
ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙΑ

Τομ 17

ΒΥΠΥΣΚ 1

2023

ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΕ И ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ

Главный редактор

Е. В. Афонасин (Новосибирск)

Редактор раздела рецензий и библиографии

А. С. Афонасина (Новосибирск)

Редакционная коллегия

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

Редакционный совет

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

Учредитель

Новосибирский государственный университет

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

Адрес для корреспонденции

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

Электронные адреса

Статьи и переводы: afonasin@gmail.com

Рецензии и библиографические обзоры: afonasina@gmail.com

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

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

© Центр изучения древней философии
и классической традиции, 2007–2023

ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 17

ISSUE 1

2023

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, 2007–2023

СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

СТАТЬИ / ARTICLES

Plato's Critique of Scientific Management in <i>Charmides</i> KENNETH KNIES	7
Modulation and the underlying assumptions of the Pythagorean ban against eating broad beans MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA	29
Odysseus and the self-inflicted wound. Mythical tale and temporality CLAUDIO CALABRESE AND ETHEL JUNCO	45
Rhétorique et justice dans l'œuvre du philosophe néoplatonicien Proclus CHRISTOS TEREZIS	63
Philosophy as 'Holy Religion' (Sancta Religio). The Essence of Hermetic Philosophy in Asclepius, sive Dialogus Hermetis Trismegisti KAZIMIERZ PAWLOWSKI	70
Орфика I: От Папируса из Дервени до "орфических" золотых табличек Е. В. АФОНАСИН	87
«Орфические» золотые таблички Е. В. АФОНАСИН, перевод и комментарий	120
Схождение Инанны и похищение Персефоны: очерк о двух литературных источниках о мифах смерти и возрождения М. Г. КОЖЕВНИКОВ	138
О конструкции уздечки с псалиями раннего типа, распространённого от Микен до Китая во II тыс. до н. э. П. И. ШУЛЬГА И Д. П. ШУЛЬГА	152
Об использовании Аристотелем понятия « <i>ὄργανον</i> » в биологическом контексте С. А. МАРТЫНОВА	166
Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух природ во Христе и понятие «частная природа» в структуре «Арбитра» Иоанна Филопона: богословие и методология школьной неоплатонической философии в VI веке. Часть 1 О. Н. НОГОВИЦИН	177
Постановка проблемы о понимании божественного у Платона А. В. ТИХОНОВ И Р. И. ФРАНЦУЗОВ	217
Точные науки и образование в античности раннего эллинизма Л. Я. ЖМУДЬ	226
Материя сна. Византийские комментаторы XII – XV вв. о материальной причине сна в трактате Аристотеля <i>О сне и бодрствовании</i> С. В. МЕСЯЦ	244

6 Содержание / Contents

Политическая философия Диона Хризостома В. Ю. ДАНИЛОВА	262
Суд Пилата, <i>или</i> человек перед выбором С. Н. КОЧЕРОВ	272
Концепция бога Эрота в философии Ранней Стои Р. Б. ГАЛАНИН	287
Политические истоки универсальных добродетелей в Средней Стое Е. В. ДЕРЖИВИЦКИЙ, В. Ю. ПЕРОВ, И. Ю. ЛАРИОНОВ	305
Прагматика смеха в эллинистической философии И. Д. КОЛЕСНИКОВ	324
Мировоззренческий диалог или параллельное развитие мысли: античные параллели к Книге Кохелета 12:7 И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	340
Анти-этика Сократа: Платон versus Аристотель И. А. ПРОТОПОПОВА	351
ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS	
Сапфо. Песнь к Киприде (Fr. 26 Neri–Cinti) Т. Г. МЯКИН, перевод и комментарий	361
«Наметки» А. Н. Егунова к переводу платоновского «Пира» Р. В. СВЕТЛОВ, Д. В. ШМОНИН	367
Научно-образовательные путешествия М.С. Куторги в Англию и Грецию: от Лондона до Афин, включая исследования в Беотии А. Ю. МОЖАЙСКИЙ	376
Автолик Питанский. <i>О восходах и заходах</i> И. П. РУШКИН, перевод и комментарий	401
Хрестоматия по грамматике Прокла: фрагменты А. В. ГАРАДЖА, перевод и комментарий	464
РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY	
Discussing various aspects of erotic ethno-geographies of the Greek city-states ALEXANDER A. SINITSYN, RUSTAM B. GALANIN	481
АВСТРАКТЫ / АННОТАЦИИ	513

СТАТЬИ / ARTICLES

PLATO'S CRITIQUE OF SCIENTIFIC MANAGEMENT IN *CHARMIDES*

KENNETH KNIES

Sacred Heart University, USA

kniesk@sacredheart.edu

ABSTRACT. I discover resources in Plato's *Charmides* for a critique of management as a form of knowledge. After interpreting in a practical register Critias' idea of a science that would comprehend all sciences without understanding any of their objects (166c – 175a), I argue that the paradoxes with which Socrates confronts this idea can be overcome. With reference to F.W. Taylor's *Principles of Scientific Management*, I show how this overcoming depends upon transforming productive activity so that it no longer requires the knowledge of products that characterizes *techne*. As Socrates foresaw, a science that has all ways of working as its object must have somehow expropriated work of its own proper objects.

Keywords: Techne, work, efficiency, Taylorism, management.

1. Introduction

It seems unlikely that Plato could offer a critique of scientific management. He obviously knew nothing of the economic conditions under which it developed. Even if he had somehow anticipated its development, his having done so would hold little philosophical interest. Such a