоторой догадкой. Однако совет – это не просто догадка. Получается, что обсуждение невозможно вне зависимости от того, требуется для него знание или нет. Таким образом, парадокс строится на двух тезисах: совет либо предполагает знание либо является простой догадкой. Мы снова наблюдаем модель построения парадокса по принципу «все или ничего», уже виденную нами в *Меноне*, но как и в базовом случае, эта модель не является исчерпывающей и для *обсуждения* тоже. В частности, истинные веры не являются ни догадками, ни знанием, но могут быть учтены при ответе на вопрос, что же такое обсуждение.

По словам Файн, данный диалог – это «увлекательная попытка применить парадокс Менона к природе обсуждения» (Fine, 2021, 217). По ее мнению, диалог крайне запутан и приемлемого решения не дает, однако схемы возможного ответа на оба парадокса могут быть идентичными: «Но точно так же, как мы можем разрешить парадокс Менона, только тщательно подумав о природе знания и исследования, мы можем разрешить и парадокс Сизифа об обсуждении только в том случае, если мы серьезно задумаемся о природе знания, поиска и обсуждения» (Fine 2021, 217).

Аристотель, как и в случае с парадоксом Менона, который с точки зрения Стагирита разрешим, считает, что «Парадокс принятия решения» разрешим и считает обсуждение поиском.¹¹ По мнению Файн (Fine 2021, 14, 192), *Сизиф* мог быть написан до *Никомаховой этики*, в которой, как известно, понятию τὸ βουλευέσθαι отводится значимое место. В таком случае этот диалог оказывается полезен для понимания того, как именно могли существовать дискуссии, инициированные парадоксом Менона, между Платоном, который был убежден в том, что нет простых и очевидных способов решить этот па-

¹¹ См. EN 112a 34-35, 112b 23-24, 1142a30-35, ср. *Eudemian Ethics* II 10, *Magna Moralia* I 17, II 3.

радокс,¹² и Аристотелем, который был уверен, что предлагает оптимальное решение парадокса.

Таким образом, благодаря анализу и доводам Файн, видно, что парадокс Менона и в целом проблематика поставленная в *Меноне*, оказываются базовыми пунктами, вокруг которых формируется эпистемологическая проблематика античной философии как у самого Платона, так и после Платона.

Однако стоит отметить, что ряд проблем, обсуждаемых в связи с *Меноном*, а также повторенных отчасти в *Федоне* и *Теэтете*, уже вполне явно прочитываются у Горгия¹³: это прежде всего категориальный аргумент, направленный на прояснение восприятия, автономность отдельных чувств и связанных с ними ментальных состояний,¹⁴ а также проблема значения как референции, вопросы субъективности и интерсубъективности в познании. Категориальный аргумент напрямую связан с функцией языка (речи): Платон распространяет парадокс Менона на любое знание, Горгий ставит вопрос к постижению посредством языка, формулируя по сути дилемму, сходную с сократовской, «парадокс языка», – слова излишни, если ментальное постижение вещи уже произошло, и слова совершенно неэффективны, если такого схватывания нет. Иначе говоря, если признать, что критерием истинности выступают феномены, впечатления, тогда речь избыточна с точки зрения объяснения вещей, поскольку имеется чувственное постижение или ментальное схватывание вещей, и речь бессильна объяснить вещи в том случае, если чувственное постижение или ментальное схватывание вещей отсутствует. Это вопрос уже не столько об истинности или ложности высказываний, а в принципе, о функции и необходимости речи.

Тем самым, можно назвать, пожалуй, единственный дезориентирующий момент в работе Файн (2021), и он касается названия книги. Название претендует на создание определенной картины эпистемологии в античности в целом, но стартует с Сократа, с разбора его знаменитого утверждения «я знаю, что ничего не знаю». Тем самым из античных эпистемологических дискуссий исключаются вся доплатоновская проблематика, а именно: проблема сенсуализма или релятивизма у софистов, античная теория восприятия, которая восходит к Эмпедоклу и отчасти реализуется у тех же софистов как категориальный аргумент и парадокс языка, и она же отчасти является проблемной областью для самого Платона. Очевидно, что эти вопросы вы-

¹² Один из вариантов решения, предложенного Сократом в *Меноне*, является *припоминание*, однако это понятие предполагает различные интерпретации в других диалогах.

¹³ Вольф 2019; Mourelatos 1987, 141.

¹⁴ См. MXG 980a14-20, AM VII.82, ср. Tht. 184–186.

ходят за рамки научных интересов Файн и не обсуждается в данной книге, но неискушенный читатель может сделать неверные выводы о стартовой точке античных эпистемологических дискуссий.

В целом книга дает прекрасную возможность погрузиться в дискуссии об античной эпистемологической проблематике, которые ведутся на крайне обстоятельном и продуктивном уровне, с обсуждением не только собственных, авторских решений, но и с обстоятельным изложением иных точек зрения, что позволяет читателю органично вовлекаться в эти дискуссии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Вольф, М.Н. (2013) «Менон и парадокс поиска: интерпретации метода познания», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14(3), 53–60.
- Вольф, М.Н. (2011) «Эпистемический поиск в диалоге Платона Менон», *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология* 4(16), 146–159.
- Вольф, М.Н. (2019) «Порядок аргументов и их философское содержание в эпистемических разделах речи Горгия «О не-сущем» по двум версиям ее пересказа», *Философский журнал* 12.4, 112–127.
- Mourelatos, A. P. D. (1987) "Gorgias on the Function of Language," *Philosophical Topics* 15.2, 135–170.
- Fine, G. (2021) *Essays in Ancient Epistemology*. Oxford.
- Fine, G. (2014) *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus*. Oxford.
- In Russian:*
- Volf, M.N. (2013) «Menon» i paradoks poiska: interpretacii metoda poznaniya ["Meno" and the paradox of inquiry: interpretation of the method of cognition], *Vestnik Russkoj hristianskoj gumanitarnoj akademii* [Review of the christian academy for the humanities] 14 (3), 53–60.
- Volf, M.N. (2019) "Poryadok argumentov i ikh filosofskoe sodержanie v epistemicheskikh razdelakh rechi Gorgiya 'O ne-sushchem' po dvum versiyam ee pereskaza" [Gorgias's speech "On non-being": the order of arguments and their philosophical content in two narratives that retell it], *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 12(4), 112–127.
- Volf, M.N. (2011) Epistemicheskij poisk v dialoge Platona «Menon» [Epistemic Inquiry in Plato's Meno], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sociologiya. Politologiya* [Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science] 4(16), 146–159.

“ИСКУССТВО И ЖИЗНЬ”: ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ ОСКАРА УАЙЛЬДА

И. А. ПРОТОПОПОВА
Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA
Russian State University for the Humanities (Moscow)
“ART AND LIFE”: OSCAR WILDE’S AESTHETIC PLATONISM

ABSTRACT. The article examines the Platonism of Oscar Wilde, starting from his studies at Trinity College and Oxford, and how it was related to his aestheticism. Plato was one of the key figures for the so-called Oxford Hellenistic movement (1850–70s of the 19th century). In its context, the “Symposium” was read almost as a manifesto of a new aestheticism, an important part of which was homoeroticism. Wilde believed that Plato should be interpreted as a “critique of Beauty” and compared a philosopher of the Platonic school with a poet. At the same time, considering himself a Platonist, Wilde turned Plato upside down. The metaphor of the “Cave” remained relevant to him as well, and the Cave itself was understood in about the same way, viz. as a vulgar sensual life with its senseless utilitarianism, taking shadows for genuine reality. But while for Plato the exit from the Cave was associated with pure comprehension in the rarefied and, most importantly, extra-figurative space of merging oneself with the transcendent, and attaining genuine virtue by this outlook for genuine reality, for Wilde, the beautiful in itself was imagery par excellence (according to Plato, the world of eidolons, the lowest sphere of being), and imagery was art, and the possibility of virtue according to Wilde is precisely fidelity to art.

KEYWORDS: Wilde, Plato, Oxford Platonism, aestheticism, art, imitation.

Оксфордский платонизм

В лекции «Ренессанс английского искусства» Уайльд, ссылаясь на Платона, рассуждает о важности для нации декоративного, прикладного искусства:

...через несколько лет ни в одном доме уже не останется ни одного такого предмета, который не доставлял бы радости тому, кто его изготовил, и тому, кто теперь им пользуется. Дети, подобно детям Платонова идеального города, будут

расти «в простой обстановке прекрасных вещей (я цитирую отрывок из «Республики»), – и в этой обстановке красота, которая есть душа искусства, будет ласкать слух и зрение, как свежее дуновение ветерка, несущего здоровье с ясных горных полей, незаметно и постепенно вводя душу ребенка в гармонию с мудростью и знанием, так что он научится любить все доброе и прекрасное, ненавидеть все злое и безобразное (а зло и безобразие всегда вместе) – задолго до того, как поймет – почему, и когда придет к нему разум, он поцелует его в щеку, как старого испытанного друга (*Ренессанс*, 278).

Уайльд утверждает, что по Платону декоративно-прикладное искусство должно быть одной из важнейших составляющих воспитания детей. Он приписывает Платону мысль о том, что «материальная гармония искусства послужит для ребенка порукой, что существует и духовная гармония. Этот культ красивых предметов будет для нас как бы первой ступенью ко всякой мудрости и всякому знанию» (*Ренессанс*, 278–279).

В приведенной “цитате” из Платона угадывается фрагмент «Государства» 401a–401d3, где после разговора о роли музыкальных ладов и ритмов в воспитании стражей Сократ говорит о том, что в любой демиургии – ткачество, вышивание, строительство, производство утвари – присутствуют благообразие или уродство (*εὐσχημοσύνη ἢ ἀσχημοσύνη*), причем «уродство, неритмичность, дисгармония (*ἀσχημοσύνη καὶ ἀρρυθμία καὶ ἀναρμοστία*) – близкие родственники злоречия и злонравия (*κακολογίας καὶ κακοηθείας*), а их противоположности, наоборот, – близкое подражание рассудительности и нравственности» (*σώφρονός τε καὶ ἀγαθοῦ ἤθους, ἀδελφά τε καὶ μίμηματα*) (R.401a). Смысл здесь в том, что усвоение в детстве “правильных подражаний” в дальнейшем может помочь усвоению “прекрасной речи” (401d2).

Однако необходимо помнить, что речь идет о воспитании стражей, которым надлежит стать ортодоксальными и благочестивыми охранителями государства; что касается воспитания философов, то оно основано на других принципах, исходящих из того, что они с юных лет страстно стремятся к созерцанию подлинного бытия, а не зрелищ: «кто любит слушать и смотреть, те радуются прекрасным звукам, цветам, очертаниям и всему производному от этого, но их рассудок (*ἡ δίανοια*) не способен видеть природу красоты самой по себе и радоваться ей» (R.476b). Сократ подводит собеседников к мысли, что любители чувственно прекрасного, не способные познать красоту саму по себе, принимают подобие за “само” и потому грезят, живут во сне (*δῶαρ*) (476c2–8). Можно сказать, что для Уайльда платонизм так или иначе остается в сфере “зримой красоты”, то есть в области грёзы, хотя ее статус переосмыляется им и возносится до небывалых высот.

Возвращаясь к тому, что Уайльд называет цитатой: на деле это некое переложение указанного места «Государства», которое, возможно, контами-

нируется с добавлением, похожим на отрывок из диалога «Софист», что в тексте Уайльда выглядит так: «hate what is evil and ugly (for they always go together)». Известно, что Уайльд конспектировал предисловия Джозетта к переводам «Пира» и «Софиста» в издании диалогов Платона 1875 г. (Smith 2013, 30), и, возможно, именно из «Софиста» берется выразительная вставка о том, что «зло и безобразие всегда вместе». В «Софисте» (Sph.227d-229a) Платон говорит о двух типах зла в душе: один рассматривается как болезнь – это разлад разных начал души; второй – как безобразие. Но Платон истолковывает это безобразие исключительно как заблуждение: душа стремится к истине, но отклоняется, промахивается мимо цели. Поэтому Чужеземец говорит, что *неразумную* (ἀνόητον) душу следует считать *безобразной* (αἰσχρὰν) и несоразмерной (ἄμετρον). Безобразие здесь связано с незнанием, причем прежде всего себя самого. У Уайльда же *зло как безобразие* связано исключительно с внешним уродством – он говорит о том, что если с детства окружать человека красивыми, а не уродливыми и безвкусными предметами, то это чуть ли не автоматически сформирует в нем любовь ко всему доброму и разумному. Получается, хороший вкус является у него гарантом ума – так причудливо трактуется Платон.

Разумеется, Уайльд, готовя эту лекцию для американской публики, не собирался следовать строгим академическим правилам цитирования – для него главной задачей было познакомить слушателей с идеями “нового эстетизма”, а не с Платоном; более того, Платон здесь перетолковывается в соответствии со взглядами на декоративное искусство Рёскина, оксфордские лекции которого сильно повлияли на Уайльда. Тем не менее, такое своеобразное понимание платонизма как высшего эстетизма было характерно для Уайльда, пожалуй, на всем протяжении его творчества. Чтобы понять характер этого своеобразия, необходимо вспомнить о классическом образовании Уайльда.

Уже в Королевской школе Портора Оскар отличался в классических языках, а в последние два школьных года поражал учителей и одноклассников тем, что делал искусные устные переводы из Платона, Фукидида и Вергилия. Он был удостоен Карпентеровской премии за знание греческого оригинала Нового Завета и стал одним из трех выпускников, получивших Королевскую стипендию для обучения в знаменитом Тринити-колледже в Дублине. В колледже его куратором был профессор античной истории Махаффи, благодаря которому Уайльд еще больше полюбил греческую культуру, в частности, был впечатлен рассуждениями Махаффи о древнегреческой гомосексуальности и ее платонической трактовке; в компании Махаффи Уайльд путешествует по Италии (1875 г.) и Греции (1877 г.) (Элман 2012, 44–47).

В Тринити он получает золотую медаль имени Беркли за успехи в греческом. Уайльд не стал сдавать экзамены за третий курс в Тринити и поступил на классическое отделение Оксфордского колледжа Магдалины, причем сдал экзамен блестяще, оставив далеко позади других претендентов.¹

В Оксфорде тогда процветал культ античной эстетики, т.н. оксфордский эллинизм, и наиболее выразительными его носителями были Джон Саймонд и Уолтер Пейтер, один из преподавателей и писателей, наиболее повлиявших на Уайльда.² Оба они, в свою очередь, изучали Платона под руководством Бенджамена Джоуетта, известного переводчика платоновских диалогов, предисловия которого к многократным переизданиям этих переводов Уайльд, как уже говорилось, конспектировал.

Джоуетт и Пейтер считали, что полезно воссоздать опыт платонической любви в современности в виде интеллектуальной дружбы. Они видели огромный потенциал в платоновской модели образования, однако было ясно, что эта модель могла пониматься через призму гомосексуальных отношений, которые в Англии того времени были под запретом. Джоуетт, начавший свою карьеру с изучения Писания, и в переводах и в текстах о Платоне всячески пытается одухотворить гомоэротизм, что проявляется в «нейтральном» переводе любовной лексики. В своих предисловиях к «Пиру» Джоуетт говорит об отношениях эраста и эромена как о дружеских и духовных. Он пытается сделать Платона чуть ли не христианским философом и отношения, описываемые в диалогах, представить приемлемыми для английского читателя викторианской эпохи. Пейтер же, наоборот, считал, что нельзя вписывать гомоэротизику в христианство и нужно понять ее как специфический аспект античной культуры (Gresh 2019, 160-171).

Диалог «Пир» был чуть ли не манифестом гомосексуальных отношений. Саймонд и Пейтер полагали, что сократический эрос порождает интеллектуальное творчество, и высшее проявление гомосексуальной любви в соответствии с «Пиром» – это создание произведений искусства, философствование, «мудрость и её сестры добродетели» (Smith 2013, 31). Платонизм и гомоэротика связывались одновременно с новым эстетизмом: «изучение греческой античности создавало связь между радикальной сексуальностью и радикальной эстетикой. Писатели-эстеты Пейтер, Саймонд и Уайльд превращают античную Грецию в утопию, где удовлетворение гомоэротического желания – часть эстетики, и потому неотделимо от художественной и ин-

¹ О классическом образовании Уайльда, программах и экзаменах см. Ross 2012.

² Обоих их обвиняли в неподобающих отношениях с учениками; Саймонд был уволен, Пейтера оставили (Smith 2013, 30).

теллектуальной деятельности» (Smith 2013, 33).³ Попробуем рассмотреть платонизм Уайльда в этом контексте.

Платон, красота, искусство, мораль

Уже в Тринити-колледже Уайлд становится эстетом, – известно, что на заседании Философского общества он сделал доклад «Мораль в эстетике» (Элман 2012, 48). Учитывая классическое образование и любовь к древнегреческой культуре, мы, собственно, видим здесь пересечение всех интересующих нас линий – платонизм и античность; эстетика; мораль. Как говорит биограф Уайльда Элман, «в Тринити Уайльд постепенно накапливал элементы своего оксфордского поведения – симпатии к прерафаэлитам, дендизм в одежде, эллинистические пристрастия, двойственность сексуальной ориентации, презрение к ходячим нормам морали» (Элман 2012, 52). Эта программа со временем обогащается, но радикально не меняется, и один из главных ее пунктов – превознесение Красоты: «у красоты смыслов столько же, сколько у человека настроений. Красота – это символ символов. Красота открывает нам все, поскольку не выражает ничего. Являя нам себя, она являет весь огненно яркий мир» (*Критик*, 148). Поскольку в платоновском «Пире» связаны эрос, красота и философия, не удивительно, что это один из важнейших для Уайльда текстов. Но как там говорится о прекрасном? «Прекрасное само по себе» – кульминация восхождения по эротической лестнице красоты, описываемой Диотимой: от тел к нравам, от нравов к наукам, оттуда – к философии и открытому морю красоты, к созерцанию умопостигаемых эйдосов, и, наконец, к прекрасному самому по себе, которое описано апофатически:

Так что же было бы, – спросила она, – если бы кому-нибудь довелось увидеть прекрасное само по себе прозрачным, чистым, беспримесным, не обремененным человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором, если бы это божественное прекрасное можно было увидеть во всем его единообразии? Неужели ты думаешь, – сказала она, – что человек, устремивший к нему взор, подобающим образом его созерцающий и с ним неразлучный, может жить жалкой жизнью? Неужели ты не понимаешь, что, лишь созерцая прекрасное тем, чем его и надлежит созерцать, он сумеет родить не призраки добродетели, а добродетель истинную, потому что постигает он истину, а не призрак? (Smp. 211–212).

³ Об эллинизме и гомосексуальности в викторианском Оксфорде см. Dowling 1994; о связи британского эстетизма с античной Грецией см. Evangelista 2007, 2009; об эстетизме Уайльда см. Grech 2019.

“Прекрасное само по себе” описывается апофатически, это “ничто”, лишенное образности, не подвластное чувственному восприятию и при этом “созерцаемое” тем, чем и надлежит созерцать, – то есть таким же источником “ничто” в самом человеке. Здесь специально подчеркивается внечувственный, трансцендентный характер этого прекрасного. Уайльд же прочитывает это совершенно иначе – а именно, как гимн красоте, которую можно воспринимать чувственно.

В эссе «Критик как художник» Уайльд пишет: «Конечно, и Платон коснулся многих собственно художественных категорий. Он, быть может, первым пробудил в душе человеческой стремление, которое и мы ощущаем неутоленным, – стремление познать связь между Красотой и Истиной и место Красоты в Космосе нравственной и интеллектуальной жизни. Идеальное и действительное, как он их характеризует, многим могут показаться до некоторой степени абстракциями, если ограничиваться тем метафизическим бытием, в границах которого у него заключены эти категории, но перенесите их в сферу искусства, и сразу же откроется, что они по-прежнему полны живого содержания. И быть может, Платону суждено жить и дальше именно как критику Красоты, а мы найдем для себя новую философию, дав иное обозначение всей той области, которая была предметом его размышлений» (*Критик*, 130-131).⁴ И еще: «только в критике искусства и через нее мы можем постичь платоновскую теорию идей» (*Истина*, 217).

Как видим, для Уайльда философию Платона нужно перевернуть с ног на голову: он говорит, что абстрактные метафизические категории нужно перенести в область искусства. Пейтер в своей книге «Платон и платонизм» писал, что для Платона форма значила все, содержание – ничто (Элман 2012, 208). А это значит, что в прекрасном он находит образность – то, что Платон в первую очередь отрицает, когда говорит об умопостигаемых эйдосах. Но Уайльд говорит о себе, что он превратил философию в искусство, а сама по себе она его мало волнует: «Метафизика меня мало интересует, а Мораль – не интересует вовсе, но тем не менее все, сказанное Платоном или Христом, может быть перенесено непосредственно в сферу искусства и найдет в ней свое наиболее полное воплощение» (*De profundis*, 478). Здесь уместно добавить, что Христа, величайшего, по его мнению, индивидуалиста, он видит среди поэтов (*De profundis*, 478). Ну а поэт, как говорит Уайльд в другом месте – «созерцатель всех явлений и всех времен, как философ платоновской школы» (*Ренессанс*, 267). Как видим, он упорно связывает Платона с искусством.

⁴ О платонизме в эссе «Критик как художник» см. Comfort 2008.

Итак, Платона и Христа надо рассматривать как поэтов и понимать их через искусство, а оно для Уайльда вне морали: «Все искусство аморально. Ибо цель искусства – переживание во имя переживания, тогда как цель жизни и той ее практической организации, которую мы называем обществом, – переживание во имя действия» (*Критик*, 161). Мораль, по Уайльду, обусловлена практической организацией жизни, мораль отражает *утилитарное* измерение существования. Искусство аморально именно потому что *абсолютно бесполезно* для этого измерения:

Созерцание, почитаемое в обществе самым страшным из грехов, для высокой культуры и есть истинное назначение человека. Ничего неделанье – самое трудное в мире занятие, самое трудное и самое духовное. Для Платона с его жаждой мудрости это было высшее проявление энергии. И к этому же вела святых и мистиков Средневековья их жажда святости. Ну а для нас ΒΙΟΣ ΘΕΩΡΗΤΙΚΟΣ, во всяком случае, единственный истинный идеал. Аморальна ли такая жизнь? Конечно, и аморальны все виды искусства, за исключением тех низших чувственных или дидактических форм, которые стараются побудить к действию – пагубному или благотворному (*Критик*, 165).

Мораль, по Уайльду, присутствует только в низменных формах искусства, имеющих отношение к дидактике, а она есть часть практического измерения жизни: «Искусство остается вне сферы действия морали. Морали же принадлежат области низшие и менее интеллектуальные» (*Критик*, 175). Общепринятая мораль – по Уайльду, карикатура на подлинную добродетель:

Сделаться образцом добродетели проще простого, если принять вульгарное представление о том, что есть Добро. Всего-то и нужно проникнуться жалким страхом, позабыть о воображении и о мысли да усвоить мещанскую жажду респектабельности. Эстетика выше этики. Она принадлежит сфере более высокой духовности. Научиться видеть красоту вещей – это предел того, чего мы способны достичь. В становлении личности даже обретенное ею чувство цвета важнее обретенного понимания добра и зла (*Критик*, 189).

Исходя из того, что Уайльд связывает *прекрасное* Платона с искусством, а эстетику объявляет вне морали, попробуем дать некоторую интерпретацию платонизма в «Портрете Дориана Грея».

Жизнь подражает искусству

Для Уайльда высшая духовность связана с бездеятельной жизнью и красотой, а она проявляется по-настоящему только в искусстве. Искусство – вот что волнует Уайльда больше всего на свете. Он ставит его выше природы, выше жизни:

Все скверное искусство обязано своим существованием попыткам вернуться к Жизни и Природе, мысля их в качестве идеала. Жизнь и Природа могут порою служить Искусству сырым материалом, однако прежде, чем они станут пригодны для Искусства, необходимо их претворить в согласии с его законами условности (*Упадок*, 94).

Более того, Искусство оказывается единственной подлинностью, тогда как жизнь – иллюзия: «жизнь нас только обманывает иллюзиями, как кукольник, дергающий марионеток за веревочку» (*Критик*, 155). В этом угадывается намек на платоновскую пещеру, образ которой метафорически повторяет описание *хоратон* и *ноэтон* в “разделенной Линии” «Государства» (R.509-511). Тени – это нижняя сфера сущего и одновременно нижняя часть пещеры, область призраков, эйдолонов, а сфера “кукольников”, руководящих пронесением над “ширмой” изображений предметов – область вещей и доксы. Для Платона “жизнь” как “природа” – лишь подражание умопостигаемым эйдосам, сфера которых за пределами пещеры. Для Уайльда “жизнь” и “природа” – тоже подражание, но для него подлинная реальность, находящаяся вне пещеры – не чистая вне-образная активность всеобщего ума, а искусство: «Я относился к Искусству как к высшей реальности, а к жизни – как к разновидности вымысла» (*De profundis*, 463).

Жизнь, по Уайльду, подражает Искусству, «являясь истинным зеркалом, тогда как Искусство есть реальность» (*Упадок*, 80). Уайльд приводит примеры того, как люди совершают поступки, воспроизводя действия героев прочитанных ими романов (*Упадок*, 82–85). Удивительно, но в жизни самого Уайльда произошло нечто подобное: в 1890 г. он публикует «Портрет Дориана Грея», в котором как бы предвосхищает историю своих отношений с погубившим его Бози, Альфредом Дугласом.⁵ По сути, здесь сам Уайльд описан в двух своих ипостасях – соблазнителя и парадоксалиста лорда Генри и художника-идеалиста Бэзила Холлуорда. Дориан Грей убивает художника в прямом смысле, Бози тоже приводит жизнь Уайльда к краху, втянув его в суд, приведший Уайльда к тюрьме, позору и бесславному окончанию жизни в нищете и забвении. Вот оно, казалось бы, зло в лице внешне прекрасного Бози, погубившего Уайльда. Но как Уайльд трактует это зло? Он говорит о власти Бози над ним как о тирании более слабого над более сильным (*De profundis*, 416). Вспомним «Государство» Платона: тираном правит тиранический Эрот, разрушительная страсть, приносящая зло и окружающим, и самому тирану, который в итоге попадает в запредельную область ложных удовольствий (R. 572e–573c).

⁵ Интерпретацию «Портрета Дориана Грея» сквозь призму идей платоновского «Государства» о порче душ см. в работе Hill 2018.

В тюрьме Уайльд пишет Дугласу большое письмо, названное впоследствии *De profundis*, где обвиняет Бози так: «ты всегда только и гнался за всякими удовольствиями – и обычными, и не совсем обычными. Все твои интересы и вожделения влекли тебя к Жизни, а не к Искусству» (*De profundis*, 412). Таким образом, Зло в том, что Бози *недостаточно эстет*. Но и о себе Уайльд в этом письме пишет подобное: «Устав от горних высот, я нарочно погружался в бездну, в погоне за новыми удовольствиями. Отклонение от нормы в сфере страсти стало для меня тем же, чем был парадокс в сфере мысли. Желание в конце концов превратилось в болезнь или в безумие – или в то и другое сразу» (*De profundis*, 464). То есть, измена искусству с жизнью – это главный источник зла для Уайльда.

Как уже было сказано, еще до встречи с Бози, в «Портрете Дориана Грея» Уайльд как бы предсказывает всю эту историю. Художник Бэзил написал прекрасный портрет – искусство у него на первом месте. Но парадоксалист лорд Генри соблазняет Дориана “жизнью” с ее удовольствиями и превознесением физической молодости и внешней красоты. Дориан как бы заключает сделку с дьяволом, когда делегирует старение портрету, а сам остается молодым и красивым, но ведущим безобразную порочную жизнь.

Таким образом, ошибка и трагедия Дориана Грея в том, что он выбирает жизнь, а не искусство. В истории с актрисой Сибилой он ведет себя иначе: он влюблен в ее искусство, в ее игру, а она, полюбив его, не может больше играть и говорит: «Я жила среди призраков и считала их живыми людьми. Но ты пришел <...> и освободил мою душу из плена. <...> Мне надоело жить среди теней» (*Портрет*, 109). Здесь снова легко угадывается намек на платоновский миф о пещере. Любовь освобождает Сибилу от иллюзий, выводит ее из мира теней – из театра как из пещеры – наверх, к свету, к подлинной реальности, которой оказывается для нее жизнь. Но этого и не переносит Дориан Грей: в жизни он видит вульгарность и пошлость, и отказ Сибилы от искусства предопределяет его отказ от нее.

Однако если Сибилу он осуждает и презирает за то, что она предпочла жизнь искусству, сам он выбирает именно жизнь, подчиненную удовлетворению разнообразных страстей, а искусство начинает ее отражать – ведь портрет отражает происходящее с душой Дориана, и это оказывается *реализмом*, т.е. самым вульгарным из видов искусства по Уайльду:

Все, что происходит на самом деле, уже испорчено для искусства. Вся скверная поэзия порождена искренним чувством. Быть естественным – значит быть очевидным, а быть очевидным – значит быть нехудожественным (*Критик*, 181).

Изначально портрет был прекрасным: художник выразил в нем как бы самую “идею” прекрасного лица Дориана, то есть искусство было “выше” жиз-

ни. А Дориан посредством своей “сделки с дьяволом” поменял местами жизнь и искусство – теперь искусство стало отражать жизнь. Но и сам Дориан при этом оказывается дурным подражанием – и в области греха, и в области любви к прекрасному, поскольку во всем подражает Гюисмансу, книгу которого «Наоборот» он заказал в девяти экземплярах в разных переплетах: «герой книги казался Дориану прототипом его самого, а вся книга – историей его жизни, написанной раньше, чем он ее пережил» (*Портрет*, 149).

Как уже говорилось, и в жизни Уайльда произошло подобное – Бози со своей злобной душонкой и вечной ненавистью склонен к реализму: «Быстрыми, торопливыми стопами бежал ты от Романтизма к Реализму. Тебя тянуло в сточную канаву, к обитающим там тварям» (*De profundis*, 410). Уайльд считает, что и его самого Бози увлек за собой – то есть символически убил его, тогда как в книге Дориан Грей убивает художника на самом деле. Модель убивает художника – жизнь побеждает искусство, и в этом для Уайльда корень зла. Символическое убийство Уайльда жизнью – и в том, что он в буквальном смысле попадает в тюрьму, которая у Платона обрисована как нижняя часть пещеры, то есть иллюзорной чувственной жизни. Находясь в тюрьме, Уайльд пишет Роберту Россу в письме от 1 апреля 1897 г. :

я прекрасно понимаю, что в день освобождения я всего лишь из одной тюрьмы перейду в другую, и бывают минуты, когда весь мир представляется мне камерой не просторней моей и не менее ужасной (*Избранные*, 391).

Подытоживая, можно сказать следующее. Уайльд, считающий себя платоником, как бы переворачивает Платона вверх ногами: схема “Пещеры” релевантна и для него, и пещера понимается им примерно так же – как пошлая чувственная жизнь с ее бессмысленной утилитарностью, принимающей тени за подлинную реальность. Однако у Платона “низшие” сферы сущего парадоксально подражают высшей, вне-образной, выражая ее в модификациях, отражающих специфику каждой ступени. При этом выход из пещеры для Платона связан с чистым умопостижением в разреженном и, главное, как уже сказано, вне-Образном пространстве слияния с трансцендентным, и такое прикосновение к подлинной реальности порождает подлинную добродетель. Для Уайльда же подлинность и прекрасное само по себе – это образность *par excellence* (по Платону – мир эйдолонов, низшая сфера бытия), а образность – это искусство, и возможность добродетели по Уайльду – это именно верность искусству.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Уайльд Оскар. “De profundis. Тюремная исповедь”. Пер. Р. Райт-Ковалевой и М. Ковалевой. *Оскар Уайльд. Собрание сочинений. Том третий*. Москва: Терра-Книжный клуб, 2003, 409–526.
- Уайльд Оскар. “Избранные письма”. Пер. В. Воронина и Л. Мотылева. *Оскар Уайльд. Собрание сочинений. Том третий*. Москва: Терра-Книжный клуб, 2003, 371–408.
- Уайльд Оскар. “Истина масок”. Пер. М. Кореновой. *Оскар Уайльд. Собрание сочинений. Том третий*. Москва: Терра-Книжный клуб, 2003, 191–217.
- Уайльд Оскар. “Критик как художник”. Пер. А. Зверева. *Оскар Уайльд. Собрание сочинений. Том третий*. Москва: Терра-Книжный клуб, 2003, 117–190.
- Уайльд Оскар. “Портрет Дориана Грея”. Пер. М. Абкиной. *Оскар Уайльд. Собрание сочинений. Том первый*. Москва: Терра-Книжный клуб, 2003, 21–244.
- Уайльд Оскар. “Упадок лжи”. Пер. А. Зверева. *Оскар Уайльд. Собрание сочинений. Том третий*. Москва: Терра-Книжный клуб, 2003, 61–95.
- Уайльд, Оскар. “Ренессанс английского искусства” Пер. К. Чуковского. *Оскар Уайльд. Собрание сочинений. Том третий*. Москва: Терра-Книжный клуб, 2003, 257–283.
- Элман, Ричард (2012) *Оскар Уайльд*. Москва: КоЛибри, Азбука-Аттикус.
- Comfort, Kelly (2008) “The Critic as Artist and Liar: The Reuse and Abuse of Plato and Aristotle by Wilde,” *The Wildean: A Journal of Oscar Wilde Studies* 32, 57–70.
- Dowling, Linda (1994) *Hellenism and Homosexuality in Victorian Oxford*. Ithaca: Cornell University Press.
- Evangelista, Stefano (2007) “Walter Pater’s Teaching in Oxford: Classics and Aestheticism,” in *Oxford Classics: Teaching and Learning, 1800–2000*, ed. by Christopher Stray. London: Duckworth, 64–77.
- Evangelista, Stefano (2009) *British Aestheticism and Ancient Greece: Hellenism, Reception, Gods in Exile*. Houndmills and New York: Palgrave Macmillan.
- Grech, Leanne (2019) *Oscar Wilde’s Aesthetic Education. The Oxford Classical Curriculum*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Hill, Marylu (2018) “Wilde’s New Republic: Platonic Questions in Dorian Gray,” in *Oscar Wilde and Classical Antiquity*, ed. by Kathleen Riley, Alastair J. L. Blanshard, and Iarla Manny. Oxford University Press, 231–50.
- Ross, Iain (2012) *Oscar Wilde and Ancient Greece*. Cambridge University Press.
- Smith II, Philip E. (2013). “Oxford, Hellenism, male friendship,” in *Oscar Wilde in Context*, ed. by Kerry Powell and Peter Raby. Cambridge University Press, 28–38.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

САПФО

ГИМН К АФРОДИТЕ

FR. 1 NERI–CINTI

(НОВЫЙ ПЕРЕВОД С ИСТОРИКО-ФИЛОЛОГИЧЕСКИМ КОММЕНТАРИЕМ,
В СВЕТЕ НОВЕЙШИХ ПАПИРОЛОГИЧЕСКИХ ОТКРЫТИЙ)

Т. Г. МЯКИН

Новосибирский государственный университет
miackin.timof@yandex.ru

TIMOTHEY MYAKIN

Novosibirsk State University (Russia)

SAPPHO. HYMN TO APHRODITE. FR. 1 NERI–CINTI

(a new translation, with the historical and philological commentary, in the light of the latest papyrological discoveries)

ABSTRACT. The publication contains a new translation of Sappho's "Hymn to Aphrodite" (Sapph. Fr. 1) into Russian. The translation is based on the latest papyrological discoveries, and a recent edition of songs and fragments of Sappho, published by Camillo Neri and Frederico Cinti (2017). Translation is accompanied by a comprehensive scientific commentary.

KEYWORDS: Poetry of Sappho; "Hymn to Aphrodite"; Sappho's erotic poetry, the cult of Afrodite in Ancient Greece.

Опубликованные в 2014 г. Д. Оббинком новые фрагменты песен Сапфо, как известно, подтвердили старый тезис, что аудитория сапфической поэзии – это именно половозрастное девическое содружество с культом богинь «перехода» (Афродита, Артемида, Гера, музы).¹ В связи с этим новый перевод

¹ См. детальные исследования о Сапфо как «певице Афродиты», а также, в связи с этим, – относительно роли и места мистерий Артемиды Термии в религиозных практиках сапфического содружества: Myakin 2018, Bierl 2016. Ср. также у Гр. Надя

знаменитого «Гимна к Афродите» Саффо, адекватный последним папирусным открытиям, представляется особенно актуальным. Ведь именно «Гимн к Афродите» многие исследователи, начиная с Эдгара Лобеля, обоснованно рассматривают как своего рода важнейшее религиозно-философское «введение» в поэзию Саффо в целом, проводя здесь параллели с «Первой Олимпийской одой» Пиндара (Prodi 2017, 573–575). По мысли древних, однако, эта религиозная философия в «Гимне к Афродите» выражена просто и наглядно. А полёт Афродиты предстаёт живой метафорой любовного желания, олицетворяемого упомянутыми в нём птицами (τὸ γὰρ ὄχευτικὸν, Athen. IX 46, p. 391 E Kaibel).² И великий Христиан Фридерик Неве, восстановивший по результатам многолетнего изучения рукописной традиции текст «Гимна к Афродите» в максимально приближённом к эолийскому оригиналу виде, также считал «быстрое прибытие богини» (*celeri deae adventui*) – именно архаически-наивным олицетворением «пламенной... мольбы» Саффо (*precationem... ardentem*: Neve 1827, 22).³ В связи с этим, главный недостаток имеющихся русских переводов «Гимна к Афродите» Саффо, прежде всего, – в непонимании исключительной простоты и глубокой архаичности выражаемого им религиозного чувства. Ведь в религиозной философии Лесбий-

анализ ритуальных контекстов саффических молитв к Афродите и Гере (Nagy 2016, 459–460).

² По мнению большинства филологов, используемое Саффо в «Гимне к Афродите» для обозначения птиц, влекущих колесницу Афродиты, слово *στρούθοι* означает «птицы» в общем смысле, с метафорическим оттенком. По Гесихию (Hesych. σ 2032 H.), *στρούθος* – это именно ὁ καταφέρης (распутник) и λάγνος (похотливец). Ср. у Аристофана о Кибеле: «госпожа Кибела, о птица» (*στρούθε*, Arist. Av. 875–876). Как показал В. Пёшьль (1996), значение *στρούθος* эволюционировало в VII–II вв. до н. э. от общего, с метафорическим оттенком, к специальному (ср. у Геродота «страус» как *στρούθος κατάγιος* («птица, бегущая по земле»: Her. IV 175, 192). Ср. II, II, 31. См. Мякин 2004, 85.

³ Вновь воссозданный Хр. Фр. Неве по результатам скрупулёзного анализа рукописной традиции текст «Гимна к Афродите» уже у Г. Л. Аренса обоснованно представлен как образец поэтического произведения на эолийском диалекте: Ahrens 1839, 256–257. При небольших разночтениях (касающихся, главным образом, лишь стихов 18–19) этот текст, установленный Хр. Фр. Неве, воспроизводился впоследствии в изданиях Т. Бергка (1843, 1867, 1882), Э. Лобеля и Д. Пейджа (1955), Е.-М. Фогт (1971), Д. А. Кэмпбелла (1982, 1990) и многих других, и теперь вновь воспроизведён в издании К. Нери и Фр. Чинти (2017). См. Bergk 1882, 84–86; Lobel–Page 1955, 2–3; Voigt 1971, 29–33; Campbell 1990, 52–54; Neri–Cinti 2017, 2–4.

ки боги – это именно подлинное внутреннее содержание окружающего поэтессу внешнего, материального мира.⁴

Пожалуй, только перевод А. П. Сумарокова хотя бы отчасти передаёт здесь «естественную свежесть оригинала» (Свиясов 2003, 57). Остальные же переводы «Гимна», включая поэтические шедевры Вяч. Иванова и В. В. Вересаева, не дают в достаточной мере того единственного, что способен донести перевод сапфического гимна до современного читателя, – ощущения первозданной простоты его языка. Они далеки от естественной, почти первобытной религиозной философии Сапфо – философии поэтессы, устами которой говорят боги. Последние папирологические открытия, современный уровень знания поэтического языка и религиозного мировоззрения поэтессы требуют нового перевода. Он не должен содержать сложных лексических и синтаксических конструкций, характерных для современности и чуждых оригиналу (вроде «радужно-престольная» у Вяч. Иванова⁵, «искусная в хитрых ковах» у В. В. Вересаева⁶, «разных царица тронов» у А. П. Сумарокова и т. п.)⁷. Также в русском переводе необходимо всюду, где возмож-

⁴ Ср. в Sapph. Fr. 10 Neri–Cinti (пер. мой):

«... Пусть же
Прочее богам мы с тобой оставим:
За великой бурей порой приходит
Тотчас день ясный,
Если пожелает вдруг царь Олимпа
Божество послать в помощь нам от тягот –
Эти божества благодатны нам и
Многоблаженны...»

...Τὰ δ' ἄλλα
πάντα δαιμόνεσσιν ἐπιτρόπωμεν
εὐδαίαι γὰρ ἐκ μεγάλαι ἀήταν
αἰψα πέλονται,
τῶν κε βόλληται βασιλεὺς Ὀλύμπω
δαιμόν' ἐκ πόνων ἐπάρωγον ἤδη
περτρόπην, κήνοι μάκαρες πέλονται
καὶ πολύολβοι .

Цит. по: Neri–Cinti 2017, 12. Ср. также древнегреческий оригинал, apparatus criticus и поэтический перевод по: Мякин 2014, 435–436.

⁵ См. Иванов 1914, 83.

⁶ См. Гаспаров–Ярхо 1999, 324.

⁷ См. Свиясов 2003, 57. Неудачен и первый вариант моего перевода «Гимна к Афродите» Сапфо: Мякин 2012, 140–141.

но, сохранять синтаксис оригинала, а при разночтениях – стремиться к буквальности.

Именно такие задачи я ставил собой, вновь переводя на русский язык «Гимн к Афродите» Саффо.

Перевод сопровождается подробнейшим историко-филологическим комментарием, который позволяет читателю понять религиозную философию Саффо, реалии культа Афродиты и других богов в саффическом культовом содружестве. Ведь многие из этих реалий стали для нас очевидны только сейчас, в свете новейших открытий.

Я переводил размером оригинала – первой Саффической строфой (рис. 1) – по изданию К. Нери и Фр. Чинти (Neri–Cinti 2017, 2; специально о саффических размерах *ibidem*, XXV–XXVIII). Учитывались все разночтения и варианты в той мере, в какой они отражены в авторитетных изданиях Хр. Фр. Неве (1827), Т. Бергка (четвёртое, посмертное переиздание 1882 г.), Э. Лобеля и Д. Пейджа (1955), Е.-М. Фогт (1971), Д. А. Кэмпбелла (1990).

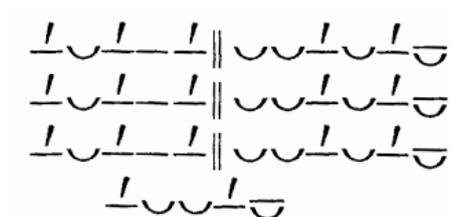


Рис. 1. Схема первой Саффической строфы

САПФО
ГИМН К АФРОДИТЕ
(Fr. 1 Neri–Cinti)

Зевса дочь, бессмертная Афродита,
 Злая⁸, пёстротронная⁹, о, молю я,

⁸ Δολόπλοχε (о, сплетающая козни!) в обращении к Афродите, как верно отмечал И. Х. Дворецкий, в звательном падеже равнозначно ὦ, πονηρά (о, лукавая!). Последнее, в свою очередь, если следовать А. Пийону, синонимично ὦ, κακή (о, дурная!), а в русском языке, если следовать М. Р. Фасмеру, – «о, злая!». См. Дворецкий 1958, 420; Фасмер 1986, 99; Pilon 1847, 378; LSJ 1996, 443.

⁹ Буквальный перевод сапфического ποικίλόθρονος (пёстротронная). Во всём корпусе дошедших до нас древнегреческих текстов этот эпитет встречается только здесь, и дискуссии относительно его предметной соотнесённости в гимне Сапфо не прекращаются. В настоящее время доминируют две взаимодополняющие точки зрения. В соответствии с одной из них, ποικίλόθρονος (пёстротронная) у Сапфо отсылает к украшенному золотом и шитьём θρόνος (трону, седалищу) в колеснице Афродиты либо – к сидящей статуе богини в архаическом храме. Однако раскопанный в Митилене храм Афродиты – значительно более поздний по времени и относится к эллинистической эпохе IV–I в. до н. э. (Archontidou–Acheilara 1999, 52–53). Как не раз отмечалось, Афродита у Сапфо, прежде всего, – это иноземная (кипрская) синкретическая богиня, чтившаяся и «продвигавшаяся» тогда в Митилене прежде всего самой Сапфо и её содружеством (ср. Sapph. Fr. 2, 13; Fr. 22, 16; Fr. 44, 1 Neri–Cinti etc). Помимо кипрских черт, в её образе угадываются, однако, и черты Кибелы, великой богини Лидии, и – черты древних лесбосских богинь (Геры, Артемиды Термии). Связь Сапфо и её содружества с Лидией известна (Sapph. Fr. 96, 1–6). Действительно, храм Артемиды-Кибелы и Аполлона, раскопанный в 1970 г. в «самой древней части» Митилены, – это не просто древнейший храм города, но и вообще, при жизни Сапфо (конец VII – начало VI вв. до н. э.), – главный его храм (Axiotis 2015, 10). Ср. Archontidou–Acheilara 1999, 54; Мякин 2004, 178. Ср. ἀγλαόθρονος (светлотронная) и εὐθρονος (прекраснотронная) как эпитеты Афродиты, Эос и Муз у Гомера, Пиндара и Вакхилида: Il. VIII, 565; Od. VI, 48; Pind. Ol. XIII, 96; Pind. Isthm. II, 4–5; Bacch. XVII, 124–125 etc. При этом в данном месте у Сапфо, на мой взгляд, ποικίλόθρονος (пёстротронная) скорее должно отсылать к золотому блеску колесницы, в которой богиня прибывает к поэтессе. См. ниже. Ср. χρυσόθρονος (златотронная) как эпитет Артемиды и Геры у Гомера (Il. I, 568, 610; Il. IX, 492; Il. XIV, 154; Il. XV, 1). Согласно другому взгляду, к которому склоняются К. Нери и Фр. Чинти, ποικίλόθρονος в нашем гимне «в обстановке общинного церемониала... апеллирует, главным образом, к любовному привороту, о котором и молит в собственных целях поэтесса» (Neri–Cinti 2017, 282). Соответственно, ποικίλόθρονος может отсылать и к «пёстрым узорам» (θρόνα ποικίλα) привораживающего женского пеплоса богини (Il.,

Не смиряй досадою, горьким горем
Ты мою душу,

Но приди! О, если когда ты раньше,
Всю мою мольбу издалече слыша,
Той мольбе внимала, покинув отчий
Дом, приходила,

Колесницей правила золотою,
И тебя несли ради черной Геи
Птицы, частыми трепеща крылами,
С высей эфира¹⁰,

XXII, 441), и к её «вышитому пёстроу поясу» (κεστόν ἱμάντα ποικίλον (Il. XIV, 215). В них – магическая власть Афродиты. В пользу такой интерпретации новые аргументы привела недавно В. А. Чернышева (Chernysheva 2017). См. подробнее: Broger 1996, 24–25.

¹⁰ И по форме, и по смыслу строфа (впервые в русской традиции перевода «Гимна к Афродите») в точности соответствует оригиналу, где Афродита, откликаясь на зов Саффо, спешит к ней именно «ради черной земли»:

«... (золотую) колесницу заложив в упряжку, прекрасные тебя везли
быстрые птицы, ради чёрной земли (= Геи),
частыми трепеща крылами от эфира
через середину ...»

ἄρμ' ὑπασδεύξαισα, κάλοι δέ σ' ἄγον
ὤκεες στρόθοι περὶ περὶ γᾶς μελαίνας
πύκνα δίννεντες πτέρ' ἀπ' ὠράνω αἴθε-
ρος διὰ μέσσω (Sapph. Fr. 1, 9–12 Neri–Cinti).

В чем же основная ошибка переводчиков и интерпретаторов? Соглашаясь с Ч. Дж. Блумфилдом в том, что птицы, везущие Афродиту περὶ γᾶς μελαίνας, «летят к земле (prope terram), а не вокруг земли» (Neve 1827, 23), Хр. Ф. Неве, всё же не смог правильно квалифицировать чётко установленный им на основании рукописной традиции «весьма неестественный генетив γᾶς μελαίνας». Тем не менее, переводка περὶ γᾶς μελαίνας как «близ чёрной Геи» (circa nigram tellurem), Хр. Ф. Неве проницательно уловил в саффической «чёрной Гее» частичный апеллатив, отсылающий, помимо богини Геи (лат. Tellus), также и к самой поэтессе (Neve 1827, 19; cf. OLD 1968, 1911). Впоследствии, опираясь на Гомера, Т. Бергк и А. Герштенгауэр доказывали, что περὶ γᾶς μελαίνας у Саффо равнозначно по смыслу гомеровскому ὑπὲρ γῆς μελαίνης («над чёрной землей», «ради чёрной земли»); Bergk 1882, 85; Gerstenhauer 1892, 33. А Е.-М. Гамм даже настаивала, что у Саффо περὶ равнозначно ὑπὲρ именно и только в саффическом περὶ γᾶς μελαίνας «Гимна к Афродите» (Hamm 1957, 111). В све-

Тотчас были здесь! Ты же, о благая,
Улыбалась мне ты бессмертным ликом,
Вопрошала, что ж я опять страдаю,

те новейших открытий понятно, что для гимна-молитвы здесь более всего подходит метафорическое значение ὑπέρ с генетивом («в защиту чего-либо, ради чего-либо»). Оно зафиксировано и у Гомера, и в эпиграфике, именно в контекстах молитвы и жертвоприношения, то есть – в тех самых контекстах, где, как это стало ясно только теперь, и должен был звучать «Гимн к Афродите» Сапфо. Ср. в надписях: ἐπιτελεῖν τὰς θυσίας ὑπὲρ τε ὑμῶν καὶ τῶν τέκνων – «совершать эти жертвоприношения ради вас и ваших детей», ср. у Гомера ἐκατόμβην ῥέξαι ὑπὲρ Δαναῶν – «устроить гекатомбу за данайцев», II. I, 444, ср. также II. VII, 449, см. LSJ 1996, 1857. Логично считать, что и в этой «песне-мифе» Сапфо, где утверждается особая религиозная связь поэтессы с божеством и описывается реальная эпифания (явление) богини, предлог περὶ в контексте отсылки к этой эпифании в περὶ γὰρ μελαίνας, должен быть равнозначен ὑπέρ, употреблённому в метафорическом смысле (Sapph. Fr. 1, 5–10 Neri–Cinti). Говоря словами О. М. Фрейденберг, образ «черной земли (=Геи)», здесь, по крайней мере, отчасти «служит ещё темой и персонажем» (Фрейденберг 1949, 197). Однако даже если мы отвергаем это, предлог περὶ в сапфическом περὶ γὰρ μελαίνας (ibidem) и сам по себе здесь должен иметь значение именно «для чего-либо, ради чего-либо». Ведь περὶ у Гомера и ранних лириков *всегда* имеет значение «за» или «ради» в согласовании «с глаголами битвы или состязания» (LSJ 1996, 1366). Сапфический же фразеологизм «чёрная земля» (γὰ μελαίνα), по своему происхождению, как показала А. Брогер, – это именно «гомеровское формульное словосочетание» (Broger 1996, 29). И Афродита, в любом случае (равнозначно ли здесь περὶ гомеровскому ὑπέρ или нет), спешит к Сапфо как раз для того, чтобы быть «сратницей в битве» (σύμμαχος). Для Сапфо, по верному замечанию О. М. Фрейденберг, это – «бой в буквальном смысле», битва «ради чёрной Геи» (περὶ γὰρ μελαίνας, ср. у Каллина: μάχεσθαι γῆς πέρι καὶ παίδων – «сражаться за землю и (своих) детей», Call. Fr. 1, 6–7 Campbell; то же у Гомера – II. XII, 142, 170, 243 и мн. др.). См. Фрейденберг 1947, 3. Ведь эта «битва» в «Гимне к Афродите», в свете новейших открытий, скорее всего, отсылает к центральному таинству мистерий Артемиды в Митилене – ритуальному принесению невестой (или новобрачной) своей девственности в жертву Артемиде во имя успешных родов. Это была эротическая, с участием Афродиты, «битва» ради «чёрной» (то есть – плодоносной) Геи, богини Земли, которой в поэзии уподоблялась проходившая этот ритуал новобрачная (Мякин 2020, 188 и сл.). Сапфо, выступая как жрица (то ли Афродиты, то ли Артемиды, то ли Гермеса), играла в этом ритуале, по-видимому, главную роль. Ср. Sapph. Fr. 99 a–b, Sapph. Fr. 114 Neri–Cinti. См. подробнее: Мякин 2018, 358–359. Специально о «чёрной земле» и о сакральной функции метафорических сапфических «птиц» (στρούθοι), везущих Афродиту: Мякин 2004, 63–99; Dieterich 1905, 38 etc.

Что зову снова,

И о чём молю, чтобы то свершилось
 Всей душой безумной? «Просить какую
 Вновь прийти к любви твоей? Кто, о Псапфа
 Судит неправо»¹¹?

От тебя бежит? – Так начнёт гоняться.
 Не берёт даров? – Поспешит с дарами.
 Нет любви к тебе? – Так полюбит тотчас,

¹¹ Стихи 18–19 в рукописной традиции испорчены, мой перевод отражает наиболее осторожное и отвечающее рукописной традиции чтение Е.- М. Фогт (с учётом замечаний К. Нери, Ф. Чинти, Ст. Качьяли и Д. Кэмпбелла): *τίνα δηῦτε/ πείθω... σάγγην ἐς σάν φιλότατα*; – «кого я буду вновь убеждать... возвратиться к твоей любви?» (Voigt 1971, 29). Ср. Campbell 1990, 54. К. Нери и Ф. Чинти обоснованно подчёркивают юридические коннотации используемого здесь Саффо в непереходном значении (согласно Ст. Качьяли) глагола (ἐ)σάγγην ἐς (приходить к, вводить в). В таком значении «приходить» ἐσάγειν встречается у Гомера в II. VI, 252: «навстречу вышла мать, *подходя к* Лаодике» (*Λαοδίκην ἐσάγουσα*). Ср. II. VII, 336–337 со схолиями. См.: Caciagli 2007, 228; Neri–Cinti 2017, 283. Речь идёт о «любви» (φιλότας) старшей женщины, которая в рамках гомоэротического религиозного ритуала обеспечивает переход новобрачной или невесты в возрастную группу замужних женщин в гетерии мужа. Ведь глагол ἐισάγω/ἐσάγω со значением «вводить во что-либо, воздействовать для чего-либо, предлагать от себя для чего-либо» в дошедших до нас надписях античной Митилены всегда отсылает именно к официально-правовой процедуре: «*пусть не будут задействованы (μὴ ἐισάγουσιν) ни окружные судьи, ни судебные смотрители*» (SEG XXXVI, № 752); «относительно того, что они... *предложили от себя*» ([ε]ἰσάγγηται, *ibidem*, № 750). Ср.: «*тот, кто (во Фратрию) ввёл (ἐσαγαγών) человека, оправданного по суду, пусть уплатит 100 священных драхм Зевсу Фратрию*» (IG II (2), № 1237, 22–24). Ср. у Лисия: «он *был введен* в члены Фратрии» – ἐἰς τοὺς φράτερας εἰσῆχθη, Lys. 30, 2). См. LSJ 1996, 492. Отказывать старшей женщине в такого рода обрядовой «любви» – это прегрешение перед Афродитой, обустроивающей браки, это – угроза для будущих успешных родов и для будущих детей, то есть – «несправедливость» (ἀδικία). См. детальный анализ стихов 18–19 в ритуальном контексте взаимоотношений старшей (любовницы) и младшей (возлюбленной), к которому отсылает также вновь идентифицированный Sapph. Fr. 26 Neri–Cinti: Ferrari 2017. «Какую» в моём переводе подчёркивает женский пол объекта любви Саффо, на который совершенно чётко указывает стихи 21–24 «Гимна к Афродите»: «Ибо, если убегает – скоро будет преследовать, если не берёт дары – будет давать (их), если не любит – скоро полюбит, даже (этого) *не желающая*» (*χωὺκ ἐθέλοισα*, Sapph. Fr. 1, Neri–Cinti).

Хочет, не хочет!»

Вновь приди ко мне¹²! И от этих тяжких
Мук меня избавь, то, чему свершиться
Жажду всей душой, всё сверши и в битве
Будь мне подмогой!

СОКРАЩЕНИЯ / ABBREVIATIONS

- Athen. – Athenei Naucraticae Deipnosophistarum Libri XV. Ed. Kaibel. G. Vol. 1–3. Stuttgart, 1965–1966 (repr.).
- Arist. Av. – Aristophane. Comédies. T. III: Les Oiseaux – Lysistrata. Ed. V. Coulon, V. Van Daele. Paris, 2009 (repr.).
- Bacch. – Bacchilide. Dithyrambes, épinicies, fragments (ed. J. Irigoin). Paris 1993.
- Call. – Greek Lyric poetry. A selection of early Greek Lyric Elegiac and Iambic poetry (ed. D. A. Campbell). London 1976 (repr.). Pp. 6–8.
- Hesych. – Hesychii Alexandrini Lexicon (ed. P. A. Hansen). Vol. III. Berlin, 2005.
- IG II (2) – Inscriptiones Graecae Vol. II. Inscriptiones Atticae Euclidis anno posteriores. Ed J. Kirchner. Pars I, fasc. II. Berlin, 1916.
- Il. – Homeri Ilias. Vol. 1–3 (ed. T. W. Allen). Oxford 1931.
- LSJ. – Liddel H. G., Scott R., Jones H. S. *Greek-English Lexicon, with a revised supplement*. Oxford 1996.
- Lys. – Lysiae orationes. Rec. Th. Thalheim. Lipsiae, MCMXIII.
- OLD – Glare P. Oxford Latin Dictionary. Oxford 1968.
- Od. – Homeri Odyssea (ed. P. von der Mühl.). Basel 1962.
- Pind. Isthm. – Pindari carmina cum fragmentis (ed. H. Maehler, post B. Snell). Leipzig, 1971. Pp. 163–181, 183–184, 186–190.
- Pind. Ol. – Pindari carmina cum fragmentis (ed. H. Maehler). Leipzig 1971. Pp. 2–6, 8–15, 17–34, 36–40, 42–56, 58.
- Pind. Pyth. – Pindari carmina cum fragmentis (ed. H. Maehler post B. Snell). Leipzig, 1971. Pp. 59–64, 66–91, 93–121.

¹² Буквально соответствует оригиналу: ἔλθε μοι καὶ νῦν (приди ко мне и теперь). Эти слова, равно как обращение πότνια (о, госпожа) в первой строфе (им я вынужденно пожертвовал в переводе), чётко фиксируют личную взаимосвязь Сапфо и Афродиты. Можно сказать, что Афродита – это личная богиня Сапфо. Ср.: Sapph. Fr. 2, 13–16; Sapph. Fr. 5, 18; Sapph. Fr. 15, 9–10; Sapph. Fr. 26, 1–11; Sapph. Fr. 33; Sapph. Fr. 96, 26–27; Sapph. Fr. 213C с. III, 1–5 Neri–Cinti. Проводя литературные параллели, нельзя не отметить, что личные отношения с Афродитой у Сапфо вырастают из общинного ритуала в точности так же, как из общинного почитания Артемиды вырастают личные отношения Ипполита с Артемидой в известной пьесе Еврипида. См. Фестюкьер 2000, 29 и сл.

Sapph. – Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze. Introduzione e nuova traduzione e commento, a cura C. Neri e Fr. Cinti. Arricia, 2017.

SEG XXXVI – Supplementum Epigraphicum Graecum. Vol. XXXVI. Ed. H. W. Pleket, R. Stroud. Amsterdam, 1989.

БИБЛИОГРАФИЯ/ REFERENCES

Гаспаров, М. Л., Ярхо В. Н., ред. (1999) *Эллинские поэты VIII–III вв. до н. э. Эпос, элегия, ямбы, мелика*. Москва.

Дворецкий, И. Х. (1958) *Древнегреческо-русский словарь*. Т. I. Москва.

Иванов, Вяч. (1914) *Алкей и Саффо. Собрание песен и лирических отрывков*. Москва.

Мякин, Т. Г. (2020) «Право женщины – право богини? Смысл и функция образа Елены в поэзии Саффо (в свете новейших папирологических открытий)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.1, 184–206.

Мякин, Т. Г. (2014) «Мудрая» Саффо или философия древнегреческой инициации», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 8.2, 425–444.

Мякин, Т. Г. (2012) *Через Кёльн к Лесбосу: встреча с подлинной Саффо*. Новосибирск.

Мякин, Т. Г. (2004) *Саффо. Язык, мировоззрение, жизнь*. Санкт-Петербург.

Свиясов, Е. В. (2003) *Саффо и русская любовная поэзия XVIII–начала XX веков*. Санкт-Петербург.

Фасмер, М. Р. (1986) *Этимологический словарь русского языка*. Пер. Трубачёв О. Н. Москва. Т. II.

Фестюкьер, А.-Ж. (2000) *Личная религия греков*. Пер. с англ. С. В. Пахомова. Санкт-Петербург.

Фрейденберг, О. М. (1949) «Саффо», *Доклады и сообщения*. Филологический институт ЛГУ. Вып. I. Ленинград, 190–198.

Фрейденберг, О. М. (1947) «Фр. I. Саффо», с. 1–8, отсканированная авторская машинопись из архива О. М. Фрейденберг (электронный ресурс: <http://freidenberg.ru/docs/nauchnyetrudy/stat'i/saf03&view=alt>, дата обращения – 27.06.2021)

Ahrens, H. L. (1839) *De Graecae linguae dialectis. Liber I. De dialectis Aeolicis et Pseudoaeolicis*. Gottingae, MDCCCXXXIX, 256–257.

Archontidou, A., Acheilara L. (1999) *Archaeological Museum of Mytilene*. Mytilene.

Axiotis, M. (2015) «Geometriki Lesvos (Γεωμετρική Λέσβος)», *Aiolika Chronika (Αιολικά χρονικά)* XVII, 7–13.

Bergk, Th., ed. (1882) *Poetae lyrici Graeci*. Editionis quartae. Vol. III. Poetas melicos continens. Lipsiae, MDCCCLXXXII.

Bierl, A. (2016) «Sappho as Aphrodite's Singer, Poet and Hero(ine)», *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105, frs 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song*. Vol. 2 Edd.: A. Bierl, A. Lardinois. Brill–Leiden–Boston, 339–353.

Broger, A. (1996) *Das Epitheton bei Sappho und Alcaeus: eine sprachwissenschaftliche Untersuchung*. Innsbrucker Beiträge zur Sprachwissenschaft; Bd. 88. Innsbruck.

- Caciagli, St. (2007) *Poesia e Società. Comunicazione poetica e formazioni sociali nella Lesbo del VII/VI secolo a. C.* Diss. PhD. Bologna.
- Campbell, D. A., ed. (1990) *Greek Lyric I. Sappho and Alcaeus*. Cambridge, MA.
- Chernysheva, V. A. (2017) «Sappho 1, 1–4 L.- P.: Throne or Pattern?», *Philologia classica* 12 (2), 231–233.
- Dieterich, A. (1905) *Mutter Erde. Ein Versuch über Volksreligion*. Berlin.
- Ferrari, F. (2017) «Sapph. fr. 1, 18–24 e la grammatica dell'eros», *Eros e genere in Grecia arcaica*. Caciagli St. (ed). Bologna, 85–106.
- Gerstenhauer, A. (1892) *De Alcaei et Sapphonis copia vocabulorum*. Diss. Inaug. Halis Saxonum.
- Hamm, E.- M. (1957) *Grammatik zu Sappho und Alkaios*. Berlin.
- Lobel, E., Page, D., ed. (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.
- Nagy, Gr. (2016) «A Poetics of Sisterly Affect in the Brothers Song and in Other Songs of Sappho», *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105, frs 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song*. Vol, 2, Ed. by A. Bierl, A. Lardinois. Brill–Leiden–Boston, 34–54.
- Neri, C., Cinti, Fr., ed. (2017). *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze. Introduzione e nuova traduzione e commento*. Arricia.
- Neve, Chr. Fr., ed. (1827) *Sapphonis Mytilenaeae fragmenta*. Berolini, MDCCCXXVII.
- Pillon, A. (1847) *Synonimes Grecs, recuellis dans les écrivains des différents ages de la littérature grecque, avec des exemples tirés des meilleurs auteurs grecs*. Paris.
- Prodi, E. (2017) «Text as Paratext: Pindar, Sappho, and Alexandrian Editions», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 5, 547–582.
- Voigt, E.-M., ed. (1971) *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*. Amsterdam, 1971.

MOSES ATTIKIDZON: ФИЛОСОФИЯ И РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА В АНТИЧНОЙ АЛЕКСАНДРИИ

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

MOSES ATTIKIDZON: PHILOSOPHY AND RELIGIOUS POLITICS IN ANCIENT ALEXANDRIA

ABSTRACT. The "biblical origin" of the basic ideas of Hellenic philosophy. This idea, perhaps strange to the modern reader, was almost universally accepted in the first centuries of CE and goes back at least to Aristobulus and Philo of Alexandria. Lately this concept, very useful indeed in justifying philosophy and the legitimacy of its inclusion in the Judeo-Christian worldview, became quite widespread. Clement (the first Christian author to refer openly to Philo) does not doubt the simple fact that the Greek sages either borrowed their teachings directly from Moses and the Jewish ministers themselves, or received them from above as a revelation of the true God, which must therefore be no different from the law given to Moses. The purpose of this publication is to illustrate this aspect of ancient intellectual history by a selection of relevant sources.

KEYWORDS: Alexandrian library, Septuagint, Hellenistic Jewish philosophy.

* При поддержке РФФИ 21-011-44058; supported by Russian Foundation for Basic Research 21-011-44058.

I

«О мудрости древних»

«Следами (ἐγκυκλιόματα), оставшимися, благодаря своей краткости и разумности, после того, как вся древняя философия погибла во вселенской катастрофе», Аристотель назвал пословицы и всевозможные мудрые изре-

чения (Аристотель, фр. 8 Ross, Синесий, *Encomium calvitii* («Похвала безволосости») 22.85c). Действительно, что такое мудрость? Развивая мысль Аристотеля, Филопон (Комментарий к *Введению в арифметику* Никомаха 1.1) замечает, что этимологически мудрость (σοφία) связана с ясностью (σάφεια) и светом (φῶς). Именно по этой причине люди считают мудростью «то знание, которое выводит их на свет», и понимать это можно, в согласии с «древними», пятью способами.¹ Во-первых, после каждой глобальной катастрофы,² лишившимся вести цивилизованный образ жизни людям вновь приходится осваивать самое необходимое, и они называют «мудростью» те навыки, которые для этого необходимы, а мудрецами, соответственно, тех, кто этими навыками обладает. Затем, «по подсказке Афины», они открывают искусства, то есть такие ремесла, которые призваны не только обеспечить существование, но и сделать его красивым и изящным. Разве не для этого с древнейших времен люди украшали предметы обихода, что прекрасно демонстрируют даже древнейшие образцы керамики? Далее, вполне в духе мифа Протагора из одноименного диалога Платона, они (разумеется, также при помощи божества) решили упорядочить общественную жизнь и создали «законы, связующие полис». Эти познания они также по праву назвали мудростью. Именно этим прославились семь мудрецов, постигшие

¹ В тексте стоит имя перипатетика II в. н. э. Аристокла из Мессены (как и Аристотель, согласно Суде (A 3916), написавшего книгу *О философии*). Однако, учитывая сообщение Ямвлиха (Аристотель, *Протрептик*, фр. 8 Ross), сама идея и сопутствующая ей схема явно заимствованы у Аристотеля. Кроме того, аналогичным образом сам Аристотель рассуждает в *Метафизике* (1074b1–10). Описав теорию эпициклов Евдокса и Калиппа, он отмечает, что еще с древнейших времен светила считались богами, а знание о них было облечено в форму мифов для того, чтобы внушить людям, к их же выгоде, уважение к законам. Причем, это знание изобреталось неоднократно и снова утрачивалось, поэтому современное знание можно считать остатками (λείψανα) прошлого. См. Афонасин 2017, 32.

² «Ведь следует знать, что люди гибнут разными способами – от болезней и голода, из-за землетрясений и войн, или по другим причинам, но, кроме того, из-за более ужасных катаклизмов, подобных тому, который случился, как говорят, во времена Девкалиона...» Далее Филопон рассказывает историю о мифическом потопе, в результате которого спаслись лишь немногие. Так, Дардана смыло потоком на о. Самофракия и унесло туда, где находится Троя (цитируется Гомер, *Илиада* 20.215–18). Заметим, что это описание вполне укладывается в схему той «неолитической катастрофы» (согласно гипотезе Райана–Питмана), случившейся ок. 5600 г. до н. э., когда, в результате катастрофического повышения уровня воды в Черном море, на месте Босфора образовался колоссальный водопад, и в Черное море (бывшее тогда пресноводным озером) хлынула морская вода из Эгейского моря.

политическую добродетель.³ В-четвертых, они обратились к изучению окружающего их мира и создали то, что можно называть наукой о природе, а ученых людей, получивших это знание, также назвали мудрыми. Наконец, в-пятых, «они приложили это слово к божественному, надмирному и совершенно неизменному, и назвали это знание высшей мудростью».

Спустя столетия позднеантичную версию этой же идеи христианский автор конца второго века Климент Александрийский (*Строматы* 1.72.4) формулирует так. По его представлению, носителем этой последней «высшей мудрости», стал еврейский народ, – именно так полагают «пифагореец» Филон, «перипатетик» Аристобул и многие другие, «перечислять которых здесь неуместно». Следует, однако, заметить, что кроме Филона Александрийского, знаменитого иудейского теолога первого века н. э., который, очевидно и стал для Климента источником,⁴ и во многом загадочного Аристобула об иудейских писателях мало что известно, так что Климент при всем желании не смог бы никого «перечислить». Правда, мысль эта встречается и у историка Мегасфена, который в сочинении *Об индусах* пишет следующее: «Все, сказанное древними о природе, было уже ранее высказано незлинскими философами, отчасти индийскими брахманами, отчасти так называемыми сирийскими евреями» (там же, 1.72.4). Все эти теории далее, разумеется, подкрепляются многочисленным и довольно фантазмагорическими списками «заимствований», которые занимают значительную часть пятой и шестой книг *Стромат*, полезными разве что в качестве источника цитат из тех поэтов, историков и философов древности, сочинения которых до нас не дошли.⁵

Но речь сейчас не об этом. Как видно из свидетельства Климента, которое подтверждается и другими данными, в основном из Евсевия Кесарийского, Аристобул, которого Климент из стремления к школьной филиации всех мыслителей, называет перипатетиком, был самым ранним иудейским писателем, развивавшим идею о древности библейского учения, возможно, ее автором. Исследовательский консенсус в настоящее время более или ме-

³ Эту идею подробно развил ученик Аристотеля Дикеарх (фр. 36–38 Mirhadi), который также считал, что мудрость в те века была связана со свершением добрых дел и различными практическими познаниями, в основном, полезными для полиса. По его мнению, мудрецы «были просто разумными людьми и законодателями» (Диоген Лаэртий 1.40). См. Афонасин 2017, 274–275.

⁴ О влиянии Филона на Климента подробнее см. Ноек 1988.

⁵ Подробнее об этой традиции см. Ridings 1995.

нее согласуется с тем, что пишет Климент, который датирует время жизни Аристобула вторым веком до н. э. и считает его александрийцем.⁶

Более специфично, согласно Клименту, Аристобул утверждал, что «из закона и пророков заимствована перипатетическая философия» (*Строматы* 5.97.7). К сожалению, мы не знаем, на какие черты перипатетической традиции он обратил особое внимание. Зато о Платоне он высказывается более определенно. Именно, по его мнению, автору величайшего политического проекта античности было чему поучиться у иудейского законодателя:

Аристобул в первой книге своего сочинения *К Филометру* пишет: «Платон также следовал началам нашего законодательства. И очевидно, что он самым внимательным образом вникал во все его подробности... Равным образом и Пифагор многое позаимствовал у нас для своего учения» (*Строматы* 1.150.1).

И в другом месте:

Все они вместе, и Пифагор, и Сократ, и Платон в один голос говорят, что слышали глас Бога, когда созерцали процесс сотворения всего сущего, созданного и непрерывно поддерживаемого Богом. Но они, видимо, слышали слова Моисея: «Он сказал и возникло», ведь таким именно образом описал он божественное творение словом (*Строматы* 5.99.1).

Более того, Климент обращается к неопифагорейскому философу Нумению из Апамеи, между прочим, единственному современному ему автору, которого он упоминает упоминанием, и вкладывает в его уста ставшее впоследствии знаменитым изречение о Платоне. Контекст рассуждения самого Нумения сохранил Евсевий (Нумений, фр. 8 des Places, Евсевий, *Приготовление к Евангелию* XI, 10, 12–14):

«Коль скоро бытие вечно все целиком и неизменно, и совершенно никоим образом не выходит из себя, но пребывает тем же и остается таким же, то это и есть то, что “разум постигает с разумением” (νοῦσι μετὰ λόγου περιληπτόν). Если же тело – это поток и подвержено моментальным изменениям,⁷ то оно погибает и больше не существует. Не будет ли, следовательно, величайшей глупостью отрицать, что оно есть нечто неопределенное и может быть постигнуто лишь мнением или, говоря словами Платона, “возникает, гибнет и в действительности никогда не суще-

⁶ *Строматы* 5.97.7: «Аристобул, живший во времена Птолемея Филометора и упомянутый составителем *Маккавейских книг* (2 Мак. 1.10) ...» Тот же Климент (1.150.1) цитирует из первой книги сочинения Аристобула, посвященного Филометору. Подробное исследование жизни и учения Аристобула: Walter 1964, Holladay 1995.

⁷ См. *Тимей* 43а6.

ствует».⁸ Так говорит Нумений,⁹ ясно истолковывая как учение Платона, так и более древнее учение Моисея. Значит, по справедливости ему приписывают следующее изречение: «Кто есть Платон, как не Моисей, говорящий на аттическом наречии? (‘Τί γάρ ἐστὶ Πλάτων ἢ Μωσῆς ἀττικίζων;»)»

Непосредственным источником для Евсевия в этом случае является Климент, однако маловероятно, что само изречение происходит из трактата Нумения *О благе*, который цитирует здесь Евсевий. Скорее всего, это изречение (λόγιον) во времена Нумения было чем-то вроде поговорки и принадлежит вовсе не ему, а скажем, тому же Аристубулу или какому другому иудео-христианскому экзегету. Возникает вопрос: каким образом, Пифагор, Сократ, Платон и другие античные философы смогли ознакомиться с учением Моисея? Первый источник – это, возвращаясь к Аристотелю, «следы» древней мудрости, общие для всех народов и в скрытом виде содержащие знания о мироустройстве и человеческом обществе. Но кроме этого Аристубул предполагает существование некоего древнего перевода Библии на греческий язык, о котором никаких сведений не сохранилось.¹⁰ Примечательно объяснение причины этого умолчания, которое иначе неизвестный Аристей приписывает Деметрию Фалерскому (свид. 2, ниже). Это, якобы, произошло потому, что всякого, публично рассуждающего об иудейском законе и библейских персонажах, подобно нарушителей таинства мистерий, ожидает неминуемое наказание. Ситуация изменилась лишь с появлением «авторизованного» перевода Библии, Септуагинты, о котором далее пойдет речь.

II

Античные источники о древности еврейского учения и переводе Библии на греческий язык

Основанный Птолемеем I Сотером Мусей в Александрии уже в древности всем казался воплощением того учебного и образовательного проекта, который инициировал Платон и успешно продолжил Аристотель.¹¹ Кроме того,

⁸ См. *Тимей* 28a3–4.

⁹ Нумений, философ-неопифагореец II в. н. э. Фр. 8–9 Des Places; ср. *Евсевий*, *Приготовление к евангелию* 10.12–14.

¹⁰ *Строматы* 1.150.1. Эти сведения несколько иначе пересказывает Евсевий. См. *свид.* 3, ниже.

¹¹ Ученик Аристотеля Дикеарх так представляет организацию научных занятий в школе Платона: «...существенное продвижение, как он говорит, было достигнуто и в математике того времени, ведь Платон формулировал и давал задачи, а матема-

скорее уже в восточном ключе, организация александрийского научного центра преследовала и политические задачи, связанные как с престижем новой египетской администрации, так и с вопросами эффективности управления страной. Должно быть первый Птолемей основал и ключевой для последующей религиозной истории Египта культ Сераписа, который также был призван сыграть важную роль в политической пропаганде.¹²

Мусей, то есть храм Муз, располагался непосредственно в царских дворцах в квартале Брухейон. По сообщению Страбона, который мог видеть его лично, Мусей римского периода представлял собой большое помещение, в котором, среди всего прочего, находился обеденный зал, а также крытая галерея, экседра (Страбон, *География* 17.1.8), что напоминает устройство Афинских философских школ, прежде всего, Академии. Из сообщения Страбона, по-видимому, следует, что отдельного здания библиотеки не было и все собрание так или иначе размещалось в Мусее.

Храм Сераписа был построен при Птолемеи II Филадельфе (308–245 до н. э.) и его сыне Эвергете (246–222/1 г. до н. э.) в юго-западном районе Александрии Ракотис. Именно здесь затем расположилась «малая» библиотека, которой довелось пережить основную.¹³ О том, что эта библиотека бы-

тики затем основательно их исследовали. Первыми высшей точки достигли теория измерения и проблемы, связанные с определением, когда Евдокс и его последователи пересмотрели устаревший метод Гиппократ [Хиосского]. Затем существенных успехов добились в геометрии, ведь появился и метод анализа, и лемма, касающаяся определения (τὸ περὶ διορισμοῦς λήμμα) и, в целом, много чего было разработано в области геометрии. Не оставили они без внимания также оптику и механику. Они составили для собственного употребления целое собрание таких [проблем], которое оказалось полезным многочисленным пустословам [σπερμολόγων]. Но был и другой род учеников, которые пожинали собственную жатву. Отказавшись от публичных дел, они поровну распределили между собой научные занятия (ἴσην καὶ κοινὴν σχολὴν ἦγον), первыми избрав такой образ жизни» (фр. 46B Mirhadi, Афонасин 2017, Филодем, *История академиков*, *PHerc* 1021, col. Υ.1–41 Gaiser).

¹² Серапион просуществовал до 385 г., когда он был разрушен христианами фанатиками, подстрекаемыми местным епископом. В целом о культе этого греко-римского бога, изначально, местного божества квартала Ракотис, см. Pfeiffer 2008.

¹³ Серапион был подробно изучен в 40-е годы (Rowe 1946). В частности, археологи обнаружили в южной части комплекса два длинных коридора, заканчивающихся небольшими комнатами, а также 19 одинаковых комнат, каждая примерно 3 x 4 м, расположенных в один ряд. Естественно предположение, что книги могли храниться в подобных местах. Строение напоминает нам Стою Аттала в Афинах, где ныне располагается Музей Агоры.

ла создана несколько позже, можно заключить из ряда античных свидетельств, абсолютное большинство которых оставлено иудео-христианскими авторами, так как главным предметом их обсуждения был уникальный по своей масштабности проект перевода Библии на греческий язык под руководством Деметрия Фалерского.¹⁴ Так, неизвестный автор I в. до н. э. Аристей в своем *Письме Филократу* 9–11 (свид. 2), отмечает, что Птолемей Филадельф поручил Деметрию Фалерскому расширить царскую библиотеку, собрав в Александрии «все книги мира», а Иоанн Цец (свид. 1b., *Prolegomena de comoedia Graeca*, Prooemium II, SA Xia II, 1.1A.32.2–11 Koster), упоминает в качестве места хранения этих собраний две библиотеки: одна, расположенная «снаружи»¹⁵ и включающая в себя 42800 книг, а другая, находящаяся «внутри» царского дворца и являющаяся местом хранения 400 тыс. книг «смешанных» и 90 тыс. «не смешанных» и простых, о чем, по сообщению христианского хронографа, можно узнать из «Таблиц (*pinakes*)» Каллимаха. Цифры достаточно произвольные, и нет никакой возможности проверить их достоверность, однако ясно, что в обоих случаях библиотеки пополнялись систематически и при постоянной поддержке со стороны царя. Можно предположить, что «простыми» Цец называет свитки, включающие в себя лишь одно сочинение, а смешанными – различные собрания, энциклопедии и антологии, столь популярные в поздней античности.

Естественно предположить, что доступ в царский дворец был ограничен, и книгами в Мусее могли пользоваться лишь избранные, однако замечание ритора конца четвертого века Афтония Антиохийского о том, что книги Серапиона, расположенные в комнатах, с выходами на колоннаду, были доступны абсолютно всем, стремящимся к знаниями, едва ли является преувеличением (*Прогимнасы* 12).

Книги для царской библиотеки покупались, копировались и переводились. Гален сообщает, что копия его Комментария к *Эпидемиям* Гиппократов подала в библиотеку потому, что находилась на корабле, прибывшем в александрийский порт, ведь согласно распоряжению Птолемея III Эвергета все гости Александрии должны были предъявлять таможенному чиновнику

¹⁴ Афинский государственный деятель и ученик Теофраста, Деметрий Фалерский (350–283 гг. до н. э.). прибыл в Александрию в 297 г. и состоял при дворе Птолемея I Сотера (323–283/2 до н. э.). Биографию Деметрия приводит Диоген Лаэртский (5.77). Сведения о том, что в 309/8 г. до н. э. он был архонтом-эпонимом Афин сохранил Паросский мрамор В 22–4 (фр. 23а). Новое собрание фрагментов и исследований: Fortenbaugh, Schütrumpf 2000.

¹⁵ За пределами царского дворца находился храм Сераписа (Serapeum), а внутри – храм Муз (Museum).

все имеющиеся у них книги для копирования и последующего помещения в библиотеку. Примечательно, что полученные таким образом книги назывались «с кораблей» и помещались для сортировки в специальное хранилище в порту, где находились какое-то время, прежде чем быть каталогизированными и помещенными в библиотеку. Гален замечает также, что тот же Птолемей как-то позаимствовал официальные копии трагедий Эсхила, Софокла и Еврипида в Афинах в обмен на значительный денежный депозит, однако затем отказался их возвращать, предпочтя потерять деньги (Гален, Комментария к *Эпидемиям* Гиппократата 3). В другом месте Гален упоминает о соперничестве между александрийскими царями и царями Пергама, его родного города, за книги, что не только повышало их рыночную стоимость, но и создавало условия для появления множества подделок (Комментарий к *О природе человека* Гиппократата 1.44). Попавшие в библиотеку книги не только копировались и переписывались. Некоторые из них изучались и переиздавались в соответствии с научными стандартами того времени. Так, Александр Этолийский издал греческие трагедии, Ликофрон Халкидский – комедии, а Зенодот Эфесский – Гомера и других поэтов (Иоанн Цец, *Прологомены к греческим комедиям*, Prooemium III Koster). Первую библиографию, называющуюся «Таблицы о тех, кто прославился во всех областях знаний и о том, что они написали» (сокращенно, Таблицы, или Pinakes), по-видимому, составил Каллимах, однако мы не можем быть уверены в том, что это был актуальный каталог библиотечного собрания. Не исключено, что это была именно систематизированная библиография, составленная на основании всех, доступных Каллимаху, источников и отражающая его интересы. К сожалению, мы не знаем, как именно был устроен этот каталог, даже с учетом тех фрагментов античных библиографий, которые сохранились до наших дней (Blum 1991).

Интересна история библиотеки Теофраста, включавшей в себя и сочинения Аристотеля. Согласно Афинею, Птолемей Филадельф купил эти книги у Нелея, наследовавшего библиотеку Теофраста, и «вкупе с другими, приобретенными в Афинах и на Родосе, перевез в прекрасный город Александрию» (*Пирующие софисты* 1.3). Напротив, Страбон (*География* 13.1.54) рассказывает иную историю. По его сведениям, Теофраст наследовал библиотеку Аристотеля вместе со школой, а затем ее существенно расширил, так как специально заботился о полноте и системности своего собрания. Именно он, как далее замечает географ, «научил искусству организации библиотек египетских царей». Далее, Нелей, сын Кориска, сократического философа из Скепсиса и бывшего ученика Аристотеля, получил от Теофраста его библиотеку в наследство и перевез ее в свой родной

город. Наследники Нелея были людьми простыми и поэтому хранили книги дома, не слишком о них заботясь. Более того, не желая отдавать их атталидскому царю, который охотился за книгами для пополнения своей библиотеки в Пергаме, они спрятали их в подвале, тем самым еще более ухудшив условия их хранения. Лишь спустя какое-то время книги, изрядно пострадавшие от сырости и плесени, были за значительную сумму проданы некоему Апелликону Теосскому, который попытался восстановить испорченные части рукописей, реставрируя их и переписывая, причем нередко некорректно, так как не был философом и не мог адекватно понять их содержание. В таком виде, с множеством ошибок, они и были впервые опубликованы. Наконец, сразу же после смерти Апелликона, захвативший Афины Сулла отправил книги в Рим, где они попали в руки грамматика Тиранниона из Амиса, библиофила, собравшего, по некоторым сведениям, огромную личную библиотеку. Примечательно, что Цицерон, знавший Тиранниона, даже не подозревал о существовании книг Аристотеля. Это, конечно, другая история (Barnes 1997). В данном контексте важно подчеркнуть, что, скорее всего, библиотека Теофраста в конечном итоге осталась в Риме и Александрии достигла лишь в копиях (MacLeod 2014, 79 ff.).

Александрийская библиотека состояла из книг на греческом языке, как оригиналов, так и переводов, некоторые из которых подготавливались по указанию царя. Так, гелиопольский жрец Манетон сочинил, по заказу Птолемея Филадельфа, историю Египта. Эта история до нас не дошла, фрагментарно сохранившись в сочинениях Иосифа Флавия и некоторых христианских писателей. Составлена она была на основе локальных египетских книг, также нам не известных. Гермипп, ученик Каллимаха, написал, также по заказу царя, комментарий к стихам Зороастра (Плиний, *Естественная история* 3.4). Мы не знаем, предполагал ли этот комментарий какую-то работу с иранским текстом. Иоанн Цец и Георгий Синкелл (см. свид. 1a–b) в один голос утверждают, что царь заказывал переводы всевозможных египетских, халдейских и римских книг, а также, как мы знаем, иудейских. В действительности, переводы, даже с латыни, были в античности скорее исключением, чем правилом. Так что финансируемая царями программа переводов в конечном итоге по-видимому свелась к изданию нескольких ключевых текстов, самым известным из которых стала Септуагинта.

III

Античные свидетельства

1а. Георгий Синкелл, *Избранная хронография* (р. 517–18 Dindorf): Когда Птолемей Лаг¹⁶ умер от удара молнией, его сын Птолемей Филадельф¹⁷ наследовал царство. Он был мудрым и очень активным человеком, собиравшим всевозможные греческие книги, а также халдейские, египетские и римские, иностранные поручив перевести на греческий... Этот Птолемей Филадельф собрал, можно сказать, всевозможные книги со всего мира, и сделал это благодаря Деметрию Фалерскому, третьему афинскому законодателю, очень уважаемому человеку среди эллинов. Сюда входили и иудейские писания, как уже было сказано.¹⁸ Так он основал в 132 олимпиаду¹⁹ библиотеку в Александрии, и умер²⁰ в процессе ее наполнения. В ней было, согласно некоторым, 100 тыс. книг.

1б. Иоанн Цец, *Пролегомены к греческим комедиям* (Prooemium II, SA XIa II, 1.1A.32.2–11 Koster): Упомянутый царь Птолемей,²¹ обладающий воистину философским и божественным душевным складом, и будучи убежденным любителем всего прекрасного видом, делом и словом, благодаря Деметрию Фалерскому и другим старцам собрал на собственные деньги в Александрии книги со всего мира, и поместил их в двух библиотеках. Та, что была снаружи,²² включала в себя 42800 книг, а расположенная внутри царского дворца – 400 тыс. книг «смешанных»²³ и 90 тыс. «не смешанных» и простых, как об этом сообщает Каллимах, тогда еще молодой человек, состоявший при дворе; позже, систематизировав собрание, он составил каталог («таблицы», pinakes).

1с. Епифаний Саламинский, *О мерах и весах* 11: Септуагинта ... была помещена в «первую библиотеку» в Брухейон [царский дворцовый комплекс],

¹⁶ Птолемей I Сотер (годы правления: 323–283/2 до н. э.).

¹⁷ Птолемей II Филадельф (годы жизни: ок. 308–245 до н. э.).

¹⁸ См. свид. 7, ниже.

¹⁹ То есть в 252/1–249/8 до н. э. См. также Евсевий, *Церковная история* 5.8.11, ниже.

²⁰ В 246 до н. э.

²¹ Птолемей II Филадельф (ок. 308–245 до н. э.).

²² За пределами царского дворца находился храм Сераписа (Serapeum), а внутри – храм Муз (Museum).

²³ Естественно предположить, что имеются в виду цельные произведения («простые книги») и собрания, энциклопедии, антологии и т. д. («смешанные»).

и лишь позже была построена другая библиотека в Серапионе, меньшего размера, названная дочерней.

2. Аристей, *Письмо Филократу*, фрагменты (Aristeas, *Epistula ad Philocratem* 9–11; 28; 29–32; 301–3; 308–9; 312–6): (9) Будучи поставлен главой царской библиотеки, Деметрий Фалерский получил большую сумму денег для того, чтобы собрать, насколько это возможно, самые разнообразные книги со всего мира, и начал покупать их и переписывать, дабы исполнить, насколько это было в его силах, поручение царя. (10) Когда же, в нашем присутствии, он был спрошен о том, сколько десятков тысяч книг им уже собрано, то он ответил: «Более двадцати [=200 тыс.], о царь! И в скором времени я завершу это дело, доведя их число до пятидесяти [=500 тыс.]. Мне сообщили также, что писания иудеев заслуживают того, чтобы находиться в твоей библиотеке». (11) «Но что же тебе мешает?» – спросил царь. – «Что не позволяет осуществить это?» Деметрий же ответил: «Необходим переводчик. Ведь они используют особое письмо, подобно египтянам, а также говорят на своем наречии. Им бы следовало использовать сирийский [арамейский] язык, однако это не так и язык у них другого рода».

Узнав об этом, царь распорядился, чтобы было отправлено письмо иудейскому архиерею с просьбой посодействовать исполнению вышесказанного дела [...]

(28) Когда же и это²⁴ было исполнено, царь спросил Деметрия о переводе иудейских книг [...] вот и копия его ответа:

(29) «Великому царю от Деметрия. Твой приказ, царь, о книгах, которые мы все еще ожидаем для пополнения библиотеки, дабы и они были собраны, а поврежденные свитки подобающим образом восстановлены, я в настоящее время сделал первой своей заботой, о чем и сообщаю. По-прежнему, наряду с некоторыми другими книгами, недостает иудейских. Ведь книги эти, как оказалось, составлены на еврейском языке и к тому же, по мнению знающих людей, отдельные знаки в них написаны достаточно небрежно. Ведь они все еще обделены провиденциальной заботой царя. Между тем, эти книги также должны быть тебе доступны, достоверно переписанные, так как это законодательство весьма философично, не смешано с другими и, если угодно, боговдохновенно. Потому-то писатели, поэты и большинство историков не ссылались на упомянутые книги, равно как и те, кто правил и правит в согласии с ними. И все это по причине почтения к их божественности, как говорит абдерит Гекатей. Если тебе, о царь, будет угод-

²⁴ В предыдущем разделе письма говорится об освобождении Птолемеем иудейских военнопленных.

но, мы напишем иерусалимскому архиерею и попросим его направить к нам почтенных старцев, известных своей праведностью, подлинных знатоков их закона, по шесть человек от каждого племени. Лишь таким образом мы сможем, вычленив то, в чем они единогласны, подготовить точный перевод, достойный как самого предмета, так и поставленной тобой задачи. Будь счастлив и процветай» [...]»²⁵

(301) Через три дня Деметрий призвал их²⁶ к себе, провел семь стадиев по морской дамбе, ведущей к острову,²⁷ перевел через мост и направил в северный квартал, где для них было организовано специальное рабочее место, в доме на берегу, прекрасно обставленном и расположенном в очень тихом районе. Здесь он предложил гостям начать работу над переводом, заверив, что в их распоряжении будет все необходимое. Тогда каждый из них выполнил свой перевод, согласовывая его с другими в процессе обсуждения. (302) Затем согласованный перевод был подобающим образом переписан, причем Деметрий лично контролировал этот процесс. (303) Ежедневно они работали до девятого часа, и лишь после этого переходили к удовлетворению повседневных потребностей [...]

(308) После завершения работы Деметрий созвал иудейское собрание в том месте, где был выполнен перевод, и прочитал его в присутствии самих переводчиков, которые заслужили великую похвалу со стороны народа за то, что совершили столь полезное дело. Кроме того, старейшины, с благодарностью за его труды, попросили Деметрия изготовить и для них полную копию текста закона [...]

(312) Получив отчет о проделанной работе, царь обрадовался тому, что его распоряжение было точно исполнено. Тут же ознакомившись с переводом в полном объеме, он был весьма удивлен проницательности [иудейского] законодателя и спросил Деметрия: «Почему же столь значительное и масштабное сочинение никогда ранее не упоминалось историками и поэтами?» (313) «Это произошло, – ответил Деметрий, – из почтения к закону, имеющему божественное происхождение. Ведь те немногие, которые все же решились на это, были наказаны божеством и оставили это дело». (314) Он добавил, что

²⁵ В следующих разделах цитируется «переписка» Птолемея и иудейского первосвященника Елизара, посольство александрийцев (включая автора письма) в Иудею, приезд иудеев в Александрию, их прием у царя и дискуссия на религиозные темы.

²⁶ Иудейских гостей.

²⁷ То есть привел их на остров Фарос по дамбе, называемой «Гептастадий».

Теопомп²⁸ сам рассказывал ему, как его разум был смущен в течение тридцати дней после того, как он неосмотрительно решил записать некоторые из доступных ему переложений закона. (315) И лишь после неоднократных обращений к богу с просьбой объяснить, что с ним случилось, он, наконец, получил во сне разъяснение: как оказалось, стремясь раскрыть божественные предметы простым людям, он вышел за пределы дозволенного. Отказавшись от своего намерения, он тут же вернул себе разум. (316) «Мне рассказывали, что и трагик Теодект, решивший было вывести в своей трагедии одного из библейских персонажей, тут же испытал приступ глаукомы, и, подозревая, что причиной страданий могло быть это его намерение, излечился от болезни лишь после многократных обращений к божеству».

3. Аристокл (Евсевий, *Приготовление к евангелию* 13.2.1–2):²⁹ Из слов Аристокла, адресованных царю Птолемею: «Очевидно, что Платон следовал нашему Закону и ясно, что он познал его во всех деталях. Ведь и до Деметрия Фалерского, и еще до Александра и персидского нашествия, другими людьми была переведена как история исхода из Египта евреев, наших сограждан, так и история обретения ими земли [обетованной]; то же относится и объяснению всего их законодательства, так что очевидно, что указанный философ многое у них позаимствовал. Ведь он обладал многими знаниями, как и Пифагор, который также многое взял у нас и переместил в свое собственное учение. Полный же перевод всех книг Закона был выполнен при царе, именуемом Филадельфом, твоим предшественнике,³⁰ который внес в это дело немалый вклад, организацию всего доверив Деметрию Фалерскому».

4. Климент Александрийский, *Строматы* 1.148.1: Писание, как законы, так и книги пророков, были переведены с еврейского языка на эллинское наречие, как говорят, при царе Птолемею Лаге³¹ или же, как считают другие, при другом [Птолемею], именуемом Филадельфом, который внес немалый вклад в это дело, тогда как Деметрий Фалерский тщательно организовал все, связанное с этим переводом.

²⁸ Эллинистический историк, род. ок. 380 г. на о. Хиос; будучи, после смерти Александра, изгнан из Греции, умер в Египте, что могло стать основой для данной легенды.

²⁹ См. также: Климент Александрийский, *Строматы* 1.22.150.1–3.

³⁰ Аристокл обращается к Птолемею IV Филометору (180–145 гг. до н. э.).

³¹ То есть при Птолемею Сотере. Типичный «собиратель мнений», Климент упоминает все известные ему датировки этого события.

5. Тертуллиан, *Апологетик* 18.5: Птолемей, именуемый Филадельфом, был знатоком всякой литературы, стремясь, как мне кажется, своей страстью к чтению (*studio bibliothecarum*) померяться с Писистратом.³² В дополнение к другой литературе, сделавшейся знаменитой благодаря своей древности и занимательности (и по совету Деметрия Фалерского, наиболее значительного грамматика своего времени, поставленного им заведующим [библиотекой]), он потребовал так же, чтобы иудеи передали ему имеющиеся лишь у них книги на своем языке.

6. Иосиф, *Против Апиона* 2.45–7: Наследовавший ему Птолемей, именуемый Филадельфом, не только вернул домой всех военнопленных, но и нередко помогал им деньгами и, кроме того, всерьез заинтересовавшись нашим законом, ознакомился с книгами, содержащими священные речения. Он же распорядился о том, чтобы были найдены люди, которые смогли бы перевести для него закон и, стремясь обеспечить точность перевода, поручил это дело не кому попало, но таким людям, как Деметрий Фалерский, Андрей и Аристей,³³ так как первый отличался своей образованностью, а остальные были его личными телохранителями.

7. Георгий Синкелл, *Избранная хронография* (р. 517 Dindorf): Любимы богом и едины духом, они, объединившись в пары, в течение 72-х дней выполнили боговдохновенное и единогласное переложение всех еврейских речений. Когда же перевод был прочитан вслух для Птолемея и других ученых людей из его круга – прославленного своими познаниями среди эллинов Деметрия Фалерского, философа Менедема и других, процветающих в это время, – то все они согласились с тем, что, в сравнении с известными им переводами, этот был поистине боговдохновенным.³⁴

8. Иосиф, *Против Апиона* 1.215–8: Древность наша засвидетельствована египтянами, халдеями, финикийцами, не считая многочисленных эллинских писателей. В дополнение к упомянутых ранее, Теофил, Теодот, Мнесей, Аристофан, Гермоген, Евгемер, Конон, Зопирион и многие другие (ведь все книги не прочитать и вовек)³⁵ сообщают о нас отнюдь не походя. Но большинство

³² О библиотеке афинского тирана Писистрата см., например, Pfeiffer 1968, 7.

³³ Сообщение базируется на *Письме Аристея*, свид. 2, выше.

³⁴ Сообщение базируется на *Письме Аристея*, в котором упоминается и Менедем из Эретрии (ок. 345 – 261 гг. до н. э.) и, должно быть, на Иосифе Флавии, который цитируется сразу следом за этим местом.

³⁵ Ранее Иосиф упоминал Пифагора, Теофраста, Геродота, Аристотеля, Гекатея и др.

из вышеупомянутых не смогли ухватить истину о начале нашей истории, так как не были знакомы со священными речениями. Однако все они свидетельствуют о нашей древности, о чем я и собираюсь сейчас сказать. Деметрий Фалерский, старец Филон и Евподем не упустили истину полностью, хотя и в их случае возможны некоторые уступки, так как они не могли следовать со всей точностью нашим писаниям.

9. Тертуллиан, *Апологетик* 19.5–6: Множество текстов необходимо, дабы доказать это [древность Моисея]. Для этого следует открыть архивы древнейших народов, египтян, халдеев, финикийцев, а также обратиться к отдельным писателям, таким как Манетон из Египта,³⁶ Берос из Халдеи,³⁷ финикиец Иероним, царь Тирийцев, и их последователям, Птолемею из Мендеса, Менандру Эфесскому, Деметрию Фалерскому, царю Юбе, Апиону, Таллу³⁸ и человеку, который временами одобряет, а временами опровергает вышеупомянутых, Иосифу Иудею, национальному защитнику иудейских древностей.

10. Оксиринхский папирус (Р Оху 1241): Аполлоний, сын Силлия, из Александрии, именуемый Родосским, друг Каллимаха. Он был также учителем первого царя.³⁹ Ему наследовал Эратосфен, после которого пришли Аристофан, сын Апеллеса из Византия, и Аристарх; за ними были Аполлоний Александрийский, именуемый Идограф, затем Аристарх сын Аристарха Александрийского, родом из Самофракии; он также был учителем детей Филопатора.⁴⁰ За ним пришел копейщик Кадас. При девятом царе процветали Аммоний и Зенодот, а также Диокл и Аполлодор, грамматики.⁴¹

³⁶ Манетон из Себеннита, живший во времена Птолемея (должно быть, первая половина III в. до н. э.), написал фрагментарно сохранившуюся историю Египта.

³⁷ По свидетельствам Синкелла и Иосифа (*Против Апиона* 1.19) он жил во времена Александра Великого. Он сочинил историю Халдеи (в частности, упоминая о потопах), перемежая ее сведениями об астрономии и других вавилонских науках.

³⁸ Птолемей из Мендеса был эллинистическим историком, сочинившим египетскую хронику. Историю Тира Менандра Эфесского использовал Иосиф (*Против Апиона* 1.18 и др.). Царь Юба, правящий Нумидией с 60 по 46 г. до н. э., был известен своим интересом к наукам. Самаритянский историк времен Юлия Цезаря Талл был автором всеобщей истории со времен Троянской войны.

³⁹ В действительности, второго.

⁴⁰ Снова ошибка: Филометора.

⁴¹ На основании Лексикона Суды восстанавливается другой порядок александрийских библиотекарей: Зенодот, Аполлоний Родосский, Эратосфен, Аристофан Византийский, Аполлоний Идограф и Аристарх. Все они были известными учены-

πα. Плутарх, *Цезарь* 49: Будучи отрезан [от своих], Цезарь вынужден был, дабы избежать опасности, поджечь корабли, и огонь, распространившись от доков, перекинулся на великую библиотеку.

πβ. Дион Кассий, *Римская история* 42.38.2: ...многие части [города] были в огне, в том числе доки и зернохранилища [в порту], а также книги, как говорят, многочисленные и великолепные.⁴²

πγ. Сенека, *О спокойствии духа* 9.4–5: В чем польза от бесчисленных книг в библиотеках, если их владельцу не хватит жизни, чтобы прочитать собственное собрание? ... 40 тыс. книг сгорело в Александрии. Пусть такие, как Ливий, восхваляют этот памятник царской власти...⁴³

πδ. Аммиан Марцеллин, *История* 22.16.13–14: ... Храм Сераписа ... превосходит все иные в Александрии ... Именно здесь находились неисчислимые библиотеки и, согласно достоверному древнему свидетельству, 700 тыс. книг, собранных под неусыпным надзором царей Птолемеев, в одночасье

ми. Мы ничего не знаем об Аполлонии Идографе. Возможно, просто Аполлоний Родосский по ошибке перечислен дважды. Список заканчивается временами Птолемея VII Эвергета, когда, в 145 г. до н. э. Аристарх вынужден был покинуть Александрию. Последний библиотекарь из списка был кем-то из царского окружения («копейщик Кадас»). О нем мы ничего не знаем. Не исключено, что он был просто администратором. Ясно так же, что александрийские библиотекари должны были каким-то образом выполнять обязанности воспитателей царских детей.

⁴² Перед нами две версии эпизода войны 48/7 г. до н. э., которую Цезарь и Клеопатра вели за контроль над Египтом. Согласно Плутарху, сгорела библиотека, согласно же Диону – лишь склады в порту, где, как мы знаем из достоверных источников (Гален, Комментария к *Эпидемиям* Гиппократа 3), подолгу хранились книги, полученные с кораблей. То есть, согласно этой версии, сгорел лишь книжный склад, который вполне мог включать в себя немало свитков, но не сама библиотека.

⁴³ Естественно предположить, что Тит Ливий где-то упоминал об Александрийской библиотеке, однако этот раздел его *Истории Рима* до нас не дошел. Примечательно, что Сенека говорит лишь о 40 тыс. сгоревших книг. Некоторые издатели увеличивают это число до 400 тыс., чтобы привести текст Сенеки в соответствие с сообщением Цеца (1b), однако, не исключено, что перед нами яркое подтверждение версии Диона Кассия.

сгорели во время Александрийской войны, когда город был осажден диктатором Цезарем.⁴⁴

1е. Павел Орозий, *Истории против язычников* 6.15.31: В ходе этой битвы было приказано поджечь царский флот, который находился на берегу, и огонь распространился на городские кварталы, уничтожив 400 тыс. книг, которые хранились в соседнем здании ...⁴⁵

1f. Плутарх, *Антоний* 58–59: Кальвиний, сторонник Цезаря, выдвинул и такие обвинения против Антония в отношении Клеопатры: он якобы предложил ей библиотеки из Пергама, включающие в себя 200 тыс. книг... Полагают, что большая часть обвинений Кальвиния им клеветнически выдумана...⁴⁶

12. Аммиан Марцеллин, *История* 22.16.15: Александрия страдала ... от внутренних раздоров, пока, наконец, через много лет, во времена императора Аврелиана, раздоры не превратились в страшную битву. Стены были разрушены, погибла большая часть района, именуемого Брухейон, в котором многие века жили достойнейшие люди...⁴⁷

⁴⁴ Примечательно, что Аммиан не видит разницы, между библиотекой в царском дворце и библиотекой в Серапионе. Цифры, очевидным образом, произвольные.

⁴⁵ К сожалению, мы не знаем, где точно располагалась библиотека, поэтому данное позднейшее сообщение следует воспринимать с осторожностью, хотя, на первый взгляд, оно и подтверждает версию Диона Кассия о том, что сгорели лишь склады. В самом деле, если Мусей и его библиотека сгорели, то как Цезарь, по его собственным словам, мог в это же время находиться в одном из царских дворцов (*О гражданской войне* 3.112), а неизвестный продолжатель истории Цезаря пишет, что Александрия почти не пострадала от огня потому, что в ней было мало деревянных зданий (*Александрийская война* 1)? Страбон, как мы видели, также не упоминает о каких-либо разрушениях в Мусее. Наконец, если бы библиотека сгорела, враги Цезаря, к примеру, Цицерон, непременно отметили бы этот факт.

⁴⁶ Это последнее, вероятно, верно, поэтому версия о том, что Антоний предложил Клеопатре пополнить погибшую Александрийскую библиотеку книжным собранием из Пергама должна быть признана необоснованной.

⁴⁷ Вероятно, эти события 272 г. нанесли непоправимый урон как царскому дворцу, так и Мусею. Библиотека в Серапеоне была окончательно уничтожена вместе с самим храмом в 391 г. Дело довершили арабы, захватившие в 642 г. Александрию. История впервые появляется в сочинении Абул' Фараджа (XI в.), согласно которому книг из библиотек Александрии хватило для того, что полгода топить ими все бани города. Современные александрийцы, к счастью, о книгах иного мнения, что дока-

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2017) «Тексты Аристотеля и его ближайших последователей», *Аристотель: идеи и интерпретации*. Под ред. М. С. Петровой. Москва: Аквилон, 13–171.
- Afonasin, E. V. (2017) “The texts of Aristotle and his close followers,” *Aristotel’: idei i interpretatsii* [Aristotle: Ideas and Interpretations], ed. by M. S. Petrova. Moscow, 13–171 (in Russ.).
- Rowe A. (1946) *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria*. Le Caire.
- Rowe, A. (1956–57) “A Contribution to the Archaeology of the Western Desert, IV: The Great Serapeum of Alexandria,” *Bulletin of the John Rylands Library* 39, 485–520.
- Pfeiffer, St. (2008) “The God Serapis, his Cult and the Beginnings of the Ruler Cult in Ptolemaic Egypt,” in McKechnie, P., Guillaume, Ph. (eds.) *Ptolemy II Philadelphus and his World*. Leiden: Brill.
- Blum, R. (1991) *Kallimachos: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*, trans. Hans H. Wellisch. Madison: University of Wisconsin Press.
- el-Abadi, M. A. H. (1990, 1992²) *Life and Fate of the Ancient Library of Alexandria*. Paris.
- Fraser, P.M. (1972) *Ptolemaic Alexandria*. Oxford, 3 vols.
- Parsons, E. A. (1952) *The Alexandrian Library: Glory of the Hellenic World: Its Rise, Antiquities and Destruction*. Amsterdam: Elsevier.
- Pfeiffer, R. (1968) *History of Classical Scholarship from the Beginnings to the End of the Hellenistic Age*. Oxford: Clarendon.
- MacLeod, Roy M., ed. (2014) *The Library of Alexandria: Centre of Learning in the Ancient World*. London.
- Harris W.V., Ruffini G., eds. (2005) *Ancient Alexandria between Egypt and Greece*. Leiden: Brill.
- Haas, C. (1997) *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore.
- Hoek, A. van den (1988) *Clement of Alexandria and his use of Philo in the Stromateis*. Leiden: Brill.
- Ridings, D. (1995) *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*. Goteborg.
- Fortenbaugh, W., Schütrumpf, E., eds. (2000) *Demetrius of Phalerum: Text, Translation and Discussion*. Rutgers University Studies in Classical Humanities IX. Transaction Publishers, New Brunswick, NJ.
- Barnes J. (1997) “Roman Aristotle,” in J. Barnes, M. Griffin (eds.), *Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome*. Oxford, 1-69.

зывает восстановление Александрийской библиотеки в 2002 г. и, особенно, поучительная история о том, что как простые жители современной Александрии с риском для жизни встали живым щитом между толпой мародеров и Библиотекой во время уличных беспорядков 2011 г.

Holladay, Carl R. (1995) *Fragments from Hellenistic Jewish Authors*. Volume 3: Aristobulus. Atlanta: Scholars Press.

Walter N. (1964) *Der Thoraausleger Aristobulos. Untersuchungen zu seinen Fragmenten und zu pseudepigraphischen Resten der jüdisch-hellenistischen Literatur*. Berlin.

ДАМАСКИЙ В АЛЕКСАНДРИИ (2) ИЗБРАННЫЕ ФРАГМЕНТЫ ЕГО «ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ»

Е. В. АФОНАСИН
Институт философии и права СО РАН
afonasin@post.nsu.ru

EUGENE AFONASIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

DAMASCIUS IN ALEXANDRIA (2). SELECTED FRAGMENTS OF HIS "PHILOSOPHICAL HISTORY"

ABSTRACT. In the paper, I trace the evolution of the Neoplatonic school in Alexandria on the basis of select fragments from Damascius' "Philosophical History," translated into Russian for the first time. The fragments concern the Alexandrian intellectual scene of the second part of the fifth century (fragments 72 to 96 Athanassiadi). Damascius vividly presents the major philosophical figures of this period, such as Heraiscus, Asclepiades, Asclepiodoti (Senior and Junior), and Domninus. Most information is preserved about Asclepiodotus the Junior, who against the background of the general fascination of the Platonists with theurgy and other forms of philosophical religion, the practice of piety and, as a scientific component, theoretical mathematics, stands out for his penchant for empirical research, which could be applied to botany, biology, medicine, geology, for the study and development of technology, and even, if we believe Damascius' account that during his journey from Athens to Aphrodisias he "studied men", then psychology.

KEYWORDS: Neoplatonism, Late Antiquity, Heraiscus, Asclepiadotus, sources of ancient philosophy.

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Александрийские философы Гераиск и его брат Асклепиад занимались тем, что можно назвать практической реализацией неоплатонизма. Они, в особенности склонный к мистицизму Гераиск, стремились не только интерпретировать традиционные египетские культы в неоплатоническом ключе, но и даже, под видом «восстановления древних» верований, учреждать но-

вые (фр. 72В и 76Е). В той или иной степени к этому стремились все неоплатоники, например, Прокл (Марин, *Жизнь Прокла* 32, ср. Дамаский, фр. 142В),¹ но усилия братьев, должно быть, были особенно заметны современникам. «Экспортом» философской религии примерно в то же время занимался также знатный и богатый житель Афродисии Асклепиодот (фр. 86В), чьи усилия сделали его заметной фигурой даже в Александрии.

Асклепиад писал гимны в честь египетских богов и «задумал» сочинить трактат о мифической истории Египта (фр. 72D). Последующие разрозненные свидетельства (фр. 74–75) показывают, что в основе его рассуждений лежали различные «символические» толкования египетской иероглифики и религиозной атрибутики. Примеры очень традиционны: гиппопотам символизирует бесстыдство (см. Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 32, Порфирий, *О воздержании* 3.24), крокодил – справедливость (Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 18),² общее количество котят, которые приносит кошка – 28, что соответствует фазам луны (Плутарх, *Об Изиде и Озирисе* 63). Правда, не исключено, что текста самого Асклепиада Дамаский не видел, воспользовавшись сочинением Горуполлона (подробнее см. Athanassiadi 1999, 191 n. 175). В любом случае, можно не сомневаться в том, что Асклепиад стремился, как до него Ямвлих, установить согласие между различными формами богословия, восточными и западными, привлекая для этого обширный египетский материал, который он, судя по всему, очень внимательно изучал (фр. 72D).

В галерее портретов философов-современников Прокла, представленных Дамаскием, полной противоположностью Гераиску, Асклепиаду и Асклепиадоту оказывается Домний, который, по сообщению Марина (*Жизнь Прокла* 26), учился у Сириана вместе с Проклом и стал преемником своего учителя. В отличие от этих первых он отнюдь не был «святым», отличался вздорным характером (фр. 89А, 93), однако был сведущ в математике. Напротив, Платона он понимал на свой манер, что вызвало резкую критику со стороны Прокла. Должно быть, он двигался в том направлении, куда в конечном итоге пришел приемник Прокла Марин – к своего рода математическому платонизму. В период всеобщего увлечения теологией и теургией, эти предметы были не слишком популярными среди изучающих философию, тем не менее, как показывает фр. 93, он все же занимался преподаванием, причем с учениками обсуждал именно математические вопросы.

¹ Подробнее см. Афонасин, Афонасина 2017, 276–278.

² Речь идет об особом крокодиле («сухос», то есть бог Себек, чье святилище находилось в Фаюме) и история связывается с папирусной лодкой Изиды, так как, согласно иному толкованию, крокодил символизировал наглость (Климент Александрийский, *Строматы* 5.42.1).

Следующее поколение философов, согласно Дамаскию, украсил Асклепиодот Младший, подружившийся с вышеупомянутым Асклепиодотом Старшим в Александрии и впоследствии женившийся на его дочери.³

Наряду с платонической философией этот Асклепиодот интересовался естественными науками и медициной. Прокл посвятил ему свой Комментарий к *Пармениду* Платона (618.16–20), считая его лучшим другом и философом возвышенного ума. К сожалению, его сочинения до нас не дошли, если он вообще что-то писал.

С детства Асклепиодот увлекался различными искусствами и ремеслами (*tekhnai*), такими как смешивание красок; он изучал свойства камней и трав, и достиг определенных успехов в различных областях аристотелевской науки, таких как естественная история животных и растений (фр. 80). Не исключено, что именно он изготовил дошедшие до наших дней солнечные часы в Александрии (Athanassiadi 1999, 203 n. 205).

Дамаский сообщает, что гостил у него на своем пути из Александрии в Афины, и описывает его как философа, не вполне уверенного в теологических вопросах, однако лучшего среди современников в области естественных наук, склонного к синтетическому мышлению и стремящегося, даже в области этики, все сводить к физике. Асклепиодот не только собирал информацию. Он, согласно Дамаскию, обладал и критическим умом, нередко задавая остроумные и сложные вопросы (фр. 85A).

Наставник Асклепиодота в искусстве медицины, сын одного врача с острова Родос, по имени Якоб, представлен у Дамаския как образец врача и ученого (фр. 84). Якоб научился искусству медицины у своего отца Гесихия, который путешествовал в течение многих лет по всей ойкумене от Италии до Константинополя, практикуя медицину и приобретая новое знание. Вернувшись назад в Константинополь отец Якоба обнаружил, что большинство местных врачей не проводят самостоятельных исследований и лечение основывают на различных книгах и сборниках рецептов, никогда не подвергая сомнению мнения авторитетов (фр. 84A–C). Гесихий посчитал это неприемлемым и решил передать своему сыну настоящие и проверенные знания. Очевидно, отец и сын приобрели в свое время репутацию опытных врачей, хотя методы лечения, которые приписывает им Дамаский, очень сильно напоминают то, что можно прочесть о пифагорейской медицине у Ямвлиха (*О пифагорейском образе жизни* 244). Наши врачи отвергали операции и прижигания («огнем и ножом»), а также кровопускания, предписывая вместо этого диету, очищающие средства и холодные ванны. Эти мето-

³ Подробнее см. Athanassiadi 1999, 37f. и 348–349.

ды, как сообщается, помогали даже от серьезных нарывов (фр. 84D). Будучи в Афинах, Якоб предписал Проклу воздерживаться от капусты и использовать вместо нее в качестве слабительного мальву. Однако философ отказался следовать предписанию врача, строго исполняя пифагорейский пищевой запрет.⁴

Поведение Якоба задавало стандарты медицинской этики: он был вполне доволен вознаграждением из городской казны, никогда не брал денег с пациентов (фр. 84G) и «был мягок и добр по отношению к каждому нуждающемуся» (фр. 84H). Пациенты любили его и доверяли его словам, называя спасителем («как Асклепия в древности», фр. 84E), и даже воздвигли статуи доктора в Афинах и в Константинополе (фр. 84I и Malalas 14.38, 292 Thurn). Наконец, он был приверженцем древних религиозных ритуалов и лично общался с божеством: «У Якоба была асклепическая душа, от природы наделенная целительской (букв. «пеанической») силой.⁵ Более того, он настолько страстно стремился к осуществлению своего призвания, что это не только приблизило его к божеству, покровительствующему его искусству, но и привело к возникновению подлинной близости между ними» (fr. 84E).

Подобным же образом, Гесий,⁶ ученик неоплатоника Аммония и известный врач, живший в Александрии в начале VI в., не только «достиг большей точности, нежели современные ему врачи и ятрософисты», но и был причастен Асклепиевой мудрости (фр. 128), как, впрочем, и великий схолярх Афинской Академии Прокл, который, согласно его биографу, посетил святилище Асклепия в Афинах незадолго до его разрушения христианами (Марин, *Жизнь Прокла* 29).⁷

Мы читаем, что с молодых лет Асклепидот стремился самостоятельно освоить различные технологии и аккумулировать практические знания. Так он изучил различные красители и способы окраски ткани, специально зани-

⁴ См. Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 109; ср. *Халдейские оракулы*, фр. 210a.

⁵ Ср.: «[как и в мантике] в медицинском искусстве сама пеаническая сила должна принадлежать богам, тогда как функции служения и помощи достаются даймонам... Ведь, как и Эрота, Асклепия окружают множество даймонов: некоторые шествуют позади бога, а некоторые – впереди. Смертным же в удел достается медицинское искусство, основанное на созерцании и опыте, благодаря которым одни осваивают божественное искусство врачевания в большей степени, а другие – в меньшей» (Прокл, Комментарий к *Тимею* Платона I 49A, 158.17–25 Diehl).

⁶ Подробнее см. Athanassiadi 1999, 291 n. 342.

⁷ Подробнее см. наш очерк «Неоплатонический Асклепий» (Афонасин, Афонасина 2017, 137–154).

мался методами обработки древесины, очевидно, знания эти получая в результате подробных бесед с мастерами (фр. 80). Впоследствии он научился синтезировать газообразные вещества, в том числе ядовитые (фр. 87А). Он успешно занимался домашним хозяйством, а также изобретал различные приспособления, в том числе удивительные механизмы для храмов (фр. 87В). Мы знаем, что всевозможные храмовые приспособления (различные самостоятельно открывающиеся ворота, самозажигающиеся светильники и тому подобные «чудеса» техники) пользовались большой популярностью в античности, и Асклепидоту, в качестве наследника его тестя Асклепидота Старшего, который, как уже отмечалось (фр. 86В), активно поддерживал городские религиозные институты и даже учреждал новые, необходимо было продолжить участвовать в этих программах. Очевидно, они были довольно затратными, так как даже поправив дела своего предшественника, Асклепидот в конечном итоге все же не справился с различными социальными обязательствами его семьи, оставив своим дочерям одни долги (фр. 83В).

Еще Асклепидот любил замечать необъяснимые явления природы. В частности, как-то вечером он возвращался домой из Авлона, где посещал храм Аполлона, и заметил восходящую луну, положение которой он не мог объяснить (фр. 82), другой раз он наблюдал странное явление на небе, которое можно было интерпретировать как появление неведомого существа (фр. 96Е), случались с ним и видения (фр. 96А). Для Дамаския это чудеса, такие же, как чудесное спасение философов из реки (фр. 81), однако сам Асклепидот вполне мог рассказывать об этих случаях именно как о непонятных природных явлениях.

Ряд свидетельств хорошо иллюстрирует эмпирический подход Асклепидота, совершенно не характерный для типичного философа его времени. Например, он пытался восстановить способ исполнения энгармоники, экспериментируя с двадцатиструнным инструментом магидидой (фр. 85В). Заметим, что сам по себе этот музыкальный строй хорошо известен. Его, например, разбирает Прокл в Комментариях к *Тимею* Платона 2.168.14 сл. Он описан в различных позднеантичных руководствах по гармонике (цитаты из Никомаха см. в примечаниях к фрагменту). Проблема, которую решал Асклепидот, была не теоретической, а практической. Так как этот строй включал в себя интервалы в четверть тона, возникал вопрос, как их услышать и как правильно продемонстрировать на монохорде? Именно это и оказалось невозможным выполнить, так как у экспериментатора возникла сложность с различением на слух столь малых интервалов.

Мы не знаем, насколько эффективным оказалось лечение с помощью столь опасного и ядовитого средства, как белый морозник, но очевидно, эта

попытка была вполне в духе той экспериментальной медицины, которую практиковал учитель Асклепиодота Якоб и он сам (фр. 85D–E). Примечательно также, что он как-то проверил на себе им самим изобретенную защиту от вредных газов, закрыв органы дыхания гиматием и спустившись в пещеру с ядовитыми испарениями. Прюделав это без вреда для себя, он затем, спустя некоторое время, провёл ряд химических опытов, пытаясь синтезировать газ с подобными свойствами (фр. 87).

Таким образом, на фоне всеобщего увлечения платоников теургией и другими формами философской религии, практикой благочестия и, в качестве научной составляющей, теоретической математикой, Асклепиодот выделяется своей склонностью к эмпирическим исследованиям, которые можно было бы применить в ботанике, биологии, медицине, геологии, для изучения и развития технологий и даже, если верить сообщению Дамаския о том, что во время своего путешествия из Афин в Афродисию он «изучал людей», то и психологии. Это последнее подтверждается и замечанием Дамаския о том, что он стремился в практическом плане истолковать известное неоплатоническое учение о степенях добродетелей (фр. 85A).

ДАМАСКИЙ. ФИЛОСОФСКАЯ ИСТОРИЯ (ЖИЗНЬ ИСИДОРА)

Полный текст этого произведения Дамаския не сохранился, однако он был доступен патриарху Фотию (IX в.), охарактеризовавшему его как «не столько жизнеописание Исидора, сколько рассказ о других людях, как его предшественниках, так и современниках». Выдержки из этих рассказов он цитирует и пересказывает в разных местах своей монументальной *Библиотеки* (причем, сначала он выбирает некоторые биографические сообщения, а затем возвращается к началу сочинения и использует те разделы, которые понравились ему по литературным соображениям). Он отмечает также, что книга состояла примерно из 60 глав и была слишком большой, чтобы считаться биографией. В лексиконе *Суда* (X в.) наше сочинение названо «Философской историей» и используется в качестве источника примеров употребления различных слов и выражений, а также для биографических статей. В ряде случаев сведения из Фотия и *Суды* пересекаются. Фрагменты сочинения Дамаския впервые собрал и перевел на немецкий язык Рудольф Асмус (Asmus 1911). На основании этой работы спустя полвека их издал Клеменс Цинтцен (Zintzen 1967). Наконец, Полимния Атанассиади (Athanassiadi 1999) вновь изучила и систематизировала доступные нам свидетельства. Данный перевод избранных фрагментов из «Философской истории» основан на этой публикации.

В данной работе ссылки на *Библиотеку* Фотия даются, как и в книге Атанассиади, по изданию Henry 1959–1977 в форме Ф 6, где 6 – это номер соответствующей выдержки. Лексикон *Суда* полностью доступен по изданию Adler 1928–1938, и ссыл-

ка Σ 3.35.30 указывает на соответствующую книгу (3), главу (35) и раздел (30) лексикона. В некоторых случаях отрывки выглядят как цитаты из нашего сочинения, в других – это лишь пересказ его содержания. В ряде случаев имя Дамаския не упоминается, поэтому я сохраняю астериски, предложенные Полимнией Атанассиади для того, чтобы отметить статус того или иного фрагмента: Σ* указывает на то, что данный отрывок из *Суды* по всем признакам принадлежит Дамаскию, хотя его имя и не названо, а *Σ указывает на тот факт, что в данном случае авторство Дамаския вероятно, но не может быть подтверждено. Угловыми скобками отмечены лакуны текста, квадратными – пропуски и пояснения перевода. Публикация продолжает предыдущие работы: Афонасин 2019, 2020 и 2021.

72

- А (Σ 2.579.3) Гераиск по природе был в большей степени богоподобен, тогда как Асклепиад более сведущ в египетской мудрости, и это потому, что один много времени провел в Египте, а другой путешествовал за границу <...> Так что второй уступал первому в природных способностях, а первый второму в познаниях.
- В (Σ 2.579.29) Именно так он организовал свою жизнь: при каждом удобном случае испытывая душевное стремление посетить какое-либо святилище или место для посвящения, он занялся тем, что восстанавливал древние ритуалы не только в Египте, но и в других странах, где сохранились эти обычаи.
- С (*Σ 1.40.1) Все свои усилия он направил на то, чтобы как можно больше узнать о способах тайного служения богам.
- Д (Σ 2.579.33) Асклепиад, воспитанный на египетской литературе, обладал более точными познаниями в области отечественного богословия, исследуя его начала и середину, а также погрузившись в изучение совершенной беспредельности его самых отдаленных пределов. Это ясно показывают гимны, которые он сочинил в честь египетских богов, а также трактат о согласии между всеми видами богословия, который он задумал сочинить. Писал он и о незапамятных временах египетской истории (Ὠγύγιων),⁸ охватывающей тридцать тысяч лет и даже немного более.
- Е (Φ 93) Асклепиад также говорил, что как-то видел прядь волос невероятно большого размера и красоты, плывущую по Нилу. В другой раз они оба [Гераиск и Асклепиад] как-то пообедали на берегу Нила (а третьим был наш фило-

⁸ Буквально, восходящей ко временам Огига.

соф [Исидор]), и снова из реки появился локон, длиной в пять кубитов. Он рассказывает много фантастических историй.⁹

F (Ф 94) Он пишет, что Асклепиад восходил на гору Леван в районе Гелиополя в Сири и видел там множество так называемых бетилов (*βαιτίλων*),¹⁰ о которых он рассказывает много фантастических историй, достойных нечестивого языка. Он сообщает, что позже он с Исидором лично видел эти камни.

76

A (Σ 2.579.32) Так Гераиск стал вакхантом,¹¹ как и предсказывал сон.

B (Ф 104) Он предрекал будущее в согласии с тайными видениями.

C (Σ 2.580.8) Гераиск был не только добрым и мягким; его возмущал порок и он мог мужественно выступить против человеческой подлости, никогда не поступаясь справедливостью.

D (Σ* 4.469.26) Гераиск, будучи египтянином, был очень хорошим собеседником, однако не очень сильным борцом за истину, не способным проследить и исследовать пути, от нее ведущие. Взамен он был наделен другим прекрасным качеством (*εὐμορία*), противоположным этому.

E (Σ 2.579.7) Гераиск был наделен природной способностью отличать живые священные изваяния от неживых. Взглянув на одно из них, он тут же испытывал сердечный трепет, а его тело и душа воспаряли, словно одержимые божеством. Если же он оставался недвижим, то значит данное изваяние было лишено души и божественного вдохновения. Именно так он понял, что в «невыразимом» изваянии Эона обитало божество, почитаемое египтянами и представляющее собой, в силу некоего мистического единства, одновременно Озириса и Адониса.¹² Еще Гераиску было свойственно сторониться всяческой нечистоты, связанной с рождением. Так,

⁹ Локон Изиды, богини, отвечающей за процесс возрождения природы, по египетскому преданию появлялся в конце июня, перед восхождением Сотиса, символизировавшего возрождение Озириса. Эллинистическая адаптация этого культа – «волос Береники», нашедший воплощение в поэзии Каллимаха. Можно предположить, что «локоны», которые видели наши герои, – это стволы крупных папирусов, плывущие вниз по течению (Athanassiadi 1999, 187 n. 169).

¹⁰ То есть камней, обычно метеоритов, которые нередко становились предметом культа у кочевых народов.

¹¹ То есть подлинным философом. Подразумевается метафора Платона (*Федон* 69e).

¹² Эон означает Вечность, Озирис смерть, а Адонис – возрождение. Значит, согласно Гераиску, это был символ вечного возрождения.

услышав голос «нечистой» женщины, он тут же испытывал головную боль. *И это было знаком того, что у женщины менструация.*

Таким образом, нечто божественное сопровождало его на протяжении всей жизни. Когда же он умер,¹³ и его брат приготовился оказать ему жреческие почести, обернув его тело в покрывало Озириса, то повсюду на ткани возникли сверкающие невыразимые диаграммы, а вокруг них – чудесные образы, ясно показывающие присутствие божества, с которым делит теперь свое существование его душа. Но и первое¹⁴ его рождение было священным и таинственным. Говорят, что на свет из утробы матери он появился с пальцем, прижатым к губам и призывающим к молчанию, то есть так же, как, согласно египетскому преданию, это ранее случилось при рождении с Гором, а до него с Гелиосом. Так как палец прирос к губам, то потребовалась операция, и след рассечения так и остался на его губе, в качестве знака таинственного¹⁵ рождения.

Говорят, что даже Прокл считал, что Гераиск превосходит его; ведь он знал все то же, что и Прокл, а что Гераиск знал, того Прокл не ведал.

80

(Σ 1.383.9) Асклепидот с детства считался наиболее проницательным и сведущим среди своих сверстников, непрестанно занимаясь всем тем, что ему попадалось на глаза, от примечательных явлений природы до творений человеческих рук. Так он довольно быстро освоил все способы смешивания красок для тканей и различные методы покраски одежды, а также изучил огромное разнообразие сортов дерева, и то как волокна в них переплетаются то прямым, то более сложным способом. Кроме того, он всячески стремился постигнуть разнообразные силы и свойства камней и растений, как общеизвестных, так и весьма необычных. Когда же ему случалось встречать знатоков в различных ремеслах, он нередко садился с ними и подробно расспрашивал, вникая во все детали. Ему очень нравилась естественная история растений и, еще больше, животных. Он внимательно рассматривал те, что находил, подробно изучал словесные описания тех, которые обнаружить не удавалось, а также собирал труды, написанные об этом предмете его предшественниками.

¹³ См. об этом фр. 128.

¹⁴ То есть физическое воплощение до мистического перерождения.

¹⁵ Буквально: невыразимого.

(Ф 117) Вместе со своим бывшим наставником Асклепидотом он отправился на реку Меандр с намерением переплыть ее. Течение реки Меандр подхватило их, и они начали тонуть. Асклепидоту удалось вынырнуть лишь на мгновение, достаточное для того, чтобы увидеть солнце. Он закричал: «Мы гибнем», и произнес некое тайное заклинание. В следующее мгновение и без всякой посторонней помощи они полуживые уже лежали на берегу реки и, придя в себя, избежали гибели в адском потоке. Вот какой божественной силой обладал Асклепидот, тогда все еще находящийся в земном теле.

А (Ф 116) Карийцы называли это место «долиной Аполлона».¹⁶ Как-то Асклепидот возвращался из Авлона домой в Афродисию. Солнце уже зашло, и вдруг он увидел восходящую луну, словно было полнолуние, хотя солнце и не находилось в противоположном знаке зодиака.

В (Ф 118) Это изваяние также погибло в силу необходимости, уничтожающей все древнее.

А (Ф 119 + Σ 1.383.24) Родом он был из Александрии, причем его родители были людьми малообеспеченными, однако скромными и благочестивыми. Мне он известен по нашим встречам как человек добрых намерений, не уступающий своему отцу¹⁷ как в благочестивых устремлениях, так и в горячих и страстных чаяниях, ведущих к божественному. Что же касается философии и других подготовительных наук, то его способности превосходили способности его отца.

В (Σ 1.384.4) Будучи рачительным хозяином и земледельцем, он погасил многочисленные долги, оставшиеся после смерти его отца. Получая законным способом большие доходы он в то же время вынужден был много расходовать, как в силу своих благочестивых наклонностей, так и по причине тех традиционных обязательств перед городом, которые брал на себя дом [Асклепидота Старшего]. В результате своим дочерям в наследство он также вынужден был оставить многочисленные долги.

¹⁶ Авлон. Имеется в виду пещера близ Афродисии, посвященная Аполлону Авлону.

¹⁷ Имеется в виду афродисийский аристократ Асклепидот Старший, на дочери которого был женат этот Асклепидот, то есть его тесть.

- А (Σ 2.601.14) Якоб, по прозвищу Психрист,¹⁸ сын Гесихия, врач. Его отец отправился на Родос, а затем в Дрепанон близ Аргоса, где женился на женщине, родившей ему сына Якоба. Оставив жену и сына, он затем уехал в Александрию и Италию и провел там девятнадцать лет, так что решили, что он пропал без вести. За это время мать Якоба вторично побывала замужем. Этот ее муж умер после того, как у них родилось два сына и дочь. Тем временем Гесихий вернулся в Константинополь и Якоб, узнав об этом, тут же отправился к нему. Именно в это время он начал свое образование и медицинскую практику в Константинополе во времена императора Льва.
- В (Φ 120) *О враче Якобе, чья семья ранее жила в Александрии, но происходила из Дамаска, он [Дамаский] сообщает, что этот Якоб был сыном врача, практикующего почти сорок лет и объехавшего почти всю ойкумену, развивая и совершенствуя свое искусство. И своего сына Якоба он учил столько же лет. Об этом Якобе он (как и другие авторы) рассказывает много чудесных историй. Так, например, услышав о женщине, которая, по причине непрерывного чихания, потеряла все свои зубы, он смог, руководствуясь одним лишь этим обстоятельством, все рассказать об этой женщине, начиная с ее внешнего вида, телосложения и роста и заканчивая особенностями ее душевного склада, обусловленными физиологией.*¹⁹
- С (Φ 121) После длительных путешествий по всей ойкумене, отец Якоба вернулся в Византий и обнаружил, что практикующие в городе врачи были лишены как точных познаний, так и практического опыта в своей профессии; пересказывая чужие мнения, они занимались не врачеванием, а болтовней.
- Д (Φ 122) Они [Гесихий и Якоб] в качестве средства против болезней использовали разнообразные очистительные средства и ванны. Они не торопились пускать в ход железо или пламя, даже наиболее серьезные нарывы излечивая диетой. Воздерживались они и от флеботомии.
- Е (Σ 2.601.24) Врач Якоб. Он был родом из Дамаска и в совершенстве освоил свою науку, не только диагностируя болезни, но и излечивая их, основательно и компетентно опираясь как на теорию, так и на практику. За это заслужил он первый приз в медицинской науке среди своих современников; сравнивали его и с древними, многих из которых он якобы превзошел. Нуждающиеся в его помощи любили его и поклонялись ему как

¹⁸ То есть «охладитель», должно быть потому, что имел обыкновение прописывать пациентам холодные ванны.

¹⁹ Буквально: «более физическими особенностями ее души».

существо, по силам равному богам. Он был настолько уверен в себе и своих методах лечения, что если, диагностировав на основании симптомов болезнь пациента во время визита, заявлял, что этот человек выживет, все радовались и ожидали выздоровления, если же нет – то готовились к смерти больного, более ни на что не надеясь. Он имел обыкновение говорить, что совершенный врач должен либо оставить надежду победить болезнь, либо, согласившись излечить пациента, добиться улучшения его здоровья и покинуть его лишь убедившись в том, что он пребывает в более приемлемом состоянии, или даже несколько позже. По этой причине люди называли Якоба спасителем, как Асклепия в древности. Однако врачи постоянно стремились дискредитировать его, оскорбительно обвиняя в том, что он не врач, а какой-то святой и любимец богов. И они были правы, так как он действительно был праведным человеком, благословенным богами. Если выразить это словами философа [Исидора], то можно сказать, что у Якоба была асклепическая душа, от природы наделенная целительской (букв. «пеанической») силой.²⁰ Более того, он настолько страстно стремился к осуществлению своего призвания, что это не только приблизило его к божеству, покровительствующему его искусству, но и привело к возникновению подлинной близости между ними. Так боговдохновенный Фидий создавал свои творения, а Зевксид придавал форму своим изваяниям.

- F (*Σ 2.450.11) Направленные на излечение больного благие устремления сопровождались в его случае благорасположением ума.
- G (Φ 123) Якоб убеждал своих богатых пациентов помогать бедным и сам не брал с них денег за лечение, довольствуясь вознаграждением из городской казны (τῷ δημόσιῳ μόνῳ ἀρχοῦμενος στήρεσι).²¹
- H (*Σ 4.779.23) Более, чем любой человек его времени, он был мягок и добр по отношению ко всем нуждавшимся.
- I (Φ 124) *Этот автор говорит:* я видел статую Якоба в Афинах, и мне он показался не очень складным (εὐφύης), но серьезным и основательным.
- J (Φ 125) Будучи в Афинах, где все дивились его искусству, Якоб предписал больному Проклу воздерживаться от капусты и использовать вместо нее

²⁰ Согласно Проклу (Комментарий к *Тимею* Платона I 49A, 158.17–25 Diehl), пронизывающая весь мир божественная «пеаническая» сила постепенно проливается на низшие уровни бытия, воплощаясь в конечном итоге в доступном человеку искусстве врачевания. Ср. Прокл, Комментарий к *Государству* Платона II 118 Kroll.

²¹ Он засвидетельствован как комит и архиатр («главврач») в Константинополе при Льве I (457–474) (Malalas 14.38, 292 Thurn; Athanassiadi 1999, 207, n. 210).

[в качестве слабительного] мальву. Однако Прокл отказался есть мальву, строго исполняя пифагорейский запрет.²²

85

- А (Ф 126) Асклепидот, как считали многие люди, не был в полной мере одарен природой. Он отличался пронизательностью, задавая вопросы, однако вряд ли был столь же сообразителен и одинаково хорош во всем остальном, в особенности если это касалось божественных вопросов – невидимой и умопостигаемой сущности возвышенного учения Платона. Что же касается орфической и халдейской возвышенной премудрости, недоступной обычному философскому уму, то здесь он был еще слабее. Когда же дело доходило до естественных наук, то в этом он не имел себе равных среди современников, разбираясь также в математике, благодаря чему и сподобился славы человека, в высшей степени одаренного природой. Кроме того, он вечно стремился к нововведениям в области этики и учении о добродетелях, ограничивая свои исследования видимым нижним миром, не отмечая (как говорится) учения древних, но собирая все воедино и низводя до уровня природы этого мира (περικόσμιον).²³
- В (Ф 127 + Σ 2.87.4) Несмотря на природную музыкальную одаренность, Асклепидот так и не смог восстановить энгармонический род, в то время уже забытый, хотя мог разделять и исполнять два других рода, так называемые хроматический и диатонический.²⁴ Что же касается энгармоники, то ему так и не удалось ее обнаружить, хотя, по его собственным словам, он испробовал на магидиде²⁵ не менее ста двадцати положений. Причина неудачи кроется в малости интервалов энгармонического рода, известных как диез. Невозможность различить их на слух привело к тому, что

²² Пифагорейцам не позволялось есть мальву, так как она считалась «первым признаком симпатии между небесными и земными существами» (Ямвлих, *О пифагорейском образе жизни* 109; ср. *Халдейские оракулы*, фр. 210а).

²³ То есть, как можно предположить, Асклепидот стремился упростить неоплатоническую многоуровневую аретологию, особенно популярную после Ямвлиха. Подробнее см. Афонасин 2019.

²⁴ Определение каждого из этих родов (или строев) см., например, у Никомаха из Герасы (*Руководство по гармонике*, гл. 12).

²⁵ Магидида – двадцатиструнный инструмент, половина струн которого звучала в октаву с другими.

308 Дамаский в Александрии (2)

утратился весь энгармонический род, так как наше ухо недостаточно натренировано для того, чтобы услышать его.²⁶

- С (Σ 3.11.1) Асклепидот изучал хроматический и диатонический виды в музыке. И он добился того, что его голос и органы речи стали податливее воска, так что он мог настраивать их по собственному желанию так, как нужно. В результате он научился подражать голосам различных животных и любим другим шумам.
- Д (Ф 128) В медицине Асклепидот был учеником Якоба и шел по его стопам, в чем-то даже превосходя его. Так он восстановил давно забытую практику использования белого морозника (*helleborus*), чего не сумел добиться даже Якоб, и благодаря этому вылечивал, вопреки ожиданиям, и неизлечимые болезни.
- Е (Ф 129 + Σ 4.407.25) Изучая медицину, философ Асклепидот из современных врачей признавал только Якоба, а их более ранних, после Гиппократа, киликийского Сорана, именуемого Маллот.²⁷

86

- А (Σ* 2.35.22) Асклепидот [Старший] был священным и благочестивым человеком. Он поначалу был настолько богобоязненным и осмотрительным, что не позволял себе приносить жертвы и не желал ничего слышать о невыразимых таинствах. Ведь ничему подобному нет места в мире становления, и достойны его лишь олимпийцы и те, кто думает, что обитает на Олимпе.
- В (Σ 1.383.29) Благодаря его усилиям город Афродисия стал более религиозным. И практикуемые там невыразимые таинства он перенес в другие

²⁶ В вышеуказанном месте Никомах так это описывает: «Энгармонический род по природе имеет такую последовательность: диез, затем другой диез, так что вместе они равны полутону, и затем остаток тетрахорда, целый несоставной дитон, что вместе также равно двум тонам и полутону. И далее уже невозможно, чтобы голос был созвучен с голосом». См. Афонасин, Афонасина, Щетников 2015, 202.

²⁷ Один из важнейших представителей школы методистов, Соран происходил из Эфеса и работал в Риме в первой пол. II в. н. э. Очевидно, Асклепидот ценил его в качестве своего рода энциклопедиста, систематизирующего болезни. Правда, его сочинение «Об острых и хронических болезнях» дошло до нас лишь в позднейшем переложении на латынь Целлия Аврелиана. Полностью сохранилось лишь его сочинение «О женских болезнях». Известно также, что Соран написал биографию Гиппократа. Библиографический очерк истории позднеантичной медицины: Афонасин, Афонасина 2017, 23–25.

места – в Александрию, знаменитую своими оргиями [Озириса] и зачаровавшую многие восточные страны.²⁸

- C (Ф 259) Они²⁹ направили свои усилия на философию, хотя ранее им и не доводилось встречаться с хорошими философскими наставлениями.
- D (Ф 260) Обратившись к молитве, он добился того, что странные грезы его покинули и он вернулся в обычное человеческое состояние.
- E (Ф 261) Он отдал ее, когда настало подходящее время для женитьбы.³⁰
- F (Ф 262) ...обернув невесту в плащ философа, так как она уже была философом.
- G (Ф 130) Так Асклепидот взял в жены Дамиану, исключительно скромную девушку возвышенного образа мыслей, отличную хозяйку, благоразумную и сдержанную в семейной жизни.

87

- A (Ф 131) Во Фригии в Иерополе было святилище Аполлона, под которым находился проход, ведущий под землю и источающий ядовитые пары. Над ним безопасно не могли пролетать даже пернатые, а все живые существа, оказавшиеся поблизости, гибли. Лишь посвященные, как он говорит, могли спускаться до самого низа без вреда для себя. *Он сообщает также, что философ Дорос, одержимый божеством, спускался туда и спокойно вернулся назад. Этот же автор пишет, что, будучи в Иерополе, он увидел такой сон: он будто бы стал Аттисом и по велению Матери Богов отмечал праздник, называемый Гиларии, знаменующие наше избав-*

²⁸ Не очень понятное место. Наиболее естественно понимать его как указание на распространение египетских культов на Востоке и общем влиянии александрийской традиции, что, конечно же, верно еще с эллинистических времен.

²⁹ Атанассиади полагает, что здесь речь идет о том, что Асклепидот Младший и его молодая жена Дамиана (см. ниже в этом же фрагменте), дочь Асклепидота Старшего, отправившись в Александрию, изучали там философию. Асмус считает, что имеются в виду жители Афродисии (то есть в фрагменте продолжается рассказ об Асклепидоте Старшем и его религиозной реформе в родном городе).

³⁰ Захария Схоластик (*История* 16–17) также пишет, что Асклепидот Старший, «один из самых известных граждан Афродисии и член городского совета», выдал за философа Асклепидота свою дочь. Вероятно, событие имело место ок. 480 г. Спустя несколько лет, после того, как супругам не удалось завести ребенка, они отправились в тогда еще не подвергшееся разграблению святилище Изиды в Менутисе (о нем см. также фр. 58 выше) с тем, чтобы обратиться к богине с просьбой даровать потомство. Их просьба, как повествует далее история, была услышана.

ление от смерти.³¹ Вернувшись в Афродисию, я рассказал о своем видении Асклепидоту. Он выразил свое удивление по поводу произошедшего и поведал мне не сон вместо сна, но большее чудо вместо меньшего. Он рассказал, что в молодости он спускался в это место, дабы исследовать его природу. Дважды или трижды обернув вокруг себя гиматий так, чтобы тот закрывал ноздри, в результате чего, даже часто дыша, он вдыхал не дурной и пагубный воздух, но безвредный и спасительный, он отправился в подземную расселину, продвигаясь вдоль вытекающего оттуда теплого ручья, и прошел вдоль него почти до самого конца, так и не добравшись до самых глубин. Дальше продвинуться оказалось невозможным потому, что ручей стал очень глубоким и непроходимым для человека. Однако катабаты, находящиеся в состоянии исступления, достигали и крайних пределов. Так, благодаря своей смекалке (*σοφία*), Асклепидот не только вышел наружу невредимым, но и впоследствии сумел искусственно воспроизвести эти смертельные испарения, используя с этой целью различные вещества.

В (Σ 1.384.1) С молодых лет и до старости будучи человеком, одаренным природой, он изобрел множество устройств для храмовых богослужений, а также украшал изваяния богов и сочинял гимны в их честь.

С (Φ 263) Изреченное и неизреченное в религиозном обряде в честь божества.

А (Σ 3.577.21 + Φ 132) Провозглашать прорицания и заниматься этим делом людям, склонным к философии, не подобает. Ведь страна философа лежит дальше от страны прорицателя, чем, как говорят, Мизия от Фригии. И все же Патриций посмел, вопреки философскому закону, двинуться в этом направлении.

В (*Σ 1.40.14) Он осуждал его страсть к прорицаниям и склонность доверять свои дела шарлатанам.

С (*Σ 1.40.10) Он был шарлатаном и любителем прорицаний.

Д (Φ 133) Крестьянка я мол и деревенщина.

³¹ Гиларии отмечались в Риме в марте в честь Матери Богов и знаменовали собой приход весны и возрождение природы. Великая Мать Богов (греческая Рея) на каком-то этапе развития греко-римской мифологии отождествилась с фригийской Кибелой, возлюбленной которой был Аттис. Сохранилось по крайней мере три версии мифа об Аттисе (о пишут Овидий, Катулл и более поздние источники – Павсаний, имп. Юлиан и Арнобий), но в каждом из них доминирует идея о гибели и возрождении.

А (Σ 2.127.21) Философ Домнин, сириец, родом из Лаодикеи и сирийской Лариссы, вместе с Проклом учился у Сириана, *как пишет Дамаский*.³² В области математики он был очень сведущим человеком, чего не скажешь о других частях философии. Поэтому он своими нововведениями многое искажил в учении Платона. Правда, эти искажения были в достаточной мере избалованы Проклом, который сочинил против него целый трактат, «очищающий», как сказано в названии, «учения Платона». Да и образ жизни, который он вел, не был достаточно совершенным для того, чтобы его можно было назвать подлинным философом.

Афинский Асклепий дал оракул, предписывающий одно и то же лекарство для Плутарха Афинского и Домнина Сирийского. У последнего постоянно открывалось кровотечение (отсюда и название его болезни), а чем болел первый мне не известно. В качестве лечения каждому было предписано вдоволь есть свинину. Плутарх не мог принять такое лечение, хотя оно и не противоречило обычаям его страны, так что, проснувшись и облокотившись на своей кровати, он обратил свой взор на изваяние Асклепия (ведь в это время он как раз спал в вестибюле храма) и сказал: «Господин! Что ты предписал бы иудею, страдающему от той же болезни? Разве и его заставил бы есть свинину?» Так он сказал. В ответ из статуи раздался мелодичный голос Асклепия, предписывающий иное лечение от его болезни.

Напротив, Домнин, получив во сне предписание, противоречащее обычаю <его народа>, примеру Плутарха не последовал и с тех пор начал постоянно употреблять в пищу свинину. Он говорил также, что начинал испытывать боли, прекратив употребление свинины даже на один день, и что только наполнив желудок преодолевал болезнь.

В (Σ 4.329.4) Его тело нуждалось в мясной диете, однако он не мог прикасаться к мясу, не предназначенному для жертвоприношений, именно так истолковывая древний запрет «Не ешь мертвечины».³³

³² Это подтверждает и Марин (*Жизнь Прокла* 26), отмечая, что именно Домнин стал впоследствии преемником Сириана. Это и ряд последующих сообщений Дамаския (фр. 90D, 93) показывают, что между Домнином и Проклом было определенное соперничество, очевидно, в конечном итоге приведшее к дискредитации первого.

³³ Этот запрет приписывают пифагорейцам (Диоген Лаэртский, *Жизни философов* 8.33). Марин сообщает, что Прокл также стремился воздерживаться от употребления мяса, кроме случаев жертвоприношений (*Жизнь Прокла* 19).

- A (Ф 135) Он был вежливым и утонченным собеседником, не только на серьезных собраниях, но и во время простых посиделок, так что все близкие находили общение с ним приятным и полезным.
- B (Σ 1.383.32) Серьезный и, одновременно, остроумный, он мог поддерживать приятную беседу с кем угодно.
- C (Ф 264) Он не уехал в Афродисию даже будучи вызван.
- D (Σ* 3.378.4) Отплыв из Афин и достигнув Селевкии в Сирии, Асклепиодот начал наблюдать за человеческими поступками. И за все время [наблюдений] ему встретились, по его собственным словам, лишь три сдержанных (μετρίως) человека: в Антиохии философ Гиларий, в приграничном сирийском городе Лаодикея Марас, самый справедливый из ныне живущих людей, получивший прозвище Аристид, и философ Домнин.

- A (Σ 2.629.21) Гиларий, из Антиохии в Сирии, где ему принадлежало первое место в городском совете. Одаренный природой, прилежный, острый на язык и имевший в своем распоряжении разнообразные книги, он все же начал изучать философию довольно поздно. Дело в том, что служебные обязанности в городской администрации на родине не оставили ему свободного времени для занятий философией. В молодые годы его характер не очень способствовал развитию благоразумия. Однако случай и подходящее время для воспитания благоразумия выдалось тогда, когда годы несдержанных устремлений для него и так уже заканчивались. Все началось с семейной неприятности, которая затем оказалась воистину счастливым совпадением. Дело в том, что его жена изменила ему с одним из близких друзей. Раствителем оказался ритор по имени Мосх. Пользуясь добрым расположением Гилария и будучи вхож в его дом, он проявил неблагодарность по отношению к своему благодетелю и был застигнут с поличным во время сексуального акта с его женой. Нисколько не смутившись, Гиларий разрешил это дело мужественно и благоразумно. Он призвал к себе этого человека, отдал ему жену и имущество, достаточное для того, чтобы тот по закону мог заседать в городском совете, сам же, так как детей у них все равно не было, покинул страну и, избрав философский образ жизни, отправился в Карию и Ликию. Прибыв в Афины, он захотел стать учеником Прокла и заняться философией. Однако Прокл, услышав, что он прибыл с молодыми наложницами и продолжал вести обычной для него образ жизни, не пожелал его принять. Тогда Ги-

ларий покинул Афины, продолжая таким способом преследовать то, что больше подходило ему, нежели Проклу.

В (Ф 266) Гиларий, который, будучи философом, в то же время не отказывал себе в удовольствиях ниже пояса, учеником Прокла так и не стал.

С (Σ* 2.216.12) Он оставил свои труды из-за склонности к сирийским удовольствиям.

92

(Σ* 3.322.20) Марас и сирийского города Беройя [Алеппо] был очень богатым человеком, однако изобилие не сделало его надменным. Он не выставлял свое богатство напоказ, используя его как средство для достижения справедливости и проявления человеколюбия, помогая нуждающимся и щедро одаривая свой город. Был он настолько добрым и справедливым, что ни в чем упрекнуть его не мог ни гражданин, ни иноземец, ни городской житель, ни сельский. Ни один поступок, если он сводился лишь к воздержанию от несправедливости по отношению к согражданам, он не считал праведным, без устали творя добро. Заботился он не только о своих делах, но и о делах других людей, как городских жителей, так и сельских. Наилучшим доказательством этого было то, что если кто-то намеревался продать участок земли, расположенный рядом с землей Мараса, то продавец мог потребовать более высокую цену, а покупатель соглашался дать за этот участок больше обычного, лишь бы стать соседом этого справедливейшего из людей. Так имя Мараса вошло в поговорку, символизируя справедливое обращение с ближними.

93

(Σ 2.128.13) Говорят, что молодому Асклепидоту довелось встретиться с ним [Домнином], уже стариком, человеком весьма высокомерным и жестким, не устаивающим своим вниманием ни местных, ни гостей, и в особенности тех, кто был выше его рангом. Пренебрежительно обошелся он и с Асклепидотом, когда тот не смог согласиться с ним по поводу одной арифметической теоремы и, с юношеским задором, вместо того, чтобы вежливо уступить, опроверг его доводы настолько резко, что Домнин больше никогда не приглашал его на свои занятия.

94

А (Σ 4.138.12) Он не желал принимать пищу, имея слабый желудок.

В (Ф 136) К богу он отошел по причине сильных болей в кишечнике.

- A (Ф 267) Он имел обыкновение говорить, что продолжительным физическим существованием он обязан своей жене. Правда, говорил он это не с благодарностью, как можно было бы ожидать, но с некоторым сожалением по поводу того, что до сих пор остается в теле, обвиняя ее в том, что она делает все, что только может сделать человек для того, чтобы отсрочить его смерть.
- B (Ф 268) Он восхвалял жену за благовоспитанность и радовался ей.
- C (Ф 269) Удовлетворив ранние ожидания от брака, бог подал знак скорого рождения, и тогда муж увидел, что его жена беременна.
- D (Ф 137) Он взял беременную жену с собой [в Афродисию].

- A (Ф 138) Еще находясь в постели он неожиданно увидел Дике – светоносную деву, изящно подпоясанную, в коротком хитоне яблочно-золотистого цвета, украшенном пурпурными лентами, с повязкой на голове и без покрывала. Она смотрела пристально и насупив брови, однако не на него, а на входную дверь.
- B (Ф 139) Философ Асклепидот, ученик Прокла, мог читать в полной темноте без света и мог узнавать находящихся [в темноте] людей.
- C (Ф 270) Темнота не мешала Асклепидоту читать.
- D (Ф 271) Он поведал немало достойных удивления историй о том, что слышал, и много других о том, что видел собственными глазами.
- E (Ф 140) Он рассказывал, что своими глазами видел в Карии голову дракона, упавшего на поле карийца Пифия и принесенную [в дом] к этому самому Пифию. Размером она была с голову огромного быка. Асклепидот также видел живого дракона, зависшего в воздухе в облачном небе; он извивался на ветру, оставаясь при этом внутри плотного облака, растянувшись там, подобно огромному шесту. Заметив дракона, он начал было показывать его присутствующим, однако облако сгустилось еще сильнее и чудовище исчезло.
- F (Ф 272) И неведомый голос, кому бы он не принадлежал, приказал кораблю остановиться.
- G (Ф 273) τὸ ὁμαχόιον означает видеть и слышать одновременно.

(Σ 1.520.21 + Φ 299) Гесий, прославленный доктор времен Зенона,³⁴ был родом из Петры. Сместив своего учителя Домна Иудея и забрав себе почти всех его учеников, он приобрел известность и прославился не только благодаря своим медицинским познаниям, проявляющимся как в преподавании, так и на практике, но и в целом благодаря своей широкой образованности. Благодаря присущим ему честолюбию и трудолюбию он с годами, скорее прилежанием, нежели благодаря природным талантам, достиг некоего подобия мудрости. В медицине же, как практической, так и теоретической, он существенно превзошел всех современных ему врачей и ятрософистов. Сравнительно поздно начав применять свои знания публично, он довольно быстро продвинулся в своей профессии и достиг определенного процветания, не в малой степени благодаря своей помпезности и умению произвести впечатление. В философии, в отличие от медицины, он мало чего достиг. Так он приобрел значительное состояние и добился редкого признания со стороны римского государства.

Прославляю также и благородную смелость его праведной души. Ведь, когда император Зенон разыскивал Гераиска,³⁵ он спрятал его в своем доме, подвергнув тем самым себя немалой опасности. Когда же Гераиск заболел в своем укрытии и умер, он должным образом похоронил его, обернув его тело и воздав ему подобающие почести.³⁶

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2015) *ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной музыки*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С. (2017) *ΙΑΤΡΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной медицины*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В. (2019) «Идеальный наставник в *Философской истории Дамаския*», *Платоновские исследования* 10.1, 172–196.

³⁴ Гесий учился у Аммония вместе с Захарией Схоластиком (*О сотворении мира*, кол. 1060), который отмечает его философские интересы и подчеркивает его роль в качестве известного борца за сохранение традиционных эллинских ценностей (там же, кол. 1105). Он состоял в переписке с Энеем из Газы (письма 19, 20) и Прокопием из Газы (письма 16, 102, 122, 125 и 164), несмотря на тот факт, что они были христианами.

³⁵ Подробнее о нем см. фр. 72 и 76.

³⁶ См. фр. 76E, где это действие приписывается брату Гераиска Асклеиаду.

316 Дамаский в Александрии (2)

Афонасин, Е. В. (2020) «Дамаский в Афинах: избранные фрагменты его *Философской истории*», *Платоновские исследования* 13.2, 285–317.

Афонасин, Е. В. (2021) «Дамаский в Александрии (1) Избранные фрагменты его *Философской истории*», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 1034–1049.

Adler, A., ed. (1928–38) *Suida Lexicon*. Vol. 1–4. Leipzig.

Asmus, R. (1911) *Das Leben des Philosophen Isidoros*. Leipzig.

Athanassiadi, P., ed., transl. (1999) *Damascius. The Philosophical History*. Athens.

Hadot, I. (2015) *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Leiden: Brill.

Henry, R., ed. (1959–1977) *Photius. Bibliotheca*. Vols. 1–8. Paris.

O'Meara, D. (2006) "Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore," *Phronesis* 51.1, 74–90.

Zintzen, C., ed. (1967) *Damascius. Vitae Isidori reliquiae*. Hildesheim.

In Russian:

Afonasin, E. V. (2019) «Ideal'nyj nastavnik v Filosofskoj istorii Damaskiya [An ideal teacher in Damascius' Philosophical History]», *Platonovskie issledovaniya [Platonic Investigations]* 10.1, 172–196.

Afonasin, E. V. (2020) «Damaskij v Afinah: izbrannye fragmenty ego Filosofskoj istorii [Damascius in Athens. Selected fragments of his Philosophical History]», *Platonovskie issledovaniya [Platonic Investigations]* 13.2, 285–317.

Afonasin, E. V. (2021) «Damaskij v Alexandrii (1) Izbrannye fragmenty ego Filosofskoj istorii [Damascius in Alexandria (1). Selected fragments of his Philosophical History]», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 1034–1049.

МАКСИМ ТИРСКИЙ

О ДЕМОНЕ СОКРАТА (OR. 8–9)¹

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

ALEXEI GARADJA

The Russian State University for the Humanities

MAXIMUS OF TYRE ON SOCRATES' DAIMONION (OR. 8–9)

ABSTRACT. Maximus of Tyre (*fl.* late 2nd century AD) is most poorly and confusedly attested in ancient sources. The best testimony to be found is his extant collection of 41 *Orationes*, or *Dissertationes*, addressing a wide range of topics, including the issue of 'Socrates' *daimonion*' (Or. 8–9), which has been also dealt with by Maximus' fellow Platonists of the Middle stage Plutarchus of Chaeronea (46–after 119), in *De Socratis demonio*, and Apuleius of Madauros (c. 124–c. 170), in *De deo Socratis*. All of them, with slight variations, consider demons intermediary beings shuttling between heavens and earth, gods and humans; at one point, Maximus compares them to translators who ensure contacts between people of different cultures. Maximus' Platonism mainly manifests in his attempts to mould his own writings in the spirit and style of Plato's works. The style is paramount for Maximus, him being not only a Platonist, but also a prominent representative of the Second Sophistic. As an eclectic philosopher, he introduces into his writings sundry Aristotelean and Stoic threads interwoven with Platonic warp and woof. Revealing himself a widely educated person, Maximus shows a good knowledge of Plato as well as other ancient authors, whose many fragments are extant solely thanks to his quotations. Maximus is scarcely known in the Russian language: a few translations of the last century are based on an obsolescent edition. As an appendix, a new Russian translation of Or. 8–9 based on thoroughly corrected editions of Maximus' text is provided.

KEYWORDS: Maximus of Tyre, Socrates, Plato, demonology.

¹ См. также Гараджа 2020 и 2021 (перевод Or. 18–19 и 20–21).

О Максиме Тирском источники сообщают крайне скупо и путано. В ближайшем по времени, «Хронике» Евсевия Кесарийского († 339/340), сохранившейся лишь в армянском и латинском переводах, *Μαξιμου Τυρίου* (Maximus Tyrius) приурочен к 2164 году от Авраама (149 от Р.Х.) и числится среди учителей (*ψηφιστῶν, praesepiores*) Марка Аврелия: он явно спутан здесь с Клавдием Максимом, проконсулом Африки, перед которым в 158 произносил свою «Апологию» Апулей. Источником Евсевия могла быть утраченная Φιλόσοφος ἱστορία земляка Максима Порфирия – с которым он тоже, видимо, перепутан в «Письме к Приску» (Ep. 12 Bidez-Cumont) императора Юлиана. Современные исследователи лишь подливают масло в огонь неопределенности: достаточно популярно отождествление нашего автора с Кассием Максимом, другом Артемидора Далдианского, который называет его «мудрейшим из людей» и посвящает ему первые три книги своего «Сонника» (ср. Rack 1963: xxv–xxvi). Единственное более или менее определенное свидетельство мы находим в словаре Суда (M 173), где Максим назван философом, который жил в Риме при сыне Марка Аврелия императоре Коммодe (правил единолично в 180–192) и занимался главным образом Сократом и Гомером. Оно воспроизводится в списке философов на последнем листе *Cod. Mosquensis S. Synodi* 6 (450), где перечислены Плотин, Порфирий, Прокл и другие неоплатоники, но первым поставлен именно наш автор.

Но всё-таки лучшим свидетельством о Максиме служат сами его «Речи» или «Рассуждения» (сам автор называет их λόγοι или σχέματα, редакторы рукописей – διαλέξεις), сборник из 41 эссе на самые разные темы – из которых, впрочем, мы можем узнать Максима именно как автора, но не как реального человека. С Коммодом обрывается золотой век Антонинов: возможно, именно этим переломом объясняется то, что Максим столь решительно зажмурирует глаза на современную ему реальность, живя и дыша исключительно древностью и классическими образцами. Но этой же *Unzeitgemässigkeit* подстегивается интерес к его труду у последующих поколений, не ослабевающий вплоть до наших дней.

По соседству с теми же Плотинем, Порфирием и Проклом Максим упомянут в *De arte cabalistica* Иоанна Рейхлина (1455–1522), первого переводчика на латынь одного из Максимовых эссе (Or. 41: «Если бог творит добро, то откуда зло?»). В указанном месте (Reuchlin 1517: xlv^r) Рейхлин перечисляет источники учения о демонах, возводимого им к Пифагору, Гермесу Трисмегисту и, конечно же, Платону. В «Пире» (202d–203a) Диотима, обсуждая с Сократом природу Эрота, называет его «великим демоном», поясняя, что каждый демон есть нечто среднее (μεταξύ) между богом и смертным, и вообще задача демонов – служить истолкователями и посредниками между

богами и людьми (ἐρμηνεύον καὶ διαπορθμεύον θεοῖς τὰ παρ' ἀνθρώπων καὶ ἀνθρώποις τὰ παρὰ θεῶν). В своих речах о Сократовом демоне (*Or.* 8–9) Максим подробно разрабатывает тему *срединности* демонов и неустранимости этого среднего термина для гармоничного мироустройства, а в *Or.* 8.8 проводит параллель между демонами и переводчиками. Другой гуманист, Марсилио Фичино (1433–1499), во введении к своему переводу платоновского «Феага» ссылается на Максима как на авторитет по вопросу о демоне Сократа наряду с Гермием и Апулеем. На самом деле здесь уместней было бы вместо позднего неоплатоника Гермия (5 в.) упомянуть Плутарха (46 – после 119) – автора сочинения *De Socratis demonio* (Περὶ τοῦ Σωκράτους δαιμονίου), практически одноименного с работой Апулея (ок. 124 – ок. 170) *De deo Socratis*: оба эти автора оказали несомненное влияние на Максима.

Главная трудность для перевода Максима – протеевский характер его текста, упорно ускользающего – совсем как личность автора – от окончательной фиксации. После Анри Этьена (Стефана), который в 1557 первым издал греческий текст «Речей» (*editio princeps*) и одновременно – их латинский перевод, они издавались еще не раз. На протяжении почти всего 20 века стандартным изданием было тейбнеровское, подготовленное Германом Гобейном (Hobein 1910): именно на его текст опираются немногочисленные русские переводы речей Максима и именно он воспроизводится в *TLG* – куда, к сожалению, не попала самая ценная часть этого издания, а именно многоуровневый аппарат, включающий массу вторичных материалов (схолии, выдержки, маргиналии). Ключевой изъян Гобейнова издания – ошибочно выстроенная рукописная традиция, ведущая к ошибочным выборам чтений.

Ведь и издатель, и переводчик Максима постоянно должны *выбирать* – опираясь, конечно, на собственное суждение и вкус. Работа с подобным текстом напоминает сотворчество автора и читателя, о котором говорит сам Максим (*Or.* 18.5). Изысканный ритор, охотно играющий словами и фигурами речи, ритмами и стилями, Максим нередко выражается предельно сжато, эллиптически, вынуждая издателя (как и «демона»-переводчика) заполнять эти пробелы по своему разумению. Здесь тоже выбор определяется только вкусом. И в связи с этим еще один важнейший вопрос: что делать переводчику с ритмической организацией Максимовой прозы? За немногими исключениями русские переводы древних авторов такую организацию игнорируют во имя буквальности и терминологической точности. Мы же, напротив, попытались «подыграть» Максиму, отразив в переводе не только план содержания, но и план выражения – конечно, теми средствами, которые доступны и привычны именно в русском языке.

Вопрос ритма в прозе не переставал живо обсуждаться теоретиками античной риторики на всём протяжении существования этой дисциплины. Его в общих чертах формулирует уже Аристотель в своей «Риторике» (3.8); интересно, что делает он это сразу вслед за отсылкой к Платону – очевидно, к «Федру», где Сократ, придя в восторженное «нимфолептическое» состояние, заговаривает сначала дифирамбами, а потом гекзаметрами (238d и 241e). Аристотель обозначает различие между ритмом и метром, *ars rhetorica* и *ars poetica*, указывая на важность сохранения дистанции между ними. По-прежнему говорят о ритме в прозе латинские авторы – Цицерон (например, в *Orat.* 168–236) и Квинтилиан (*Inst.* 9.4). В определенных местах речи ритмизация уместна и желательна, в других – нет. Но опять-таки всё определяется вкусом: например, Элий Теон (1–2 в.) осуждает стиль Эпикура за избыточную ритмизацию (71 Spengel), тогда как современник Максима Афиней (2–3 в.) говорит о ритмической нескладности (ἀρρυθμία) того же Эпикура (187c).

В самом конце 20 века почти одновременно появляются сразу два новых издания «Речей» Максима (Trapp 1994 и Koniaris 1995), каждое по-своему замечательное. Оба исследователя – авторитетные специалисты по Максиму. Майкл Трапп дополняет свое издание превосходным литературным переводом «Речей» на английский (Trapp 1997). Джордж Кониарис сопровождает текст подробнейшим двухуровневым аппаратом. Наконец, Селена Брумана исправляет текст Траппа – в основном, опечатки, но и с оглядкой на Кониариса – и дает параллельный итальянский перевод (Brunana 2019). Настоящий русский перевод речей о демоне Сократа (Or. 8–9) следует этой же ориентации на оба современных критических издания Максима – но без уклона в буквализм, заметного в переводе Бруманы.

8. О демоне Сократа (1)

(1) Ты удивляешься, что жил в Сократе некий демон дружеский, способный прорицать, его извечный спутник, почти что сросшийся с умом его? Мужа, который телом чист был, благ душой, уклада строгого и разуменья дивного, в речах обласкан Музами, к богам почтителен и честен к людям? И почему тебя так удивляет это, когда совсем не удивляешься всем прочим, кто ежедневно с демоном общается, причем не только с целью выведать, что́ делать им самим, а что́ не делать, но также чтобы и другим давать предвестия и в частных, и в общественных вопросах: дельфиянке, что Пифией становится по жребию, в Додоне феспротийцу, ливийцу при Аммоне, из Клары ионий-

цу, ликийцу в Ксанфе, беотийцу при Исмении?² Ты думаешь, есть разница, что прорицательнице, чтобы провещать, воссесть необходимо на треножник и духом демона исполниться? А толкователь из Ионии, чтобы к нему пришло пророчество, пьет из источника почерпнутую воду? А те в Додоне, кто – «с немывтыми ногами, на голой спят земле»³ – пестуют дуб свой, от него же, по слову феспротийцев, пророчествовать учатся?

(2) А в прорицалище Трофония (в Беотии, близ города Лебадии, посвящено Трофонию-герою) желающий общенья с демоном обязан, в льняной подир пурпурный облачась, взяв в руки две ячменные лепешки, сквозь узкое пролезть пещеры устье, лежа на спине. Затем, увидев и услышав всё, он снова поднимается наверх, сам для себя и вестник, и пророк.⁴ Да и в Великой Греции, где-то в Италии, была пещера-прорицалище близ озера названием «Аверн». Служители пещеры той – «душепроводители», которые так назывались по тому, что делали. Всякий желающий сюда являлся и, помолвившись, заклавши жертвы, сделав возлияния, душу из праотцев кого-то или близких призывал. И появлялся призрак перед ним, на вид расплывчатый, неясный, но наделенный даром речи, как и пророчества: поговоривши

² Геродот (2.54–58) со слов додонских *жриц* сообщает, что оракулы Зевса как в феспротийской Додоне, так и в Аммонии в ливийской пустыне основали *прорицательницы* родом из египетских Фив. О Кларе близ Колофона, где возвращавшийся из-под Трои Калхант встретил прорицателя более могучего, чем он сам, а именно Мопса, сына Манто, дочери Тиресия, и умер с горя, см. Str. 14.1.27 и 4.3. Страбон же упоминает о святилище матери Аполлона и Артемиды Лето в ликийском Ксанфе на одноименной реке (14.3.6); по Диодору (5.55–56), на реке Ксанфе основал храм Аполлона Ликийского эпоним ликийцев Лик из колдовского (γόητες) племени тельхинов с Родоса; Геродот (1.182) сообщает о *прорицательницах* того же, видимо, святилища, но локализует его в соседних Патарах и опять-таки связывает по методу прорицания (гипномантии) с храмом Зевса в египетских Фивах. Прорицалище Аполлону Исмению (по одноименным холму и речке у беотийских Фив) упоминает, в частности, Павсаний (9.10.2–4), связывая его с Манто; там прорицали по внутренностям жертв (Hdt. 8.134).

³ Неточная цитата из Hom. II. 16.235.

⁴ По рассказу Павсания (9.39.10–11), спускающийся к Трофонию в недра Лебадийской пещеры встречает щель шириной в две пяди (меньше полуметра), а высотой в одну: «спускающийся ложится на пол, держа в руках ячменные лепешки, замешанные на меду, и опускает вперед в щель ноги и сам подвигается, стараясь, чтобы его колени прошли внутрь щели» (пер. С.П. Кондратьева). Подήρης – длинное одеяние, букв. 'до-пят'. «Сам для себя и вестник, и пророк» (ὑποφήτης αὐτάγγελος) подчеркивает, очевидно, непосредственность опыта получения пророчеств в пещере Трофония.

с ним, ответив на вопросы, он удалялся. Мне кажется, что и Гомеру известно было это прорицалище, ведь он на путь к нему направил Одиссея, хотя и отодвинул волею поэта то место далеко от моря нашего.⁵

(3) Когда эти рассказы об оракулах правдивы, а так оно и есть (ведь и сейчас иные сохранились такими же, как были, а от других остались ясные следы того, как чтили и обхаживали их), то удивительно, что небывальными или из ряда вон никто их не считает, никто не думает оспорить, но каждый принимает их на веру, на старины преданье полагаясь, к оракулам с вопросами приходит, услышанному верит, использует, поверив, и почитает, пользуясь. Когда же муж встречается, который отмечен нравом благородней философии и участи счастливейшей, и бог общенья с демоном достойным его расценит, – вот это удивительным считают и невероятным, равно как и тот факт, что демон этот, которого на мужа самого вполне хватает,⁶ не выдает пророчеств никому другому – ни афинянам, голову ломающим о незадачах эллинских, ни – Зевс властитель! – лакедемонянам, вопросы задающим о своих походах, ни, может быть, тому, кто хочет знать, на состязаньях олимпийских победит ли, ни подсудимому, который выясняет, сумеет ли он выиграть процесс, ни сребролюбцу – сможет ли разбогатеть, ни по какой иной нестоящей проблеме, какими и себя изводят люди и так изо дня в день богам горазды докучать. Со всем этим, скорей всего, хватило бы и демону Сократа разобраться, коль скоро был он вещей: вот и врача, которого хватает на себя, и на другого хватит,⁷ и это столь же верно для плотников, сапожников, да и любых других занятий и умений. Но преимущество Сократа было в том, что он, внимать привычный голосам богов в уме, и свои собственные

⁵ Об известном прежде всего по Вергилию (*Aen.* 6.201 sqq.) кампанском озере Аверн (по-гречески Ἄορνος, т.е. 'без-птиц') и тамошнем оракуле мертвых (νεχρομαντεῖον) рассказывает со ссылкой на Эфора Страбон (5.4.5), помещая прорицалище в землю «киммерийцев» и увязывая его с гомеровской νεχύια (12 книга «Одиссеи»). Он же обсуждает попытки локализации тех или иных мест из странствий Одиссея (1.2), приводя скептический вывод Эратосфена: «Можно найти местность, где странствовал Одиссей, если найдешь кожевника, который сшил мешок для ветров» (1.2.15; пер. Г.А. Стратановского). «Наше» море – это, конечно же, Средиземное.

⁶ Возможно, ὅσον αὐτῷ ἰκανὸν εἶναι следует понимать в смысле самодостаточности Сократа (ср. Kopiaris 1995, 88), а не достаточной вещей способности его демона в общении с ним.

⁷ Ср. *Pl. Phdr.* 242c3–5, где Сократ говорит о себе: «Я хоть и прорицатель, но довольно неважный, вроде как плохие грамотеи – лишь поскольку это достаточно для меня самого (εἰμι δὲ οὖν μάντις μὲν, οὐ πάνυ δὲ σπουδαῖος, ἀλλ' ὥσπερ οἱ τὰ γράμματα φαῦλοι, ὅσον μὲν ἑμαυτῷ μόνον ἰκανός)» (пер. А.Н. Егунова).

речи прекрасно составляя благодаря общению с демоном, умел их обращать к другим и безупречно, и необходимо.⁸

(4) Ну хорошо. «Я верю, – кто-то скажет, – что Сократ был оценен достойным общением с демоном благодаря и благороднейшему нраву, и добродетельному складу своей жизни, но очень хочется узнать – а был ли демон?» Отвечу, друг, но ты сперва скажи, как думаешь – в природе вообще есть или нет род демонов, как есть роды богов, людей, животных? Ведь было бы смешно вопросом задаваться о том, чем был Сократов демон, когда о роде их ты знать не знаешь вовсе. Ты будешь, как какой-нибудь островитянин, который, рода лошадиного не видел никогда и ничего не ведая о нем, услышав, что царь македонский владеет Буцефалом, который лишь царю скакун покорный, другим же совершенно неприступен, станет спрашивать, что же за вещь такая – «Буцефал». Тот, кого спросит он, пожалуй, попадет в тупик: как объяснить тому, кто лошадей не видел никогда и никакого представления об их природе не имеет?

(5) И вот еще. Кто недоумевает о демоне Сократа, наверное Гомера (не) читал, а именно рассказ, который им рассказан,⁹ об Ахиллесе – как с речью перед войском он выступал и с Агамемноном поспорил, и меч достал, чтобы того ударить, но демон помешал ему. И называет демона того «Афиной». Ведь по словам поэта, она предстала перед ним разгневанным:

*Став позади Ахиллеса, коснулась волос его русых.*¹⁰

И та же самая Афина у него еще и (к) Диомеду обращается:

*«Мрак у тебя я от глаз отвела, окружавший их прежде;
Нынче легко ты узнаешь и бога, и смертного мужа».*¹¹

⁸ Непростая фраза: τῷ νῶ ταῖς τῶν θεῶν φωναῖς συγγιγνόμενος передаем как «внимать привычный голосам богов в уме», а τὰ αὐτοῦ следом – как «свои собственные речи» (а не, например, «свою жизнь»); наречия ἀνεπιφθόνως τε καὶ ὅσα ἀνάγκη, характеризующие манеру общения Сократа с другими людьми, – «и безупречно, и необходимо» (ср. у Ксенофонта *Мет.* 1.1.4–6). Плутарх в своем собственном очерке «О демоне Сократа» по контрасту с «голосами богов» у Максима говорит о «тонкой чувствительности» Сократа «ко внешнему воздействию, и таким воздействием был для него, как можно предположить, не звук, а некий смысл, передаваемый демоном без посредства голоса, соприкасающийся с разумением воспринимающего как само обозначаемое» (*М.* 588е, пер. Я.М. Боровского).

⁹ Читаем Ὁμῆρω (οὐ) συνεγένοντο διηγουμένω αὐτὰ ἐχεῖνα, ἃ διηγείτο, со вставкой οὐ (*Markland*) и αὐτὰ ἐχεῖνα (*Meiser*), см. *Koniaris* 1995: 90.

¹⁰ *Hom. Il.* 1.197. Здесь и далее «Илиада» и «Одиссея» приводятся в пер. В.В. Вересаева.

Или еще о Телемахе, который, на встречу собираясь со стариком-царем, смущается и мнется, а спутник говорит ему:

*«Многое сам, Телемах, в своем ты придумаешь сердце,
Многое бог в тебя вложит...»*¹²

И добавляет, по какой причине на демона надежда:

*«...Не против же воли бессмертных,
Как полагаю я, был ты на свет порожден и воспитан!»*¹³

Еще в другой связи опять-таки:

*Это внушила ему белорукая Гера богиня.*¹⁴

Ну и в другой:

*...Диомеду Тидиду богиня Паллада-Афина
Силу и смелость дала...*¹⁵

И вот еще:

*Сделала легкими члены – и ноги, и руки над ними.*¹⁶

Смотри, как много с демоном общавшихся!

(6) Если позволишь, мы Сократа пока оставим и давай-ка вопрос Гомеру зададим: «А что, о благороднейший поэт, ты этим, собственно хотел сказать?» Ведь вот Сократов демон был каков: один, простой, и частный, (не) общественный.¹⁷ Он отозвал Сократа, когда тот реку перейти хотел, с Алкивиадом не давал любви отдаться, и (воспрепятствовал), когда надумал защищаться, и не препятствовал, когда он выбрал смерть.¹⁸ А у Гомера демон

¹¹ Ном. *Il.* 5.127–128. Читаем λέγει καὶ (ἐπὶ Dübner) τοῦ Διομήδους φησὶν.

¹² Ном. *Od.* 3.26–27. Максим называет Афины «спутником» (ὁ ἑταῖρος, м.р.), поскольку понимает ее как демона.

¹³ Ном. *Od.* 3.27–28.

¹⁴ Ном. *Il.* 1.55. Речь об Ахиллесе.

¹⁵ Ном. *Il.* 5.1–2.

¹⁶ Ном. *Il.* 5.122. Афина – Диомеду.

¹⁷ Читаем ἐν καὶ ἀπλοῦν, καὶ ἰδιωτικόν, καὶ (οὐ) δημοτικόν, со вставкой οὐ (Markland); Трапп вообще опускает δημοτικόν (ср. Kopiaris 1995, 92), а Брумана взаимоисключающие, казалось бы, характеристики ἰδιωτικόν καὶ δημοτικόν (ср. Pl. *Apol.* 32a2–3: ἰδιωτεύειν ἀλλὰ μὴ δημοσιεύειν) передает как *individuale e socievole* («индивидуальный и общительный») – то и другое будто бы подчеркивает «благосклонность» демона к избранному.

¹⁸ Об отложенной переправе через Илсс см. *Phdr.* 242bc, о многолетней сдержанности в отношениях с Алкивиадом – *Alc.* 1 103a. Принимаем вставку ἀπολογεῖσθαι

не один, не одному является, и не один для этого бывает повод, и никогда по пустякам; их много самых разных, являются не раз, под множеством имен и в множестве обличий, и разными владея голосами. Ты это, значит, принимаешь и веришь в то, что существуют Афина, Гера, Аполлон, и Распря, и другие, какие еще есть там у Гомера демоны?¹⁹ Пожалуйста, не думай, что я тебя спросил, а веришь ли в Афины, какой ее представил Фидий, под стать гомеровским стихам, – прекрасной девою, высокой, светлоокой, эгидой препоясанной, в шеломе, оружною копьем и при щите; ни веришь ли ты в Геру, как Поликлет ее аргивянам явил – прекрасна, белорука, слоновою кости плечи, нарядна, царственна, на троне восседает золотом; ни, наконец, об Аполлоне, каким его изображают художники и скульпторы – нагим под легкую накидку юношей-стрелком, с раскинутыми словно на бегу ногами. Нет, не об этом спрашиваю я, и не предполагаю, что ты настолько нерадив, что правду неспособен угадать, не видя за намеком подоплеки.²⁰ Я вот о чем: ты веришь, что действительно все эти имена и формы скрывают под собой такие демонические силы, которые сопутствуют каким-то людям, кому особо в жизни повезло, и наяву, и в снах? Если ты думаешь, что таковых не существует, тебе, пожалуй, впору повоевать с Гомером, вещания отвергнуть, не доверять знаменьям, от снов бежать, Сократа отпустить. А если всё же не считаешь это ни невозможным, ни невероятным, и всё еще насчет Сократа недоумеваешь, тогда, вопрос сменив, я так тебя спрошу: ты думаешь, Сократ был недостоин ему в удел доставшегося демона – или, быть может, с ним не удалось того, что для других возможно? Но, раз признав эту возможность, и здесь ее не будешь отрицать, и то, что был Сократ достоин, опровергать не станешь! А если и Сократ достоин, и вещь эта возможна, тебе лишь остается оставить о Сократе споры и попытаться в целом рассмотреть природу демона как таковую.

βουλόμενον (κωλύον) (Markland) и, соответственно, версию ксенофоновской «Апологии» (*Apol.* 4) – против платоновской (*Apol.* 4об), где демон не мешает Сократу произнести защитительную речь. Возможно, платоновская версия психологически привлекательней, но противопоставление κωλύον – οὐ κωλύον оправданно стилистически.

¹⁹ Meiser 1909: 42 предлагает заменить Ἑρῖν 'Распря' (выбивается из ряда) на Ἑρμῆν 'Гермеса'. Garr 1997, 73, п. 25 обращает внимание на отсутствие в этом перечне гомеровских «демонов» Зевса.

²⁰ Букв. «не превратив загадку (αἴνιγμα) в слово (λόγος)».

(7) Об этом мы с тобой еще поговорим. Ну а теперь ты сам в себе вот от какого мнения давай очистишься²¹ (чтоб это стало вроде жертвы для тебя перед грядущим рассуждением) – что боги добродетель и порок раздали людям, как борцам на стадионе, один как поощрение за подлую природу и негодный нрав, другую в качестве награды за добрый нрав и сильную натуру, когда их нравственная красота дарует им победу. Это последним божеество хочет сопутствовать и в жизни помогать, заботливую длань над ними простирая: кого-то прорицаньями хранит, кого-то птиц кобеньями, кого-то сновиденьями, кого-то голосами, кого-то и знаменьями при жертвоприношениях.²² Ведь человеческая немощна душа рассудком дотянуться до всего, поскольку в жизни дольней она окружена мглой плотной и мрачной и жизнь эту влачит в смятении и гаме многих зол, ее здесь сотрясающих. Какой настолько быстр и осторожен путник, чтобы ни разу на пути не оступиться, в невидимый упав овраг, на скрытый частокол свалившись, сверзившись с кручи, в яму угодив? И где тот кормчий, кто настолько хорош и точен, что свой умеет провести корабль, ни разу волн напора не изведав, ни бурь, ни сокрушающих ветров, ни коловерти грозных туч? И где такой искусный врач, чтоб неприметную, нежданную болезнь не пропустить ни разу, коль скоро разные недуги от разных могут быть причин, что отсекает доводы его искусства? И где найдется муж, который столь хорош, что жизнь пройти сумеет уверенно и ровно, ни разу не споткнувшись ни на одной преппоне – а это и недуг телесный, и плаванье с неведомым исходом, и ямами разбитая дорога, – ни разу среди этого всего не ощутив нужды, чтобы ему бог кормчим и врачом и провожатым выступил? Конечно, добродетель – вещь прекрасная: она и действенна, и спора в высшей мере – однако смешана с материей, а та порочна и темна, неясности полна – слепая, переменчивая вещь, которой люди имя дали случая. И случай к добродетели ревнует, с ней спорит, борется и часто, сбивая с толку, ей мешает. Так, когда туча заволакивает небо и солнечных лучей свет снизу заслоняет, то солнце всё же остается во всей своей красе, пусть нам оно не видно. И добродетель точно

²¹ $\nu\upsilon\lambda\ \delta\epsilon\ \acute{\iota}\theta\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \pi\rho\omicron\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\kappa\kappa\alpha\theta\eta\rho\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \tau\alpha\upsilon\tau\eta\nu\iota\ \tau\eta\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\nu$. Koniaris 1995, 94 обращает внимание на непонятную форму $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\alpha\theta\eta\rho\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (participium temporale?) вместо $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\alpha\theta\alpha\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ или $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\alpha\theta\alpha\iota\rho\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$ (participium finale).

²² В тексте просто $\theta\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\iota$ ‘жертвоприношения’, но подразумевается изучение внутренностей принесенного в жертву животного. А $\phi\omega\nu\acute{\alpha}\iota$ ‘голоса’ Trapp 1997, 75, n. 32 поясняет так: «i.e. $\kappa\lambda\eta\delta\acute{o}\nu\epsilon\varsigma$, utterances which (thanks to divine manipulation) mean something important to one who overhears them that was not envisaged by their speakers»; к сожалению, он не приводит примеров таких смысловых оттенков слова $\kappa\lambda\eta\delta\acute{o}\nu\epsilon\varsigma$ и не объясняет, почему именно здесь оно взаимозаменяемо с $\phi\omega\nu\acute{\alpha}\iota$.

так же ударом случая отрезана бывает: она прекрасной остается впрочем, но, облаком окутана незримым, будто уходит в тень и ограждается со всех сторон стеною. В таких вот случаях и нужен бог – помощником, соратником, товарищем.

(8) Сам бог сидит на месте и управляет небом и небесным порядком и устройством. Но есть при нем порода бессмертных подчиненных: они зовутся демоны,²³ и место их – на грани меж небом и землей. Они слабее бога, сильнее человека, прислужники богам, а для людей смотрители, богам они ближайшиe, но попечительней богов о людях. Разрыв меж смертным и бессмертным царствами велик, и смертное осталось бы, конечно, словно стеной отрезано и от общения с небесным, от вида его даже, отлучено, когда бы не природа этих демонов, которая скрепляет складной связью бессилие людей и красоту богов за счет родства с обоими. Так же, сдаются, варвары и эллины разобщены в силу того, что языка друг друга не понимают, но всё-таки вступают в связь друг с другом и могут сообщаться трудами переводчиков, которых племя от каждой стороны слова воспринимает и на другую их переправляет. Вот так же демоны посредниками служат, считай, между богами и людьми. Это они с речами к людям обращаются, им предстают воочию и, в сердце царства смертного вращаясь, им помощь подают во всём, что от богов род смертных вынужден просить. Их много, демонов, толпа большая:

*Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады
Стражей бессмертных...*²⁴

Одни – болезней врачеватели, другие – тем, кто в тупике, советчики, еще другие – вестники о скрытом, иные же – сотрудники в искусстве, какие-то – попутчики в пути; кто-то из них встречается по городам, кто-то в полях, кто-то в морях, кто-то на суше. Ну а другим домашним очагом телá достались, каждому свое, а именно Сократа, Платона, Пифагора, Зенона, Диогена... Одни из них ужасны и страшны, другие с человеком обходительны; какие-то искушены в политике, какие-то – в военном деле. Сколько природ людских – столько и демонов:

*В образе странников всяких нередко и вечные боги
По городам нашим бродят, различнейший вид принимая.*²⁵

А если мне укажешь ты какую-то дурную душу, то вот: она необитаема и демоном-хранителем забыта.

²³ Читаем ἀθάνατοι δεύτεροι, οἱ καλούμενοι δεύτεροι] δαίμονες (Schulte).

²⁴ Hes. *Op.* 252–253 (пер. В.В. Вересаева).

²⁵ Hom. *Od.* 17.485–486.

9. О демоне Сократа (2)

(1) Давай-ка прямо к демону мы обратимся. Когда он к человеку благосклонен, он его телом отвечать привычен – искусством, например, игры на флейте, которым славился Исмений.²⁶ Давай же спросим так, как у Гомера Одиссей:

«Смертный ли ты или бог...

Если одно из божеств ты, владеющих небом широким...»²⁷ –

и больше слов не надо – мы уже всё узнали о тебе.

«Если ж из смертных ты кто-то и здесь на земле обитаешь...»²⁸ –

действительно ли ты таков, и те же чувства у тебя, как и у нас, тот же язык и тот же род и тот же самый срок? Или, быть может, правда в том, что ты, хотя и чувствуешь себя как дома на земле, по сущности принадлежишь природе лучшей? Ведь демоны – не существа из плоти (мне нужно это тебе высказать – они велят), костей и крови или вообще чего-либо, что можно в пыль рассеять, расторгнуть, растопить, расплавить. Так что тогда они? Давай рассмотрим то, что сущность демонов с необходимостью должна иметь, начав вот каким образом. Бесчувственное противоположно имеющему чувства, как смертное – бессмертному, а разума лишённое – разумному, неосязающее – осязающее, одушевленное – тому, в чем нет души. И всё одушевленное должно иметь в себе какие-то два качества из этих, как-то: бесчувственное и бессмертное или бессмертное при чувствах или при чувствах смертное или без разума и осязающее способное или одушевленное без чувств.²⁹ Именно так природа постепенно и по порядку спускается от в высшей мере ценного к тому, что ценно менее всего.³⁰ Какую-то ступень отсюда удалить – и ты природу на куски разрубишь. Вот так же ноты в звукоряде: к согласию две крайности приводит середина, ведь переход от наиболее вы-

²⁶ О знаменитом флейтисте Исмении не раз упоминает Плутарх (*Per.* 1, *Demetr.* 1, *Reg. et imp. apophth.* 174f, *De Al. Magn. fort.* 334b, *Quaest. conv.* 632c и *Non posse* 1095f).

²⁷ *Hom. Od.* 6.149–150 (пер. В.В. Вересаева с изменениями). Одиссей обращается к Афине, но использует имена мужского рода: θεός νύ τις ἦ βροτός.

²⁸ *Hom. Od.* 6.153 (пер. В.В. Вересаева с изменениями).

²⁹ Чуть ниже эти комбинации расшифровываются так: бог, демон, человек, животное, растение.

³⁰ Трапп 1995, 78, п. 4 замечает, что Максим излагает здесь «принцип непрерывности», хорошо известный по формулировке Линнея *natura non facit saltus* («природа не совершает скачков»).

соких звуков к самым низким опоры получает в средних и обретает в результате гармонию равно для слуха и для исполнения.

(2) Признай, что то же самое имеет место и в природе – которая есть самый совершенный лад, – и бога как бессмертное без чувств определи, а человека – как при чувствах смертное, животное – как неразумное, но ощущать способное, растение же – как одушевленное без чувств. Итак, всех прочих мы пока оставим в стороне. Сейчас нам нужно рассмотреть природу демонов, которая, как мы уже сказали, посередине между богом и человеком, поэтому посмотрим, а можно ли ее изъять, но сохранить при этом крайности. Так что же, бог бессмертен и обладает чувствами? Да нет, он и бессмертен, и бесчувствен. А человек – он смертен и бесчувствен? Неверно: смертен и имеет чувства. Тогда у нас выходит, что существует нечто разом и бессмертное, и чувств не чуждое. А именно, должна быть сущность, которая в себе объединяет два этих качества, для человека лучшая, для бога худшая, иначе эти крайности не смогут вообще соотноситься. Ведь если взять две вещи, которые различны по природе, то и любая между ними связь останется разорванной, когда отсутствует какой-то общий термин, той и другой причастный.

(3) Сейчас я приведу пример. «Огнем» мы называем нечто сухое и горячее; горячему же противоположно (холодное, сухому – влажное; «водой» мы называем нечто холодное) и влажное.³¹ Огонь не может превратиться в воду, как и вода – в огонь, ведь ни холодному в горячее не обратиться, ни влажному – в сухое. Но вот как справилась природа с войною двух стихий: она посредником дала им воздух, который, от огня беря тепло и влажность – от воды, обе стихии сочетает и между ними устанавливает связь. Так в воздухе превращение и переход огня благодаря теплу имеют место, а в воду воздуха – вследствие влажности. Воздух, опять-таки, горяч и сух, земля же холодна и суха. И сухость противоположна влажности, как и теплу – холодность. Но нипочем бы воздуху не превратиться в землю, когда бы им не придала природа еще и воду, что служит этим двум посредником и сводит вместе их, влажность беря от воздуха и холод – от земли. Всё в целом, вкратце подытожив, еще раз рассмотри. Из этих элементов каждый из двух составлен противоположных качеств, так что, когда у одного отнимешь часть и присоединишь ее к другому элементу из оставшихся, всегда получится, что каждый с каждым наполовину различишь, а на другую половину свяжешь. Таким манером противоположности, хотя меж ними и не может быть слияния, всё же друг с другом сообщаются и связаны: огонь и воздух связаны теплом, воздух

³¹ Читаем θερμῶ μὲν ψυχρόν, (ξηρῶ δὲ ὑγρόν· καλοῦμεν δὲ τι ὕδωρ, ψυχρόν) καὶ ὑγρόν (Trapp).

с водою – влажностью, вода с землею – холодом, а сухостью – земля с огнем. Вот так же бога с демоном бессмертие роднит, как демона и человека – чувства, с животным человека – способность ощущать, животное с растением – наличие души.

(4) А хочешь, рассмотри еще пример – устройство тела. И здесь резких скачков не делает природа – и здесь нужны посредники, чтобы руководить соединением тела. Так, волос или ноготь кости мягче, и тоньше жилы, крови суше, грубее плоти. Если же вкратце подытожить, посредник нужен всюду, где есть гармония и строй: в звуках, цветах, во вкусах, в телах и ритмах, в формах, чувствах и речах. Допустим. Но раз это так, то между богом, бессмертным и бесчувственным, и человеком, смертным и способным чувствовать, должно быть нечто в середине, что либо смертно и бесчувственно, либо бессмертно и при чувствах. Одно из двух тут невозможно: бесчувственность со смертностью несовместима и не сочетается.³² И остается, что природа демонов причастна чувствам и бессмертна, бессмертием объединяясь с богом, а с человеком – чувствами.

(5) Пришла пора растолковать, как может быть род демонов и чувствам, и бессмертию причастен. И первым делом скажем о бессмертии. Всё погибающее сгинуть может по-разному – перемениться, раствориться, расплавиться, быть срубленным, разбитым, превратиться: как глина растворяется водой, как плугом разбивается земля, как топится на солнце воск, как подрубается растение железом, а превращается или переменяется, как в воздух превращается вода или в огонь – уже сам воздух. И если сущность демонов должна у нас бессмертной оказаться, необходимо, чтобы невозможно ее было ни растворить, ни распылить, ни превратить, ни раздробить, ни изменить во что-либо иное, ни подрубить: ведь если что-либо из этого они претерпевают, тогда прощай, бессмертие. И вообще – как мог бы демон что-либо претерпевать, раз он как таковой есть сбросившая тело душа?³³ Ведь то, что телу, от природы тленному, дает не распадаться до тех пор, пока оно при нем, едва ли может тленным быть само. Итак, в соединении души и тела душа скрепляет, тело крепится. Но если что иное скрепляет душу, а не она сама, то чем бы это быть

³² Garr 1997, 80, п. 7 замечает, что Максим только что (§ 2) определил *растения* сочетанием «одушевленности» и «бесчувственности». Однако понятия «одушевленности» и «смертности» всё же не совпадают.

³³ По классификации Апулея (*Socr.*) 14–15, души в теле любого человека – это первый вид демонов; другой – это души, отрекшиеся от своего тела после смерти (рядовые лемуры и маны, но и обожествленные Амфиарай, Осирис, Асклепий); наконец, третий – это никогда не побывавшие в человеческом теле сущности, как-то сон и любовь, но также и демон Сократа и ему подобные.

могло – возможно, кто-то здесь усмотрит какую-то другую душу – душу души? Но вот цепочка, где поочередно одно хранится и скрепляется другим, где-то наверное должна прерваться – достигнув такой вещи, которая скрепляет и другую, но и саму себя. А если нет, где остановится такое рассуждение, тянясь до бесконечности?³⁴ Можно себе представить грузовой корабль среди бурных волн в порту, привязанный к скале где-то на берегу канатами: их несколько, и каждый прикреплен к другому, кроме последнего, что крепится к скале – недвижимой и непоколебимой.

(6) Вот так же и душа: она скрепляет, держит, на якорь ставит тело, которое без остановки по бурным волнам носится, и мечется, и бьется. Когда же ослабеют у нас и мышцы, и дыхание, и прочие как будто снасти, которыми к душе до времени крепилось тело, то тело гибнет и идет ко дну, ну а душа на волю выплывает – она сама себя скрепить и удержать способна. Такая вот душа переселяется с земли, становится созданием воздушным – ее уже и называют демоном. И это вроде перехода от варваров в Элладу, или из города, где беззаконие, власть тираническая и междоусобья, в город устроенный и мирный, с хорошими законами и царской властью. Здесь что-то сильно мне напоминает картину из Гомера – рассказ о золотом щите, где выковал Гефест два города:

...В первом и пиршества были, и свадьбы³⁵,

и пляски, и пэаны, и факельные шествия; ну а в другом – сплошные войны, распри, драки, грабежи, и вопли, и рыдания, и стоны. Всё это можно применить и для сравнения небес с землей: там мирный край, который наполняют пэаны и божественные пляски, а здесь – многоголосие, многострадание, разноголосица.³⁶ Душа отсюда удаляется туда, как только сбросит тело и оставит его сгнить на земле в свой срок, как водится, и в демона из человека переходит; тогда она и созерцает родные виды чистым взором, который больше плоть не застит: ее уже не сбить и не смутить разнообразием цветов и форм, ни мутным воздухом от вида оградить Прекрасного как такового, которым ныне упивается душа, узрев его сама воочию. Счастливая достигнутым, она о прежней жизни сожалеет – но жаль ей также родственные души, которых еще носит по земле. Из человеколюбия она стремится снова к

³⁴ Ср. Pl. *Phd.* 79e–80b и Arist. *De An.* 411b6–14. Душа «скрепляет» (συνέχει – аристотелевское выражение), то есть удерживает от распада, не только тело, в котором пребывает, но и саму себя.

³⁵ Нот. *Il.* 18.391.

³⁶ Изоощренное сочетание двух гомеоарктонов и гомеотелевтона: ἡ [sc. χρῆμα] δὲ πολυφωνίας καὶ πολυεργίας καὶ διαφωνίας.

ним прибиться и тех, кто оступился, на ноги поднять. Поэтому таким бог землю навещать велел и поручил вступать в общение с людьми самых различных складов, частей, познаний и умений – хорошим помогать, мстить за обиженных, насильников карать.

(7) Не все, однако, демоны делают всё и сразу, но, как и в жизни, каждый занят своим делом. Вот здесь и важна их способность к чувствам, из-за которой демон ниже бога ставится. Ведь не хотят они вполне избавиться от той природы, которой обладали на земле. Асклепий и теперь врачует, Геракл показывает силу, и Дионис вакханствует, пророчит Амфилох, и Диоскуры правят путь по морю,³⁷ и Минос суд вершит, и Ахиллес на бой вооружается. На острове в Понтийском море Ахиллес живет, напротив устья Истра – там Ахиллеса храм и алтари.³⁸ Никто туда по своей воле не заходит, разве что с целью жертвы принести, а совершивши жертвы – в храм вступает. Не раз на острове видали моряки – какой-то молодец светловолосый там бегаёт и скачет при оружии в доспехах золотых. Другие видеть не видали, но слышали его, как пел пэаны. И третьи, наконец, и видели, и слышали его. А кто-то, раз случилось, на острове уснул, и Ахиллесом был разбужен, и тот его отвел в шатер и потчевал роскошно. Там и Патрокл был – наливал вино, играл на лире Ахиллес, присутствовали также и Фетида, и круг широкий демонов других. И Гектор, по словам троянцев, в стране своей остался – там скачет и мелькает на равнине. Я сам ни Ахиллеса, ни Гектора не видел, зато мне Диоскуров увидеть довелось, на корабле плывя, в форме ярчайших светочей, которыми они указывают путь судам во время зимних бурь. Асклепия я тоже видел, и это не во сне, я видел и Геракла, и это наяву.

³⁷ Помощь Диоскуров мореплавателям отмечена уже в посвященном им «Гомеровском гимне» (33). Амфилохом звали и одного из эпигонов, сына Амфиарая и брата Алкмеона, и его племянника, сына Алкмеона и Манто, дочери Тиресия, и сводного брата Мопса, сына Манто и Аполлона. Их смешивали, так что неясно, который из двух почитался в киликийском Малле как прорицатель. Страбон рассказывает сначала о возвращении из-под Трои Амфилоха, сына Амфиарая, вместе с Калхантом в Клар, где Калхант поспорил с Мопсом (см. выше), а затем о возвращении Амфилоха (уже без патронима) вместе с Мопсом в Малл, который ими двумя и основан (14.1.27 и 14.5.16).

³⁸ Об острове Λευή («Белом»), он же «Ахиллесов», сообщают многие древние авторы, начиная с Еврипида (*Andr.* 1260–1262).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гараджа, А.В., пер. (2020) “Максим Тирский о сократической любви (Or. 18–19),” *Платоновские исследования* 13,2: 334–353.
- Гараджа, А.В., пер. (2021) “Максим Тирский о сократической любви (Or. 20–21),” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15,1: 422–435.
- Brumana, Selene I.S., ed. (2019) *Massimo di Tiro. Dissertazioni*. Saggio introduttivo, traduzione, note e apparati. Milano: Bompiani.
- Dübner, J. Friedrich, ed. (1840) *Maximi Tyrii Dissertationes*. Parisiis: Editore Ambrosio Firmin Didot.
- Garadja, A.V., tr. (2020) “Maximus of Tyre on Socratic Love (Or. 18–19),” *Platonic Investigations* 13,2: 334–353. (In Russian.)
- Garadja, A.V., tr. (2021) “Maximus of Tyre on Socratic Love (Or. 20–21),” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15,1: 422–435. (In Russian.)
- Hobein, Hermann, ed. (1910) *Maximi Tyrii Philosophumena*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Koniaris, G.L., ed. (1995) *Maximus Tyrius. Philosophumena – ΔΙΑΛΕΞΕΙΣ*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Meiser, Karl (1910) *Studien zu Maximus Tyrios*. München: Verlag der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Pack, R.A., ed. (1963) *Artemidori Daldiani Onirocriticorum libri V*. Lipsiae: in aedibus Teubneri.
- Reuchlin, J. (1517) *De arte cabalistica libri tres*. Hagenau: apud Anshelmum.
- Trapp, M.B., ed. (1994) *Maximus Tyrius. Dissertationes*. Stutgardiae et Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Trapp, M.B., tr. (1997) *Maximus of Tyre. The Philosophical Orations*. Translated, with an Introduction and Notes. Oxford: Clarendon Press.

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

МЕДИЦИНСКОЕ ОБРАЗОВАНИЕ В АНТИЧНОСТИ: ГОРОД И БОЛЕЗНЬ (ОБЗОР НАУЧНОГО СЕМИНАРА)

В. К. ПИЧУГИНА

НИУ «Высшая школа экономики», Институт стратегии развития
образования РАО, Москва, Pichugina_V@mail.ru

Э. МЕТТИНИ

Российский национальный исследовательский медицинский университет
имени Н.И. Пирогова, Москва, emiliano@inbox.ru

А. Ю. МОЖАЙСКИЙ

НИУ «Высшая школа экономики», Институт стратегии развития
образования РАО, Москва, a.mozhajsky@mail.ru

VICTORIA PICHUGINA

National Research University Higher School of Economics, Institute for Strategy
of Education Development of the Russian Academy of Education, Moscow (Russia)

EMILIANO METTINI

Pirogov Russian National Research Medical University, Moscow (Russia)

ANDREJ MOZHAJSKY

National Research University Higher School of Economics, Institute for Strategy
of Education Development of the Russian Academy of Education, Moscow (Russia)

MEDICAL EDUCATION IN ANTIQUITY: CITY AND DISEASE (ACADEMIC SEMINAR OVERVIEW)

ABSTRACT. The article is a brief overview of the speeches and discussions that took place at the first academic seminar on the history of pedagogical culture, which was organized at the Department of Humanities of the Pirogov Russian National Research Medical University and took place on November 8, 2021. The review aims to provide a representation of the participants' papers and areas of discussion that arose from questions to the papers and / or reflections on the results of the seminar, as well as to inform the reader with some materials of interdisciplinary research on the phenomenology and anthropology of urban educational space.

KEYWORDS: history of philosophy, history of medicine, educational space of the city.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 18-78-10001-П, <https://rscf.ru/project/18-78-10001/>.

Образовательные пространства древних и современных городов привлекают внимание исследователей по целому ряду причин, среди которых значимое место занимает поиск ответов на вопросы об истоках наставлений в той или иной профессии. История медицинского образования, призванная объяснить возрастающую сложность теории медицины и медицинской практики, с одной стороны, вбирает в себя историю медицинского образования, а с другой – не в состоянии вместить все аспекты традиционных и альтернативных направлений обучения врача, выталкивая историю медицинского образования в историю педагогики, историю науки, историю философии, историю культуры, интеллектуальную историю и историю повседневности. Город любой эпохи является пространством институционализации и профессионализации, где в сложном соотношении находились и находятся идеи, практики и опыт медицинской помощи. История любого города может быть рассказана как история баланса между болезнью и здоровьем, который устанавливался или нарушался благодаря деятельности правителей, политиков, религиозных деятелей, ученых, врачей, целителей и даже шарлатанов.

Семинар «Медицинское образование в античности: город и болезнь», который был организован на базе кафедры гуманитарных наук международного факультета Российского национального исследовательского медицинского университета имени Н.И. Пирогова и состоялся 8 ноября 2021 г., стал полем для дискуссий по этим и многим другим вопросам. Семинар был проведен в рамках проекта «Образовательное пространство и антропопрактики античного и современного города» при поддержке Российского научного фонда (проект № 18-78-10001) и включал две сессии – основную, где были представлены восемь докладов, и панельную, где велось обсуждение в формате «свободный микрофон» и были подведены итоги семинара. Основная сессия семинара включала приветственное слово от модератора, в роли которого выступил заведующий кафедрой гуманитарных наук Эмилиано Меттини, и выступления участников семинара с последующим обсуждением в формате вопросов и ответов. Представленные на семинаре доклады были сгруппированы таким образом, чтобы первая часть семинара была посвящена моделям здоровья/болезни, имевшим место в пространстве античного города и нашедшим отражение в образовательных практиках, а вторая – их эволюции и проявлению в пространствах городов других эпох.

Первым был представлен доклад профессора римской истории, директора Центра современных технологий в университете Феррары (Италия) Ливии Дзербини на тему «“Дом хирурга” в г. Римини и его значение для изучения медицины в Античности». В докладе были представлены результаты

исследований археологического комплекса под названием «Дом хирурга», где были найдены, монеты, посуда, масляные лампы, весы, а главное – около ста пятидесяти медицинских инструментов, которые и дали название комплексу. Значимой частью комплекса является двухэтажный дом врача. Предположительно, дом принадлежал военному врачу греческого происхождения по имени Евтихес. Дом был разделен на секторы, одним из которых был стационар для больных, где была найдена, в том числе, и надпись на стене от благодарного пациента. Значение этого археологического комплекса для изучения медицины в Античности огромно, поскольку дает представление о целом спектре античных медицинских практик. В завершение доклада было отмечено, что проблематика семинара является особенно актуальной в эпоху пандемии, когда исследователи все чаще обращаются к истории медицины и истории медицинского образования.

В докладе к.и.н., доцента Института классического Востока и античности НИУ «Высшая школа экономики», с.н.с. Института стратегии развития образования РАО Андрея Юрьевича Можайского «“Чума” Фукидида в культурном и образовательном пространствах» были рассмотрены последствия так называемой «чумы в Афинах» – болезни, которая стала следствием перенаселения города и длилась в наиболее активной фазе с 430 по 426 гг. до н. э. Особенное внимание в докладе было уделено интерпретациям текста Фукидида, касающегося этой болезни и поставившего перед исследователями вопросы, о том что это была за болезнь и насколько разрушительными были ее последствия для афинян. Археологические данные последних лет не дают однозначного ответа была ли «чума» брюшным тифом, но подтверждают сведения Фукидида в отношении характера болезни и захоронений умерших. События, произошедшие в беотийском городе Микалесс и описанные у Фукидида, дают представление о масштабе последствий, которые болезнь оказала на афинские культуру и образование. Данное Фукидидом описание страдающего от болезни города можно найти при описании любой эпидемии, поскольку он создал что-то вроде литературного штампа, который на протяжении столетий копировали многие авторы, начиная с древности.

В докладе к.филос.н., старшего преподавателя Института философии и права Новосибирского государственного университета Анны Сергеевны Афонасиной «Физиологические взгляды Эмпедокла и развитие медицинских взглядов в Античности: соответствие между биографией и фрагментами» были подняты вопросы о сложности оценок деятельности Эмпедокла. Обвинения Эмпедокла в магии и шарлатанстве, как считает автор доклада, возникли из сложности интерпретаций его текстов о природе болезни. Гален, Плиний

и Цельс называют Эмпедокла врачом и основателем сицилийской медицинской школы, в то время как в трактате гиппократовского корпуса «О древней медицине» он отнесен к натурфилософам, которые не должны вмешиваться в дела медицины, поскольку злоупотребляют теоретизированием. Помещение Эмпедокла в контекст обвинений, представленных в другом гиппократовском трактате «О священной болезни», совершенно не оправдано. Важно в первую очередь то, что имя Эмпедокла там не фигурирует, а значит его участие среди упомянутых в трактате магов, шарлатанов и мошенников должно быть подвергнуто серьезному пересмотру. Так, на примере фрагментов поэмы Эмпедокла А.С. Афонасина показывает, что он полностью отказывался от кровавых жертвоприношений и всякое действие, связанное с кровью и насилием им жестко осуждается, в то время как в трактате «О священной болезни» шарлатанами называются те, кто совершает очищения кровью. Даже если Эмпедокл и увлекался какими-то около-магическими практиками, их характер сильно отличается от тех, что описываются в трактате. Он совершает это с целью исцеления от болезней и помощи страждущим, действия же шарлатанов из «О священной болезни» описываются иначе: они стремятся вызвать затмение луны и солнца, сделать море непроходимым, а землю бесплодной. Представление об Эмпедокле как маге слишком преувеличено и базируются на слабых доводах. В докладе обсуждалось также приписываемое Эмпедоклу чудесное деяние – оживление бездыханной девушки. Современной медицины, оно не может быть отнесено ни к явлению клинической смерти, ни к так называемому «феномену Лазаря». Скорее всего, в дошедших до нас биографических свидетельствах описывается кома. Если это так, то мы можем квалифицировать событие «оживления» девушки не как чудесное, а как случайное совпадение.

В докладе д.п.н., профессора РАО, в.н.с. Института стратегии развития образования РАО, профессора департамента образовательных программ Института образования ВШЭ Виктории Константиновны Пичугиной «“Сумасшедший дом” города: безумие в древнегреческих трагедиях и его педагогическое измерение» было акцентировано внимание на болезни как назидательном зрелище в пространстве древнегреческого театра. Рациональное понимание болезни, зафиксированное, например, в корпусе Гиппократов, было сопоставлено с трагическим пониманием болезни. У Эсхила, Софокла и Еврипида утверждалось божественное происхождение болезненных страданий, а также постулировалась возможность научения через них. Божественная природа безумия проявлялась в трагедиях драматургов-классиков не только в разнообразных способах божественного овладения мыслями и чувствами героя, но и в не менее разнообразных способах его наставления

на изменение своей жизни. Докладчиком были представлены разные стратегии научения героев через душевные болезни, представленные в цикле «Орестея» Эсхила, трагедиях «Орест» Еврипида, «Аякс» и «Трахинянки» Софокла, где героям приходится внимать наставлениям от лица города, не желающего быть пораженным болезнью.

В докладе д.филос.н., профессора кафедры философской антропологии и истории философии Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена Романа Викторовича Светлова «Врач, краски и воспитательная терапия: медицинские образы в “Политике” Платона» был поставлен вопрос о концептах терапии и излечения, присутствующих у Платона. В диалоге «Политик» Платон определяет главным терапевтом успешного политика, который даже законы для города создает как некие рецепты для больного, которые нужно исполнять только до тех пор, пока состояние не изменится. Законодательная деятельность у Платона рассматривается как терапия для города, которая может быть описана через метафору красок. Ткань государственного тела ткется из двух видов душ: душ мужественных, которые основа ткани, и душ пышных, которые цвет этой ткани. Во фрагменте 277b-c диалога рассуждения уподобляются деятельности художника, который должен правильно нарисовать то, о чем говорит, сначала создав набросок, а затем раскрасив его. В другом месте Платон утверждает, что для высших вещей нет образца, что выводит на сложность онтологического статуса красок, то есть качеств вещей. У Платона речь идет о фармаконе, который может быть не только лечебным зельем и, одновременно, краской (примеры таких зелий мы находим и у Плиния), но и ядом – в случае неправильного создания образа, например, того же политика.

В докладе д.филос.н., г.н.с. Института философии и права СО РАН, профессора Новосибирского государственного университета Евгения Васильевича Афонасина «Эллинистическая медицина в Александрии: Герофил, Эрасистрат и другие» снова был поднят вопрос об описании чудесного деяния Эмпедокла, предшествующего его апофеозу, – оживлению бездыханной девушки, состояние которой Гален считал результатом охлаждения тела пациентки, которому в данном состоянии не было необходимости дышать. Далее в выступлении обсуждался ряд конкретных примеров, иллюстрирующих исследовательскую технику эллинистических медиков, прежде всего Герофила и его школы, утраченную, как показывает сравнение, в позднеантичной медицине, заменившей поиск причин болезни их классификацией.

Доклад заведующего кафедрой гуманитарных наук международного факультета Российского национального исследовательского медицинского университета имени Н.И. Пирогова «Медицина и политика в Средневековье

и Раннем Возрождением: понятие «тело монарха» и «тело общества» открывал вторую часть семинара, которая была посвящена проявлению моделей здоровья/болезни в пространствах городов других эпох. Отправной точкой для обсуждения выступило то, что за понятиями «тело» и «телесность» стоит многовековая дискуссия, идущая от античных представлений о бытии как живом теле и теле человека как части тела города. За утверждением Августина о том, что телесное око не способно схватывать вечные истины, последовали смена представлений о соотношении души и тела. Начавшееся в Средневековье «изгнание» телесных проявлений из жизни человека проявлялось во множестве запретов, призывов к умеренности и умерщвлению плоти, что не могло отразиться на представлениях о болезни. Болезнь тела рассматривалась как проявление греха, а значит лечение могло осуществляться лишь духовным путем. Возникло двойственное отношение к исцелению, где, с одной стороны, бог как высший целитель действовал через короля (как в случае королей-чудотворцев, представляющих собой заместителей бога на земле, наравне с духовенством), а с другой – земные врачи, на которых смотрели как на своеобразных помощников (без серьезных шансов на эффективность лечения). Раздвоение тела короля на «политическое» и «физическое» в эпоху Возрождения и далее, когда эти тела не могли ни по каким обстоятельствам умереть, в свою очередь, определило отдаление общества от власти, становящейся «абсолютной» (т.е. отделенной от народа) и не способной «излечить» народ (общество).

Выступлением, завершающим основную сессию семинара, стал доклад к.филос.н., доцента РАНХиГС, с.н.с. НИУ «Высшая школа экономики» Ильи Геннадьевича Гурьянова «Темпоральные режимы восприятия городских эпидемий в раннее Новое время: преходящее, вневременное и вечное». В докладе были обозначены две исходные точки, помогающие увидеть темпоральные понятия раннего Нового времени в новой перспективе: зависимость развития средневекового медицинского знания от эпидемий чумы и сближение медицины и *studia humanitatis*. Понятия «преходящее», «вневременное» и «вечное» находят отражение в работе Марсилио Фичино («Совет, как противостоять чуме»), которая выходит далеко за рамки исследования специальных медицинских вопросов: «преходящее» соотносится с изменчивыми состояниями человеческого тела, его здоровьем и болезнями, «вневременное» с «научным» поиском их причин в соответствии с Аристотелевой эпистемологией, а «вневременное» раскрывает историософский горизонт рассуждений Фичино в духе *philosophia perennis* (вечной философии). Он вовлекает в свое рассмотрение теорию эпидемий, восходящую к Галену, и *particularia* (частные явления), которые являются как следствием

опытного знания, полученного при столкновении с эпидемиями, так и плодом рефлексии о месте философа в мироздании. По мнению докладчика, кроме классических и современных ему теорий о причинах эпидемий и методах борьбы с ними, Фичино своеобразно толкует свидетельство Авла Геллия об удивительной невосприимчивости Сократа к «Афинской чуме». Это частное явление, почерпнутое из произведения, которое больше интересовало гуманистов, а не ученых-врачей Фичино приводит как доказательство одной из своих медико-натурфилософских теорий о «правильном» устройстве философа. Оно происходит от главенства в философе высшей разумной части души, что в свою очередь позволяет подчиненному ей телу сопротивляться самым смертельным болезням «изнутри». Фичино акцентирует внимание на вечной философии, вскрывая сложные темпоральные отношения в значимых для него медико-социальных явлениях и своеобразно подчеркивая педагогическое значение эволюции медицинского знания.

Основная сессия семинара перешла в панельную сессию, модератором которой выступила В.К. Пичугина. На сессии развернулась дискуссия об интеллектуальных традициях, заложенных в Античности и послуживших основой западной философии, науки и медицины. Медицина, как ее представлял Гомер, была древним и благородным искусством, обучение которому имело исключительную важность. Традиция сохранила множество примеров уникальных исцелений и не менее уникальных примеров обучения медицинскому делу, в том числе о тайном обучении Агнодики, которой пришлось притвориться мужчиной, чтобы стать ученицей Герофила. Античный город был пространством, где циркулировало множество идей и представлений об эпидемиях, жизненно важных функциях тела, оптимальных способах лечения болезней и роли, которую в этом лечении играют боги, врачи, религиозные деятели и обучающие медицинскому искусству. Участниками дискуссии было предложено по итогам семинара опубликовать серию научных статей, где будут обозначены дальнейшие точки междисциплинарного поиска в сфере изучения образовательного потенциала античного города как вместилища и своеобразного тезауруса разнообразных медицинских и антропологических практик.

РАННЕХРИСТИАНСКАЯ АГИОГРАФИЧЕСКАЯ ЛИТЕРАТУРА В КОНЦЕ XX – НАЧАЛЕ XXI В.

ИТОГИ ИЗУЧЕНИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Д. А. ПАНТЕЛЕЕВ

Санкт-Петербургский государственный университет
a.panteleev@spbu.ru

ALEXEY PANTELEEV

St. Petersburg State University (Russia)

EARLY CHRISTIAN HAGIOGRAPHY IN THE LATE 20-EARLY 21 CENTURY:
RESULTS OF THE STUDY AND PROSPECTS

ABSTRACT. The purpose of the article is to give an overview of the main trends in the study of Early Christian Martyrdoms of the 2–4 centuries in modern science. The first part enumerates new editions of hagiographic texts. The second part analyzes modern studies that touch upon such topics as the genesis of early Christian martyrdom, psychoanalytic approaches to this phenomenon, the role of martyrdom in the formation of the historical memory of Christians, hagiographic works in the context of Roman spectacles, the Second sophistry and ancient rhetoric, and other methods of studying these texts.

KEYWORDS: Early Christianity, Hagiography, Martyrdom, Persecutions, Bibliography.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20–11–50298. The reported study was funded by RFBR, project number 20–11–50298.

История раннего христианства уже много лет является одной из самых динамично развивающихся областей антиковедения, чему способствует как применение современных исторических, антропологических и социологических методов, так и обнаружение и публикация новых источников – открытий не только в области археологии, эпиграфики, папирологии, но и текстологии. Особое место здесь занимает агиографические сочинения, рассказы о мучениках, принявших смерть за свою веру. Эти тексты многие

годы привлекали внимание филологов, историков и теологов, в послевоенное время к ним присоединились психологи, социологи, специалисты по гендерным исследованиям. Ученые обращаются к самым разным вопросам, касающимся содержания и формы и языка этих текстов, к их взаимодействию с другими памятниками раннехристианской и античной литературы и искусства, к контексту их появления и функционирования. Агиографические сочинения затрагивают как чисто внутрехристианские темы, так и различные аспекты взаимоотношений язычников и христиан. В результате этой работы сформировались различные подходы к изучению этой группы источников и появилось множество исследований, основные из которых мы осветим в этом обзоре.

Прежде всего, скажем несколько слов об изданиях этих сочинений и их переводах. В настоящее время стандартными считаются три сборника (Knopf, Krüger, Ruhbach 1964; Musurillo 1972; Lanata 1973),¹ каждый из которых обладает своими недостатками: в первом нет никакого введения и комментариев, во втором часто встречаются редакторские и переводческие огрехи, в третий вошло всего 15 текстов, имеющих в том же виде в первых двух, единственное исключение – «Страсти Марцелла».² Наибольшей популярностью сейчас пользуется английское издание Г. Музурилло, сочетающее в себе полноту – представлено 28 сочинений – и краткие, но информативные комментарии. Однако, из-за указанных изъянов и из-за того, что едва ли не у каждого ученого свои представления о том, какие именно тексты являются аутентичными, появление новых собраний не заставило себя долго ждать. В 1987 г. было опубликовано подготовленное итальянскими и голландскими учеными издание актов и страстей мучеников, в состав которого вошли оригинальные тексты, их перевод на итальянский и обширные комментарии (Bastiaensen 1987). Оно содержит 12 текстов от «Мученичества Поликарпа» до «Завещания 40 мучеников», среди которых несколько неожиданно смотрится гимн св. Агнессе из «О венцах мучеников» Пруденция (Prud. Perist., XIV). Особую ценность ему придают критические издания «Актов Максимилиана» (А. Бастиансен) и «Актов Филея» (Г. Кортекас, Г. Ланата).³

¹ Их сравнительный анализ дает Barnes 2010.

² Опубликованная версия основана на критическом издании, подготовленном Г. Ланатой ранее (Lanata 1972). Сейчас доступна новая критическая публикация «Страстей» Ю. Леони (Leoni 2017; Leoni 2021).

³ Существует и отдельное издание «Актов Филея» (Pietersma 1984); кроме того, опубликована эфиопская версия этого текста (Vausi 2002).

Через 20 лет после этого вышел чешский перевод древних сочинений о мучениках, принадлежащий группе ученых под руководством П. Кицлера (Kitzler 2009–2011). Критерием для включения в состав этого собрания была не «подлинность» текстов, а их важность для формирования «литературной памяти» об эпохе гонений и святых; они распределены не по времени их создания, а в зависимости от даты мученичества святого, о котором они рассказывают. В I том вошли тексты от рассказа о Птолемеи и Луции из I Апологии Юстина Философа и «Мученичества Поликарпа» до «Мученичества Феликса»; помимо «стандартных» сочинений, здесь можно найти поздние «Акты Перпетуи», полушутовские «Акты Акакия» и «Житие Киприана», приписываемое Понтию. Во II томе собраны рассказы о событиях эпохи Великого гонения, несколько донатистских текстов, «Мученичество Саввы Готского» и поздние «Мученичество Игнатия Антиохийского» и «Мученичество Себастьяна». Схожим путем пошли немецкие исследователи Р. Зелигер и В. Вишмейер, решив дать широкий обзор литературы о мучениках в позднеантичный период (Seeliger, Wischmeier 2015). Это позволило им включить поздние и явно неподлинные «Акты Акакия», «Мученичество Ариадны» и «Житие Аберкия» и опустить «Мученичество Поликарпа» или «Страсти Перпетуи и Фелицитаты», так как сейчас они доступны и в виде отдельных изданий, к которым сложно что-то добавить, и в составе других сборников мученичеств. Тексты приведены в оригинальном варианте и в переводе на немецкий язык.

За это время вышло еще несколько собраний текстов и переводов мученичеств. Во французском издании П. Мараваль опубликован «стандартный» набор сочинений, дополненный «Страстями Сатурнина», «Актами Галлония», «Мученичеством Афиногена» и «О Палестинских мучениках» Евсевия Кесарийского (Maraval 2010). По этому же принципу составлен и новый перевод агиографических сочинений на русский язык; в него вошли десять текстов, относящихся к сер. II – сер. III в., от «Мученичества Поликарпа» до «Мученичества Пиония» (Пантелеев 2017а). Все тексты снабжены обширными комментариями и сопроводительными статьями, три из них переведены на русский впервые (лат. и др.-гр. версии «Актос Карпа, Папила и Агатоники», «Мученичество Перпетуи» и «Мученичество Пиония»). В качестве приложения к изданию В том же году Э. Ребейяр публикует свой собственный набор «аутентичных» текстов (Rebillard 2017). Так как, по его мнению, мы не можем решить вопрос о подлинности, основываясь только на содержании сочинения, то необходимо опираться на внешние свидетельства – упоминания о мучениках у Евсевия или Августина; при этом Ребейяр включает в свое издание не только тексты ранних мученичеств, но публикует

«досье», в состав которых входят и более поздние сочинения («Житие Поликарпа», две версии «Актв Перпетуи»).

Два новых собрания составлены по тематически-географическому принципу. М. Лapidж подготовил английский перевод текстов, связанных со святыми, почитаемыми в Риме в Позднюю Античность (Lapidge 2018). Это сравнительно поздние сочинения, созданные в V–VII вв., которые невозможно даже заподозрить в подлинности. В них встречаются грубые фактические и хронологические ошибки, они переполнены чудесами, мученики осуждаются лично императорами, в общем, это – классические образцы «эпических мученичеств» по классификации И. Делеэ; среди этих, как правило, неприятных текстов выделяются эрудицией и риторическим уровнем «Страсти Себастьяна» (недавняя статья Лapidжа специально посвящена языку этих сочинений и его отступлениям от классической латыни – Lapidge, 2020). Тем не менее, они важны для изучения становления и развития культа святых, для истории и топографии Рима, в них содержатся пассажи, отражающие современные им богословские споры. Ю. Леони осуществил издание страстей и актов североафриканских воинов-мучеников (Leoni 2021). В его состав вошли «Страсти Максимилиана», две редакции «Актв Марцелла», «Страсти Кассиана», «Страсти Типасия» и «Страсти Фабия». Эти сочинения снабжены солидными статьями и комментариями текстологического, филологического и исторического характера, а во вступительной статье содержится содержательный обзор отношения североафриканских христиан к службе в римской армии во II–IV вв. и феномена мученичества воинов.

Необходимо обратить внимание на несколько изданий отдельных текстов. Более 40 лет назад Б. Деханшуттер образцово издал «Мученичество Поликарпа» (Dehandschutter 1979), а позже был выпущен сборник его статей, написанных после 1979 г., некоторые из которых были опубликованы впервые (Dehandschutter 2007). В них учитываются открытия последних десятилетий, в том числе новые рукописи, подтвердившие верность реконструкций Деханшуттера; кроме работ, связанных с Поликарпом, в «Polycarpana» вошли статьи, посвященные мученикам в Новом Завете и Маккавейских книгах, теологии мученичества и Игнатию Антиохийскому. Во многом на текст Деханшуттера опирается последнее на данный момент издание «Мученичества Поликарпа», предпринятое П. Хартогом (Hartog 2013). Оно снабжено большой вступительной статьей, где рассматриваются вопросы, связанные с авторством «Мученичества», его рукописной традицией, единством текста и его редакциями, датировкой и другими историческими и теологическими проблемами. Текст сопровождается по большей

части историческими комментариями, основывающимися на отличном знании реалий и предшествующих исследований. В 1994 г. увидело свет по-смертное «Мученичество Пиония», подготовленное Г. Баурсоком и К. Джонсом на основании многочисленных статей и докладов Л. Робера (Robert 1994). Робер считал текст «Мученичества» подлинным, так как автор отлично владеет топографией Смирны III в. н.э. и обладает знаниями о местных реалиях (имена магистратов, конфликт христиан с иудейской общиной, понимание специфики Смирны как одного из основных центров Второй софистики). О. Цвирлайн, напротив, в своем двухтомнике, посвященном *Corpus Polycarpianum*, доказывает, что в современном виде и «Мученичество Поликарпа», и «Мученичество Пиония» появились очень поздно (Zwierlein 2014). По его мнению, у этих сочинений была непростая судьба: сначала они подверглись обработке неким редактором в III в., после чего в начале V в. в Галлии еще один редактор, которого он называет «Псевдо-Пионием» (этот персонаж появляется в поздней приписке к «Мученичеству»), при помощи обширных интерполяций придал им окончательную форму. Тогда же было создано и поликарпово Послание филиппийцам, которое полностью признается подделкой (то, что о нем упоминает Ириней Лионский и несколько фраз из Послания цитируются Евсевием, автора не смущает). Комментировать всерьез эту реконструкцию тяжело, П. Харто отозвался об этой книге как о «провокационной смеси реконструированных архетипов, теоретической стеммы текста и ревизионистских исторических предположений», а К. Джонс охарактеризовал эту попытку реконструкции «подлинного» мученичества Пиония как полностью провальную.

Особое внимание в последнее десятилетие было уделено «Страстям Перпетуи». Значимым событием стало издание «Страстей», подготовленное Т. Хефферманом (Hefferman 2012). В состав этой почти шестисотстраничной книги вошли латинский текст с критическим аппаратом,⁴ переводом и комментариями, греческий текст, подробное обсуждение содержания «Страстей», весьма ценный обзор латинских рукописей и необходимые указатели. Хефферман полагает, что греческий вариант не был оригинальным документом, а является переводом более не существующей латинской версии; он приводит перевод греческой версии на английский, но обращается к нему в комментариях, когда он расходится с дошедшим латинским вариантом. Сами комментарии носят исчерпывающий характер; Хеффермана можно упрекнуть разве что в слишком сильном желании укоренить «Стра-

⁴ Стандартное издание текста принадлежит К. ван Бику (van Beek 1936), текст которого воспроизведен почти во всех сборниках; позже свой вариант предложила Ж. Амаат (Amat 1996).

сти» в христианском контексте, что приводит к потере некоторых параллелей с античной литературой, и в некотором многословии. Затем, говоря о «Страстях Перпетуи», нужно упомянуть вышедший синхронно с изданием Хеффермана сборник статей под редакцией Я. Бреммера и М. Формизано (Bremmer, Formisano 2012). В его основе лежат доклады, прочитанные на конференции в Берлине в 2007 г. Ее целью было привлечь внимание к «Страстям» самых разных ученых, не только историков, филологов или религиоведов, но и философов, культурологов и специалистов в области гендерных исследований, ранее не занимавшихся мучениками. Результатом этого эксперимента стало собрание статей, посвященных как вполне традиционным вопросам для исследователей агиографии (образование Перпетуи, личность Фелицитаты, монтанизм), так и менее обычным (нарратология, место этого текста в христианской литературе, гендерная идентичность в «Страстях»)⁵. В 2015 г. уже упомянутый П. Кицлер выпустил исследование эволюции традиции о Перпетуе от «Страстей» до «Актов» (Kitzler 2015). Он показывает, что этот текст с самого начала вызывал определенные проблемы, ведь его герои – некрещенные оглашенные и женщины. Это явно противоречило существующей иерархии, и уже Августин в своих проповедях пытается расставить акценты «правильным образом». Венцом этого процесса становится появление «Актов», где тема видений оказывается отеснена на второй план, а упор сделан на сцене суда и диалоге с римским магистратом; скорректирована и семейная ситуация – появляются мужья Перпетуи и Фелицитаты, а ее конфликт с отцом нивелируется. Наконец, в 2021 г. вышло фундаментальное исследование позднеантичной традиции о Перпетуи (Cobb 2021). Книга состоит из четырех частей: публикации латинского и греческого текста «Страстей» и двух версий «Актов» с переводом на английский, обзором свидетельств о мучениках у церковных писателей от Тертуллиана до приписанной Фульгенцию (V–VI вв.) проповеди «Об Иове и блаженной Перпетуе», перечислением их упоминаний в мартирологах и, наконец, анализом их ранних изображений в церквях и на саркофагах.

Совсем недавно появилось издание «Актов Сцилийских мучеников», подготовленное В. Хунником. Этот небольшое сочинение снабжено объемной вступительной статьей и комментариями (Hunnik 2021). Оригинальность взгляда исследователя в том, что он видит своей целью не новое изда-

⁵ Нужно вспомнить и другие сборники, посвященные или целиком одному агиографическому сочинению, например, «Посланию о Лионских мучениках», сохраненному Евсевием в «Церковной истории» (Rougé, Turcan 1978), или содержащие большие разделы статей о них (Gavaldà Ribot, Muñoz Melgar, Puig i Tàrrach 2010).

ние критического текста,⁶ а интерпретацию «Актов», составленных по образцу римского судебного протокола, как драматического представления, как конфликта между обвиняемыми христианами и римским магистратом и взаимодействия и непонимания между ними. Отсюда и особенности перевода, и новая компоновка текста, более характерная для пьес нового времени,⁷ и внимание в комментарии прежде всего к коммуникативным аспектам «Актов», их интерактивности и двусмысленностям в общении мучеников и проконсула.

Почти все агиографические сочинения, находящиеся в нашем распоряжении, неоднократно редактировались, сокращались, дописывались, компилировались и конечно, исследователям хотелось бы найти какой-то папирус с точной копией судебного протокола аниихристианского процесса. В 2018 г. С. Хюбнер опубликовала статью, где сообщила, что ей удалось обнаружить «первую подлинную стенограмму суда над христианами, дошедшую до нас среди документальных свидетельств» – Миланский папирус P.Mil.Vogl. 6.287 (Huebner 2018). Она пришла к этому выводу на основании отождествления упоминающихся в тексте персонажей с известными по другим папирусам египетскими христианами, и того, что их обвиняли в каком-то заговоре (*synomosia*). Но аргументация Хюбнер неубедительна, она строится на шатких косвенных свидетельствах, и принять эту гипотезу без массы оговорок невозможно (Rebillard 2021; Пантелеев 2021).

Многие темы и сюжеты, затронутые во вступительных статьях и комментариях к изданиям и переводам мученичеств, оказываются в центре отдельных исследований последних двух десятилетий, но скажем несколько слов и о работах предшествующего времени. До сих пор сохраняет свое значение фундаментальная книга В. Френда, где данные агиографических сочинений проанализированы в контексте истории раннего христианства и обозначены многие ключевые вопросы, касающиеся этого явления, от происхождения самого феномена мученичества до отношения мучеников к Римской империи и бегства и отступничества при гонениях (Frend 1965). Френд полагает, что сама идея мученичества возникла в иудаизме, первые свидетельства о ней мы встречаем в книге Второисаии и слепопленной пророческой традиции, а непосредственным предшественником христианских мученичеств оказываются Книги Маккавеев. Сходной точки зрения придерживаются и другие современные историки (van Henten, Avemarie 2002; Cummins 2004; DeSilva 2006; Брагинская 2014). Этот подход, однако, был оспорен

⁶ На сегодняшний день это книга Ф. Руджиеро (Ruggiero 1991).

⁷ Например, он опускает глаголы *dixit* – «он(она) сказал(а)» и добавляет от себя ремарки вроде «обращаясь к остальным».

Г. Бауэрсоком (Bowersock 1995). Он заявил, что мученичество было несвойственно ни иудейскому миру, ни греко-римскому,⁸ и оно возникло в Малой Азии с распространением христианства во II в. Христиане создали эту идею сами, без оглядки на какие-то образцы, и только позже она была воспринята иудеями; эту теорию позже развил Ш. Шепкару (Shepkaru 2005). Д. Боярин предлагает свое видение генезиса феномена раннехристианского мученичества (Boyarin 1999). Он указывает, что в то время иудаизм и христианство не были независимыми друг от друга религиозными направлениями, а наоборот, находились в тесном контакте. Никакого заимствования не было: мученичество возникло и там, и там в результате конкуренции и общего круга обсуждавшихся тем, мотивов и практик двух общин в период II–IV вв., кроме того, на эти религии одинаково сильно влияла эллинистическо-римская культура.

Переходя к трудам последних десятилетий, необходимо отметить исследование Э. Кастелли, посвященное памяти о мучениках в формировании раннехристианской культуры (Castelli 2004). Она основывает свою работу на теории ученика Э. Дюркгейма М. Хальбвакса (1877–1945) о роли коллективной памяти при позиционировании отдельных социальных групп, конструирующей прошлое так, чтобы придать значимость нынешнему опыту; упоминаются работы и Я. Ассмана, хотя и в меньшей степени. Кастелли разделяет подверженные изменениям воспоминания о прошлом, существующие в сознании, и зафиксированные записи о произошедшем. В центре ее внимания оказываются записи самих мучеников – Игнатия Антиохийского, Перпетуи и Пиония – и то, как они позиционировали себя перед своей аудиторией. Впоследствии эти тексты стали материалом для составителей мученичеств, и эти редакторы преследовали уже свои цели. Для них был более важны современные им проблемы, чем бережное сохранение памяти, они переосмыслили тексты мучеников и «переписывали» их историю столкновения с внешним миром. Кроме того, большое внимание уделено историям Евфимии, Агнессы и особенно Феклы; Кастелли анализирует развитие литературной и иконографической традиции и показывает, как они изменялись и дополнялись. В заключение она обращается к массовому убийству в 1999 г. в школе «Колумбайн» и культу, который сложился вокруг

⁸ Многие исследователи, обращая внимание на античную концепцию «благородной смерти» – греческие трагедии, смерть Сократа и других философов, римский ритуал *devotio*, самоубийство Катона Младшего и Сенеки, – указывают на важность античной традиции в формировании христианского мученичества и агиографических сочинений (Seeley 1990; Droge, Tabor 1992; Roskam 2010; Пантелеев 2013; Cobb 2014; Den Dulk M., Langford 2014).

Кесси Бернал, одной из погибших учениц. В массовом сознании она превратилась в подобие христианской мученицы, и Каstellи показывает, как этот культ возник и развился, обрастая легендами, в ситуации, когда мы обладаем всем массивом реальных фактов. Кроме книги Каstellи, темы, связанные с исторической памятью, затрагивались и другими авторами (Leemans, Mayer et al. 2003; Grig, 2004; Moss 2013; Kitzler 2015).

Одна из глав книги Каstellи называется «Мученичество и зрелища страданий» (Castelli 2015, 104–133). В мученичествах христиане старались воспользоваться всеми доступными средствами коммуникации, и одним из них были римские игры, во время которых приводились в исполнение смертные приговоры. Мы видим, как мученики перехватывают инициативу у магистратов и становятся не пассивными жертвами, а едва ли не режиссерами собственной казни. Конечно, действительность могла быть не такой яркой, ведь у приговоренного к смерти оставалось не так много средств успеть высказаться на арене, разве что потрясти кулаком в адрес зрителей, как Поликарп, натравить на себя зверей, как сделали Германик или товарищи Перпетуи, или распротереться на столбе подобно Христу, как Лионские мученики (Пантелеев 2015). Но авторы мученичеств, реконструируя произошедшее, сознательно передают контроль над ситуацией христианам, и их формальное поражение – смертный приговор – оказывается истинной победой. Этот сюжет подводит нас к еще одному важному направлению исследований, а именно изучению мученичества в контексте римских зрелищ.

К настоящему времени появилась целая серия принципиально важных работ, посвященных феномену римских зрелищ, где была продемонстрирована их роль института социальной интеграции, формирующего и поддерживающего римскую идентичность. В этих играх были отражены все основные темы римской власти: социальная стратификация, политический театр, преступление и наказание, демонстрация благ цивилизации и империи, унижение женщины и возвеличивание мужчины (Girar 1972; Plass 1995; Gunderson 1996; Futrell 1997; Kyle 1998; Christesen, Kyle 2014). Казни были обычной частью римского дня зрелищ, и для зрителей не имело никакого значения, будет ли брошен львам разбойник или епископ, как это не имело значения и для самих львов (Boyarin 1999, 94–95). Это меняет нашу христианоцентричную парадигму и заставляет по-новому взглянуть на восприятие римлянами мученичества и на то, как какой эффект оно могло произвести на аудиторию. Этой теме посвящены разделы в некоторых перечисленных выше книгах, а кроме того, несколько важных статей (Potter 1993; Potter 1996; Thompson 2002; Ivanović 2013; Пантелеев 2014; Пантелеев 2015). Если до начала III столетия римские магистраты не видели разницы между христи-

анами и обычными преступниками, то в середине III в. происходят изменения, и их стараются осудить как можно быстрее и незаметнее, чтобы не дать судебному процессу превратиться в многолюдное зрелище. Тема зрелищ и мученичества имеет еще одно измерение: начиная с IV в., появляется целый набор текстов об обращении языческих актеров, которые принимали участие в антихристианских представлениях. В какой-то момент спектакля пародировалось крещение, но актеры, погрузившись в шутовскую купель, внезапно обретали истинную благодать, прямо на сцене объявляли себя христианами, представляли перед судом, и претерпевали мученическую смерть (Elm 2006; Webb 2008; Пантелеев 2013b). При этом надо признать, что хотя Юстин Философ и Тертуллиан и писали о важности мученичества для распространения христианства среди язычников, его реальный эффект не мог быть большим, а наибольшее значение оно имело для тех членов христианских общин, кто еще не принял крещение – катехуменов. Оно укрепляло новообращенных, давало им образец поведения, достойного настоящего христианина и подталкивало к следованию этой модели. Отдельно нужно указать на работы, где казни христиан и мученичество в контексте римских зрелищ исследуются на материале археологических и изобразительных источников (Lamberigts, van Deun 1995; Van den Hoek, Herrmann 2013; Пантелеев 2017b; Cobb 2021; Пантелеев 2021b).

Толпа зрителей во время казни христиан испытывала удовлетворение от «праведной» мести и проникалась чувством величия и силы римского порядка. Не меньший интерес представляет изучение внутреннего мира самих мучеников, их чувств и переживаний, сознательного и подсознательного. Пионерами в этой области стали М. Л. Фон Франц и Э. Р. Доддс, обратившиеся к записям Перпетуи о ее видениях в тюрьме (Доддс 2003; Эдингер, фон Франц 2016). В этих видениях причудливо переплетаются ее личные страхи, беспокойство о своем ребенке, непростые отношения с отцом, страх будущего, но одновременно и желание мученичества и готовность преодолеть все препятствия на пути к нетленному венцу. К этому сюжету обращались многие историки, филологи и психологи (Lefkowitz 1976; Robert 1982; Rousselle 1987; Miller 1994; Сергеева 2013); влияние «Страстей Перпетуи» на североафриканскую агиографию было столь велико, что видения получали и другие христиане (Meslin 1972; Shaw 2003; Крюкова 2014). Вслед за Перпетуей в фокус исследователей попали и другие мученики; ключевую роль в изучении подобных вопросов сейчас играет книга Ю. Перкинс, в которой она обращается к анализу причин повышенного внимания к телесным страданиям в раннем христианстве (Perkins 1985). Христиане и некоторые язычники в начале новой эры, отказавшись от античного идеала самообла-

дания, стали не только рассказывать о своих страданиях, но и ценить их как особый способ отношений с божеством и пути к нему. Если в греческих романах страдания героев носят временный характер, а у стоиков Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия они как бы отрезаются от истинного «я», то верующие ставят их в центр своей жизни, разве что не допуская их до определенного момента в сфере изобразительного искусства (Пантелеев 2021b). Перкинс исследует на примерах самых разных текстов, как эта саморепрезентация христиан как страдальцев привела в итоге к победе новой религии. Подобно Доддсу, она пытается поставить диагноз миру Римской империи, замечая, что если там и была патология, то она относилась скорее ко всей культуре, чем к психологии отдельных индивидуумов (Perkins 1985, 193).

Все чаще ученые обращают внимание и на интеллектуальный фон раннего христианства. Начиная со времен Э. Гиббона, отмечался общий упадок античной культуры и искусства, изжившее себя греко-римское язычество и наплыв восточных культов. Христианству оставалось лишь сокрушить эту одряхлевшую конструкцию, и мученики были едва ли не его штурмовым отрядом. В наше время ситуация коренным образом изменилась: сначала историки философии показали, что неоплатонизм был не свидетельством регресса, а едва ли не высшей точкой развития античной мысли, а затем Дж. Диллон продемонстрировал важность его предшественника – среднего платонизма, повлиявшего на Юстина Мученика и Аполлония (Lampe 2003; Roskam 2009). Параллельно с этим шел пересмотр места Второй софистики, еще одного ключевого явления II–III вв. Понимание роли риториков в интеллектуальной, культурной и религиозной жизни Римской империи позволило понять, что мученики и апологеты полемизировали не с рудиментами полисной религии, а с вполне живыми и процветающими явлениями (так, в это время отмечается резкий рост интереса к культам героев). Серия работ посвящена общему обзору отношения христиан к античной риторике (Porter, 1997; Brown, 2005; Johnson 2017; Пантелеев 2020). Мученики Поликарп и Пионий жили в Смирне, крупнейшем центре Второй Софистики, и исследователи отмечают большое сходство их риторики и перформативных практик с тем, что Флавий Филострат рассказывает о великих ораторах (Robert 1994; Bowersock 1995; Pernot 1997; Den Dulk, Langford 2014), Г. Роскам и П. Лямпе показали уровень философской и риторической изощренности Аполлония (Lampe 2003; Roskam 2009), а Б. Кростенко – автора «Актов Киприана» (Krostenko 2018). Наконец, в последние годы стал изучаться риторический уровень небольших текстов, традиционно рассматривавшихся лишь как слегка отредактированные протоколы судебных заседаний – «Му-

ченичества Юлия» (Tite 2019) и «Актов Сицилийских мучеников» (Hunnik 2021).

Достаточно интересным и перспективным представляется обновленный географический подход. Традиционно внимание к группам мученичества, относящихся к одному региону, было связано с определением их принадлежности одному автору или «агиографической мастерской» или уточнением каких-то реалий. Сейчас исследователи группируют сохранившиеся тексты по регионам (Малая Азия, Александрия, Египет, Северная Африка, Галлия, Рим, дунайские провинции) для того, чтобы вписать их в локальный контекст⁹. Это внимание к местным культурным, религиозным, политическим особенностям уравнивает стремление рассматривать наши сочинения как часть единой средиземноморской или раннехристианской традиции; самое яркое проявление этой тенденции – книга К. Мосс (Moss 2012). Она выделяет много региональных нюансов этих текстов, но иной раз эти группы превращаются Мосс в какие-то гетто, исключаящие их контакт с остальным римским миром, что явно было не так, достаточно хотя бы вспомнить, что послание о Лионских мучениках было отправлено в Малую Азию, а «Мученичество Поликарпа» оказало влияние на «Страсти Фруктуоза». В фокусе внимания ученых оказались североафриканские (Saxer 1980; Bremmer, Formisano 2012; Burns, Jensen 2014; Каргальцев 2019), римские (Lampe 2003; Lapidge 2018), малоазийские (Leemans, Mayer et al. 2003; Leemans 2013), дунайские тексты (Atanasov 2009).

Наконец, еще одно популярное направление исследований в последние годы – мученичество среди сторонников альтернативных течений в раннем христианстве, еретиков. Ценность смерти за свою веру как высшей формы свидетельства признавалась многими группами, и несмотря на то, что церковные христиане пытались всячески замолчать или опорочить еретиков-мучеников, иногда сведения о них можно обнаружить у Юстина Философа, Тертуллиана или Евсевия и даже в некоторых агиографических сочинениях, например, в «Мученичестве Пиония». Мы узнаем о мучениках среди маркионитов, монтанистов, монархиан, даже гностиков, хотя традиционно считалось, что последним ничего не стоило совершить отступничество, так как оно для них, «духовных людей», спасающихся в силу своей природы, ничего не значило. Эти свидетельства, как и вообще взгляды еретиков на мученичество, стали объектом пристального изучения. Можно выделить несколько особенно активно обсуждающихся проблем. Прежде всего, дискуссия ведется вокруг явления добровольного мученичества среди сторонников различ-

⁹ В какой-то степени это реинкарнация подхода, примененного В. Бауэром для изучения ересей (Baueg 1934).

ных течений в христианстве и попыток определить среди этих мучеников церковных христиан и монтанистов. Затем, это обсуждение отношения гностиков к смерти за свою веру. Особое значение здесь имеют открытие текстов Наг-Хаммади и недавняя публикация «Евангелия Иуды» (Хосроев 2014), которые позволили взглянуть на проблему глазами не только церковных полемистов, но и самих гностиков. Наконец, это тщательное изучение отдельных случаев мученичества вроде казни Птолемея, о которой рассказывает Юстин Философ во II Апологии, и попытки отождествить их с известными нам неортодоксальными христианами (Frend 1954; Hilhorst 2008; Nyldahl 2011; Tabbernee 1985). Эти работы показывают, что хотя мученичество как высшая форма исповедания признавалось не всеми – даже среди ортодоксов не было единого мнения (Dunderberg 2013), – оно ценилось весьма высоко, и в гностическом «Апокрифе Иоанна» сказано: «Никто из тех, кто боится смерти, не спасется, ибо Царство принадлежит тем, кто отдает себя на смерть».

Мы осветили лишь некоторые подходы к изучению раннехристианской агиографии. Если подвести какой-то промежуточный итог – промежуточный, так как эта область буквально фонтанирует новыми работами – то можно отметить следующее. Прежде всего, всегда будет сохранять актуальность традиционный историко-филологический подход, высшей формой которого является подготовка комментированных критических изданий текстов. Комментарии к таким изданиям часто имеют самостоятельную ценность и как исследования языка, реалий, идей, которые связаны с конкретным мученичеством, так и как фиксация взгляда на текст того или иного поколения исследователей. В последние десятилетия все большее внимание исследователей привлекает анализ всевозможных контекстов агиографических сочинений, поиск сознательных и бессознательных аллюзий на историко-культурную реальность, окружавшую мучеников и авторов или редакторов этих текстов. Что касается изучения внутреннего содержания и структуры страстей, актов и мученичеств, то на первый план сейчас вышел риторический анализ который позволяет по-новому взглянуть на акценты, расставленные в этих памятниках, уровень образования их авторов и эффект, который они могли проводить на аудиторию при чтении вслух. Нам кажется, что ни один из этих методов не исчерпал свой потенциал и применение их сочетания – залог адекватного понимания на первый взгляд простой и незамысловатой, но на деле многогранной и даже многомерной раннехристианской агиографии.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Amat, J., ed. (1996) *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*. Paris.
- Atanasov, G. (2009) Sept martyrs de Dorostol qui ont brûlé en l'année 304, *The Christian Mission on the Romanian Territory during the First Centuries of the Church*. Constanța, 37–52.
- Bastiaensen, A. A. R., Hilhorst, A., Kortekaas, G. A. A., Orbán A. P., eds. (1987) *Atti e passioni dei martiri*. Vicenza.
- Bauer, W. (1934) *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*. Tübingen.
- Bausi, A. (2002) *La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samâtât*. Naples.
- Barnes, T. D. (2010) *Early Christian Hagiography in History*. Tübingen.
- Bowersock, G. W. (1995) *Martyrdom and Rome*. Cambridge.
- Boyarin, D. (1999) *Dying for God. Martyrdom and the Making of Christianity and Judaism*. Stanford.
- Bremmer, J. N., Formisano, M., eds. (2012) *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*. Oxford.
- Brown, W., ed. *Rhetoric and Reality in Early Christianities*. Waterloo, 2005.
- Burns, J. P., Jensen, R. (2014) *Christianity in Roman Africa: The Development of its Practices and Beliefs*. Grand Rapids.
- Castelli, E. A. (2004) *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*. New York.
- Christesen, P., Kyle, D. G., eds. (2014) *A Companion to Sport and Spectacle in Greek and Roman World*. Chichester.
- Cobb, L. S. (2014) "Polycarp's Cup: Imitatio in the Martyrdom of Polycarp," *Journal of Religious History* 38, 224–240.
- Cobb, L. S., ed. (2021) *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*. Oakland.
- Cummins, S. A. (2004) *Paul and the Crucified Christ in Antioch. Maccabean Martyrdom and Galatians 1 and 2*. Cambridge.
- Dehandschutter, B. (1979) *Martyrium Polycarpi. Een literair-kritische Studie*. Leuven.
- Dehandschutter, B. (2007) *Polycarpiana. Studies on Martyrdom and Persecution in Early Christianity. Collected Essays*. Leuven.
- DeSilva, D. A. (2006) *4 Maccabees: Introduction and Commentary on the Greek Text in Codex Sinaiticus*. Leiden, Boston.
- Den Dulk, M., Langford, A. (2014) "Polycarp and Polemo: Christianity at the Center of the Second Sophistic," T. R. Blanton, R. M. Calhoun, C. K. Rothschild eds. *The History of Religions School Today: Essays on the New Testament and Related Ancient Mediterranean Texts*. Tübingen, 211–240.
- Droge, A. J., Tabor, J. D. (1992) *A Noble Death. Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity*. San Francisco.
- Dunderberg, I. (2013) "Early Christian Critics of Martyrdom," C. K. Rothschild, J. Schröter, eds. *The Rise and Expansion of Christianity in the First Three Centuries of the Common Era*. Tübingen, 419–440.

- Elm, D. (2006) "Mimes into Martyrs: Conversion on Stage," I. H. Henderson, G. S. Oege-
ma, eds. *The Changing Face of Judaism, Christianity and Other Greco-Roman Reli-
gions in Antiquity*. Gutersloh, 87–100.
- Frend, W. H. C. (1954) "The Gnostic Sects and the Roman Empire," *Journal of Ecclesiasti-
cal History* 5, 25–37.
- Frend, W. H. C. (1965) *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Con-
flict from the Maccabees to Donatus*. Oxford.
- Futrell, A. (1997) *Blood in the Arena: The Spectacle of Roman Power*. Austin.
- Gavaldà Ribot, J. M., Muñoz Melgar, A., Puig i Tàrrach, A., eds. (2010) *Pau, Fructuós i el
cristianisme primitiu a Tarragona (segles I–VIII): actes del congrés de Tarraco-
na (19–21 de Juny de 2008)*. Reus, Tarragona.
- Girar, R. (1972) *La violence et le sacré*. Paris.
- Grig, L. (2004) *Making Martyrs in Late Antiquity*. London.
- Gunderson, E. (1996) "The Ideology of the Arena," *Classical Antiquity* 15, 113–151.
- Hartog, P., ed. (2013) *Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp*.
Oxford.
- Hefferman, T. J. (2012) *The Passion of Perpetua and Felicity*. Oxford.
- Hilhorst, A. (2008) "Christian Martyrs Outside the Catholic Church," *Journal of Eastern
Christian Studies* 60, 23–36.
- Huebner, S. (2019) "Soter, Sotas, and Dioscorus before the Governor. The First Authentic
Court Record of a Roman Trial of Christians?," *Journal of Late Antiquity* 12, 2–24.
- Hunnik, V. (2021) *Acta Martyrum Scillitanorum. A literary Commentary*. Turnhout.
- Hyldahl, J. (2011) "Gnostic critique of Martyrdom," J. Engberg, E. Holmsgaard, P.
Klostergaard, eds. *Contextualising Early Christian Martyrdom*. Frankfurt am Main,
119–138.
- Ivanovici, V. (2013) "Competing Paradoxes: Martyrs and the Spread of Christianity Revis-
ited," *Studia Patristica* 62, 231–244.
- Johnson, A. P. (2017) "Early Christianity and the Classical Tradition," D. S. Richter, W. A.
Johnson, eds. *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford, 625–638.
- Kitzler, P., ed. (2009–2011) *Pribehy rane krestanskych mucedniku*. Vol. I–II. Praha.
- Kitzler, P. (2015) *From Passio Perpetuae to Acta Perpetua. Recontextualizing a Martyr Sto-
ry in the Literature of the Early Church*. Berlin, Boston.
- Krostenko, B. A. (2018) "Three Kinds of Ambiguity: Rhetoric and Christian Citizenship in
the Martyr Act of Cyprian," *Wiener Studien* 131, 149–177.
- Knopf, R., Krüger, G., Ruhbach, G., eds. (1965) *Ausgewählte Märtyrerakten*. 4. Aufl. Tübin-
gen.
- Kyle, D. (1998) *Spectacles of Death in Ancient Rome*. London.
- Lamberigts, M., van Deun, P., eds. (1995) *Martyrium in Multidisciplinary Perspective*.
Memorial Louis Reekmans. Leuven.
- Lampe, P. (2003) *From Paul to Valentinus. Christians at Rome in the First Two Centuries*.
Minneapolis.
- Lanata, G. (1972) "Gli atti del processo contro il centurione Marcello," *Byzantion* 42, 509–
522.

- Lanata, G., ed. *Gli atti dei martiri come documenti processuali*. Milano, 1973.
- Lapidge, M. (2018) *The Roman Martyrs. Introduction, Translations, and Commentary*. Oxford.
- Lapidge, M. (2020) "The Latin of the *Passiones Martyrum* of Late Antique Rome," *Cambridge Classical Journal* 66, 96–143.
- Leemans, J., Mayer, W., Allen, P., Dehandschutter, B. (2003) *Let us die that we may live. Greek homilies on Christian Martyrs from Asia Minor, Palestine and Syria c.350–c.450 AD*. London, New York.
- Leemans, J. (2013) "Individualization and the Cult of the Martyrs: Examples from Asia Minor in the Fourth Century," J. Rüpke, ed. *The Individual in the Religions of the Ancient Mediterranean*. Oxford, 187–212.
- Lefkowitz, M. (1976) "Motivations for St. Perpetua's Martyrdom," *Journal of the American Academy of Religion* 44, 417–421.
- Leoni, J. (2017) "Gli Acta sancti Marcelli centurionis (BHL 5253–5255a). Studio della tradizione ed edizione critica", *Wiener Studien* 130, 291–359.
- Leoni, J., ed. (2021) *Actes et passions des martyrs militaires africains*. Paris.
- Maraval P., ed. (2010) *Actes et Passions des martyrs chrétiens des premiers siècles*. Paris.
- Meslin, M. (1972) "Vases sacres et boissons d'eternite dans les visions des martyrs africains," *Epektasis: Melanges patristiques offerts au Cardinal Jean Danielou*. Paris, 139–153.
- Miller, P. C. (1994) *Dreams in Late Antiquity. Studies in the Imagination of Culture*. Princeton.
- Moss, C. R. (2012) *Ancient Christian Martyrdom. Diverse Practices, Theologies, and Traditions*. New Haven, London.
- Moss, C. R. (2013) *The Myth of Persecution. How Early Christians Invented a Story of Martyrdom*. Notre Dame.
- Musurillo, H., ed. (1972) *The Acts of the Christian Martyrs*. Oxford.
- Pernot, L. (1997) "Saint Pionios, martyr et orateur," G. Freyburger, L. Pernot eds. *Du héros païen au saint chrétien*. Paris, 111–123.
- Perkins, J. (1985) *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era*. London, New York.
- Pietersma, A. (1984) *The Acts of Phileas Bishop of Thmuis*. Geneva.
- Plass, P. (1995) *The Game of Death in Ancient Rome: Arena Sport and Political Suicide*. Madison.
- Potter, D. (1993) "Martyrdom as Spectacle," R. Scodel, ed. *Theater and Society in the Classical World*. Ann Arbor, 53–88.
- Potter, D. (1996) "Performance, Power and Justice in the High Empire," W.J. Slater, ed. *Roman Theater and Society*. Ann Arbor, 129–159.
- Rebillard, E., ed. (2017) *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*. Oxford.
- Rebillard, E. (2021) *The Early Martyr Narratives: Neither Authentic Accounts Nor Forgeries*. Philadelphia.
- Robert, L. (1982) "Une vision de Perpétue, martyr à Carthage en 203," *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 126, 228–276.

- Robert, L. (1994) *Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne*. Washington.
- Roskam, G. (2009) "A Christian Intellectual at Trial. The case of Apollonius of Rome," *Jahrbuch für Antike und Christentum* 52, 22–43.
- Roskam, G. (2010) "The Figure of Socrates in the Early Christian Acta Martyrum," Leemans J., ed. *Martyrdom and Persecution in Late Ancient Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter*. Leuven, 241–256.
- Rougé, M. J., Turcan, M. R., eds. (1978) *Les martyrs de Lyon (177)*. Paris.
- Rousselle, R. (1987) "The Dreams of Vibia Perpetua: Analysis of a Female Christian Martyr," *Journal of Psychohistory* 14, 193–206.
- Ruggiero, F. (1991) *Atti dei martiri Scilitani: introduzione, testo, traduzione, testimonianze e commento*. Rome.
- Saxer, V. (1980) *Morts, martyrs, reliques en Afrique chrétienne aux premiers siècles: Les témoignages de Tertullien, Cyprien et Augustin à la lumière de l'archéologie africaine*. Paris.
- Seeley, D. (1990) *The Noble Death. Graeco-Roman Martyrology and Paul's Concept of Salvation*. Sheffield.
- Seeliger, H. R., Wischmeyer, W., eds. (2015) *Märtyrerliteratur*. Berlin, München, Boston.
- Shaw, B. D. (2003) "Judicial Nightmares and Christian Memory," *Journal of Early Christian Studies* 11, 533–563.
- Shepkaru, S. (2005) *Jewish Martyrs in the Pagan and Christian Worlds*. Cambridge.
- Tabbernee, W. (1985) "Early Montanism and Voluntary Martyrdom," *Colloquium* 17, 33–44.
- Thompson, L. (2002) "The Martyrdom of Polycarp: Death in the Roman Games," *Journal of Religion* 82, 27–52.
- Tite, P. L. A (2019) "Polite Conversation, an Edict, and a Sword: A Look at the 'Martyrdom of Julius the Veteran'," *Journal of Theological Studies* 70, 184–238.
- Van Beek, C. J. M. J., ed. (1936) *Passio sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Nijmegen.
- Van den Hoek, A., Herrmann, J. J. (2013) *Pottery, pavements, and paradise: iconographic and textual studies on late antiquity*. Leiden, Boston.
- Van Henten, J. W., Avemarie, F. (2002) *Martyrdom and Noble Death: Selected Texts from Graeco-Roman, Jewish, and Christian Antiquity*. London, New York.
- Webb, R. (2008) *Demons and Dancers. Performance in Late Antiquity*. Cambridge (Mass.), London.
- Zwierlein, O. (2014) *Die Urfassungen der Martyria Polycarpi et Pionii und das Corpus Polycarpianum*. Vol. I–II. Berlin.
- Брагинская, Н. В., ред. (2014) *Книги Маккавеев (Четыре Книги Маккавеев)*. Москва.
- Доддс, Э. Р. (2003) *Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина*. С.-Петербург.
- Каргальцев, А. В. (2019) "Африканская агиография середины III в. как педагогический текст," *Hypothekai. Журнал по истории античной педагогической культуры* 3, 161–172.

- Крюкова, А. Н. (2014) "Поэтика сновидений в «Мученичестве Монтана, Луция, Флавиана и других мучеников»,» *Вестник древней истории* 2, 117–124.
- Пантелеев, А. Д. (2013а) "Сократ в раннехристианской агиографии (II–IV вв.),» *Индоевропейское языкознание и классическая филология* 17, 668–679.
- Пантелеев, А. Д. (2013b) "Из мимов в мученики: истории об обращении римских актеров," *Мнемон. Исследования и публикации по истории античного мира* 13, 389–402.
- Пантелеев, А. Д. (2014) "Христианское мученичество в контексте римских зрелищ," *Проблемы истории, филологии, культуры* 2 (44). С. 75–89.
- Пантелеев, А. Д. (2015) "Мученичество и распространение христианства в Римской империи," *Вестник СПбГУ. Серия 2: история* 3, 33–43.
- Пантелеев, А. Д., ред. (2017а) *Ранние мученичества. Переводы. Комментарии. Исследования*. С.-Петербург.
- Пантелеев, А. Д. (2017b) "От преступников к мученикам: изображения казни в искусстве Римской империи," *Актуальные проблемы теории и истории искусства* 7, 138–146.
- Пантелеев, А. Д. (2020) "Что Афины Иерусалиму? Раннее христианство и Вторая софистика," *Schole. Философское антиковедение и классическая традиция* 14(2), 567–586.
- Пантелеев, А. Д. (2021а) "Папирусы, история гонений и агиография," *Библия и христианская древность* 1(9), 125–152.
- Пантелеев, А. Д. (2021b) "Изображения распятия в античном искусстве в римский период," *Актуальные проблемы теории и истории искусства* 11.
- Сергеева, Е. В. (2013) "Конфликт идентичностей в «Мученичестве свв. Перпетуи и Фелицитаты»,» *Вестник РГГУ. Серия: Литературоведение. Языкознание. Культурология* 17(118), 37–53.
- Хосроев, А. Л. (2014) *Другое благовестие: «Евангелие Иуды»: Исследование, перевод и комментарий*. С.-Петербург.
- Эдингер, Э., фон Франц, М.-Л. (2016) *Психологический анализ раннего христианства и гностицизма*. Москва.

In Russian

- Braginskaya, N. V., ed. (2014) *Knigi Makkaveev [Four Books of Maccabees]*. Moscow.
- Dodds, E. R. (2003) *Yazychnik i khristianin v smutnoe vremya. Nekotorye aspekty religioznykh praktik v period ot Marka Avreliya do Konstantina [Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine]*. Saint Petersburg.
- Kargal'tsev, A. V. (2019) "Afrikan'skaya agiografiya serediny 3 v. kak pedagogicheskiy tekst," *Hypothekai. Zhurnal po istorii antichnoy pedagogicheskoy kultury [Hypothekai. Journal on the history of ancient pedagogical culture]* 3, 161–172.
- Kryukova, A. N. (2014) "Poetika snovideniy v 'Muchenichestve Montana, Luciya, Flaviana i drugikh muchenikov'," *Vestnik drevney istorii [Herald of Ancient History]* 2, 117–124.

- Panteleev, A. D. (2013a) "Sokrat v rannekhristsianskoy agiografii," *Indoevropeyskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [*Indo-European Linguistics and Classical Philology*], 17, 668–679.
- Panteleev, A. D. (2013b) "Iz mimov v mucheniki: istorii ob obrashhenii rimskih akterov," *Mnemon. Issledovaniya i publikacii po istorii antichnogo mira* [*Mnemon. Investigations and Publications on the History of the Ancient World*] 13, 389–402.
- Panteleev, A. D. (2014) "Khristsianskoe muchenichestvo v kontekste rimskikh zrelichsh," *Problemy istorii, filologii, kul'tury* [*Problems of History, Philology, Culture*] 2 (44), 75–89.
- Panteleev, A. D. (2015) "Muchenichestvo i rasprostranenie khristianstva v Rimskoy imperii," *Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta. Seriya 2: istoriya* [*Vestnik of Saint Petersburg University. History*] 3, 33–43.
- Panteleev, A. D., ed. (2017a) *Rannie muchenichestva. Perevody, kommentarii, issledovaniya* [*Early Christian Martyr Acts. Translations, Commentaries, Studies*]. Saint Petersburg.
- Panteleev, A. D. (2017b) "Ot prestupnikov k muchenikam: izobrazheniya kazni v iskusstve Rimskoy imperii," *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva* [*Actual Problems of Theory and History of Art*] 7, 138–146.
- Panteleev, A. D. (2020) "Chto Afiny Ierusalimu? Rannee khristianstvo i Vtoraya sofistika," *Schole. Filosofskoe antikovedenie i klassicheskaya tradiciya* [*Schole. Ancient Philosophy and the Classical Tradition*] 14(2), 567–586.
- Panteleev, A. D. (2021a) "Papirusy, istoriya gonenyi i agiografiya," *Bibliya i hristianskaya drevnost'* [*Bible and Christian Antiquity*] 1(9), 125–152.
- Panteleev, A. D. (2021b) "Izobrazheniya raspyatiya v antichnom iskusstve v rimskiy period," *Aktual'nye problemy teorii i istorii iskusstva* [*Actual Problems of Theory and History of Art*] 11.
- Sergeeva, E. V. (2013) "Konflikt identichnostey v «Muchenichestve svv. Perpetui i Felicity»," *Vestnik RGGU. Seriya: Literaturovedenie. Yazykoznanie. Kul'turologiya* [*Herald of Russian State University for the Humanities: Literary criticism. Linguistics. Cultural studies*] 17(118), 37–53.
- Khosroyev, A. L. (2014) *Drugoe blagovestie: «Evangelie Iudy»: Issledovanie, perevod i komentariy* [*A Different Gospel: 'Gospel of Judas'. Introduction, Translation, Commentary*]. Saint Petersburg.
- Yedinger, Ye., fon Franc, M.-L. (2016) *Psihologicheskyy analiz rannego khristianstva i gnostitsizma* [*Psychological Analysis of Early Christianity and Gnosticism*]. Moscow.

НОВАЯ МОНОГРАФИЯ О СОСИПАТРЕ ПЕРГАМСКОЙ

М.А. ВЕДЕШКИН
Институт всеобщей истории РАН
Институт общественных наук РАНХиГС
Balatar@mail.ru

M.A. VEDESHKIN
Institute of World History, Russian Academy of Sciences
School of Public Policy – RANEPА

A NEW BOOK ON SOSIPATRA OF PERGAMUM

Abstract: A review of Marx, H. (2021) *Sosipatra of Pergamum: Philosopher and Oracle*. New York: Oxford University Press. 152 p.

Key words: Late Antiquity, Late Roman Empire, Late Antique education, Neoplatonism, Sosipatra, Eunapius of Sardis, "The Lives of Philosophers and Sophists", Educational Space of a Late Antique City.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда в рамках проекта № 18–78–10001 «Образовательное пространство и антропопрактики античного и современного города». The study was funded by a grant from the Russian Science Foundation. Project № 18–78–10001 «Educational space and anthropopractices of the ancient and modern city».

Образ Сосипатры Пергамской – философа, ясновидящей, прорицательницы, наставника, жены и матери, несомненно, является одним из самых запоминающихся в галерее литературных портретов позднеантичных интеллектуалов, выведенных на страницах «Жизней философов и софистов» Евнапия Сардского. Составленная им биография Сосипатры представляет собой примечательный образец языческой агиографии. Согласно рассказу историка, родившаяся в семье знатного эфесца Сосипатра с пятилетнего возраста воспитывалась то ли халдейскими мудрецами, то ли «благими демонами», принявшими облик престарелых батраков. Они посвятили девочку в тайны теургии, в результате чего она стала пророчицей, способной

прозревать настоящее и будущее, а также талантливым философом. Войдя в возраст, Сосипатра вышла замуж за неоплатоника Евстафия и родила ему троих сыновей. После того как ее муж умер (или по какой-то причине оставил семью) Сосипатра обосновалась в одном из своих родовых поместий возле Пергама. Там она присоединилась к школе родича ее супруга Эдесия, и взяла на себя заботы по наставлению его учеников в философии и теургии (Eunap. V. Soph. 466–469).

Несмотря на то, что все сохранившиеся сведения о Сосипатре происходят из сочинения Евнапия, по своему объему представленная в труде сардского ритора информация о ее жизни вероятно превышает все что было написано древними о любой другой женщине-философе.¹ Неудивительно, что пергамская пророчица привлекала и продолжает привлекать самое пристальное внимание исследователей. На фоне наблюдаемого в последние десятилетия роста популярности штудий по гендерной истории новые работы, так или иначе обращающиеся к различным аспектам биографии и деятельности этой удивительной женщины публикуются едва ли не каждый год. Иными словами, появление монографического труда о нашей героине было не более чем вопросом времени.

И вот перед нами книга профессора университета Манитобы, доктора Хейди Маркс «Sosipatra of Pergamum: Philosopher and Oracle», изданная в серии «Women in Antiquity», уже отметившейся высоко оцененными научным сообществом трудами об императрице Галле Плацидии², родительнице Августина Монике³ и знаменитой Гипатии Александрийской.⁴ Попробуем определить, удалось ли автору рассматриваемой монографии удержать высокую планку, установленную ее предшественниками.

Во вступительной главе доктор Маркс пересказывает свидетельства Евнапия о Сосипатре, характеризует цели и задачи своего исследования, сводящиеся к попытке представить характеристику жизни героини повествования «в социокультурном, политическом и географическом контексте»,⁵ а также задается вопросом о причинах, побудивших сардского ритора уделить столь значительную часть своего повествования женщине-философу. Следуя давно устоявшемуся в историографии мнению,⁶ автор отмечает, что

¹ Watts 2017, 97.

² Sivan 2011.

³ Clark 2015.

⁴ Watts 2017.

⁵ Marx 2021, 2.

⁶ См. Milazzo 1997, 225; Lanzi 2004; Hartmann 2006, 71–72; Becker 2013, 76; Lewis 2014, 290; Johnson 2016.

написание литературного портрета пророчицы Евнапия могло сподвигнуть желание сконструировать языческую альтернативу выведенному в трудах христианских агиографов образу святых последовательниц новой веры.⁷ Вместе с тем исследовательница упускает из виду гипотезу о том, что образ Сосипатры использовался Евнапием не только и не столько в контексте языческо-христианской полемики. Согласно получившей довольно широкое распространение концепции Р. Пенеллы популяризируя женщину-философа, которая ассоциировалась с пергамской школой, а следовательно, и традицией Ямвлиха Халкидского, Евнапий прежде всего боролся с влиянием Гипатии Александрийской, которая, судя по всему, противопоставляла свое учение теургическому неоплатонизму ямвлихианского толка.⁸

Вторая глава посвящена детству Сосипатры. В ней автор дает очень краткий обзор положения Эфеса в III–IV вв., представляет самую общую характеристику положения землевладельческой элиты империи, из рядов которой происходил отец пророчицы. Далее следует пространный рассказ о детстве позднеантичных аристократов. Исследовательница пишет о многочисленных опасностях, с которыми сталкивались юные подданные августов в первые годы жизни, освещает их игры и занятия. Повествуя об обучении Сосипатры, доктор Маркс добросовестно пересказывает сообщение Евнапия об удивительных халдейских старцах, которые якобы воспитали Сосипатру. Эти совершенно невероятные известия фактически не встречают у автора никаких критических замечаний. Иными словами, описывая этот период жизни пророчицы исследовательница опирается на литературный конструкт. Не отрицая значение анализа фантастических элементов повествования Евнапия, мы все же считаем, что исследовательница могла бы уделить большее внимание причинам формирования прижизненной легенды о становлении Сосипатры. Думается, что монография могла бы сильно выиграть от обращения к старой идее Р. Пэка, предположившего, что женщина-философ сама придумывала удивительные истории о сверхъестественных наставниках и невероятном детстве с целью укрепить свой авторитет среди учеников школы Эдесия.⁹

В третьей части монографии автор обращается к анализу информации о семейной жизни своей героини. В ней автор представляет общие сведения о трансформации института брака в период поздней античности, описывает брачные традиции позднеримской аристократии и относительно подробно останавливается на обсуждении религиозных, хозяйственных и материн-

⁷ Marx 2021, 13–14.

⁸ Penella 1990, 61–62 Ср. Dzielska 2016, 113–14; Urbano 2013, 271.

⁹ Pack 1952, 203–4.

ских обязанностях восточноримских матрон. При этом исследовательница уделяет на удивление мало внимания людям из окружения своей героини, в том числе и членам ее семьи. В частности, автор лишь мимоходом упоминает о ее супруге – ученике Ямвлиха, философе и ораторе Евстафии Каппадокийском. В своем труде Маркс обходит стороной обсуждение такого интересного вопроса как почти несомненная тождественность мужа Сосипатры «Евстафию Философу» с которым переписывался молодой Василий Кесарийский.¹⁰ Не находит освещения и оригинальная, хотя и чрезвычайно спорная гипотеза Ф. Фатти, согласно которой супруг языческой пророчицы обратился в христианство и вошел в историю Церкви под именем Евстафия Севастийского – одного из виднейших идеологов монашеского движения IV в.¹¹ Более того, автор ничего не рассказывает ни об его участии в римском посольстве в Персию, о чем, к слову сказать, упоминал не только Евнапий, но и Аммиан Марцеллин (XVII.5.15; 14.1–2), ни о путешествиях Евстафия по восточным провинциям империи, информация о которых сохранили письма Либания (Ep. F123/V150; F463), императора Юлиана (Ep. V34–36/W43; 44; 83/Φ20–22) и возможно Василия Кесарийского (Ep. 1).

Едва заметный интерес автора вызывает лишь вопрос о том, бросил ли Евстафий свою супругу или все же умер. Как известно, в основе этой загадки проблема толкования евнапиевой фразы «μετὰ τὴν ἀποχώρησιν Εὐσταθίου». Несмотря на то, что от прочтения этого отрывка во многом зависит хронология жизни Сосипатры, равно как и ее фактический статус в школе Эдесия, профессор Маркс уклоняется от участия в полемики, ограничиваясь лишь кратким упоминанием концепции Г. Фоудена и Р. Пенеллы, согласно которой под «ἀποχώρησις» следует понимать не смерть Евстафия, а его уход из семьи.¹² В целом создается впечатление, что исследователь отказывается занимать какую-либо позицию по данной проблеме. Вместе с тем автор последовательна даже в своей неопределенности. Время от времени доктор Маркс прямо называет Сосипатру «вдовой»,¹³ несмотря на то, что в иных частях книги она вспоминает о неоднозначности семейного статуса героини-

¹⁰ В исследованиях по истории Церкви адресата послания Василия к «Евстафию Философу» (Ep. 1) традиционно идентифицируют с епископом Евстафием Севастийским. См. напр. Gribomont 1959, 115–24; Frazee 1980, 21; Rousseau 1998, 73–76; Elm 1996, 60–61, n. 3; Van Dam 2003, 25–26; Chadwick 2003, 331. При этом, как убедительно показал Р. Гуле, упомянутым Василием «философом» скорее всего был не понтийский аскет, а муж Сосипатры. См. Goulet 2000, 374–77; ср. Reynard 2010, 227–28.

¹¹ Fatti 2009.

¹² Marx 2021, 67–68. Ср. Fowden 1979, 105–8; Penella 1990, 54–56.

¹³ Напр. Marx 2021, 43; 50; 61; 70.

ни своего повествования.¹⁴

В четвертой главе описывается преподавательская деятельность Сосипатры. Исследователь приводит обзор позднеантичной школьной культуры, принципов функционирования риторических и философских училищ той эпохи, а также неоплатонического куррикулума. Автор достаточно подробно останавливается на конкретных философских проблемах, которые Сосипатра обсуждала со своими слушателями. Интересны комментарии исследовательницы по вопросу о нисхождении душ, который Сосипатра обсуждала в одном из описанных Евнапием эпизодов. Доктору Маркс удалось показать, что данная проблема активно дискутировалась первыми поколениями неоплатоников – Плотинем, Порфирием и Ямвлихом, иными словами, продемонстрировать интеллектуальный контекст преподавательской деятельности своей героини.

Пятая и заключительная глава посвящена описанию Сосипатры как теурга и оракула. Характеристике ее пророческой деятельности предшествует разговор о роли, которую играли мистические практики в позднеантичных философских школах, и о значении «чудесного» в биографиях видных мыслителей, вышедших из-под пера позднеантичных философов-неоплатоников. Рассматривая сообщения о пророчествах Сосипатры и ее сына Антонина исследователь довольно убедительно показывает, что Евнапий противопоставлял их теургам, которые пытались чересчур активно манипулировать божественными силами. Иными словами, на примере пергамской пророчицы языческий агиограф представлял модель «правильного» взаимодействия философа с высшими силами. Вместе с тем, едва ли можно согласиться с той оценкой, которую доктор Маркс отводит значению мистико-религиозного компонента в куррикулуме философских школ той эпохи. Автор склонен представлять теургию как ключевой элемент неоплатонизма IV в. При этом она упускает из вида, что вплоть до начала V столетия неоплатоники не могли выработать общее мнение относительно данного аспекта учения Ямвлиха. Известно, что неприятели теургии находились и среди учеников самого сирийского мистика,¹⁵ и в пергамской школе Эде-

¹⁴ Напр. Marx 2021, 15; 47; 54; 59; 67–68.

¹⁵ Так восторгов своего наставника по поводу «Халдейских оракулов» и египетских таинств, судя по всему, не разделял Феодор Асинский. (Sorabji 2012, 25; Goulet 2012, 42–43; Athanassiadi 2002, 278–81). Вероятно, именно неприятие Феодором этого элемента наследия Ямвлиха вызвала яростную критику императором Юлианом самого асинского философа и его школы. См. Jul. Ep. B12/W2/Ф6. Еще один безымянный выпускник сирийской школы, «философ из Сикиона», который отказался от «новой песни» «человека из Халкиды (т. е. Ямвлиха)» ради «древней песни Ака-

сия,¹⁶ и среди александрийских философов.¹⁷

Завершая разговор о содержательной части исследования представляется необходимым сделать несколько замечаний общего характера. Во-первых, монография не лишена некоторых спорных суждений. В частности, едва ли можно согласиться и с заявлением доктора Маркс о том, что Афинская Академия закрылась вскоре после смерти Евнапия.¹⁸ Как известно ритор родился между 347 и 349 гг.,¹⁹ а исход языческих философов из Афин произошел лишь в 529 г.²⁰ Иными словами, даже в том случае, если Евнапий был долгожителем и отметил столетний юбилей, между его смертью и закрытием школы Дамаския прошло как минимум восемьдесят лет.

К числу слабых работ монографии доктора Маркс следует также отнести использование очень незначительного количества первоисточников. Помимо собственно сочинения Евнапия Сардского автор обращается лишь к текстам Плотина, Порфирия, Халдейским оракулам и фрагментам досократиков. Огромный пласт релевантных для темы исследования трудов поздне-

демии и Ликея» упоминался константинопольским философом Фемистием (Them. Or. XXIII.295). Об идентификации этого ученика Ямвлиха, см. Penella 1990, 122, n. 25. Можно предположить, что им был упомянутый Евнапием Евфразий. См. Fowden 1982, 44, n. 92.

¹⁶ Ее осторожный схолярх, по-видимому, избегал любых разговоров о «чудесном» из опасения навлечь на себя гнев христианских властей империи (Eunap. VS. 461). Единомыслия по данному вопросу не было и среди его учеников. Несмотря на то, что Максим Эфесский и Хризанфий Сардский были большими энтузиастами мистических практик, их товарищ Евсевий Миндский относился к теургии с нескрываемым презрением (Eunap. VS 474). У нас есть основания полагать, что к мистике был равнодушен и последний из четырех старших выпускников пергамского училища Приск Эпирский. Намек на это содержится в сообщении Евнапия о том, что Приск не придерживался в полной мере учения Ямвлиха (Eunap. VS 482) и в письме императора Юлиана, предупреждавшего своего друга против общения с последователями Феодора Асинского (Jul. Ep. V12/W2/Ф6). См. Cameron 1967, 151–52; Athanassiadi 2002, 278–81; Ведешкин 2019, 27–32.

¹⁷ Например, знаменитая Гипатия Александрийская. См. Rist 1965, 216; Dzielska 1995, 62–64; Watts 2006, 192–93; 195–96; 2017, 43–48. Точка зрения Ал. Кэмерона, называвшего Гипатию сторонницей теургического неоплатонизма, распространения не получила. См. Cameron, Long, Sherry 1993, 51–52.

¹⁸ Marx 2021, 116.

¹⁹ Традиционно считается, что Евнапий родился в 347–348 г. Гипотеза Р. Гуле считавшего, что Евнапий появился на свет в 349 г. (Goulet 1980; ср. Blockley 1981, 1: IX; 1), широкого распространения не получила. См. Banchich 1987; Penella 1990, 2–3.

²⁰ О закрытии Академии и судьбе ее преподавателей, см. напр. Watts 2006, 131–41.

античных авторов IV–V столетий оказался вовсе не задействован для решения поставленных во вступлении задач. Отсюда неизбежная вторичность многих суждений и выводов доктора Маркс. В частности, параграф, посвященный детству Сосипатры в значительной степени базируется на выводах К. Бредли,²¹ часть монографии, описывающая институт брака основывается на статье М. Кюфлера²² и в меньшей степени книге Э. Граббс²³, раздел, освещающий деторождение – на работе В. Дезен²⁴ и так далее.

Следует отметить еще одну особенность данного труда, роднящую ее со многими новейшими англоязычными исследованиями. Несмотря на то, что в последние годы различные аспекты творчества Евнапия, в том числе и выведенный на страницах его «Жизни философов и софистов» образ Сосипатры, неоднократно становились объектом самого пристального внимания континентальных историков и филологов, автором рецензируемого труда их работы оказались невостребованными. В состоящем из более чем ста библиографических единиц списке литературы всего лишь две неанглоязычные работы. К сожалению, в современном англосаксонском антиковедении ясно прослеживается тенденция затворяться в своей, по меткому выражению Ф. Пашу, «monoglot fortress»,²⁵ иными словами, игнорировать труды на таких «экзотических» языках как немецкий, французский, итальянский, не говоря уж об испанском, польском или русском. Хочется надеяться, что эта особенность англоязычной науки об античности, постепенно превращающаяся в ее «родимое пятно», не разовьется до стадии «злокачественной опухоли».

Резюмируя все вышесказанное, мы можем предположить, что рассмотренное сочинение будет небезынтересно любителям многословных рассуждений о роли сильных и независимых женщин в истории и культуре, но едва ли сможет удовлетворить любопытство читателя, стремящегося разобраться в хитросплетениях политической, интеллектуальной и религиозной жизни восточных провинций Римской империи IV в.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

Ведешкин, М. А. (2019) «Потерянное звено «Золотой цепи»: Эдесий и пергамская школа неоплатонизма,» *Hypothekai* III, 13–59.

²¹ Bradley 2012.

²² Kuefler 2007.

²³ Grubbs 2000.

²⁴ Dasen 2010.

²⁵ Paschoud 2012, 388.

- Athanassiadi, P. (2002) "The Creation of Orthodoxy in Neoplatonism," *Philosophy and Power in the Graeco-Roman World: Essays in Honour of Miriam Griffin*, ed. by G. Clark, T. Rajak, Oxford; New York: Oxford University Press, 271–91.
- Banchich, T. (1987) "On Goulet's Chronology of Eunapius' Life and Works," *The Journal of Hellenic Studies* 107, 164–67.
- Becker, M. (2013) *Eunapios aus Sardes: Biographien über Philosophen und Sophisten. Einleitung, Übersetzung, Kommentar*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Blockley, R. C. (1981) *The Fragmentary Classicising Historians of the Later Roman Empire: Eunapius, Olympiodorus, Priscus and Malchus*. T. 1. Trowbridge: Francis Cairns.
- Bradley, K. (2012) *Images of Childhood in Classical Antiquity*. Routledge Handbooks.
- Cameron, Al. (1967) "Iamblichus at Athens," *Atheneum* 45, 143–53.
- Cameron, Al., Long, J., Sherry L. (1993) *Barbarians and Politics at the Court of Arcadius*. Berkeley; Los Angeles; Oxford: University of California Press.
- Chadwick, H. (2003) *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, G. (2015) *Monica: an Ordinary Saint*. New York, NY: Oxford University Press.
- Dasen, V. (2010) "Childbirth and Infancy in Greek and Roman Antiquity," *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, ed. by B. Rawson, John Wiley & Sons, Ltd., 291–314.
- Dzielska, M. (1995) *Hypatia of Alexandria*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Dzielska, M. (2016) "Sosipatra - zapomniana filozofka z Pergamonu," *Damnatio memoriae w europejskiej kulturze politycznej*, ed. R. Gałaj-Dempniak, D. Okoń, M. Semczyszyn, Szczecin: Instytut Pamięci Narodowej, 105–14.
- Elm, S. (1996) «*Virgins of God*»: *The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford: Clarendon Press.
- Fatti, F. (2009) "Eustazio di Sebaste, Eustazio filosofo: un'ipotesi sul destinatario di Basilio ep. 1 e sull'identità di Eunapio KS" VI, 5, 1-6, 5; 8, 3-9, 1," *Church, society and monasticism. Acts*, 443–74.
- Fowden, G. (1979) *Pagan Philosophers in Late Antique Society: With Special Reference to Iamblichus and His Followers*. Ph.D., Oxford: University of Oxford.
- Fowden, G. (1982) "The Pagan Holy Man in Late Antique Society," *The Journal of Hellenic Studies* 102, 33–59.
- Frazer, C. A. (1980) "Anatolian Asceticism in the Fourth Century: Eustathios of Sebastea and Basil of Caesarea," *The Catholic Historical Review* 66(1), 16–33.
- Goulet, R. (1980) "Sur La Chronologie de La Vie et Des Oeuvres d'Eunape de Sardes," *The Journal of Hellenic Studies* 100, 60–72.
- Goulet, R. (2000) "Eustathe de Cappadoce," *Dictionnaire des philosophes antiques*, ed. R. Goulet, 3 d'Eccélos à Juvénal, Paris: CNRS Éditions, 369–378.
- Goulet, R. (2012) "Mais qui était donc le genre de la sœur de Priscus? Enquête sur les philosophes d'Athènes au IV^e siècle après J.-Chr.," *Studia Graeco-Arabica* 2, 33–77.
- Gribomont, I. (1959) "Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée," *Revue d'histoire ecclésiastique* 54, 115–24.

- Grubbs, J. E. (2000) *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine's Marriage Legislation*. Oxford: Oxford University Press.
- Hartmann, U. (2006) "Spätantike Philosophinnen. Frauen in den Philosophenviten von Porphyrios bis Damaskios," *Frauen und Geschlechter, Bd. 2: Bilder – Rollen – Realitäten in den Texten antiker Autoren zwischen Antike und Mittelalter*, ed R. Rollinger, C. Ulf, Wien: Böhlau Verlag, 43–79.
- Johnson, S. I. (2016) "Sosipatra and the Theurgic Life: Eunapius Vitae Sophistorum 6.6.5–6.9.24," *Reflections on Religious Individuality, Greco-Roman and Judaeo-Christian Texts and Practices*, ed by J. Rüpke, W. Spickermann, Berlin, Boston: De Gruyter, 99–118.
- Kuefler, M. (2007) "The Marriage Revolution in Late Antiquity: The Theodosian Code and Later Roman Marriage Law," *Journal of Family History* 32(4), 343–70.
- Lanzi, S. (2004) "Sosipatra, la teurga: una „holy woman“ iniziata ai misteri caldaici," *Studi e materiali di storia delle religioni* 70(2), 275–294.
- Lewis, N. D. (2014) "Living Images of the Divine: Female Theurgists in Late Antiquity," *Daughters of Hecate*, ed. by K. B. Stratton, D. S. Kalleres, Oxford; New York: Oxford University Press, 274–97.
- Marx, H. (2021) *Sosipatra of Pergamum: Philosopher and Oracle*. New York: Oxford University Press.
- Milazzo, A. M. (1997) "Fra racconto erotico e fictio retorica: la storia di Sosipatra in Eunapio (vs 6,9,3-17 Giangr.)," *Cassiodorus* 3, 215–226.
- Pack, R. (1952) "A Romantic Narrative in Eunapius," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 83, 198–204.
- Paschoud, F. (2012) "On a recent book by Alan Cameron: The Last Pagans of Rome," *Antiquité Tardive* 20, 359–92.
- Penella, R. J. (1990) *Greek Philosophers and Sophists in the Fourth Century AD. Studies in Eunapius of Sardis*. Leeds, Great Britain: Francis Cairns.
- Reynard, J. (2010) "Plato's Parmenides among the Cappadocian Fathers: The Problem of a Possible Influence or the Meaning of a Lack?," *Plato's Parmenides and Its Heritage: Volume II: Reception in Patristic, Gnostic, and Christian Neoplatonic Texts*, ed. by J. D. Turner, K. Corrigan, Atlanta: Society of Biblical Literature, 217–36.
- Rist, J. M. (1965) "Hypatia," *Phoenix* 19(3), 214–25.
- Rousseau, P. (1998) *Basil of Caesarea*. Berkeley: University of California Press.
- Sivan, H. (2011) *Galla Placidia: The Last Roman Empress*. Oxford University Press.
- Sorabji, R. (2012) *The Philosophy of the Commentators, 200-600 AD: A Sourcebook. Vol. 1: Psychology*. London: Bristol Classical Press.
- Urbano, A. P. (2013) *The Philosophical Life: Biography and the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*. Washington, D.C: The Catholic University of America Press.
- Van Dam, R. (2003) *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Vedeshkin, M. A. (2019) "Poterjannoe zveno «Zolotoj cepi»: Edesij i pergamskaja shkola neoplatonizma," *Hypothekai* III, 13–59 (in Russian).

Watts, E. J. (2006) *City and school in late antique Athens and Alexandria*. Berkeley: University of California Press.

Watts, E. J. (2017) *Hypatia: The Life and Legend of an Ancient Philosopher*. New York, NY: Oxford University Press.

ЛЕКЦИИ/ LECTURES

ЗНАЛИ ЛИ ДРЕВНИЕ ГРЕКИ НАТУРАЛЬНЫЙ ОБЕРТОНОВЫЙ РЯД?

Л. В. АЛЕКСАНДРОВА

Новосибирская государственная консерватория имени М.И. Глинки
alura4556@mail.ru

LYUDMILA ALEKSANDROVA

M.I. Glinka Novosibirsk State Conservatoire (Russia)

DID THE ANCIENT GREEKS KNOW THE NATURAL OVERTONE SERIES?

Abstract: Music theory, which developed in the course of a single musical-mathematical-astronomical synthesis, does not give a direct answer to the question posed – "did the ancient Greeks know the natural overtone series" as a reasonable system. Nevertheless, the musical theory in the preserved sources-original works, their fragments, compilations – came quite close to understanding of the existening of the phenomenon much later called "natural overtone series". The article attempts to find a correspondence between individual mathematically calculated intervals, the main system-forming generic tetrachordal structures (diaton, chroma, enharmony) and segments of the natural overtone series as evidence of the unity of the scientific and empirical (auditory) approach to achieving the best sound of Music, universal Harmony. The article is a revised and expanded version of the Lecture for students and teachers of conservatories "Musical acoustics in the works of ancient scientists" (Novosibirsk, 2009).

Key words: natural overtone series, tetrachord, ancient musical system, Pythagorean system, monochord, helikon, Pythagoras, Archytos, Eratosthenes, Aristoxenus, Ptolemy.

Об изначальном единстве мироздания древних греков остались многочисленные источники, сохранившиеся в меньшей степени в оригиналах, в значительной – во фрагментах, пересказах и компиляциях. Несмотря на содержащиеся в них противоречия, неясности, возможно, ошибки, они все же донесли до последующих эпох ценную информацию, позволяющую судить, в частности, о музыкально-математико-астрономическом синтезе. Однако обсуждения вопроса – имели ли древние представление о натуральном обертоновом звукоряде как о законченной и обоснованной системе – в ис-

точниках не содержится. Тем не менее, музыкальная теория, развивавшаяся в едином русле научных представлений и вобравшая в себя знания о математике, акустике, астрономии, философии, достаточно близко подошла к пониманию существования явления, названного значительно позже «натуральным обертоновым рядом». Предпримем попытку отыскать соответствие между отдельными интервальными структурами и основными системообразующими тетрахордальными образованиями древнегреческой музыки (диатон, хрома и энгармония) и фрагментами натурального обертонового ряда как свидетельства единства научного и эмпирического (слухового) подхода к достижению наилучшего звучания Музыка, символизирующей вселенскую Гармонию.

Рассмотрим некоторые свидетельства античных ученых по затронутому вопросу.

Главный постулат пифагореизма – «все есть число» – Аристотель комментирует так: «...они видели, что свойства и соотношения отношения, присущие гармонии, выразимы в числах... что элементы чисел суть элементами всего существующего и что все небо есть гармония и число» («Метафизика» 1934, I, 5. 985b–986a, пер. А. В. Кубицкого). Из этого обобщающего высказывания, применимого к единству математики и музыки, очевидно, что «...божество наставляет нас... учит числу и счету» (Платон, «Послезаконие» 988b, пер. А. Н. Егунова)¹. [Примечания см. в конце статьи]. В трудах авторов первой половины II в. н. э. Никомаха Герасского (Nicomachi Geraseni Enchiridion 1895, 6, 8, 10; «Руководство по гармонике, продиктованное на скорую руку, сообразно старине» 2009, 6, 8, 10, пер. Т. Г. Мякина и Л. В. Александровой), а также Теона Смирнского («Что в математике полезно для чтения Платона», раздел о Музыке), руководствуясь античной традицией, в понятие музыкальной гармонии включается учение об отношениях и пропорциях (Таннери 1902, 308).

Как повествуют исторические источники, во времена Пифагора для определения музыкальных интервалов и настройки музыкальных инструментов существовал простейший инструмент – *монохорд* (изобретение которого, собственно, и приписывается Пифагору Диогеном Лаэртским: «Он же открыл и разметку монохорда» (Диоген Лаэртский 1995, VIII, 12, 339, пер. М. Л. Гаспарова), представлявший собой резонаторный ящик с натянутой над ним струной, над которой прикреплялась передвижная подставка («кобылка»). Первоначальный процесс «разработки» конструкции монохорда Пифагором описывает Гауденций: «Он натянул струну на линейку и разделил ее на 12 частей. После этого он заставил звучать сначала всю струну, а затем ее половину, то есть 6 частей, и нашел, что вся струна была в кон-

сонансе со своей половиной, причем музыкальный интервал представлял октаву. После того же, как он заставил сначала звучать всю струну, а затем $\frac{3}{4}$ ее, он слышал консонанс кварты, и аналогично – для квинты» (Gaudenti *philosophi* 1895, II, 341; Ван дер Варден 1959, 403).

К III в. до н. э. относится изобретение более сложного устройства под названием *канон*, который представлял собой вариант старого монохорда, усовершенствованный «до ранга точного измерительного прибора» (Ван дер Варден 1959, 410). Его подробное описание, выполненное на прямой АВ, содержится у Евклида (Псевдо-Евклида) в трактате «*Sectio canonis*» («Деление канона») (Euclidis 1895, 163–165; пер. А. И. Щетникова 2012, 107–108) в двух последних (19 и 20) предложениях.

Предпоследнее предложение (19) «Деления канона» Евклида описывает способ числового определения интервалики относительно звуков античной совершенной системы: «Разделением линейки получается наилучшая неизменная система. Пусть линейка делит струну АВ по длине на четыре равные части в Г, Д, Е. Тогда ВА издаст наинизший голос. АВ будет эпитритным к ГВ, так что ГВ созвучно с АВ в кварту на повышение. Пусть АВ – это прослабаномен; тогда ГВ – это *диатон нижних*. Далее, АВ будет двукратным к ВД, и они созвучны в октаву, так что ВД – это *меса*. Далее, АВ будет четырехкратным к ЕВ, так что ЕВ – это *нэта высших*. ГВ делится пополам в Z. ГВ будет двукратным к ZВ, и ГВ созвучна в октаву с ZВ; тогда ZВ – это *нэта соединенных*. Из АВ удаляется третья часть ΔН. ΔВ будет полуторным к НВ, и они созвучны в квинту; тогда НВ – это *нэта отделенных*. НВ продлевается на равное НΘ, и ΘВ созвучна в октаву с НВ; поэтому ΘВ будет *гипатой средних*. От ΘВ отнимается третья часть ΘК. ΘВ будет полуторным к КВ, поэтому КВ будет *парамесой*. КВ продлевается на равную ЛК, что дает *гипату нижних* ЛВ. Так с помощью линейки определяются все голоса неизменной системы». Как видно, в этом предложении показано разделение линейки-струны (Рисунок I), разметка которой предполагает определение *основных* звуков античной совершенной системы, имеющей в своем составе отдельные (отделенные) и соединенные тетрахорды, на которые в своем описании опирается Евклид (см. примечание 13).

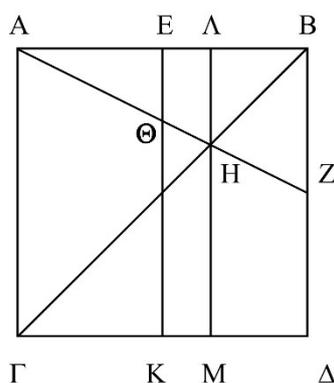
Рисунок I



Позднее, во II в. н. э., почти через пятьсот лет после создания «Sectio canonis», чертеж более сложного устройства канона описал в своем трактате Клавдий Птолемей («Гармоники» II, 2. Düring 1930, 46–49).

Поскольку для античного скульптора, архитектора, поэта понятие канона в обобщенном смысле означало «совокупность правил», определяющих идеальные пропорции, то, возможно, потому Птолемей в значении измерительного прибора для высоких музыкальных целей и задач употребил название геликон (ἑλικών) – по названию горы в Западной Беотии, места пребывания муз – геликониад. Устройство геликона предполагает установление четырех одинаковых по длине струн на квадратном резонаторном ящике – тетрагоне (τετράγωνον). Чертеж, который приводит Птолемей (там же: II, 2, 46) наглядно демонстрирует процесс вычисления интервалов на геликоне через геометрические построения.

Рисунок II



На рисунке буквами АВΓΔ обозначен квадрат, каждая из сторон которого условно равна 12. Сторона ΒΔ делится пополам в точке Z ($BZ = ZΔ = 6$). Из вершины угла ΒΑΓ проводится прямая линия к точке Z. Далее проводится диагональ ΒΓ. Линии ΒΓ и ΑZ пересекаются в точке Η. Через точку Η проводится прямая ΛΜ, параллельная ΒΔ и ΑΓ, равная ΒΔ и ΑΓ. Далее через точки Ε и Κ проводится перпендикулярная прямая ΕΚ, параллельная ΒΔ, ΛΜ и ΑΓ, которая пересекается с ΑZ в точке Θ.

Итак, $ΑΓ = 12$, $BZ, ZΔ = 6$, $ΕΛ, ΚΜ = 2$

$ΘΚ = 9$, $ΛΒ, ΛΗ = 4$

$ΗΜ = 8$, $ΕΘ = 3$

Такого рода устройство измерительного музыкального прибора-инструмента геликона давало возможность наиболее удобного и точного определения основных музыкальных интервалов – октавы, квинты, кварты, отраженных в пропорции $12 : 9 : 8 : 6$, нежели это было возможно на моно-

хорде. По этим консонансам производилась настройка музыкальных инструментов, а также вычисления интервалики родов, ладов.

Интервалы октавы, квинты, кварты, первоначально найденные опытным путем и получившие, по преданию, применение еще при настройке лиры Орфея, обрели в каноне научное обоснование. Однако дальнейшее деление струны на части в целях получения других интервалов не производилось, поэтому формирование пифагорейского строя осуществлялось не опытным, а математическим путем.

Метод построения восходящих и нисходящих квинтовых шагов лежит в основе образования акустического строя, названного «пифагорейским». Пифагорейский строй является отражением уровня научной мысли, образовавшейся на гребне логистики, результатом абсолютизации измерительной деятельности. Он возник как попытка обобщения явлений практики научным путем, был своеобразным научным багажом древних греков. Стремление подвергнуть строгой регуляции акустическое поле, звуковой континуум через космическую «сверхзадачу» числа было «научной программой» ученых-антиков.

Рассмотрим закономерности построения пифагорейского математического строя, в построении которого используется геометрическая пропорция. Разделение звукового пространства на конкретные числовые «отрезки» осуществляется путем набора квинтовых шагов ($3/2$) и перенесения соответственных звуков на октаву вниз (показатель $1/2$ для восходящего направления квинтовых ходов при перемещении в заданную октаву – условно $c - c^1$)²:

0 (c)	1 (g)	2 (d)	3 (a)	4 (e)
1	$3/2 \cdot 1$	$3/2 \cdot 3/2 \cdot 1/2 = 9/8$	$9/8 \cdot 3/2 = 27/16$	$27/16 \cdot 3/2 \cdot 1/2 = 81/64$
5 (h)	6 (fis)		7 (cis)	
$81/64 \cdot 3/2 = 243/128$	$243/128 \cdot 3/2 \cdot 1/2 = 729/512$		$729/512 \cdot 3/2 \cdot 1/2 = 2187/2048$	
8 (gis)	9 (dis)		10 (ais)	
$2187/2048 \cdot 3/2 = 6561/4096$	$6561/4096 \cdot 3/2 \cdot 1/2 = 19683/16384$		$19683/16384 \cdot 3/2 = 59049/32768$	
11 (eis)	12 (his)			
$59049/32768 \cdot 3/2 \cdot 1/2 = 177147/131072$	$177147/131072 \cdot 3/2 \cdot 1/2 = 531441/524288$			

С помощью нисходящих квинтовых шагов выявляются обратные величины и, соответственно, меняются квинтовый и октавный показатели на $\frac{2}{3}$ и 2, если они не входят в пределы октавы $c^1 - c$:

0 (c)	1 (f)	2 (b)	3 (es)	4 (as)
1	$\frac{2}{3} \cdot 2 = \frac{4}{3}$	$\frac{4}{3} \cdot \frac{2}{3} \cdot 2 = \frac{16}{9}$	$\frac{16}{9} \cdot \frac{2}{3} = \frac{32}{27}$	$\frac{32}{27} \cdot \frac{2}{3} \cdot 2 = \frac{128}{81}$
5 (des)	6 (ges)		7 (ces)	
$\frac{128}{81} \cdot \frac{2}{3} = \frac{256}{243}$	$\frac{256}{243} \cdot \frac{2}{3} \cdot 2 = \frac{1024}{729}$		$\frac{1024}{729} \cdot \frac{2}{3} \cdot 2 = \frac{4096}{2187}$	
8 (fes)	9 (bes)		10 (eses)	
$\frac{4096}{2187} \cdot \frac{2}{3} = \frac{8192}{6561}$	$\frac{8192}{6561} \cdot \frac{2}{3} \cdot 2 = \frac{32768}{19683}$		$\frac{32768}{19683} \cdot \frac{2}{3} = \frac{65536}{59049}$	
11 (ases)	12 (deses)			
$\frac{65536}{59049} \cdot \frac{2}{3} \cdot 2 = \frac{262144}{177147}$	$\frac{262144}{177147} \cdot \frac{2}{3} = \frac{524288}{531441}$			

Итак, построение квинтовых шагов *вверх* образует ряд важных интервалов, необходимых для образования тетрахордальных структур родов: $\frac{9}{8}$ – целый тон (эпогдоон), $\frac{81}{64}$ – дитон. Построение квинтовых шагов *вниз* определяет, помимо кварты $\frac{4}{3}$, малую терцию – $\frac{32}{27}$.

Более того, пифагорейский строй, образованный восходящими квинтами дает характерные величины – *апотому* $\frac{2187}{2048}$, интервал, составляющий большую часть полутона, и $\frac{531441}{524288} \approx \frac{74}{73}$ – *комму* (κόμμα – биение, удар)³.

Построение через нисходящие квинтовые шаги выявляет характерные величины – *леймму* $\frac{256}{243}$, интервал, составляющий меньшую часть полутона, и величину $\frac{524288}{531441}$, обратную комме. Апотома и леймма в сумме образуют целый тон

$$\frac{2187}{2048} \cdot \frac{256}{243} = \frac{9}{8}.$$

Комма в сумме с обратной величиной образует единицу, то есть, приму

$$\frac{531441}{524288} \cdot \frac{524288}{531441} = 1.$$

Разница между апотомой и лейммой равна комме

$$\frac{2187}{2048} : \frac{256}{243} = \frac{531441}{524288}.$$

Как видно, соотношение апотомы, лейммы и коммы выявляет логически-акустическую взаимосвязь определенных высот. Так, *диатонический полутон* с разницей в пять квинтовых шагов всегда выявляет леймму:

$$(-1)f : (+4)e = \frac{4}{3} : \frac{81}{64} = \frac{256}{243};$$

$$(-2)b : (+3)a = \frac{16}{9} : \frac{27}{16} = \frac{256}{243} \text{ и так далее.}$$

Хроматический полутон с разницей в семь квинтовых шагов всегда дает *апотому*:

376 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

$$(+5) h : (-2) b = {}^{243}/_{128} : {}^{16}/_9 = {}^{2187}/_{2048};$$

$$(+6) fis : (-1) f = {}^{729}/_{512} : {}^4/3 = {}^{2187}/_{2048} \text{ и так далее.}$$

Соотношение акустических величин с разницей в 12 квинтовых ходов дает комму:

$$(+8) gis : (-4) as = {}^{6561}/_{4096} : {}^{128}/_{81} = {}^{531441}/_{524288};$$

$$(+4) e : (-8) fes = {}^{81}/_{64} : {}^{8192}/_{6561} = {}^{531441}/_{524288} \text{ и так далее.}$$

Комма, образуемая на двенадцатой квинте, которую можно представить как несовпадение звуков *c* и *his* (при восходящих квинтах), *c* и *deses* (при нисходящих квинтах), и составляющая примерно 1/9 часть тона, есть *объективный иррациональный фактор*, закономерно возникающий при измерении акустического поля. Акустическое пространство априорно обладает качеством неопределенности, нечеткости, «размытости», объективно содержащемся в основе любого строя. Поэтому все попытки отразить его параметры через рациональные количественные характеристики неизбежно сталкиваются с той несоизмеримостью, которая столь глубоко занимала умы древних греков⁴.

Расширение звукового пространства путем математического выявления новых акустических величин происходило неустанно. Как видно, ко времени Клавдия Птолемея была освоена довольно значительная математико-акустическая область, которая давала большое многообразие интервалов, лишь незначительно отличающееся качественными градациями, в той или иной мере воспринимаемыми слухом. Интервалы пифагорейского строя, выраженные иррациональными величинами, – явление, обнаруживаемое при теоретических подсчетах. Практика же подтверждает, что пифагорейский строй был неким идеальным эталоном, который достичь было весьма затруднительно, а, быть может, и невозможно, хотя это не отрицает устремленности к поиску «наилучшего звучания», характерному для всего периода античности. У Платона содержится высказывание: «...люди трудятся там бесплодно: они измеряют и сравнивают воспринимаемые на слух созвучия и звуки... одни говорят, что различают какой-то отзвук посреди, между двумя звуками, и что как раз тут находится наименьший промежуток, который надо взять за основу для измерений; другие спорят с ними, уверяя, что здесь нет разницы в звуках, но те и другие ценят уши выше ума» («Государство» 1994, VII, 531 *a-b*, 314–315, пер. А. Н. Егунова).

Стремление опытным путем передать различия в конкретных структурно-ладовых образованиях, безусловно, отражало определенные запоминаемые слуховые образы, хотя они (образы) могли и не соответствовать четким математическим величинам⁵, полученным с помощью вычислений.

Структура древнегреческой звуковысотной организация – античная совершенная система – базировалась на тетрахордальных образованиях, именуемых *родом* (τὸ γένος) (об этом – Cleonidis 1895, I, 180; Неизвестного автора (Аноним) 1894, VII I, 9; Aristides Quintiliani 1963, I 9, 83; Gaudenti philosophi 1895, V, 331 и др. писатели). Внутреннее заполнение тетрахорда мобильно и определяется принадлежностью к роду – *диатону*, *хроме*, *энгармонии*. Древнейший из них – диатон – был основой возникновения ладов (дорийского, фригийского, лидийского и их гипо- и гиперформ), состоящих из двух тетрахордов. Хрома и энгармония – более поздние тетрахордальные образования. У Аристоксена в «Элементах гармонике» сказано: «Первым и древнейшим из них надо полагать диатонический: с ним в первую очередь сталкивается человеческая природа. Второй – хроматический. Третий же и самый молодой – энгармонический: восприятие приноравливается к нему в последнюю очередь и с затратой немалых усилий» (Аристоксен 1997, I 19, 27–28, пер. В. Г. Цыпина).

Показательны расцвет и утрата энгармонии, имеющие в своем составе условные четвертитоновые интервалы. Исследователи отмечают большую чуткость греческого и вообще восточного уха к тонким сменам акустических высот и объективную возможность их различения и воспроизведения⁶. Тем не менее, в границах античной музыкальной культуры, этической предустановленности, греческой нормы слухового восприятия энгармония не получила широкого распространения. Ван дер Варден на основании ряда исследований пишет, что до Архита энгармония не применялась, так как не удавалось разделить леймму $\frac{256}{243}$ на две равных части. Архит же, завершитель пифагорейской гармонике, подошел к построению энгармонии математическим путем и разделил леймму на $\frac{36}{35}$ – меньшую часть и $\frac{28}{27}$ – большую часть полутона (что в сумме составляет полутон $\frac{16}{15}$), в результате энгармония приобрела выражение как

$$\frac{5}{4} \cdot \frac{36}{35} \cdot \frac{28}{27} = \frac{4}{3}$$

Невозможно сейчас установить нижнюю историческую границу возникновения энгармонического рода. Возможно, он был привнесен с Востока. Плутарх же пишет, что музыканты считают Олимпа изобретателем энгармонии, поскольку его трихорд *e-f-a* является основой для энгармонии, и только к III в. до н. э. энгармония приобрела вид «позднейшего энгармонизма» [Плутарх 1922, 42; примеч. 2, 43, пер. Н. Н. Томасова].

В период поздней античности (I–II вв. н. э.) энгармонию считали слишком ученой и воспринимаемой лишь образованными людьми, поскольку процесс теоретических расчетов и трудности выстраивания были недоступны практическим музыкантам: «Из всех родов диатонический – более

378 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

естественный; он певуч для всех и даже для необученных. Хрома более искусна. Она поется только у получивших обучение. Более щепетилен энгармонический род; большинству он недоступен» (Пахимер, 422, Vinc.; цит. по: (А. Ф. Лосев 1960, 226)).

Чрезмерное внимание к акустической величине интервалов, слишком подробная количественная детализация близких, но разнокачественных интервалов, сложная вычислительная техника, оперирующая отношениями дробных многозначных чисел, дающих приближенное иррациональное выражение, сыграли решающую роль в возникновении новых явлений. Во-первых, это повлияло на переосмысление логико-понятийных моментов, связанных с формированием ладовой системы, во-вторых, направило эстетическое ощущение качественно иррационального в сторону чувственного восприятия, которое пифагорейцы игнорировали, что соответственно сказалось на определенном выборе в использовании конкретных акустических единиц измерения интервалов.

Более поздний период (конец IV в. до н. э.), связанный с именами «гармоника» Аристоксена и его последователями, не только приемлет иррациональное, эмпирически и чувственно обнаруживаемое начало, но и возводит соотношение рационального и иррационального в эстетическую категорию. Линия чувственного восприятия идет от аристотелевской эстетики художественного подражания, в частности, подражания музыки психическим процессам. Много пишет Аристотель также и о реальных физиологических ощущениях в процессе восприятия звука, цвета и т. д. В «Элементах гармонии» Аристоксена, ученика Аристотеля, видны тенденции, с одной стороны, объединения пифагорейских традиций с аристотелевским учением в области музыкальной теории. С другой стороны, во многих фрагментах Аристоксена явно проступает не только стремление к уравниванию этих двух начал, но и первичность чувственно воспринимаемых явлений: «...слухом мы различаем интервальные величины, а разумом созерцаем их функции. Нужно приучить себя тщательно различать то и другое. Ибо дело [у нас] обстоит не так, как в задачах по геометрии, где принято говорить: "Допустим, это прямая линия". Относительно интервалов от таких утверждений надо отказаться. Геометр ведь не пользуется способностью восприятия и потому не приучает зрение различать, что хорошо, а что плохо в прямой, окружности и т. п.; скорее, этим занимается плотник, токарь или другой какой ремесленник. Для музыканта же точность восприятия – чуть ли не основное. Невозможно ведь плохо воспринимающему хорошо говорить о том, что никоим образом не воспринимается» (Аристоксен, «Элементы гармонии» II, 43, пер. В. Г. Цыпина).

Примерно началом III в. до н. э. можно обозначить появление противопоставляющих себя друг другу двух школ – пифагорейцев-«каноников» (к III в. до н. э. исследователи относят изобретение канона (Ван дер Варден 1959, 410); этот факт связывается с созданием трактата Псевдо-Евклида «*Sectionis canonis*») и аристоксеновцев-«гармоников».

Птолемей уже с позиций своего времени следующим образом характеризует эти два направления: «...пифагорейцы, хотя и не обязательно все до единого, доверяют лишь акустическим данным и приравнивают к ним различные отношения звуков, которые часто не согласуются с фактическими данными и вследствие этого у них возникают необоснованные претензии к логическому критерию, как к чему-то неправильному. Ученики же Аристоксена, которые чаще всего получали образование у тех, кто в основном полагался на слуховое восприятие, тем не менее, смотрят на него как на нечто второстепенное и, главным образом, пользуются логическими отношениями, взятыми как сами по себе, так и при анализе данных опыта. Взятые сами по себе – это означает, что они не подгоняют различные числовые отношения, служащие для выражения отношений, но образуют из них интервалы» («Гармоники» I, 2. Düring 1930, 5, 7; цит. по: Шестаков 1975, 62).

Развитие чувственного начала, чувственного восприятия, слуховых ощущений, о чем пишет Аристоксен, порожденные практикой музицирования, способствовали формированию логики ладового мышления – закономерностей, лежащих в основе монодийного типа звуковысотной организации. Линия научного подхода, опирающегося на математические изыскания и доводы, философско-созерцательное осмысление природных явлений, включающее в свой круг и музыкально-теоретические проблемы, продолжала самостоятельно развиваться. В этом плане необходимо обратить внимание на ряд вопросов, занимавших умы древних греков.

Итак, главный вопрос, возникающий при знакомстве с древнегреческой теорией музыки – знакомы ли были древние греки с тем, что мы сейчас называем натуральным обертоновым рядом или хотя бы его подобием?

Известно, что акустика в период античности еще не выделилась в самостоятельную отрасль знания, соответственно, не существовало и такого специального термина (греч. ἀκοή – слух, весть; τὸ ἄκουσμα – все слышимое: пение, музыка, речь и т. п.; к последнему понятию относятся «акусмы» Пифагора). Это явление изучалось в границах науки о природе, о чем свидетельствуют многочисленные трактаты под единым названием «О природе» (Анаксагор, Филолай, Парменид и другие), по большей части не дошедшие до более поздних времен. Из них известно об акустических опытах пифагорейцев. Так, наиболее ранний из них связан с именем Пифагора. Описание

380 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

его акустического опыта дошло до нас через трактат Никомаха «Руководство по гармонике», который, вполне очевидно, пересказан на основе работ Аристоксена, опиравшегося, в свою очередь, на пифагорейца Филолая, а затем легенда о Пифагоре была неоднократно дословно повторена – в трудах Ямвлиха, Гауденция, Порфирия в Комментариях к «Гармоникам» Птолемея, Боэция⁷.

Из этой легенды известно, что Пифагор был очень озабочен поиском возможности передачи звуковых отношений с помощью чисел посредством некоторого «органического вспомогательного инструмента для слуха, самого неколебимого и безошибочного» наподобие тех, которые, например, зрение «обретает в циркуле, лекале или диоптре, а осязание – в весах и уяснении размеров» (Nicomachi Geraseni 1895, 6, 245–246; «Пифагорейца Никомаха из Герасы», 2009, с. 183–184, пер. Т. Г. Мякина, Л. В. Александровой). Кстати, согласно Аристоксену, именно Пифагору приписывается введение мер и весов у эллинов, о чем сообщает Диоген Лаэртский (Диоген Лаэртский 1995, VIII 14, 340, пер. М. Л. Гаспарова). По божественному совпадению, прогуливаясь около кузницы, Пифагор услышал, что молотки стучат по наковальне, производя согласованные друг с другом звуки. Это послужило поводом для проведения известного опыта с подвешиванием грузов различной тяжести на струны одинаковой толщины и длины, а впоследствии и измерительного прибора – монохорда (о чем выше уже шла речь), с помощью которого были высчитаны интервалы тетраксиса, передающие основные отношения музыкальных интервалов.

Несмотря на то, что время научного эксперимента для антиков еще не наступило (Ван дер Варден 1959, 410), все же первые попытки в этом направлении в области акустики состоялись. Так, известен опыт пифагорейца Гиппаса с медными дисками. Аристоксен сообщает о том, что «Гиппас изготовил четыре медных диска с таким расчетом, чтобы диаметры их были равны, толщина первого диска составляла $1\frac{1}{3}$ толщины второго, $1\frac{1}{2}$ толщины третьего и была в два раза больше толщины четвертого. Когда по ним ударяли, то они издавали определенный консонирующий интервал... Как говорят, Главк, заметив звуки, издаваемые дисками, первый принялся играть на них как на музыкальном инструменте» (Werhli, fr. 90 (Schol. Plat. Phaedo 108d); цит. по: Лебедев 1989, 19).

В литературе многократно пересказывается опыт Ласа Гермионского с сосудами, о котором сообщает Теон Смирнский: «Лас Гермионский, с которым согласны последователи пифагорейца Гиппаса из Метапонта, полагая, что частоты колебаний, от которых [получаются] консонансы, соответствуют числам, получал такие отношения на сосудах. Взяв равные [по объему]

сосуды и один из них оставив пустым, а другой <наполнив> водой наполовину, он извлекал звук из того и другого, и у него выходила октава. Затем он оставлял один сосуд пустым, а второй наполнял водой на одну четверть, и при ударе у него получалась кварта. Квинта [получалась], когда он заполнял [второй сосуд] на одну треть. Таким образом, отношение пустоты одного сосуда к пустоте другого составляла: в случае с октавой – 2 : 1, с квинтой – 3 : 2, с квартой – 4 : 3» (Hiller. 59, 4; цит. по: (Лебедев 1989, 154)). Также от Теона Смирнского узнаем, что Архит «признавал соответствие самых высоких звуков самым частым вибрациям и существование определенных численных отношений между быстротой колебаний для каждого музыкального аккорда (созвучия – Л. А.)» (Таннери 1902, 319).

Таким образом, «история пифагорейской теории музыки вполне соответствует естественному развитию любой науки о природе: она исходит из повседневного *опыта*, устанавливает *теорию* для объяснения опыта и, наконец, проверяет эти теории при помощи особых, приспособленных к этому *экспериментов*»⁸ (Ван дер Варден Б. Л. 1959, 410).

Итак, по поводу знакомства древних с натуральным обертоновым рядом, состоящем из обертонов (призвук, гармоник, частичных тонов) в античных научных источниках нет никаких прямых указаний⁹.

Однако не случайно, что первые интонационные опоры лиры Гермеса и Орфея, тетракордальность античной совершенной системы, квартовые координационные точки древнегреческих ладов имеют ту же естественно-физиологическую основу. Передувание на духовых инструментах давало призвуки натурального строя, безусловно, различавшиеся древними. Поэтому для музыкальных мастеров духовых инструментов, при изготовлении которых требовалась подгонка отверстий, было необходимо знание определенной суммы естественно-акустических законов. Это давало возможность добиваться не только «наилучшего» качественного звучания каждого отдельного инструмента, но и использовать фонизм гармоник для придания характерных свойств инструментам (резкого звука авлоса, более мягко звучащей сиринги, состоящей из 5, 7, 9 стволков и т. д.), пригодных для целей определенного эстетического и этического воздействия. Те же проблемы, можно предположить, возникали при изготовлении и игре на струнных инструментах. Описание игры на кифаре, содержащееся в стихотворении Агафия Схоластика, написанном в VI в. н. э. (Anthologia Graeca XI 352, пер. Ю. Шульц; цит. по: Цыпин 1998, 11), свидетельствует о том, что музыканты-исполнители, а, соответственно, и слушатели были знакомы с эффектом возникающих при игре призвуков:

Андротиона, который прекрасно играл на кифаре,
 Некто спросил о его славном искусстве игры:
 «Крайнюю правую плектром ты тронул струну и за нею,
 Будто сама по себе, слева трепещет струна.
 Тонкий разносится звук, и ответная трель раздается,
 Хоть и пришелся удар только по правой струне.
 Я удивлен: натянув бездушные жилы, природа –
 Как бы созвучье им всем совокупно дала».

Это стихотворение может служить поэтически выраженным доказательством практического знания хорошо слышимых первых гармоник. Явное же доказательство содержится в «Музыкальных проблемах» Псевдо-Аристотеля, XIX 11, 13, 17, 20, 23, 24, 39 и 42. Приведем некоторые из них:

«13. ...в октаве высокий антифон порождается низким [звуком]» (Pseudo-Aristoteles 1895, 63).

«23. Почему *нета* является двойной в сравнении с *гипатой*? ... не потому ли, что ущипнув половину струны и целую струну, мы получаем октаву? То же и у сиринг: голоса, производимые через среднее отверстие и на всей сиринге, звучат в октаву. И на авлосах двойной интервал дает октаву, чем пользуются изготовители авлосов. И те, кто делает сиринги, затыкают воском конец *гипаты* и середину *неты*. Так же они получают квинту как полуторный интервал и кварту как эпитритный. Далее, *гипата* и *нета* на треугольных псалтериях при равном натяжении дают созвучие октавы, если одна струна вдвое длиннее другой (Pseudo-Aristoteles 1895, 90–91; Щетников 2012, 87–88).

«24. Почему, если ущипнуть одну *нэту*¹⁰, а потом остановить ее, *гипата* будет казаться откликнувшейся в ответ? Не потому ли, что они производят по природе голоса, которые дают отклик через наличие созвучия? Ведь если их усилить вместе, то подобные произведут одно, а прочие не проявят себя по причине своей малости (Pseudo-Aristoteles 1895, 70–71; Щетников 2012, 92).

«42. Ведь мы знаем, что *нета* не движется, потому что она остановлена; и когда мы видим, что *гипата* свободна, и слышим ее, мы думаем, что *гипата* издает этот звук (Pseudo-Aristoteles 1895, 73; Щетников 2012, 95).

Как видно, в этих проблемах обсуждается простейший для нас опыт, который выявляет акустическую зависимость соотношения звуков античной совершенной системы – гипаты и нэты, находящихся на расстоянии октавы.

Итак, *натуральный обертоновый ряд звуков (бесконечный по своей природе) как целостная теоретически завершенная шкала (или ее часть) с фиксированными отношениями обертонов-призвук у древних не существовал.*

Тем не менее, все интервалы, используемые эллинами, найденные ими математическим или опытным путем, содержатся в натуральном обертоновом звукоряде и, соответственно, совпадают с отношениями призвуков основного тона.

В этой связи следует напомнить, в первую очередь, о большой терции

5 : 4

Архита, найденной с помощью *арифметической средней* между квинтой

3 : 2

и унисоном

1 : 1,

квартой

4 : 3

и уменьшенной малой терцией

7 : 6

и так называемой «чистой», звучащей без биений из-за ее совпадения с первой хорошо прослушиваемой большой терцией натурального звукоряда, в отличие от дитона, состоящего из суммы больших секунд

$$\frac{9}{8} \cdot \frac{9}{8} = \frac{81}{64}$$

искусственного происхождения.

Для того, чтобы показать соответствие интервалов, найденных математическим путем, приведем Таблицу натурального обертонового ряда звуков, построенную от C_1 (До контроктавы), включающего 66 частичных тонов¹¹.

Эта таблица дает возможность, во-первых, сверять по ней все употребляемые древними греками интервалы, во-вторых, устанавливать их количественную и качественную величину. Например, интервал $\frac{16}{15}$, совпадающий с отношениями соответствующих частичных тонов (призвуков), употребляемый в диатоне и хроме Дидима, твердом диатоне Птолемея, – это малая секунда; интервал $\frac{28}{27}$, совпадающий с отношением 28-го и 27-го призвуков, используемый в диатоне Архита, мягкой хроме и в тоновом диатоне Птолемея, – это уменьшенная малая секунда, и так далее.

Таблица I

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 16

16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 29 30 31 32

32 33 34 35 36 37 38 39 40 41 42 43 44 45 46 47 48

48 49 50 51 52 53 54 55 56 57 58 59 60 61 62 63 64 65 66

ЗВУКОРЯД НАТУРАЛЬНОГО ОБЕРТОНОВОГО СТРОЯ

Безусловно, знание древних ученых обертонового ряда можно считать преждевременным, ведь для этого потребовалась бы не только знание математики, достигшего в период античности высокого уровня, но и развитая система экспериментальных доказательств, а как говорилось выше, время подлинных научных экспериментов еще не наступило. Тем не менее, удивительным и в то же время весьма убедительным представляется факт полного совпадения математически вычисленных интервалов с соотношением гармоник натурального обертонового ряда, более того, в ряде случаев с целостными структурами большинства родов.

Проверим это совпадение. Для правильного понимания описываемых явлений необходимо иметь перед собой таблицу натуральной обертоновой шкалы (Таблица I). При этом следует обратить внимание на то, что гармоники этой шкалы с дополнительными символами (-) и (+), не имеющие адекватного нотного знака, входят в состав почти всех родов за исключением твердого диатона Птолемея (он же диатон Дидима) и связаны с низким 7 (b^-) и 11 (fis^-) и их производными:

7 (b^-), 14 (b^-), 21 (f^-), 28 (b^-), 35 (d^-), 42 (f^-), 49 (gis^- или g^+), 56 (b^-), 63 (c^-)

и т. д.; обертон № 49 соответствует обертоному №7, построенному от C , и имеет дополнительный знак понижения; образует уменьшенную терцию:

$7/6 = {}^{49}/_{42}$; 11 (fis^-), 22 (fis^-), 33 (cis^-), 44 (fis^-), 55 (ais^-), 66 (cis^-) и т. д.

Единственный обертон № 23 в условных четвертьтонах ${}^{24}/_{23}$ и ${}^{23}/_{22}$, в сумме составляющих полутон в виде увеличенной малой секунды (энгармония Птолемея, рассматриваемая ниже), имеет индекс «+». Это обусловлено невозможностью с помощью нотной записи выразить его точную величину. Итак, № 23 – это fis^+ [12].

Предпримем попытку идентификации отрезков натурального обертонового ряда и математически составленных тетраордов, лежащих в основе родовых структур.

При этом рассматриваемые разновидности родов, существовавшие в древнегреческой науке у Архита, Аристоксена, Эратосфена, Дидима Александрийского и собственно К. Птолемея, приводятся по его трактату «Гармоники» (II 14, Düring 1930, 70–73), но в обратном птолемеевскому порядке.

Так, в диатоне твердом или напряженном ($\delta\acute{\iota}\alpha\tau\omicron\nu\omicron\nu\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\tau\omicron\nu\omicron\nu$) Дидима и Птолемея, имеющем математическое выражение

$${}^{10}/_9 \cdot {}^9/_8 \cdot {}^{16}/_{15} = {}^4/_3,$$

где ${}^{10}/_9$ – это отношение звуков $e/d\downarrow$ (большая секунда), ${}^9/_8$ составляет отношение $d/c\downarrow$ (также большая секунда), а ${}^{16}/_{15}$ характеризует отношение $c/h\downarrow$, расположенное на октаву выше. Выясняется, что интервал малой секунды ${}^{16}/_{15}$ (c/h) невозможно перенести для упорядочивания на октаву вниз, так как этого отношения звуков нет в обертоновой шкале. То же самое относится и к последующим расчетам тетраордальных структур, связанных с необходимостью перенесения интервалов вверх, а не вниз.

В целях упорядочивания при перенесении больших секунд ${}^{10}/_9$ и ${}^9/_8$ на октаву вверх

$${}^{20}/_{18} ({}^{10}/_9 \cdot 2) \cdot {}^{18}/_{16} ({}^9/_8 \cdot 2) \cdot {}^{16}/_{15} = {}^4/_3$$

386 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

возникает тетрахордальное последование $e-d-c-h$, тоново-ступеневая структура которого $1, 1, \frac{1}{2}$, (при записи от высоких тонов к низким, что и соответствует прочтению древними греками всех звукорядов – сверху вниз, но *тоново-ступеневые структуры принято записывать при прочтении снизу вверх*). Эта структура является основанием для *дорийского лада* и его производных (гипо- и гипердорийского ладов).

В *диатоне тоновом* или *среднем* (διάτονον τοναῖον, ἡ μέσον) Архита и Птолемея, представленном пропорцией

$$\frac{9}{8} \cdot \frac{8}{7} \cdot \frac{28}{27} = \frac{4}{3},$$

число $\frac{9}{8}$ – это отношение большой секунды $d/c\downarrow$, $\frac{8}{7}$ передает отношение $c/b^-\downarrow$ – увеличенной секунды, а число $\frac{28}{27}$ – представляет отношение $b^-/a\downarrow$ – уменьшенной секунды двумя октавами выше. Два последних интервала в сумме составляют интервал чистой малой терции $\frac{32}{27}$. В целях упорядочивания необходимо большую $\frac{9}{8}$ и увеличенную секунды $\frac{8}{7}$ перенести вверх на две октавы:

$$\frac{36}{32} (\frac{9}{8} \cdot 4) \cdot \frac{32}{28} (\frac{8}{7} \cdot 4) \cdot \frac{28}{27} = \frac{4}{3}.$$

В результате выстраивается тетрахордальная структура тонового диатона $d-c-b^-a$, совпадающая с соответствующим отрезком обертоновой шкалы в третьей и второй октавах. Тоново-ступеневая величина та же, что и в *диатоне твердом* – $1, 1, \frac{1}{2}$. Однако *диатон тоновый* (или *средний*) отличается от *диатона твердого* наличием увеличенной и уменьшенной секунд, составляющим малую терцию. Он также входит в *дорийскую* группу ладов.

Диатон ровный (διάτονον ὀμαλόν) Птолемея выражается как

$$\frac{10}{9} \cdot \frac{11}{10} \cdot \frac{12}{11} = \frac{4}{3},$$

где $\frac{10}{9}$ по обертоновой шкале составляет отношение $e/d\downarrow$ (большую секунду), $\frac{11}{10}$ – это уменьшенная (пониженная) большая секунда $fis^-/e\downarrow$, $\frac{12}{11}$ составляют малую секунду с небольшим увеличением $g/fis^-\downarrow$. Уменьшенная большая секунда и увеличенная малая секунда составляют чистый интервал – малую терцию $\frac{6}{5}$. При записи от высоких тонов к низким *ровный диатон* представляется как

$$\frac{12}{11} \cdot \frac{11}{10} \cdot \frac{10}{9} = \frac{4}{3}.$$

Это дает высотно последовательный ряд звуков $g - fis^- - e - d$, полностью совпадающий с отрезком звукоряда обертоновой шкалы. Тоново-ступеневая структура *ровного диатона*, условно выраженная как $\frac{1}{2}, 1, 1$, является основанием *лидийского лада* и его производных.

В *диатоне мягком* (διάτονον μαλακόν) Птолемея, имеющем математическое выражение

$$\frac{8}{7} \cdot \frac{10}{9} \cdot \frac{21}{20} = \frac{4}{3},$$

в котором увеличенная секунда $\frac{8}{7}$ – это отношение тонов $c/b^{-\downarrow}$, большая секунда $\frac{10}{9}$ выражает отношение $e/d\downarrow$, а уменьшенная секунда $\frac{21}{20}$ – это отношение тонов $f^{-}/e\downarrow$. Из-за невозможности перенести уменьшенную секунду $\frac{21}{20}$ ($f^{-}/e\downarrow$) вниз, так как ее нет в отрезке первой октавы обертоновой шкалы, в целях упорядочивания возникает необходимость перенесения увеличенной секунды $\frac{8}{7}$ ($c/b^{-\downarrow}$), на полторы октавы вверх, а большой секунды $\frac{10}{9}$ ($e/d\downarrow$) на одну октаву вверх. При этом интервалы увеличенной секунды

$$\frac{24}{21} (\frac{8}{7} \cdot 3) g|f^{-\downarrow}$$

и уменьшенной секунды

$$\frac{21}{20} f^{-}/e\downarrow,$$

дополняя друг друга, образуют чистую малую терцию

$$g - e\downarrow: \frac{6}{5} [\frac{24}{21} \cdot \frac{21}{20} (\frac{6}{5} \cdot 4) = \frac{6}{5}].$$

Складывается структура мягкого диатона

$$g - f - e - d,$$

в виде пропорции соответствующая обертоновой шкале как отношение

$$\frac{24}{21} (\frac{8}{7} \cdot 3) \cdot \frac{21}{20} \cdot \frac{20}{18} (\frac{10}{9} \cdot 2) = \frac{4}{3}.$$

В тоново-ступеневом выражении структура *мягкого диатона* (1, $\frac{1}{2}$, 1) является основой тетра хорда *фригийского лада* и его производных.

Таким образом, логически определяемые и, предположительно, достаточно хорошо прослушиваемые тетра хордальные структуры *диатонического* рода возникают на основе натурального обертонового ряда. Они содержатся в основе древних и наиболее употребляемых ладов – дорийского, лидийского, фригийского (напомним, что «из всех родов диатонический – более естественный»; он доступен «даже для необученных» – Г. Пахимер). Рассуждая об эстетической значимости диатона, Г. Пахимер пишет, что *диатон твердый* отмечен как имеющий «важный, сильный и благозвучный характер», *диатон тоновый* – как «молчаливый и свободный», *диатон ровный* «разрешает состояние души (ἔθος) и делает его благозвучным», *диатон мягкий* «называется так благодаря обнаружению молчаливого и мирного характера и некоторым образом более ослабленного, тихого состояния, чем в тоновом» (Пахимер, 426. Цит. по: Лосев 1960, 227). Как видно, два вида диа-

388 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

тона – *твердого* и *тонового*, определивших интервальные и высотные разновидности *дорийского* лада в определенной степени связаны с его предпочтительностью и, соответственно, большей распространенностью в древнегреческой музыке. Будучи «из всех ладов самым низким... и по характеру самым мужественным» (Aristides Quint. 1963, II 14, 146) он предстает как «образец единственной истинно-эллинской гармонии» (Платон. Лахет. 188 d, пер. С. Я. Шейнман-Топштейн).

Таким образом, вполне очевидно, что наибольшая распространенность диатона в античной музыке имеет под собой глубинное основание, заложенное самой природой.

К категории диатона относился также так называемый *диатон дитонный* Эратосфена и Птолемея, имеющий структуру

$$^9/8 \cdot ^9/8 \cdot ^{256}/_{243} = ^4/3$$

с дважды повторенным интервалом $^9/8$ и не находящий отражения в натуральном обертоновом звукоряде. Известно, что у всех древних писателей целый тон определялся как разность между квартой и квинтой ($^9/8$). Он встречается в филолаевских фрагментах, в «Тимее» Платона, у Эратосфена, Аристоксена, Псевдо-Евклида. Писатели I тысячелетия называют его «пифагорейским», иногда этот вид диатона приписывается Пифагору (Птолемей, Никомах и др.). Птолемей обосновывает популярность этого диатона практикой кифаредов, для которых этот тетракорд был «весьма удобным», поскольку давал возможность настройки с помощью чистых квинт. При этом сначала настраивались по чистым квинтам и квартам постоянные струны¹³, ограничивающие тетракорды: гипату, месу, парамесу, нэту, затем внутренние подвижные: от месы на кварту выше настраивалась паранэта, от паранэты на квинту ниже – лиханос, от лиханоса на кварту выше – трита, от триты на квинту ниже – паргипата. Древние греки называли это «определением членов при помощи консонансов».

Каким образом происходил поиск и отбор интервалики и построение классического *диатона дитонного*, иллюстрирует К. Птолемей: «Наряду с уже рассмотренным *diatonon syntonon* они (кифареды) ставят еще другой род тональности (разновидности тетракорда. – Л. А.), который близок к первому и, кроме того, весьма удобен. Два высших <интервала> они берут равными целым тонам, а последний равняется полутону, как думают они сами, но на самом деле, как показывают теоретические вычисления, равняется леймме. Этот род тональности употребляется ими, если отношение 9 : 8 высшего тона не отличается существенно от 10 : 9, а также если низший тон, имеющий отношение 16 : 15, мало отличается от лейммы...» («Гармоники» I,

16 Düring 1930, 39; Ван дер Варден 1959, 421, пер. И. Н. Веселовского). Ясно, что в данном случае речь идет о сравнении *диатона твердого*

$$^{10}/_9 \cdot ^9/_8 \cdot ^{16}/_{15}$$

и *диатона дитонного*

$$^9/_8 \cdot ^9/_8 \cdot ^{256}/_{243}$$

По словам Птолемея, помимо преимуществ удобной и точной настройки, диатон дитонный обладал более легкой возможностью модулирования¹⁴ (Ван дер Варден 1959, 423). Насколько это характерно для музыкальной практики эпохи Аристоксена, говорит тот факт, что для него диатон дитонный был в качестве основного и единственного (там же, 423–424)

Таким образом, восприятие и использование иррациональной величины – лейммы $^{256}/_{243}$, которая в диатоне дитонном определяется по остаточному принципу, присуще тем, кто больше «доверяет слуховым ощущениям», чувственному восприятию и «данным опыта». Эти явления связаны с использованием качественной основы интервалики и, как известно, присущи школе «гармоников» – Аристоксену и его последователям.

Рассмотрим возможности совмещения математически составленных структур *хроматического* рода с отрезками натурального обертонового ряда.

Хрома твердая, напряженная (χρῶμα σύντονον) Птолемея состоит из отношения интервалов

$$^7/_6 \cdot ^{12}/_{11} \cdot ^{22}/_{21} = ^4/_3,$$

где $^7/_6$ выражает отношение уменьшенной терции $b^-/g\downarrow$, $^{12}/_{11}$ составляет отношение увеличенной малой секунды $g/fis^- \downarrow$, которая в то же время меньше по величине большой секунды, а интервал $^{22}/_{21}$ равен отношению малой секунды $fis^-/f^- \downarrow$. Теоретически сумма интервалов равна чистой кварте. Но для приведения в тетраходальное соответствие, способствующее совпадению с обертоновой шкалой, требуется перенесение уменьшенной терции $^7/_6$ ($b^-/g\downarrow$) на две октавы вверх, а увеличенной малой секунды $^{12}/_{11}$ ($g/fis^- \downarrow$) на одну октаву вверх. Математическое выражение интервального состава *твердой хромы* –

$$^{28}/_{24} (^7/_6 \cdot 4) \cdot ^{24}/_{22} (^{12}/_{11} \cdot 2) \cdot ^{22}/_{21} = ^4/_3,$$

звуковая структура представлена как

$$b^- - g - fis^- - f^-,$$

где интервал $b^- - fis^- \downarrow$ образует уменьшенную кварту (по количественной величине – большую терцию), которая дополняется до тетрахода малой

390 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

секундой $f_{is}^- - f^- \downarrow$. Тоново-ступеневое выражение *твердой хромы* определяется как $1\frac{1}{2}, \frac{1}{2}, \frac{1}{2}$.

Возможен и другой вариант приведения в тетрахордальное соответствие, относящийся к *хром*е Эратосфена. В ней исходная малая терция $\frac{6}{5}$, сохраняя звуковое выражение как $g/e \downarrow$, переносится на две октавы вверх

$$\left(\frac{6}{5} \cdot 4 = \frac{24}{20}\right).$$

Соответственно сумма дополняющих до тетрахордовой последовательности полутонов математически выражается как

$$\frac{20}{19} \cdot \frac{19}{18} = \frac{10}{9} (e/es \downarrow \cdot es/d \downarrow = e/d \downarrow).$$

Тетрахордальная структура *хром*ы Эратосфена в этом случае записывается следующим образом:

$$\frac{24}{20} \left(\frac{6}{5} \cdot 4\right) \cdot \frac{20}{19} \cdot \frac{19}{18} = \frac{4}{3},$$

в звуковом выражении: $g-e-es-d$, в *тоново-ступеневом* – соответственно $1\frac{1}{2}, \frac{1}{2}, \frac{1}{2}$.

Мягкая хрома ($\chi\rho\acute{\omega}\mu\alpha \mu\alpha\lambda\alpha\chi\acute{o}\nu$) Птолемея, изначально определенная как

$$\frac{6}{5} \cdot \frac{15}{14} \cdot \frac{28}{27} = \frac{4}{3},$$

при перенесении малой терции во вторую-третью октавы

$$\frac{6}{5} \cdot 6 = \frac{36}{30},$$

а увеличенной малой секунды на октаву вверх

$$\frac{15}{14} \cdot 2 = \frac{30}{28}$$

получает выражение

$$\frac{36}{30} \cdot \frac{30}{28} \cdot \frac{28}{27} = \frac{4}{3}.$$

Звуковая структура *мягкой хром*ы занимает отрезок натурального ряда в границах тетрахорда $d-h-b^- - a$, *тоново-ступеневый* состав которого $1\frac{1}{2}, \frac{1}{2}, \frac{1}{2}$.

Аналогичным способом обнаруживается возможность совмещения структур энгармонического рода, составленных математически, и отрезков натурального обертонового ряда.

Энгармония ($\acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\mu\acute{o}\nu\iota\alpha$) Птолемея, выраженная через пропорцию

$$\frac{5}{4} \cdot \frac{24}{23} \cdot \frac{46}{45} = \frac{4}{3},$$

представляет собой отношение большой терции $\frac{5}{4}$ ($e/c \downarrow$) и двух условных неравных четвертьтонов

$${}^{24}/_{23} (g/fis^{-}\downarrow) \text{ и } {}^{46}/_{45} (fis^{-}/f\downarrow),$$

составляющих полутон. В целях звукоярдного соответствия эту энгармоническую структуру можно упорядочить следующим способом. Перенесем большую терцию $5/4$ на высоту, соответствующую отношению

$${}^{60}/_{48} (5/4 \cdot 12),$$

а четвертьтон ${}^{24}/_{23}$ на октаву выше

$${}^{48}/_{46} ({}^{24}/_{23} \cdot 2).$$

Складывается пропорция

$${}^{60}/_{48} (5/4 \cdot 12) \cdot {}^{48}/_{46} ({}^{24}/_{23} \cdot 2) \cdot {}^{46}/_{45} = 4/3,$$

отражающая отношение интервалов структуры тетра хорда $h - g - fis^{-} - fis$ в обертоновой шкале. *Тоново-ступеневое* выражение энгармонии Птолемея $2, 1/4, 1/4$.

В энгармонии Дидима

$$5/4 \cdot 32/31 \cdot 31/30 = 4/3$$

возникает необходимость перенесения большой терции в третью октаву, в результате чего числовое выражение энгармонии предстает в следующем виде:

$${}^{40}/_{32} (5/4 \cdot 8) \cdot 32/31 \cdot 31/30 = 4/3.$$

Сумма же двух условных четвертьтонов

$$32/31 \cdot 31/30 = 32/30$$

составляет полутон. В целом выстраивается структура энгармонического рода Дидима

$$e - c - his^{-} - h.$$

В *тоново-ступеневом* выражении это $2, 1/4, 1/4$.

Попытка идентифицировать некоторые математически вычисленные родовые структуры и целостные тетра хордальные отрезки натурального обертонового ряда приводит к невозможности свести их в последовательный ряд звуков. *Составленные чисто математическим путем, они не получают отражения в представленном отрезке обертоновой шкалы, включающей только 66 призвуков*¹⁵. Это, в первую очередь, относится к родовым структурам, имеющим в составе величины ${}^{256}/_{243}$ и ${}^{243}/_{224}$, являющиеся условными полутонами (уточним, что сумма этих интервалов составляет увели-

392 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

ченный тон $^8/7 - c/b \downarrow$), к тому же данные призвуки практически невозможно адекватно представить в нотной записи.

К этой группе родовых образований относится *диатон* Эратосфена, он же *диатон дитонный* Птолемея

$$9/8 \cdot 9/8 \cdot 256/243 = 4/3,$$

хрома Архита

$$32/27 \cdot 243/224 \cdot 28/27 = 4/3.$$

Данные интервалы – $256/243$ и $243/224$ – вычисляются по остаточному принципу путем вычитания из кварты *дитона*

$$9/8 \cdot 9/8 = 81/64$$

и соотношения

$$32/27 \cdot 28/27,$$

составляющего полутон $^{16}/_{15}$. Более того, каждая числовая пропорция соответствует только одному соотношению призвуков, в этом смысле $9/8$ отражает единственное соотношение $d/c \downarrow$ первой октавы. Следовательно, с точки зрения совпадения с натуральным звукорядом, *диатон дитонный* составлен искусственно, *по подобию*.

Также не находят отражения в натуральном обертоновом звукоряде в качестве *целостной* структуры математически вычисленная *энгармония* Архита

$$5/4 \cdot 36/35 \cdot 28/27 = 4/3.$$

Составленная с использованием натуральной (архитовой) большой терции $5/4$, она может быть представлена только как пропорция

$$40/32 (5/4 \cdot 8) \cdot 32/31 \cdot 31/30 = 4/3.$$

звуковой состав которой – тетракорд

$$e - c - h^+ - h.$$

Но в источниках нет указания на наличие подобного структурного образования. К тому же она мало будет отличаться от энгармонии Дидима

$$e - c - his^- - h,$$

поскольку звуковысотная разница his^- и h^+ – иррациональная величина, невыразимая через нотную запись и неразличимая слухом.

Математически вычисленная *хрома* Дидима

$$\frac{6}{5} \cdot \frac{25}{24} \cdot \frac{16}{15} = \frac{4}{3}.$$

обнаруживает невозможность построения тетрахордальной структуры на основе обертонового ряда. С использованием полутона $\frac{16}{15}$ ($c/h\downarrow$), входящего в структуру хромы Дидима, полутона $\frac{17}{16}$ ($cis/c\downarrow$), малой терции $\frac{20}{17}$ ($e/cis\downarrow$) возможно построить хрому в виде пропорции

$$\frac{20}{17} \cdot \frac{17}{16} \cdot \frac{16}{15} = \frac{4}{3}.$$

Это соответствует тетрахордальной структуре *хромы*

$$e - cis - c - h.$$

Но свидетельства о хроме с такой структурой неизвестны.

Как видно, построение тетрахордов хромы Дидима и энгармонии Архита несовместимо с отрезками 66-тизвучкового обертонового ряда. Этот факт подтверждает чисто научный подход к измерению интервалов, что исходит, как известно, из пифагорейских традиций. В частности, Б. Л. Ван дер Варден, ссылаясь на гипотезу П. Таннери (Tanney, 105), пишет, что «Архит получил квинту и кварту в результате деления октавы при помощи арифметической или гармонической средних, а интервалы (4 : 5), (5 : 6), (6 : 7) и (7 : 8) – в результате деления квинты и кварты по тому же рецепту» (Ван дер Варден 1959, 418).

В то же время обертоновый ряд является тем природным пространством, из которого черпаются как отрезки-звукоряды, складывающиеся в последовательные тетрахордальные структуры, так и отдельные интервалы, найденные математически путем. Можно предположить, что на практике использование математически построенных структур осуществлялось *по подобию*, что требовало большого мастерства (напомним слова Г. Пахимера: «Хрома более искусна. Она поется только у получивших обучение. Более щепетилен энгармонический род: большинству он недоступен»).

Итак, родовые структуры представляют собой результат математических исчислений путем сложения или вычитания интервалов, применения арифметической и гармонической пропорций *вне предустановленной опоры на звукорядную последовательность обертоновой системы*. В то же время каждая интервальная величина, взятая изолированно, может быть отождествлена с соотношением призвуков и, соответственно, имеет место в обертоновой шкале. Многие из них могут быть упорядочены в звукорядную тетрахордальную последовательность, и в этом смысле опираться естественную акустическую основу.

Возвращаясь к уже ставшему риторическим вопросу, знали ли греки натуральный обертоновый ряд, обратимся к единственному источнику, который отвечает на заданный вопрос положительно с попыткой обосновать

эту проблему (а мы бы сказали *приблизиться к знанию*). На нее обратил внимание в VII в. Анания Ширакаци, математик, песнетворец и ученый музыкант раннесредневекового периода Армении. Доказательством знания обертоновой шкалы, по его мнению, является «десятирядовая таблица» неопифагорейца Никомаха (Тагмизян 1977, 125, табл. 42; Александрова 2009, 177–178, табл. I, II), возникшая на основе «четырёхрядовой таблицы» Пифагора¹⁶.

Таблица II

ТАБЛИЦА ПИФАГОРА–НИКОМАХА

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
2	4	6	8	10	12	14	16	18	20
3	6	9	12	15	18	21	24	27	30
4	8	12	16	20	24	28	32	36	40
5	10	15	20	25	30	35	40	45	50
6	12	18	24	30	36	42	48	54	60
7	14	21	28	35	42	49	56	63	70
8	16	24	32	40	48	56	64	72	80
9	18	27	36	45	54	63	72	81	90
10	20	30	40	50	60	70	80	90	100

(Цветом выделена Таблица Пифагора)

«Десятирядовая таблица» Никомаха, ставшая научным обобщением достижений предшественников Архита Тарентского, Дидима Александрийского и других ученых, служила выражением строгой системы целочисленных отношений. Для музыкальной науки она представляет интерес совпадением показателей числовых отношений и *возможностью* числовых выражений частичных тонов натуральной обертоновой шкалы до 100 призвука.

Сопоставление пифагорейской «четырёхрядовой таблицы», принятой в качестве основы *консонантных* интервалов и соотношения частичных тонов натурального обертонового ряда до 16 призвука включительно обнаруживает их полное совпадение (Тагмизян 1977, ш, пример 35, 36; Александрова 2009, 178, примеры 1, 2, 3).

«Десятирядовая» таблица Никомаха способствует выявлению более обширного спектра интервалов, используемых древними, например, разнокачественных больших секунд

$$^8/7, ^9/8, ^{10}/9,$$

малых секунд

$$^{16}/_{15}, ^{25}/_{24}, ^{27}/_{25},$$

натуральной большой терции $^5/4$ и терции пифагорейского строя $^{81}/_{64}$ и многих других (интервалы же пифагорейского строя, как выше было показано, вычислялись математически – через арифметическую и гармоническую пропорции, путем сложения и вычитания известных интервалов).

Несмотря на то, что в трудах древних ученых нет прямых указаний на знание закономерностей натурального обертонового ряда звуков как *физического явления*, этот факт не помешал им «составить правильные представления (разрядка моя. – Л. А.) о натуральном звукоряде, вскрыть закономерности его строения и установить строгое соответствие, имеющееся с одной стороны, между натуральным рядом простых чисел, а с другой, – натуральными рядами звуков. Данное достижение александрийских ученых, выражавшееся в десятистальной натуральной системе тонов, представляет бесспорный научный интерес не только с точки зрения истории развития музыкальной акустики, но и в смысле фиксации и обобщения явлений музыкальной практики своего времени» (Тагмизян 1977, 118).

Итак, подобное совпадение дает возможность сделать предположение о том, что древние могли иметь представление о натуральном обертоновом звукоряде. «Десятирядовая таблица», наряду с *другими обобщающими задачами*, была также математической формой выражения закономерностей, лежащих в основе натуральной обертоновой шкалы.

Дополнение 1. Говоря об акустике, невозможно обойти вниманием еще один момент, следующий из работы Плутарха «О рождении души по *Тимею*» (Сидаш 2008, 53–114). Возвращаясь к постулату о единстве мироздания, постигаемом древними через *число*, в котором музыкально-математико-астрономический синтез играл основополагающую роль, выделим вопрос о единстве пифагорейского акустического поля и космического пространства, представленного Плутархом. Трактат Плутарха имеет характер экзегезы известного трактата Платона. Находясь, в целом, на пифагорейско-платоновских позициях, Плутарх излагает собственную интерпретацию космического ряда. Это – Луна, Меркурий, Венера, Солнце, Марс, Юпитер, Сатурн. Но впереди этих планет он ставит филолаевские Гестию (Огонь), Антиземлю, Землю, а в конце – неподвижные звёзды. При этом он наделяет весь ряд числовой символикой, исходящей из платоновской нечётной числовой структуры (1, 3, 9, 27), рождённой *геометрической прогрессией со знаменателем 3*: «Многие вносят сюда пифагорейские [мнения], утраивая расстояния [небесных] тел от центра» (Сидаш 2008, 100).

396 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

Итак, Гестии надлежит быть первой, каждый последующий числовой показатель – результат умножения предыдущего на 3, при этом числом кругообращения Луны является 27 и далее Меркурия – 81^[17], Венеры – 243, Солнца – 729... Следуя логике Плутарха, полностью этот планетно-числовой ряд можно представить следующим образом:

Гестия	Антиземля	Земля	Луна	Меркурий	Венера
1	3	9	27	81	243

Солнце	Марс	Юпитер	Сатурн	неподвижные звёзды
729	2187	6561	19683	59049

В такой трактовке Плутарха конструктивное устройство Вселенной, обнаруживает логическую связь космоса и музыкальной акустики, в которой звуковое пространство оказывается тождественным космическому через числовое выражение. Так, образование пифагорейского акустического строя показывает, что числители восходящего квинтового ряда соответствуют тем же числам от единицы до 59049 (десятая квинта): 1, 3/2, 9/8, 27/16, 81/64, 243/128, 729/512, 2187/2048, 6561/4096, 19683/16384, 59049/32768. При построении же нисходящего квинтового ряда эти числа переходят в знаменатели и так же охватывают десять квинтовых шагов: 1, 2/3, 8/9, 16/27, 64/81, 128/243, 512/739, 2048/2187, 4096/6561, 16384/19683, 32768/59049. Поскольку пифагорейский строй, соответствуя космической бесконечности, незамкнутый, можно добавить логическое умозаключение о том, что числовые показатели всех последующих квинтовых шагов отодвигают «неподвижные звёзды» далее в космическое пространство¹⁸.

Таким образом подтверждается соответствие между десятью планетными сферами космического пространства и их акустическим выражением через число, которое, по словам Филолая, есть «всемогущая и самородная часть вечного пребывания космических вещей» (Ямвлих. Комментарий к «Арифметике» Никомаха, с. 10, 20 Pist; цит. по: Лебедев 1989, 446).

Дополнение 2. Пифагорейский акустический строй показал свою жизнеспособность, сохраняя востребованность в течение всей эпохи Средневековья (V–XII вв.) в условиях монодийности звуковысотной организации музыки. Новые эстетические требования, в частности, в области музыки, связанные с зарождением многоголосия в хоровом искусстве в виде гармонической вертикали, вызвали к жизни *чистый* строй, использующий нату-

ральную (архитову *чистую*, без биений) терцию, пришедшую на смену дитону $81/64$. Образовался квинтово-терцовый строй, пригодный для построения созвучий по вертикали (Предренессанс, Ренессанс XIII–XVI вв.). Формирующаяся тонально-гармоническая система (Барокко и Просвещение XVII–XVIII вв.) вызвала к жизни поиски иного акустического качества строя – температуры, существовавшей вначале в различных вариантах неравномерно темперированных строёв, а затем и равномерной температуры. Это способствовало возникновению классической тонально-гармонической системы с энгармоническим равенством звуков, использованием гармонических оборотов в их функциональной зависимости, энгармонических модуляций и прочих средств музыкальной выразительности.

Таким образом, античная музыкальная теория, как и все сферы – науки, философии, искусства, литературы – простёрла своё действие в пространство теории музыки всех последующих эпох в областях: ладовой организации, с ее структурной тетраходальностью и кварто-квинтовой координацией, функциональной соотношенностью тонов лада, модуляционностью и т. д. И в этом ее непреходящая ценность.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Древние различали рассуждения о числах (искусство арифметики) и искусство счета (логистику). Искусство арифметики направлено на познание четных и нечетных чисел (Платон. Горгий 450–451b, 481–482, пер. С. П. Маркиша). По словам П. Таннери «...когда говорится об арифметике у греков, следует подразумевать только учение о свойствах чисел, исключив все, относящееся к счислению, т.е. то, что, по крайней мере, со времен Платона называлось “логистикой”. Установление различия между отвлеченной наукой и конкретным искусством счисления предание единодушно приписывает Пифагору...» (Таннери 1902, 305).

² Запись восходящих квинт производится в соответствии с древнегреческой традицией, при которой числитель помещался внизу, знаменатель – наверху дроби. Запись нисходящих квинт осуществляется соответственно в обратном порядке.

³ Так называемая пифагорейская комма имеет приближенное значение $1/9$ тона; известна «дидимова комма», которая является разницей пифагорейской терции и архитовой чистой терции: $81/64 : 5/4 = 81/80$ и составляет $\approx 1/10$ тона. Помимо коммы, лейммы, апотомы в теории музыки изучались также величины – *схисма*, составляющая половину коммы, *диасхисма*, составля-

398 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

ющая половину лейммы. Описывается у «последнего антика» – Боэция со ссылкой на Филолая (об этом подробно см. Герцман 1995, 81–82, где автор дает схему акустических составляющих пифагорейского целого тона, выраженного в центах). Показательно, что научное знание сохранялось в теоретических источниках в течение тысячелетия и дошло до нашего времени в подробном описании через Боэция. В то же время последовательное сознательное просчитывание в *музыкальной практике* столь малых величин вряд ли имело место.

⁴ В литературе по акустике (Риман 1898, 21–32; Гарбузов 1940, *Музыкальная акустика*, 229–234), античной теории музыки (Герцман 1986, 80–81, 94–95) и других источниках приводятся систематизированные таблицы интервалов пифагорейского строя в акустических единицах – центах. Это дает возможность проведения сравнительного анализа количественной величины интервалов, например, полутоны $\frac{20}{19}$ и $\frac{19}{18}$, образующие в сумме целый тон $\frac{10}{9}$, соответственно составляют округленно 89 ц, 93,5 ц, 182,5 ц. Более того, выражение интервалов в центах дает определенное удобство при возможности представления мельчайших величин. Например, леймма $\frac{256}{243}$ примерно равна 90 ц., комма $\frac{531441}{524288}$ округленно составляет 23,46 ц. Однако при этом теряется изначальная *качественная* характерность и *различаемость* наиболее употребительных интервалов пифагорейского строя, например, «архитовой терции $\frac{5}{4}$ », «пифагорейской терции $\frac{81}{64}$ » и других.

⁵ О приблизительности измерительной техники и ее значении для практики очень метко отозвался Абдурахман Джами в «Трактате о музыке», написанном в XV веке. Его высказывание имеет вневременную и внеисторическую сущность и характеризует живой исполнительский процесс: «Следует помнить, что это деление основано на приблизительности, а не на точном воспроизведении [тонов], ибо если палец исполнителя попадает немного выше или ниже места возникновения данного тона, то слух не уловит никакой разницы (в интонации этого тона). Следовательно, не нужно подвергать осуждению с точки зрения точности некоторые несовпадения в рассмотренном делении. Вместе с тем, конечным критерием определения семнадцати точек возникновения [тонов] является слух избранных в сем искусстве, ибо в силу несовершенства инструментов точность воспроизведения [тонов] не может быть осуществлена ни [при помощи] данного деления, ни [при помощи] какого-либо иного, стоящего ближе, как думают, к точному воспроизведению» (Джами 1960, 22).

⁶ Например, индийский октавный звукоряд (по свидетельству индологов, опирающихся на древние источники – Матанги «Брихаддеша» VII в., Шарн-

гадевы «Сангитаратнакара» XIII в. и др.), не имеющий абсолютной высоты, содержит большие, малые, целые тоны и полутоны, а также микротоны – шрути (слышимое). Опорными тонами являются октава, квинта, кварта. Октавный звукоряд делится на 22 шрути, каждый из которых может образовывать свою систему микротонов, наделяться индивидуальными характеристиками и интонироваться выше или ниже в зависимости от настроения, душевного состояния исполнителя (Виноградов 1976, 23–24). Древние греки, по словам Г. Гельмгольца, имели более изощренный слух, нежели европейцы, воспитанные на темперированной системе... Греки и другие народы, которые обладали только гомофонной (монодийной) музыкой, добивались ее выразительности с помощью тонких и разнообразных оттенков ладов (Гельмгольц 2015, 381).

⁷ Легенда о Пифагоре, которую рассказывает в 6 главе («Как был найден арифметический порядок звуков») своего трактата «Руководство по гармонике» Никомах Герасский, содержится в (Nicomachi Geraseni 1895, 245–248; «) «Никомаха из Герасы, пифагорейца, *Руководство...*» 2009, 183–184, пер. Т. Г. Мякина, Л. В. Александровой).

⁸ Существует общее представление о том, что греческая наука была, в первую очередь, созерцательной. Эксперименты, как правило, проводились для того, чтобы *подтвердить* гипотезу, но не подвергнуть ее критической проверке. Типичным примером является теория атомизма Демокрита. Если бы удалось проверить в свое время аристотелевскую теорию падения и бросания тел с помощью экспериментов с падающими и брошенными телами, то ее пришлось бы отвергнуть. Только Стратон из Лампсака, именовавшийся «физиком», ученик Аристотеля, преодолел идеалистический подход, первоначально производил разнообразные физические опыты, заложив тем самым основы физики (Ван дер Варден, 410). Таким образом, античные ученые были, скорее, «наблюдателями природы, которые не вмешивались в ход ее процессов. И так, античность созерцала, средневековые молились и медитировали, Возрождение занялось экспериментом... потому, что в то время созерцательная установка человека по отношению к природе сменилась стремлением господствовать над ней» (Жмудь 1994, 222).

⁹ Явление обертонов впервые было научно подтверждено в начале XVIII в. французским математиком и акустиком Жозефом Совёром (1653–1716) в 1701 г. Основываясь на исследованиях Марена Мерсенна (1588–1648), которому были известны явления призвуков, возникающие при резонировании, Совёр доказал существование натурального обертонового ряда. Он выдвинул точный способ определения числа колебаний звука при помощи

400 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

биений, научно объяснил феномен обертонов, ввёл понятие «основной тон», ставшее впоследствии фундаментальным понятием не только акустики, но и науки гармонии. Термин «акустика», использующийся в настоящее время в том же значении, также принадлежит Ж. Совёру (Рагс 1998, 20).

Не исключено, что натуральный строй был известен уже *Ибн-Сине*, жившем в XI в. (Гулисашвили 1969, 30) По заключению К. Закса (*Музыкальная культура Египта* 1937, 58–59; *Музыкальная культура Вавилона и Ассирии* 1937, 103–104), сделанном им на основании изучения инструментария в сохранившихся памятниках изобразительного искусства, а также благодаря расшифровке единственной сохранившейся древневавилонской таблички, еще древние вавилоняне, ассирийцы, египтяне имели в наборе интервалов инструментального сопровождения октаву, квинту, кварту, двойную октаву, секунду. Очевидно, они сумели вычленить эти же интервалы путем передувания на духовых инструментах как первые элементы обертонового ряда. Однако сведений о знании обертоновой шкалы не содержится ни в одном из источников.

¹⁰ О названии звуков античной совершенной системы см. примечание 13.

¹¹ Основанием для построения таблицы послужила обертоновая шкала, содержащая частичные тоны с 1 по 16, имеющаяся в источниках, тем или иным образом связанных с акустикой. Это «Музыкальная акустика» под общей ред. Н. А. Гарбузова (Гарбузов, 1940, 17), статья Х. Зегера «Obertöne» в «Musiklexikon» (*Musiklexikon*, 231), «Учение о гармонии» Ю. Н. Тюлина (Тюлин, 34–38) и другие. В данных источниках предпринято построение акустического звукоряда от *C* большой октавы. Для охвата частичных тонов от 1 до 66 возникла необходимость построения звукоряда от *C₁* (контроктавы). В труде Ю. Н. Тюлина содержится вариант шкалы от *C₁* до 60 частичного тона, но без звуковысотных градаций (выраженных через «+» или «-»). При построении нашей шкалы использовались закономерности образования гармоник в границах от 1 до 66 обертона, высчитанных от 3, 4, 5, 6, 7, 9, 11, 13 частичных тонов. При этом за множимое берется номер исходного частичного тона. Так, гармоники третьего, четвертого, пятого, шестого, седьмого, девятого, одиннадцатого, тринадцатого порядков образуют собственные гармоники под соответствующими номерами, а в целом они составляют единый натуральный обертоновый ряд:

(*G*) 3 6 9 12 15 18 21⁻ 24 27 30 33⁻ 36 39⁺ 42⁻ 45 48 51 54 57 60 63⁻

(*C*) 4 8 12 16 20 24 28⁻ 32 36 40 44⁻ 48 52 56⁻ 60 64

(*e*) 5 10 15 20 25 30 35⁻ 40 45 50 55⁻ 60 65⁺

(g) 6 12 18 24 30 36 42⁻ 48 54 60 66⁻

(b⁻) 7⁻ 14⁻ 21⁻ 28⁻ 35⁻ 42⁻ 49⁻ 56⁻ 63⁻

(d^l) 9 18 27 36 45 54 63⁻

(fis^{l-}) 11⁻ 22⁻ 33⁻ 44⁻ 55⁻ 66⁻

(as^{l+}) 13⁺ 26⁺ 39⁺ 52⁺ 65⁺

Замечание 1. Построение натурального акустического ряда – это попытка выстроить логическим путем систему обертонов, производных от *единого исходного тона*. При этом у разных авторов возможны варианты нотации промежуточных гармоник. Однако это не влияет на физическую данность обертоновой шкалы. Уточненные звуковысотные показатели каждого частичного тона легко могут быть определены при переводе дробных чисел в центы, но в этом случае теряются как звуковысотные (количественные), так и «качественные» ориентиры принадлежности к натуральной обертоновой шкале. Например, *хрома Эратосфена*, известная как соотношение

$$6/5 \cdot 19/18 \cdot 20/19 = 4/3,$$

в центах представлена следующим образом:

$$315,6 + 93,6 + 88,8 = 498,0.$$

Мягкая хрома Птолемея, изначально определенная как

$$6/5 \cdot 15/14 \cdot 28/27 = 4/3,$$

в акустических единицах (центах) выглядит так:

$$315,6 + 119,4 + 63,0 = 498,0.$$

В своем труде «Гармоника в трех книгах» Птолемей приводит выражение тетрахордальных образований в *шестидесятиричной* системе счисления (разделение канона на 60 частей, в ладах, состоящих из двух тетрахордов на 120 частей) («Гармоники», кн. II, 14), восходящей к вавилонянам, древним шумерам.

Замечание 2: «7, 11, 13 и 14 гармоники выражены весьма неточно: 7-я гармоника ниже звука *b*, почти на $\frac{1}{8}$ целого тона, 11-я находится почти посредине между f^2 и fis^2 , 13-я также находится почти посредине между as^2 и a^2 (ближе к as^2), 14-я является октавным удвоением 7-й гармоники» (Гарбузов 1940, 17). Процитированное относится к звукоряду, построенному от *C* большой октавы. То же самое относится и к звукоряду, образованному от *C*, контроктавы.

Замечание 3: обертон № 19 у Тюлина записан как dis^2 (Тюлин 1939, 38), однако в этом случае оказывается невозможным нотировать производный обертон № 57 (19, 38, 57), в противном случае его пришлось бы записать не как b^3 , а ais^3 , что исключает возможность следования обертона ais^3 после № 56 (b^{3-}), поэтому в нашей шкале №19 записан как es^2 . Сложности такого рода возникают и в соотношении обертонов № 49 и № 50. Первый из них (№ 49) логичнее нотировать как as^{3-} , но тогда невозможно нотировать № 50 как gis^{3-} . Поэтому № 49 обозначен как gis^{3-} .

Замечание 4. Невозможность четко нотировать многие призвуки вызвала необходимость дополнительных обозначений, помещенных под основной обертоновой шкалой. Это обертоны №№ 31, 37, 49, 55, 62. Теоретически этот список может быть продолжен.

¹² У Ю. Н. Тюлина fis^+ записан как $fisis$ (Тюлин 1939, 38).

¹³ Античная система имела структуру, состоящую из тетрахордов *раздельных* или *соединенных* с названиями звуков, определяющими их структурное место (нэта – высшая, меса – средняя, парамеса – околосредняя, гипата – нижняя, просламбаномен – добавочный и т. п.) или способ взятия струны указательным пальцем – лиханос. В нижеприведенной схеме приведена полная античная совершенная система на основе *гиподорийского строя* в *диатоническом роде*.

Схема I



¹⁴ Под модуляциями в данном случае подразумеваются переходы из тетрахорда в тетрахорд через общие звуки на основании их значений в античной музыкальной системе.

¹⁵ Однако этот факт не противоречит вышесказанному о чуткости «греческого уха», игнорирующему математические расчеты.

¹⁶ «Десятирядовая таблица» Никомаха Герасского и ее источник – «четырёхрядовая таблица» Пифагора – и по сей день используется как «Таблица умножения Пифагора» в школьной практике, правда, установить, с какого времени в этом качестве она вошла в историю преподавания математики, весьма проблематично.

¹⁷ В цитируемом издании (Сидаш 2008, 100) Меркурий (в оригинале – Гермес, он же Стильбон) с числовым показателем 81 пропущен.

¹⁸ Если бы древним грекам были известны Уран, Нептун, Плутон, а также гипотетическая и в наше время Прозерпина, то они получили бы числовые выражения 177 147, 531 441 (что совпадает с числителями восходящего и нисходящего квинтового круга), 1 594 323, 4 782 969, а «неподвижные звёзды» – 14 348 907 соответственно.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Александрова, Л. В. (2009) «Никомаха из Герасы. Руководство по гармонике. О трактате и его источниках», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.1, 161–171.
- Александрова, Л. В. комм. пер., Т. Г. Мякин, пер. (2009) «Никомаха из Герасы, пифагорейца, Руководство по гармонике, продиктованное на скорую руку, сообразно старине», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 3.1, 172–205.
- Беляев, В. М., ред., комм., Болдырев, А. Н., пер. с перс. (1960) Джамии, Абдурахман Трактат о музыке. Ташкент.
- Ван дер Варден, Б. Л. (1959) «Пифагорейское учение о гармонии», *Пробуждающаяся наука*, пер. с голл. И. Н. Веселовского. Москва, 395–434.
- Виноградов, В. С. (1976) *Индийская рага*. Москва.
- Гарбузов, Н. А., ред. (1940) *Музыкальная акустика*. Москва.
- Гаспаров, М. Л., пер. (1995) Диоген Лаэртский. *О жизни, учениях, изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Герцман, Е. В. (1986) *Античное музыкальное мышление*. Ленинград.
- Герцман, Е. В. (1995) Боэций и его трактат о музыке, *Музыкальная Боэциана*. Санкт-Петербург, 7–184.
- Герцман, Е. В. (1988) *Византийское музыкознание*. Ленинград.
- Гулисашвили, Б. А. (1969) *История создания чистого строя*: Автореф. дисс. ... доктора искусствоведения. Тбилиси: Тбилисский гос. ун-тет.

404 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

- Жмудь, Л. Я. (1994) *Наука, философия и религия в раннем пифагореизме*. Санкт-Петербург.
- Закс, Курт (1937) Музыкальная культура Египта, *Музыкальная культура древнего мира*. Ленинград, 46–67.
- Закс, Курт (1937) Музыкальная культура Вавилона и Ассирии, *Музыкальная культура древнего мира*. Ленинград, 90–108.
- Иванов, Г. А., пер. (1894) Неизвестного автора (Аноним) *Введение в гармонику, Филологическое обозрение*, VII, кн. I–II (Москва) 3–46, 181–230.
- Кашкин, Н. пер. с нем. (1898) Риман, Г. *Акустика с точки зрения музыкальной науки*. Москва.
- Кубицкий, А. В., пер. (1934) Аристотель, *Метафизика*. Москва; Ленинград.
- Лебедев, А. В., сост., пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Лосев, А. Ф. сост., (1960) *Античная музыкальная эстетика*. Москва.
- Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред., Егунов, А. Н., пер. (1994) Платон. Послезаконие. *Собрание сочинений в 4-х тт.* Т. 3. Москва, 438–454.
- Лосев, А. Ф., сост., Тахо-Годи, А. А., примеч., Маркиш, С. П., пер. (1990) Платон. Горгий. Платон. *Собрание сочинений в 4-х тт.* Т. 1. Москва, 477–574.
- Лосев, А. Ф., Асмус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред., Егунов, А. Н., пер. (1994) Платон. Государство. *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Т. 3. Москва, 79–420.
- Лосев, А. Ф., сост., ред., вст. статья, Шейнман-Топштейн С. Я., пер. (1986) Платон. Лахет. *Платон. Диалоги*. Москва, 223–249.
- Петухов, М. (2015) пер. с нем. Гельмгольц, Г. *Учение о слуховых ощущениях как физиологическая основа для теории музыки*. Москва.
- Полынова, Н. Н., С. И. Церетели, С. И., Э. Л. Радлов, Э. Л. и Церетели Г. Ф., пер. (1902) Таннери, П. *Первые шаги древнегреческой науки*. Санкт-Петербург.
- Рагс, Ю. Н. (1998) *Акустика в системе музыкального искусства*: дисс. в виде науч. доклада ... доктора искусствоведения. Москва: Московская гос. консерватория им. П. И. Чайковского.
- Сидаш, Т. Г. пер. (2008) Плутарх. О рождении души по Тимею. *Платон. Сочинения*. Санкт-Петербург: Изд. С-Петербур. ун-та. 53–114.
- Тагмизян, Н. К. (1977) *Теория музыки в древней Армении*. Ереван.
- Томасов, Н. Н., пер., Е. М. Браудо, комм. (1922) Плутарх, *О музыке*. Петроград.
- Тюлин, Ю. Н. (1939) *Учение о гармонии*. Ленинград: вып. 1.
- Цыпин, В. Г., пер., прим. (1997) Аристоксен, *Элементы гармонии*. Москва.
- Цыпин, В. Г. (1998) *Аристоксен. Начало науки о музыке*. Москва.
- Шестаков, В. П. (1975) *От этоса к аффекту. История музыкальной эстетики от античности до XVIII века*. Москва.
- Щетников, А. И. пер., прим. (2012) «Аристотелевский корпус, Музыкальные проблемы», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 87–97.
- Щетников, А. И. пер., прим. (2012) «Евклидов корпус, Деление канона», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 98–110.

REFERENCES

- Düring, Ingemar von, hrsg (1930) *Die Harmonielehre des Klaudios Ptolemaios*. Göteborg.
 Janus, C. ed. (1895) *Musici Scriptores Graeci*. Lipsiae.
 – – – Cleonidis Isagoge harmonica. 167–207.
 – – – Euclidis Sectio canonis. 113–166.
 – – – Gaudenti philosophi Harmonica introduction. 317–355.
 – – – Nicomachi Geraseni Enchiridion. 235–265.
 – – – Pseudo-Aristoteles De rebus musicis problemata. 37–111.
 Mathiesen, T. J. transl., introd., comm., annot. (1983) Aristides Quintilianus. *On music, in three books*. New Haven and London.
 Seeger, H. (1966) Obertöne. *Musiklexikon in zwei Bänden*. Leipzig: B. II.
 Tannery, P. (1904) Inauthenticité de la division du canon, *Mémoires Scientifiques*, III.
- In Russian*
- Aleksandrova, L. V. (2009) «Nikomaha iz Gerasy Rukovodstvo po garmonike. O traktate i ego istochnikah», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.1, 161–171.
 Aleksandrova, L. V. komm. per., T. G. Mjakin, per. (2009) «Nikomaha iz Gerasy, pifagorejca, Rukovodstvo po garmonike, prodiktovannoe na skoruju ruku, soobrazno starine», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 3.1, 172–205.
 Beljaev, V. M., red., komm., Boldyrev, A. N., per. s pers. (1960) Dzhami, Abdurahman *Traktat o muzyke*. Tashkent.
 Van der Varden, B. L. (1959) «Pifagorejskoe uchenie o garmonii», *Probuzhdajushhajasja nauka*, per. s goll. I. N. Veselovskogo. Moskva: 395–434.
 Vinogradov, V. S. (1976) *Indijskaja raga*. Moskva.
 Garbuzov N A., red. (1940) *Muzykal'naja akustika*. Moskva.
 Gasparov, M. L., per. (1995) Diogen Lajertskij. *O zhizni, uchenijah, izrechenijah znamenityh filosofov*. Moskva.
 Gercman, E. V. (1986) *Antichnoe muzykal'noe myshlenie*. Leningrad.
 Gercman, E. V. (1995) Bojecij i ego traktat o muzyke, *Muzykal'naja Bojeciana*. Sankt-Peterburg: 7–184.
 Gercman, E. V. (1988) *Vizantijskoe muzykoznanie*. Leningrad.
 Gulisashvili, B. A. (1969) *Istorija sozdanija chistogo stroja*: Avtoref. diss. ... doktora iskusstvovedenija. Tbilisi: Tbilisskij gos. un-t.
 Zhmud', L. Ja. (1994) *Nauka, filosofija i religija v rannem pifagoreizme*. Sankt-Peterburg.
 Zaks, Kurt (1937) Muzykal'naja kul'tura Egipta, *Muzykal'naja kul'tura drevnego mira*. Leningrad: 46–67.
 Zaks, Kurt (1937) Muzykal'naja kul'tura Vavilona i Assirii, *Muzykal'naja kul'tura drevnego mira*. Leningrad, 90–108.
 Ivanov, G. A., per. (1894) Neizvestnogo avtora (Anonim) Vvedenie v garmoniku, *Filologicheskoe obozrenie*, VII, kn. I–II (Moskva) 3–46, 181–230.
 Kashkin, N. per. s nem. (1898) Riman, G. *Akustika s točki zrenija muzykal'noj nauki*. Moskva.
 Kubickij A. V., per. (1934) Aristotel' *Metafizika*. Moskva; Leningrad.

406 Знали ли греки натуральный обертоновый ряд?

- Lebedev, A. V., sost., per. (1989) *Fragmenty rannih grecheskih filosofov*. Moskva.
- Losev, A. F. sost., (1960) *Antichnaja muzykal'naja jestetika*. Moskva.
- Losev, A. F., Asmus, V. F., Taho-Godi, A. A., red., Egunov, A. N., per. (1994) Platon. Poslezakonie. *Sobranie sochinenij v 4-h tt.* T. 3. Moskva: 438–454.
- Losev, A. F., sost., Taho-Godi, A. A., primech., Markish, S. P., per. (1990) Platon. Gorgij. *Platon. Sobranie sochinenij v 4-h tt.* T. 1. Moskva: 477–574.
- Losev, A. F., Asmus, V. F., Taho-Godi, A. A., red., Egunov, A. N., per. (1994) Platon Gosudarstvo. *Platon. Sobranie sochinenij v 4-h tt.* T. 3. Moskva: 79–420.
- Losev, A. F., sost., red., vst. stat'ja, Shejnman-Topshtejn S. Ja., per. (1986) Platon. Lahet. *Platon. Dialogi*. Moskva: 223–249.
- Petuhov M. (2015) per. s nem. Gel'mgol'c, G. *Uchenie o sluhovyh oshhushhenijah kak fiziologicheskaja osnova dlja teorii muzyki*. Moskva.
- Polynova N. N., S. I. Cereteli, S. I., Je. L Radlov, Je. L i Cereteli G. F., per. (1902) Tanneri, P. *Pervye shagi drevnegrecheskoj nauki*. Sankt-Peterburg.
- Rags, Ju. N. (1998) *Akustika v sisteme muzykal'nogo iskusstva: dis. v vide nauch. doklada ... doktora iskusstvovedenija*. Moskva: Moskovskaja gos. konservatorija im. P. I. Chajkovskogo.
- Sidash T. G. per. (2008) Plutarh. O rozhdenii dushi po Timeju. *Platon. Sochinenija*. Sankt-Peterburg: Izd. S-Peterb. un-ta. 53–114.
- Tagmizjan, N. K. (1977) *Teorija muzyki v drevnej Armenii*. Erevan.
- Tomasov, N. N., per., E. M. Braudo, komm. (1922) Plutarh, *O muzyke*. Petrograd.
- Tjul'ju Ju. N. (1939) *Uchenie o garmonii*. Leningrad: vyp. 1.
- Cypin V. G., per., prim. (1997) Aristoksen, *Jelementy garmoniki*. Moskva.
- Cypin V. G. (1998) *Aristoksen. Nachalo nauki o muzyke*. Moskva.
- Shestakov V. P. (1975) *Ot jetosa k affektu. Istorija muzykal'noj jestetiki ot antichnsti do XVIII veka*. Moskva.
- Shhetnikov, A. I. per., prim. (2012) Aristotelevskij korpus, *Muzykal'nye problemy. ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 87–97.
- Shhetnikov, A. I. per., prim. (2012) Evklidov korpus, *Delenie kanona. ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.1, 98–110.

ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

Piotr Świercz

Jesuit University Ignatianum in Krakow

piotr.swiercz@ignatianum.edu.pl

Veritative ontology: reinterpreting Ancient Greek philosophy

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 7–33

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-7-33

Keywords: ontology, epistemology, existence, truth, Greek philosophy, Charles H. Kahn.

Abstract. This article proposes a revision of the traditional interpretation of ancient Greek ontology and indicates what consequences this revision may have for political reflection. The basis for the interpretation laid out here lies in classicist Charles H. Kahn's work on the meaning and function of the verb "to be" (*einai*) in ancient Greek. Kahn asserts that the original and fundamental meaning of *einai* was veritative (veridical) rather than existential – it was used to signify truth, not existence. Though the significance of Kahn's research has been widely acknowledged, the influence of his analyses on interpretations of Greek ontology seems disproportionately small in comparison. The veritative interpretation remains on the margin of studies dominated by the existential interpretation. My article is meant as a contribution to the project of building a veritative interpretation of Greek ontology. I intend to show, using certain examples, the forms of this interpretation and possibilities it presents. For scholars of ancient Greek philosophy, it is often difficult to distinguish between its ontological and epistemological aspects. As I will try to show, this state of affairs results from a *post factum* imposition of the existential interpretation on Greek thought. The problem is greatly reduced when we use the veritative paradigm in place of the existential paradigm. It also becomes easier to grasp the unity of Greek philosophy, especially the unity of ontology and epistemology. A veritative interpretation of Greek ontology carries with it important consequences for our understanding of Greek political philosophy as well. One of the key consequences is a "formal" (as opposed to "material") understanding of concepts fundamental to Greek political reflection, such as the "good" and "justice." As a result, discussion on ancient Greek political and legal reflection can be conducted from a fruitful new perspective.

Сверч Петр

Иезуитский университет Игнатанум в Кракове

piotr.swiercz@ignatianum.edu.pl

Верификационная онтология: переосмысление древнегреческой философии

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 7–33

Ключевые слова: онтология, эпистемология, существование, истина, древнегреческая философия, Чарльз Кан.

Аннотация. В данной статье предлагается пересмотр традиционной интерпретации древнегреческой онтологии и указывается, какие последствия этот пересмотр может иметь для политической рефлексии. Основой для изложенной здесь интерпретации является работа классика Чарльза Кана о значении и функции глагола «быть» (είναι) в древнегреческом языке. Кан утверждает, что первоначальное и основное значение глагола *είναι* было верификационным, а не экзистенциальным – он использовался для обозначения истины, а не существования. Хотя значение исследований Кана было широко признано, влияние его анализа на интерпретацию греческой онтологии кажется непропорционально малым. Верификативная интерпретация остается на обочине исследований, в которых доминирует экзистенциальная интерпретация. Моя статья является вкладом в проект построения верификационной интерпретации греческой онтологии. Я намерен показать на некоторых примерах формы этой интерпретации и возможности, которые она открывает. Для исследователей древнегреческой философии часто трудно провести различие между ее онтологическим и эпистемологическим аспектами. Как я попытаюсь показать, такое положение дел является результатом навязывания греческой мысли экзистенциальной интерпретации *postfactum*. Проблема значительно уменьшается, когда мы используем верификационную парадигму вместо экзистенциальной. Также становится легче понять единство греческой философии, особенно единство онтологии и эпистемологии. Верификационная интерпретация греческой онтологии несет в себе важные последствия и для нашего понимания греческой политической философии. Одним из ключевых последствий является «формальное» (в отличие от «материального») понимание концепций, основополагающих для греческой политической рефлексии, таких как «благо» и «справедливость». В результате дискуссия о древнегреческой политической и правовой рефлексии может вестись с новой плодотворной точки зрения.

Christos Terezis

University of Patras, Greece

terezis@upatras.gr

Lydia Petridou

Hellenic Open University, Greece

petridou.lydia@ac.eap.gr

The ethnic theology in the Early Byzantine empire

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 34–53

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-34-53

Keywords: Proclus, intermediates, remaining, procession, reversion.

Abstract. In this article we present the general principles of Proclus' ontological system, a topic that is also interesting for how spiritual activities are formed during the fifth century A.C. Specifically, we elaborate one of Proclus' greatest theories, the theory on the intermediate realities as well as the main methodology in which he investigates these intermediates, which refers to the triadic schema "remaining-procession-reversion".

Although there is no distinction between theory and the methodology in which it is investigated, since they are in a mutual relationship and are almost identified, we make a distinction between them to understand the Proclean system. So, both the sections of our article have a general theoretical and particularly methodological orientation. The most important aspect that we attempt to show is how through the geometrically structured pyramidal openness of the first Principle these intermediate realities, which exclude the direct communication of the absolute unity of the One-Good with the infinite variation of the natural world, are formed.

Τερεζις Κριστος

Университет Патр, Греция

terezis@upatras.gr

Петриду Лидия

Греческий открытый университет

petridou.lydia@ac.eap.gr

Этическая теология в ранней Византийской империи

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 34-53

Ключевые слова: Прокл, промежуточные, остающиеся, процессия, возвращение.

Аннотация. В этой статье мы представляем общие принципы онтологической системы Прокла, тема, которая также интересна с точки зрения формирования духовной деятельности в пятом веке н. э. В частности, мы разрабатываем одну из самых важных теорий Прокла, теорию о промежуточных реальностях, а также основную методологию, в которой он их исследует, в контексте знаменитой неоплатонической триадической схемы «пребывание–исхождение–возвращение». Хотя между теорией и методологией, в которой она исследуется, нет различия, поскольку они находятся во взаимной связи и практически отождествляются, мы все же разделяем их для лучшего понимания системы Прокла. Итак, оба раздела нашей статьи имеют общетеоретическую и, в частности, методологическую направленность. Самый важный аспект, который мы пытаемся показать, это то, как через геометрически структурированную пирамидальную открытость первого Принципа формируются эти промежуточные реальности, исключая непосредственную связь абсолютного единства Единого-Блага с бесконечной вариативностью природного мира.

Ekaterine Kobakhidze
Tbilisi State University
ekaterine.kobakhidze@tsu.ge

Metaia

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 54-87

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-54-87

Key words: Medea, Argonauts, Etruscan Art, Cavatha.

Abstract. It could be said with some precision, that in Antiquity the myth of the Argonauts and especially of Medea herself as a personage of this myth, has enjoyed popularity not only in Greece but also outside its territories. The first among the Italic tribes to be introduced to the personage of Medea no doubt were the Etruscans, who were the first to establish intensive contacts with the Greeks from Euboea founding a colony in Cumae, Italy. It is noteworthy that the first image of Medea in the World Art is seen on Etruscan ceramics. The paper gives detailed analyses of Etruscan olpe and other artefacts on which Medea early appears, providing a solid precondition for substantive conclusions. Some new versions of an interpretation expressed in relation to each of the artefacts on the basis of critical analysis of Etruscan archeological material, of classical texts and of previously undertaken modern research, are provided. Images of Medea in Etruscan art confirmed from the Orientalist era to the Hellenization period represent an original, local interpretation of Medea's image. Medea's magical art turned out to be familiar to the Etruscans, who were well known all throughout the Mediterranean for divination and being experts of magic. In contrast to the Greeks, they turned Medea into an object of cult worship, identifying her with the Etruscan sun god Cavatha.

Кобахидзе Екатерина
Тбилисский государственный университет
ekaterine.kobakhidze@tsu.ge

Metaia

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 54-87

Ключевые слова: Медея, аргонавты, этрусское искусство, Кавата.

Аннотация. С точностью можно утверждать, что уже в древности миф об Аргонавтах и особенно сама Медея как главный персонаж этого мифа пользовались популярностью не только в Греции, но и за ее пределами. Первыми среди италийских племен, которые познакомились с персонажем Медеи, несомненно, были этруски, первыми установившие интенсивные контакты с эвбейскими греками, которые основали колонию в Кумах, Италия. Примечательно, что первое изображение Медеи в мировом искусстве встречается именно на этрусской керамике. В статье дается подробный анализ этрусского ольпе и других артефактов, на которых появляется Медея, что дает прочную предпосылку для существенных выводов.

Предлагаются некоторые новые версии интерпретации на основе критического анализа этрусских археологических материалов, классических текстов и ранее

проведенных современных исследований. Образы Медеи в этрусском искусстве, подтвержденные от эпохи ориентализма до периода эллинизации, представляют собой оригинальную, местную интерпретацию образа Медеи. Магическое искусство Медеи оказалось близким этрускам, которые были хорошо известны всему Средиземноморью своим искусством дивинацией и знанием магии. В отличие от греков, они превратили Медею в объект культового поклонения, отождествляя ее с этрусской богиней солнца Кавата.

Miron Wolny

University of Warmia and Mazury in Olsztyn (Poland)

miron.w@wp.pl

Fondation de Qarthadasht en Afrique du Nord – comme problème dans les recherches sur la chronologie de la plus ancienne histoire de Carthage

Language: French

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 88-99

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-88-99

Keywords: History of Tyre, Phoenician Colonisation, Carthage, Ancient Historiography, Chronology of the founding of Qarthadasht.

Abstract. The author of the article tries to connect the observation of economic and trade relations developed by the Phoenicians in the western part of the Mediterranean with a reflection on the situation in which the Levant countries found themselves. It is known that in the period in which the founding of Carthage can be hypothetically located, the Phoenician centers were under political, economic and military pressure – mainly from Assyria – although other powers, such as Damascus, cannot be ruled out. On the other hand, however, it is known that, for example, in German science the lack of a founding act of Carthage in North Africa was emphasized, and the archaeological traces left in this territory seem insufficient to reconcile conventional literary relations with the founding of Carthage at the end of the 9th century BC. The intention of this article is an attempt to show the issues on the basis of which one should consider the reinterpretation of the events reported as the context of the founding of Carthage. This procedure would serve to revise the existing findings of science on the chronology of the founding of Qarthadasht and could, consequently, contribute to showing that the founding of Carthage fell on a later period - i.e. the end of the 8th or the beginning of the 7th century BCE.

Вольны Мирон

Варминьско-Мазурский университет в Ольштыне (Польша)

miron.w@wp.pl

Основание Картахашта в Северной Африке. К проблеме изучения хронологии древней истории Карфагена.

Язык: французский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 88-99

Ключевые слова: История Тира, финикийская колонизация, Карфаген, античная историография, хронология основания Картахашта (Карфаашта).

Аннотация. Автор статьи пытается связать наблюдение за экономическими и торговыми отношениями, развивавшимися финикийцами в западной части Средиземноморья, с осмыслением ситуации, в которой оказались страны Леванта. Известно, что в период, к которому гипотетически можно отнести основание Карфагена, финикийские центры находились под политическим, экономическим и военным давлением – в основном со стороны Ассирии, хотя нельзя исключать и другие державы, например, Дамаск. Однако, с другой стороны, известно, что, например, в германской науке подчеркивалось отсутствие акта основания Карфагена в Северной Африке, а археологические данные, обнаруженные на этой территории, кажутся недостаточными для того, чтобы примирить общепринятые литературные свидетельства с допущением, согласно которому Карфагена был основан в конце IX века до нашей эры. В данной статье мы стремимся пересмотреть данные, на основании которых можно было бы пересмотреть интерпретацию событий, которые создают контекст для литературных свидетельств об основании Карфагена. Эта процедура послужит пересмотру существующих выводов науки о хронологии основания Карфагена и, следовательно, может способствовать пониманию того, что основание Карфагена приходится на более поздний период – конец 8-го или начало 7-го века до н. э.

Vladimir Brovkin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

v.brovkin@g.nsu.ru

Individualism and collectivism in Greek philosophy during the early Hellenistic period

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 100-112

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-100-112

Keywords: individualism, collectivism, Aristotle, early Stoics, Epicurus, Cyrenaic, Cynics, Polis, Hellenistic monarchies.

Abstract. It has been found that despite the spread of individualism in the philosophical teachings of early Hellenism, the collectivist component not only did not disappear, but also retained a strong position. Most philosophical teachings were characterized by the coexistence of both tendencies. This is clearly visible in Epicurus, the early Stoics, Antisthenes, the Peripatetics and the Academicians. It has also been found that this feature of Greek philosophy was closely connected with the socio-historical development of Greece during the period of early Hellenism. The crisis of the polis system and the formation of Hellenistic monarchies contributed to the strengthening of individualism. The persistence of the tendency toward collectivism was a consequence of the viability of the polis system and the foundation of numerous Greek polities in Hellenistic monarchies.

Бровкин Владимир Викторович

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

v.brovkin@g.nsu.ru

Индивидуализм и коллективизм в греческой философии в период раннего эллинизма

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 100-112

Ключевые слова: индивидуализм, коллективизм, Аристотель, ранние стоики, Эпикур, киренаики, киники, полис, эллинистические монархии.

Аннотация. Было установлено, что, несмотря на распространение индивидуализма в философских учениях раннего эллинизма, коллективистская составляющая не только не исчезла, но и сохранила прочные позиции. Для большинства философских учений было характерно сосуществование обеих тенденций. Это хорошо заметно у Эпикура, ранних стоиков, Анникерида, перипатетиков и академиков. Также было установлено, что данная особенность греческой философии была тесно связана с социально-историческим развитием Греции в период раннего эллинизма. Усилению индивидуализма способствовали кризис полисной системы и образование эллинистических монархий. Сохранение тенденции к коллективизму было следствием жизнеспособности полисной системы и основания многочисленных греческих полисов в эллинистических монархиях.

Rustam Galanin

The Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

mousse2006@mail.ru

The Religious beliefs of Critias the Sophist: Rational Theology or Atheism?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 113-138

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-113-138

Keywords: Rational theology, Critias, Euripides, Sophistic movement, arête.

Abstract. Sextus Empiricus (*Adv. Math.* IX. 54. = B 25 DK) has preserved a fragment of a work attributed to the sophist and tyrant Critias. This fragment has long been considered a manifesto not only of atheism but also, perhaps, the first text in which religion is a purely political matter and the work of men's hands. Nevertheless, this text is still very problematic, because, taking into account the evidence of the primary sources, there is no real reason to believe that a) its author is precisely Critias who lead the Thirty Tyrants, b) that this is the fragment of the play "Sisyphus", c) that the "Sisyphus" is a satyr-play, d) that its author is not Euripides, and e) that it is indeed the manifesto of atheism and not a rational theological system that is completely loyal to everyday religious beliefs, which, without belittling religion, on the contrary, postulates its permanent benefit for any society. Whoever the author of this hypothetical "Sisyphus" might have been, he acted as a true sophist and rhetorician - by influencing one of the most important existential human experiences - the feeling of fear. And he had done it using logos and persuasion. The philosophical and moral issues of the fragment in question are entirely within the scope

of intellectual debate in the second half of the fifth century BC. And one of the most important topics is the possibility of committing a secret crime that would not be detected not only by the law of the city of Athens but also by the gods.

Галанин Рустам Баевич

Русская христианская гуманитарная академия (Санкт-Петербург)

mousse2006@mail.ru

Религиозные воззрения софиста Крития: рациональная теология или атеизм?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 113-138

Ключевые слова: Рациональная теология, Критий, Еврипид, софистика, добродетель.
 Аннотация. Секст Эмпирик (*Adv. math.* IX. 54. = В 25 DK) сохранил для нас фрагмент сочинения, которое приписывается софисту и тирану Критию. Этот фрагмент уже давно считается манифестом не только атеизма, но и, возможно, первым текстом, в котором религия является делом сугубо политическим и творением рук исключительно человеческих. Тем не менее этот текст по-прежнему является весьма проблематичным, ибо, принимая во внимание свидетельства первоисточников, нет никаких действительных оснований считать, что а) его автор – именно Критий, лидер Тридцати тиранов, б) что это фрагмент сочинения «Сизиф», в) что «Сизиф» – это сатирическая драма, г) что ее автором не является Еврипид и д) что это в самом деле манифест атеизма, а не вполне лояльная обьяденным религиозным верованиям рациональная теологическая система, которая, не уничтожая религию, наоборот, постулирует ее неизменное благо для любого общества. Кто бы ни был автором этого гипотетического «Сизифа», он действует как подлинный софист и ритор - воздействуя логосом и убеждением на одно из важнейших экзистенциальных переживания человека – чувство страха. Философская и моральная проблематика этого произведения всецело находится в поле интеллектуальных дебатов второй половины пятого века до н.э., и одной из важнейших тем является возможность совершения преступления в тайне не только от законов, но и от богов. Как мы знаем, не кто иной, как Сократ отстаивал точку зрения, что божество, заботясь о человеке, в то же самое время прозревает все его действия и помышления (*Xen. Mem.* IV).

Victoria Pichugina

Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education;

Institute of Education of Higher School of Economics (Moscow)

Pichugina_V@mail.ru

A city in (un)health: learning through physical or Mental Suffering in Ancient Greek Tragedies

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 139-151

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-139-151

Keywords: history of philosophy, history of medicine, city space, disease, Aeschylus, Euripides, Sophocles, Ajax, Orestes, Philoctetes.

Abstract. The spread of healing cults and practices of the 5th century. BC. inspired tragedians to search for new forms of depicting heroes suffering from physical or mental illnesses. The understanding of illness in tragedies contrasted with their rational understanding, affirmed the divine origin of painful suffering and the possibility of learning through them. In Aeschylus, Sophocles and Euripides, heroes suffering from diseases are often in the role of students, and those around them are in the role of mentors, helping to cope with the disease or just observing its course. The article discusses different strategies for teaching heroes through mental or physical illness, presented in the tragedies "Orestes", "Ajax" and "Philoctetus". The pedagogical dimension of the formula "resentment - illness - death / threat of death" is considered as explaining the peculiarities of the dramatic representation of the city as a space of (un)health.

Пичугина Виктория Константиновна
Институт стратегии развития образования РАО;
Институт образования ВШЭ (Москва)
Pichugina_V@mail.ru

Город в болезни и здравии: научение через физические или душевные страдания в древнегреческих трагедиях

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 139-151

Ключевые слова: история философии, история медицины, пространство города, болезнь, Эсхил, Софокл, Еврипид, Аякс, Орест, Филоктет.

Аннотация. Распространение целительных культов и практик V в. до н. э. вдохновило трагиков на поиск новых форм изображения героев, страдающих от физических или душевных болезней. Трагическое понимание болезни контрастировало с рациональным пониманием, утверждало божественное происхождение болезненных страданий и возможность научения через них. У Эсхила, Софокла и Еврипида страдающие от болезней герои часто находятся в роли учеников, а окружающие – в роли наставников, помогающих справиться с болезнью или лишь наблюдающих за ее течением. В статье рассмотрены разные стратегии научения героев через душевные или физические болезни, представленные в трагедиях «Орест», «Аякс» и «Филоктет». Рассмотрено педагогическое измерение формулы «обида – болезнь – смерть/угроза смерти», объясняющей особенности драматического представления города как пространства (не)здоровья.

Igor Tantlevskij
St. Petersburg State University (Russia)
tantigor@bk.ru
The Theological-Philosophical "School" of Qumran

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 152-171

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-152-171

Keywords: Qumran manuscripts, Judaeen theological and philosophical “schools”, Essenes, predestination, dualism, Rule of the Qumran community.

Abstract. In the first part of the article the author tries to reconstruct the peculiarities of organizational-administrative basis and content of the educational process in Qumran, and to analyze the impact of the success in learning and intellectual development of community members on their position in the congregation, but, most importantly, on the state of their soul, its disposition in the global war of good with evil and, ultimately, on its receiving retribution in the otherworld. In the second part of the article the author makes an attempt to identify some features of the theological-philosophical “school” formed in Qumran and to summarise key aspects of the theological and philosophical doctrines of Qumran, primarily based on the “Treatise on the Two Spirits” (1QS 3:13–4:26): 1) Concept of the Creation of the universe through an intermediary “link” – “Knowledge” (*d't*) according to the “Design” (*mḥšbh/mḥšbt*) of God; the Qumran concept of *mḥšbh/mḥšbt*, probably implying the “Plan”/“Scheme”/“Project” of the universe, can be correlated with Plato’s concept of *παράδειγμα*. 2) Concept of predestination in correlation with the Essene doctrine of predestination in the context of the formation of Judaeen “philosophical schools”. 3) Peculiarities of the Qumran dualistic doctrine of the two ways and two spirits and the origins of “nature of Truth” and “nature of Evil” in the framework of biblical monotheism; features of Qumran theodicy. 4) Correlation of the Qumran doctrine of “human nature” and “virtue” with the Essene ethical teaching according to Philo of Alexandria’s treatise “On Every Virtuous One Is Free”, XII, 80–84. The article also analyses the key designations of community leaders and self-designations of community members in an organizational and educational context.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет

i.tantlevsky@spbu.ru

Теолого-философская «школа» Кумрана

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 16.1 (2022) 152-171

Ключевые слова: кумранские рукописи, иудейские теолого-философские «школы», ессеи, предестинация, дуализм, Устав Кумранской общины.

Аннотация. В первой части статьи автор делает попытку реконструировать особенности организационно-административных основ и содержания образовательного процесса в Кумране, а также проанализировать влияние успехов в обучении и интеллектуальном развитии членов общины на их положение в сообществе, но, главное, – на состояние их души, ее диспозицию в глобальной войне добра со злом и, в итоге, на получение ею воздаяния в потустороннем мире. Во второй части статьи автор предпринимает попытку выявить ключевые особенности сформировавшейся в Кумране теолого-философской «школы» и тезисно вычленить – прежде всего исходя из «Трактата о двух духах» (1QS 3:13–4:26) – ключевые аспекты теологических и философских доктрин Кумрана: 1) Концепция Творения мироздания через посредствующее «звено» – «Знание» (*d't*) в соответствии с «Замыслом»

(*mḥšbh/mḥšbt*) Бога; при этом кумранская концепция *mḥšbh/mḥšbt*, вероятно, подразумевающая «План»/«Схему»/«Проект» мироздания, может быть соотнесена с представлением о *παράδειγμα* Платона. 2) Концепция предестинации в корреляции с есеевским учением о предопределении в контексте становления иудейских «философских школ». 3) Особенности кумранского дуалистического учения о дух путях и двух духах и истоках «природы Правды» и «природа Кривды» в рамках библейского монотеизма; особенности кумранской теодицеи. 4) Соотнесение кумранского учения о «природе человека» и «добродетели» с есеевским этическим учением по трактату Филона Александрийского «О том, что каждый добродетельный свободен», XII, 80–84. В статье также анализируются ключевые обозначения лидеров Кумранской общины и самоназвания общинников в организационно-образовательном контексте.

Anna S. Stepanova

The Herzen State Pedagogical University (Russia)

A-Step@mail.ru

The principle of "ars imitatur naturam" in the genesis of philosophical and educational conceptions of Jan Amos Komensky and Grigory Skovoroda

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 172-190

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-172-190

Keywords: Aristoteles, Filipp Melanhton, Skovoroda, Tomaso Campanella, pansophia, principle «ars imitatur naturam».

Abstract. The article is devoted to the study of the role and modification of the Aristotelian principle of *ars imitatur naturam* in the formation of the concept of the Czech thinker, teacher, and theologian Jan Amos Comenius. The variety of approaches of Protestant thinkers to Aristotle's principle, born in the discussion, allowed Comenius to address it critically, perceiving it comprehensively and extending the concept of art to the sphere of education. Campanella's ideas moved Comenius to remove the veneer of indeterminacy from nature, promoting an understanding of it as a friendly and creative beginning. The author notes the peculiarity of Comenius' interpretation of this principle, giving it the meaning of universal nature-humanitarian mechanism which suited his concept of pan-sophia to the fullest extent. Comenius and G. Skovoroda, who developed the concepts of kinship and wisdom in the light of the ideas of enlightenment, thus laying the foundations of humanistic philosophy and pedagogy of the New Age and Enlightenment era, make an analogy between the interpretations of the Aristotelian thesis.

Степанова Анна Сергеевна

Российский государственный педагогический университет им. А. И. Герцена

(Санкт-Петербург)

A-Step@mail.ru

Принцип «ars imitatur naturam» в генезисе философско-образовательных концепций Яна Амоса Коменского и Григория Сковороды

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 172-190

Ключевые слова: Аристотель, Филипп Меланхтон, Ян Амос Коменский, Григорий Саввич Сковорода, Томазо Кампанелла, гуманистическая педагогика, пансофия, Премудрость, сродность, принцип *ars imitatur naturam*.

Аннотация. Статья посвящена исследованию вопроса о роли и модификации аристотелевского принципа *ars imitatur naturam* в формировании концепции чешского мыслителя, педагога и теолога Яна Амоса Коменского. Многообразие подходов протестантских мыслителей к принципу Аристотеля, рождавшихся в дискуссии, позволило Коменскому подойти к нему критически, осмыслив его всесторонне и распространив понятие искусства на сферу образования. Идеи Кампанеллы подвигли Коменского снять гриф неопределенности с природы, способствовали пониманию ее как дружественного и творческого начала. Отмечается своеобразие истолкования Коменским указанного принципа, придание ему смысла универсального природно-гуманитарного механизма, что наиболее полно отвечало его концепции пансофийности. Проводится аналогия между трактовками аристотелевского тезиса Коменским и Г. Сковородой, развивавшим концепты сродности и премудрости в свете идей просвещения, заложившими тем самым основы гуманистической философии и педагогики Нового времени и эпохи Просвещения.

Dmitrii Chernoglazov

St. Petersburg State University (Russia)

d.chernoglazov@spbu.ru

Homonyms, synonyms and paronyms in the logic and grammar of Late Antiquity

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 191-217

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-191-217

Keywords: homonyms, synonyms, paronyms, ancient logic, ancient grammar theory, Porphyry, Ammonius, John Philoponus, Simplicius, Olympiodorus, Dionysius Thrax.

Abstract. The subject of this article is the interpretation of the concepts “homonym”, “synonym” and “paronym” in the logic and grammatical theory of the Late Ancient / early Byzantine period (3rd–6th c.). Within the framework of the logical tradition, the theory of homonymy, synonymy and paronymy is developed, first of all, in the commentaries to Aristotle’s “Categories” written by Porphyry, Ammonius, Simplicius, etc., within the framework of grammatical theory – in the “Art of Grammar” by Dionysius of Thrace and its Byzantine scholia to it. Analysis of these texts shows that both disciplines paid great attention to these concepts: they were embedded in a broader terminological context; their definitions were refined and detailed; various methods of classification of homonyms and paronyms were developed. Many issues have been the subject of controversy and disagreement, for example, the problem of the relationship between metaphor, analogy and homonymy, or the methods of classification of homonyms. Significant disagreements persisted between the two disciplines: from the point of view of grammar and logic, all three concepts were interpreted differently, but the interpretation of synonymy

differed most clearly. Contemporaries were aware of these contradictions between logic and grammar, noted and analyzed them.

Черноглазов Дмитрий Александрович

Санкт-Петербургский государственный университет

d.chernoglazov@spbu.ru

«Омонимы», «синонимы» и «паронимы» в позднеантичной логике и грамматической теории

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 191-217

Ключевые слова: омонимы, синонимы, паронимы, позднеантичная логика, античная грамматическая теория, Порфирий, Аммоний, Иоанн Филопон, Симпликий, Олимпиодор, Дионисий Фракийский.

Аннотация. Предмет настоящей статьи – интерпретация понятий «омоним», «синоним» и «пароним» в греческой логике и грамматической теории позднеантичной / ранневизантийской эпохи (III – VI вв.). В рамках логической традиции теория омонимии, синонимии и омонимии развивается, в первую очередь, в комментариях к «Категориям» Аристотеля, составленных Порфирием, Аммонием, Симпликием и др. авторами, а в рамках грамматической традиции – в «Искусстве грамматики» Дионисия Фракийского и в византийских схолиях к этому трактату. Анализ текстов показывает, что обе дисциплины уделяли большое внимание этим понятиям: они включались в более широкий терминологический контекст; их определения уточнялись и детализировались; разрабатывались различные методы классификации омонимов и паронимов. Многие темы становились предметом дискуссий и разногласий, напр., проблема соотношения метафоры, аналогии и омонимии, методы классификации омонимов. Существенные расхождения существовали между двумя дисциплинами: грамматика и логика определяли все три термина по-разному, наиболее отчетливо это проявилось в трактовке синонимии. Разногласия между грамматикой и логикой, касавшиеся омонимов и смежных терминов, осознавались и современниками, которые их отмечали, сопоставляли и анализировали.

Solovieva Aleksandra

St. Petersburg State University

alek-solovieva@mail.ru

The origins of the myth about the Argead dynasty

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 218-230

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-218-230

Keywords: Macedonian kingdom, Argead dynasty, numismatics, Thracians, Scythians.

Abstract. The article is devoted to the question of how the legend about the emergence of the Argead dynasty was formed. The work examines written ancient sources, as well as numismatics, which are associated with the legend of the appearance of the Argead dynasty. The author draws attention to the similarity of the Scythian, Thracian and Macedo-

nian iconography of coins, as well as to the similarity of the evidence of the written tradition when describing the founding of dynasties. The author comes to the conclusion about the possible Thracian and Scythian influence on the formation of the myth about the origin of the Argeads.

Соловьева Александра Сергеевна

Санкт-Петербургский государственный университет

alek-soloviova@mail.ru

Истоки формирования мифа о происхождении македонской династии Аргеадов

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 16.1 (2022) 218-230

Ключевые слова: Македонское царство, Аргеады, нумизматика, фракийцы, скифы.

Аннотация: Статья посвящена вопросу о том, как формировалась легенда о появлении династии Аргеадов. В работе изучаются письменные античные источники, а также нумизматика, которые связаны с легендой о появлении Аргеадов. Автор обращает внимание на схожесть скифской, фракийской и македонской иконографии монет, а также на схожесть свидетельств письменной традиции при описании основания династий. На основе изученного материала автор приходит к выводу о возможном фракийском и скифском влиянии на складывание мифа о происхождении Аргеадов.

Roman Svetlov

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

spatha@mail.ru

Julian the Apostate's interpretation of the religious ecumene of the Empire in the context of the project for the restoration of the Jerusalem Temple

Language: Russian

Issue: СХОЛН 16.1 (2022) 231-239

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-231-239

Keywords: Julian the Apostate, paganism in the Roman Empire, chaldaism, neoplatonic theology.

Abstract. Julian the Apostate carried out his religious reforms, relying on the concept of religious piety, which he developed on the basis of the "Chaldean oracles" and contemporary Neoplatonism. His attempt to find a concordat with the Jewish communities fully fits into this concept. Having discovered the "Chaldean" origins of the religion of Abraham, Julian was able to include even the worship of Yahweh in the framework of neoplatonic theology. The restoration of the Jerusalem temple was for him one of the elements of the renovation of divine-human communication. The lack of information about these events in medieval Jewish literature demonstrates that his attempt to include Judaism in the imperial religious ecumene was based on a misinterpretation of the Abrahamic type of religion.

Светлов Роман Викторович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)

spatha@mail.ru

Религиозная экумена Империи в воззрениях Юлиана Отступника в контексте проекта восстановления Иерусалимского Храма

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 218-239

Ключевые слова: Юлиан Отступник, язычество в Римской империи, халдаизм, неоплатоническая теология.

Аннотация. Юлиан Отступник совершал свои религиозные реформы, опираясь на концепцию религиозного благочестия, которую выработал на основании «Халдейских оракулов» и современного ему неоплатонизма. Предпринятая им попытка достичь конкордата с иудеями полностью вписывается в данную концепцию. Обнаружив «халдейские» истоки религии иудеев, Юлиан получает возможность включить в рамки неоплатонической теологии даже почитание Яхве. Восстановление Иерусалимского храма становится для него одним из элементов практики реновации богочеловеческой коммуникации. Отсутствие информации об этих событиях в средневековой еврейской литературе демонстрирует, что его попытка включить в имперскую религиозную экумену иудаизм базировалась на неправильном толковании авраамического типа религии.

Marina Volf

Institute of philosophy and law SB RAS (Novosibirsk)

rina.volf@gmail.com

Meno's Paradox, Cognitive Blank, and Levels of Knowledge: G. Fine on Plato's Epistemology

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 240-253

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-249-253

Keywords: ancient epistemology, Plato, Meno's paradox, G. Fine, knowledge.

Abstract. The article provides an overview of that parts of G. Fine's books – *Essays in Ancient Epistemology* (OUP, 2021) and *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus* (OUP, 2014) – which deal with Platonic epistemology. Our task is to show the main epistemological problems that are formed around the Meno's paradox or directly depend on it, and also to present the formulations of these problems in Fine's own version in order to make these problems well recognizable in ancient philosophical discussions for the reader. The article examines the structure and the problematic content of Menon's paradox, and the technical vocabulary of G. Fine, which allows her to formulate the problematic content of ancient epistemology. As well it examines the number of epistemological problems: the propositionality of perception in Plato, the theory of two worlds in Plato and Aristotle, as well as certain parallels between *Menon* and *Sisyphus*, which all together make it possible to show that *Meno's* problematics is basic, shaping the epistemology in ancient philosophy both in Plato himself and after Plato.

Вольф Марина Николаевна

Институт философии и права СО РАН

rina.volf@gmail.com

Парадокс Менона, когнитивная пустота и иерархия знания: Г. Файн об эпистемологии Платона

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 240-253

Ключевые слова: античная эпистемология, Платон, парадокс Менона, Г. Файн, знание.

Аннотация. В статье предлагается обзор разделов книг Г. Файн *Essays in Ancient Epistemology* (OUP, 2021) and *The Possibility of Inquiry: Meno's Paradox from Socrates to Sextus* (OUP, 2014), которые касаются платоновской эпистемологии. В нашу задачу входит обозначить главные эпистемологические проблемы, которые оформляются вокруг парадокса Менона или прямо от него зависят, а также представить формулировки этих проблем у Файн с тем, чтобы сделать для читателя данные проблемы хорошо узнаваемыми в античных философских дискуссиях. Излагается структура и проблемное содержание парадокса Менона, рассматриваются технический вокабуляр Файн, позволяющий ей сформулировать проблемное содержание античной эпистемологии. Рассматриваются проблемы пропозициональности восприятия у Платона, теории двух миров у Платона и Аристотеля, а также определенные параллели между диалогами Менон и Сизиф, которые все вместе дают возможность показать, что проблематика Менона является базовой, оформляющей античную эпистемологию античной философии как у самого Платона, так и после Платона.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities (Moscow)

plotinus70@gmail.com

“Art and Life”: Oscar Wilde's Aesthetic Platonism

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 254-264

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-254-264

Keywords: Wilde, Plato, Oxford Platonism, aestheticism, art, imitation.

Abstract. The article examines the Platonism of Oscar Wilde, starting from his studies at Trinity College and Oxford, and how it was related to his aestheticism. Plato was one of the key figures for the so-called Oxford Hellenistic movement (1850–70s of the 19th century). In its context, the “Symposium” was read almost as a manifesto of a new aestheticism, an important part of which was homoeroticism. Wilde believed that Plato should be interpreted as a “critique of Beauty” and compared a philosopher of the Platonic school with a poet. At the same time, considering himself a Platonist, Wilde turned Plato upside down. The metaphor of the “Cave” remained relevant to him as well, and the Cave itself was understood in about the same way, viz. as a vulgar sensual life with its senseless utilitarianism, taking

shadows for genuine reality. But while for Plato the exit from the Cave was associated with pure comprehension in the rarefied and, most importantly, extra-figurative space of merging oneself with the transcendent, and attaining genuine virtue by this outlook for genuine reality, for Wilde, the beautiful in itself was imagery par excellence (according to Plato, the world of eidolons, the lowest sphere of being), and imagery was art, and the possibility of virtue according to Wilde is precisely fidelity to art.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

“Искусство и жизнь”: эстетический платонизм Оскара Уайльда

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 254-264

Ключевые слова: Уайльд, Платон, оксфордский платонизм, эстетизм, искусство, подражание.

Аннотация. В статье рассматривается платонизм Оскара Уайльда начиная с его обучения в Тринити-колледже и Оксфорде и связь платонизма с эстетизмом. Платон – одна из ключевых фигур в феномене т.н. оксфордского эллинизма (50-е-70-е годы XIX в.). В его контексте “Пир” прочитывался практически как манифест нового эстетизма, важной частью которого оказывалась гомоэротика. Уайльд считает, что Платона нужно интерпретировать как “критика Красоты”, и сопоставляет философа платоновской школы с поэтом. При этом, считая себя платоником, Уайльд переворачивает Платона вверх ногами: схема “Пещеры” релевантна и для него, и пещера понимается им примерно так же – как пошлая чувственная жизнь с ее бессмысленной утилитарностью, принимающей тени за подлинную реальность. Но если для Платона выход из пещеры связан с чистым умопостижением в разреженном и, главное, вне-Образном пространстве слияния с трансцендентным, и такое прикосновение к подлинной реальности порождает подлинную добродетель, то для Уайльда прекрасное само по себе – это образность par excellence (по Платону – мир эйдолонов, низшая сфера бытия), а образность – это искусство, и возможность добродетели по Уайльду – это именно верность искусству.

Timothy Myakin

Novosibirsk State University (Russia)

miackin.timof@yandex.ru

Sappho. Hymn to Aphrodite. Fr. 1 Neri-Cinti (a new translation, with the historical and philological commentary, in the light of the latest papyrological discoveries)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 265-275

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-265-275

Keywords: Poetry of Sappho; “Hymn to Aphrodite”; Sappho’s erotic poetry, the cult of Aphrodite in Ancient Greece.

Abstract. The publication contains a new translation of Sappho's "Hymn to Aphrodite" (Sapph. Fr. 1) into Russian. The translation is based on the latest papyrological discoveries, and a recent edition of songs and fragments of Sappho, published by Camillo Neri and Frederico Cinti (2017). Translation is accompanied by a comprehensive scientific commentary.

Мякин Тимофей Геннадьевич

Новосибирский государственный университет

miackin.timof@yandex.ru

Сапфо. Гимн к Афродите. Fr. 1 Neri–Cinti (новый перевод с историко-филологическим комментарием, в свете новейших папирологических открытий)

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 16.1 (2022) 265-275

Ключевые слова: Поэзия Сапфо; «Гимн к Афродите» Сапфо (Sapph. Fr. 1); эротическая поэзия Сапфо; культ Афродиты на о. Лесбос.

Аннотация. Новый перевод «Гимна к Афродите» Сапфо, выполненный с учётом последних папирусных открытий по новейшему научному изданию песен и фрагментов Сапфо К. Нери и Фр. Чинти (2017 г.). Перевод сопровождается подробным историко-филологическим комментарием.

Eugene Afonasin

Institute of Philosophy and Law SB RAS;

Novosibirsk State University (Russia)

afonasin@post.nsu.ru

Moses Attikidzon: philosophy and religious politics in ancient Alexandria

Language: Russian

Issue: СХОЛН 16.1 (2022) 276-294

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-276-294

Keywords: Alexandrian library, Septuagint, Hellenistic Jewish philosophy.

Abstract. The "biblical origin" of the basic ideas of Hellenic philosophy. This idea, perhaps strange to the modern reader, was almost universally accepted in the first centuries of CE and goes back at least to Aristobulus and Philo of Alexandria. Lately this concept, very useful indeed in justifying philosophy and the legitimacy of its inclusion in the Judeo-Christian worldview, became quite widespread. Clement (the first Christian author to refer openly to Philo) does not doubt the simple fact that the Greek sages either borrowed their teachings directly from Moses and the Jewish ministers themselves, or received them from above as a revelation of the true God, which must therefore be no different from the law given to Moses. The purpose of this publication is to illustrate this aspect of ancient intellectual history by a selection of relevant sources.

Афонасин Евгений Васильевич

Институт философии и права СО РАН;

Новосибирский государственный университет

afonasin@post.nsu.ru

Moses Attikidzon: философия и религиозная политика в античной Александрии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 276-294

Ключевые слова: александрийская библиотека, Септуагинта, эллинистическая иудейская философия.

Аннотация. “Библейское происхождение” основных идей эллинской философии. Эта идея, возможно, странная для современного читателя, была практически общепринятой в первые века нашей эры и восходит, по крайней мере, к Аристобулу и Филону Александрийскому. Одним из основных протагонистов этой концепции, действительно очень полезной для оправдания философии и обоснования правомерности включения ее в иудейско-христианское мироучение, следует считать Климента Александрийского, который не сомневается в том простом факте, что греческие мудрецы или позаимствовали свои учения непосредственно от самого Моисея и иудейских служителей, или же получили его свыше как откровение истинного Бога, которое поэтому не должно отличаться от закона, данного Моисею. Статья дополняется подборкой источников, иллюстрирующих историю перевода Библии на греческий язык.

Eugene Afonasin

Institute of Philosophy and Law SB RAS

afonasin@post.nsu.ru

Damascius in Alexandria (2). Selected fragments of his “Philosophical History”

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 295-316

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-295-316

Keywords: Neoplatonism, Late Antiquity, Heraiscus, Asclepiadotus, sources of ancient philosophy.

Abstract. In the paper, I trace the evolution of the Neoplatonic school in Alexandria on the basis of select fragments from Damascius' “Philosophical History,” translated into Russian for the first time. The fragments concern the Alexandrian intellectual scene of the second part of the fifth century (fragments 72–96 Athanassiadi). Damascius vividly presents the major philosophical figures of this period, such as Heraiscus, Asclepiades, Asclepiodoti (Senior and Junior), and Dominus. Most information is preserved about Asclepiodotus the Junior, who against the background of the general fascination of the Platonists with theurgy and other forms of philosophical religion, the practice of piety and, as a scientific component, theoretical mathematics, stands out for his penchant for empirical research, which could be applied to botany, biology, medicine, geology, for the study and development of technology, and even, if we believe Damascius' account that during his journey from Athens to Aphrodisias he “studied men”, then psychology.

Афонасин Евгений Васильевич

Институт философии и права СО РАН

afonasin@post.nsu.ru

Дамаский в Александрии (2). Избранные фрагменты его «Философской истории»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 295-316

Ключевые слова: Неоплатонизм, поздняя античность, Гиерокл, Гермий, Аммоний, источники античной философии.

Аннотация. В статье прослеживается эволюция неоплатонической школы в Александрии на основе отдельных фрагментов из "Философской истории" Дамаския, впервые переведенной на русский язык (фр. 72–96 Athanassiadi). Фрагменты касаются александрийской интеллектуальной сцены второй половины V века. Дамаский ярко представляет основных философских деятелей этого периода, таких как Гераск, Асклепиад, Асклепиодоты, Старший и Младший, и Домнин. Больше всего сведений сохранилось об Асклепиодоте Младшем, который на фоне всеобщего увлечения платоников теургией и другими формами философской религии, практикой благочестия и, в качестве научной составляющей, теоретической математикой, выделяется своей склонностью к эмпирическим исследованиям, которые можно было бы применить в ботанике, биологии, медицине, геологии, для изучения и развития технологий и даже, если верить сообщению Дамаския о том, что во время своего путешествия из Афин в Афродисию он «изучал людей», то и психологии.

Alexei Garadja

The Russian State University for the Humanities (Moscow)

agaradja@yandex.ru

Maximus of Tyre on Socrates' daimonion (Or. 8–9)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 317-333

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-317-333

Keywords: Maximus of Tyre, Socrates, Plato, demonology.

Abstract. Maximus of Tyre (*fl.* late 2nd century ad) is most poorly and confusedly attested in ancient sources. The best testimony to be found is his extant collection of 41 *Orationes*, or *Dissertationes*, addressing a wide range of topics, including the issue of 'Socrates' *daimonion*' (Or. 8–9), which has been also dealt with by Maximus' fellow Platonists of the Middle stage Plutarchus of Chaeronea (46 – after 119), in *De Socratis demonio*, and Apuleius of Madauros (c. 124 – c. 170), in *De deo Socratis*. All of them, with slight variations, consider demons intermediary beings shuttling between heavens and earth, gods and humans; at one point, Maximus compares them to translators who ensure contacts between people of different cultures. Maximus' Platonism mainly manifests in his attempts to mould his own writings in the spirit and style of Plato's works. The style is paramount for Maximus, him being not only a Platonist, but also a prominent representa-

tive of the Second Sophistic. As an eclectic philosopher, he introduces into his writings sundry Aristotelean and Stoic threads interwoven with Platonic warp and woof. Revealing himself a widely educated person, Maximus shows a good knowledge of Plato as well as other ancient authors, whose many fragments are extant solely thanks to his quotations. Maximus is scarcely known in the Russian language: a few translations of the last century are based on an obsolescent edition. As an appendix, a new Russian translation of *Or.* 8–9 based on thoroughly corrected editions of Maximus' text is provided.

Гараджа Алексей Викторович
Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

Максим Тирский о демоне Сократа (*Or.* 8–9)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 317-333

Ключевые слова: Максим Тирский, Сократ, Платон, демонология.

Аннотация. Максим Тирский – автор 2-й пол. II в., о котором древние источники сообщают крайне скупо и путано. Лучшим свидетельством о нем является сборник его «Речей» или «Рассуждений» (всего 41 текст) на самые разные темы, в том числе и о «демоне Сократа» (*Or.* 8–9), о котором рассуждали также близкие ему средние платоники Плутарх Херонейский (46 – после 119) в *De Socratis demonio* и Апулей из Мадавыры (ок. 124 – ок. 170) в *De deo Socratis*. С небольшими вариациями все они рассматривали демонов как посредников между небом и землей, богами и людьми; Максим сравнивает их с переводчиками, обеспечивающими общение между людьми разных культур. Платонизм Максима главным образом сказывается в его стремлении выдерживать собственные сочинения в духе и стиле платоновских. Стиль для него имеет первостепенное значение, поскольку Максим – не только платоник, но и выдающийся представитель Второй софистики. Философия его эклектична, платоническая основа переплетается у него с разнообразными влияниями аристотелевской и стоической школ. Максим хорошо и широко образован и выказывает отличное знание как Платона, так и других древних авторов, многие фрагменты которых дошли до нас только благодаря его цитатам. По-русски Максим мало известен: немногочисленные переводы прошлого века выполнены по устаревшему изданию. В качестве приложения публикуется перевод речей 8–9 по новым, серьезно исправленным изданиям.

Victoria Pichugina

National Research University Higher School of Economics;
Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education
(Moscow)

Pichugina_V@mail.ru

Emiliano Mettini

Pirogov Russian National Research Medical University (Moscow)
emiliano@inbox.ru

Andrej Mozhajsky

National Research University Higher School of Economics;
Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education
(Moscow) a.mozhajsky@mail.ru

Medical Education in Antiquity: City and Disease (Academic Seminar Overview)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 334-340

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-334-340

Keywords: history of philosophy, history of medicine, educational space of the city.

Abstract. The article is a brief overview of the speeches and discussions that took place at the first academic seminar on the history of pedagogical culture, which was organized at the Department of Humanities of the Pirogov Russian National Research Medical University and took place on November 8, 2021. The review aims to provide a representation of the participants' papers and areas of discussion that arose from questions to the papers and / or reflections on the results of the seminar, as well as to inform the reader with some materials of interdisciplinary research on the phenomenology and anthropology of urban educational space.

Пичугина Виктория Константиновна

Институт стратегии развития образования РАО;

Институт образования ВШЭ (Москва)

Pichugina_V@mail.ru

Эмилиано Меттини

Российский национальный исследовательский медицинский университет имени
Н.И. Пирогова (Москва)

emiliano@inbox.ru

Можайский Андрей Юрьевич

НИУ «Высшая школа экономики»;

Институт стратегии развития образования РАО (Москва)

a.mozhajsky@mail.ru

Медицинское образование в античности: город и болезнь
(обзор научного семинара)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 334-340

Ключевые слова: история философии, история медицины, образовательное
пространство города.

Аннотация. Материал представляет собой краткий обзор выступлений и дискуссий, имевших место на первом научном семинаре по истории педагогической культуры, который был организован на базе кафедры гуманитарных наук международного факультета Российского национального исследовательского медицинского университета имени Н.И. Пирогова и состоялся 8 ноября 2021 г. Обзор ставит целью дать представление о докладах участников и направлениях дискуссии, которые возникли из вопросов к докладам и/или размышлений по итогам семинара, а

также познакомить читателя с некоторыми материалами междисциплинарных исследований по феноменологии и антропологии городского образовательного пространства.

Panteleev Aleksey

St. Petersburg State University

a.panteleev@spbu.ru

Early Christian Hagiography in the late 20-early 21 century: Results of the Study and Prospects

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 341-359

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-341-359

Keywords: Early Christianity, Hagiography, Martyrdom, Persecutions, Bibliography.

Abstract. The purpose of the article is to give an overview of the main trends in the study of Early Christian Martyrdoms of the 2–4 centuries in modern science. The first part enumerates new editions of hagiographic texts. The second part analyzes modern studies that touch upon such topics as the genesis of early Christian martyrdom, psychoanalytic approaches to this phenomenon, the role of martyrdom in the formation of the historical memory of Christians, hagiographic works in the context of Roman spectacles, the Second sophistry and ancient rhetoric, and other methods of studying these texts.

Пантелеев Алексей Дмитриевич

Санкт-Петербургский государственный университет

a.panteleev@spbu.ru

Раннехристианская агиографическая литература в конце XX – начале XXI в.: итоги изучения и перспективы

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 341-359

Ключевые слова: раннее христианство, агиография, мученичество, преследования, библиография.

Аннотация: Цель статьи — дать обзор основных тенденций в изучении раннехристианских мученичеств (II–IV вв.) в современной науке. В первой части перечислены новые издания агиографических текстов, как отдельных сочинений, так и сборников, сформированных по тематическому, хронологическому или географическому принципу. Во второй части анализируются исследования, в которых затронуты такие темы, как генезис раннехристианского мученичества, психоаналитический подход к этому явлению, роли мученичеств в формировании исторической памяти христиан, агиографическим сочинениям в контексте римских зрелищ, Второй софистики и античной риторики и к другим методам изучения этих текстов.

Mikhail A. Vedeshkin

Institute of World History RAS; RANEPА

Balatar@mail.ru

A New Book on Sosipatra of Pergamum

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 360-369

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-360-369

Key words: Late Antiquity, Late Roman Empire, Late Antique education, Neoplatonism, Sosipatra, Eunapius of Sardis, "The Lives of Philosophers and Sophists", Educational Space of a Late Antique City.

Abstract. A review of Marx, H. (2021) *Sosipatra of Pergamum: Philosopher and Oracle*. New York: Oxford University Press. 152 p.

Ведешкин Михаил Александрович

Институт всеобщей истории РАН;

Институт общественных наук РАНХиГС

Balatar@mail.ru

Новая монография о Сосипатре Пергамской

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 360-369

Ключевые слова: Поздняя античность, поздняя Римская империя, образование в поздней античности, неоплатонизма, Сосипатра, Евнапий Сардский, «Жизнь философов и софистов», образовательное пространство позднеантичного города.

Аннотация: Рецензия на книгу Marx, H. (2021) *Sosipatra of Pergamum: Philosopher and Oracle*. New York: Oxford University Press. 152 p.

Lyudmila Aleksandrova

M.I. Glinka Novosibirsk State Conservatoire

alura4556@mail.ru

Did the ancient Greeks know the natural overtone series?

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 370-406

DOI: 10.25205/1995-4328-2022-16-1-370-406

Keywords: natural overtone series, tetrachord, ancient musical system, Pythagorean system, monochord, Helikon, Pythagoras, Archytos, Eratosthenes, Aristoxenus, Ptolemy.

Abstract. Music theory, which developed in the course of a single musical-mathematical-astronomical synthesis, does not give a direct answer to the question posed – "did the ancient Greeks know the natural overtone series" as a reasonable system. Nevertheless, the musical theory in the preserved sources-original works, their fragments, compilations – came quite close to understanding of the existing of the phenomenon much later called "natural overtone series". The article attempts to find a correspondence between individual mathematically calculated intervals, the main system-forming generic tetrachordal structures (diaton, chroma, enharmony) and segments of the natural over-

tone series as evidence of the unity of the scientific and empirical (auditory) approach to achieving the best sound of Music, universal Harmony. The article is a revised and expanded version of the Lecture for students and teachers of conservatories "Musical acoustics in the works of ancient scientists" (Novosibirsk, 2009).

Александрова Людмила Викторовна

Новосибирская государственная консерватория имени М.И. Глинки

alura4556@mail.ru

Знали ли древние греки натуральный обертоновый ряд?

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 16.1 (2022) 370-406

Ключевые слова: натуральный обертоновый ряд, тетрахорд, античная музыкальная система, пифагорейский строй, монохорд, геликон, Пифагор, Архит, Эратосфен, Аристоксен, Птолемей. Аннотация. Музыкальная теория, развивавшаяся в русле единого музыкально-математико-астрономического синтеза, прямого ответа на поставленный вопрос – «знали ли древние греки натуральный обертоновый ряд» как обоснованную систему? Тем не менее, музыкальная теория в сохранившихся источниках – оригинальных трудах, их фрагментах, компиляциях – достаточно близко подошла к пониманию существования явления, названного значительно позже «натуральным обертоновым рядом». В статье предпринята попытка отыскать соответствие между отдельными математически вычисленными интервалами, основными системообразующими родовыми тетрахордальными структурами (диатон, хрома, энгармония) и сегментами натурального обертонового ряда как свидетельства единства научного и эмпирического (слухового) подхода к достижению наилучшего звучания Музыки, вселенской Гармонии. Статья представляет собой переработанный и дополненный вариант Лекции для студентов и преподавателей консерваторий «Музыкальная акустика в трудах древних ученых» (Новосибирск, 2009).

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ФИЛОСОФСКОЕ АНТИКОВЕДЕНИЕ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

2022. Том 16. Выпуск 1

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2020. 432 с.

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

Очередной выпуск журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от досократики до позднеантичной метафизики. Статьи дополняются переводами древних авторов, рецензиями и библиографическими обзорами.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице (classics.nsu.ru/schole/ и schole.ru), а также в составе следующих электронных библиотек: www.elibrary.ru (Научная электронная библиотека) и www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2021. Volume 15, Issue 1

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2019. 432 p.

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

The issue of the journal contains contributions, dedicated to ancient philosophy from the Presocratic period to Late Antiquity. The research articles are supplemented with new Russian translations of ancient authors, bibliographies, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH and available on-line at the following addresses: schole.ru and classics.nsu.ru/schole/ (journal's home pages) and www.ceeol.com (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций*
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

Компьютерная верстка и корректура Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 10.01.2022.

Формат 70 x 108 1/16. Уч.-изд. л. 21,5

Редакционно-издательский центр НГУ,
630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2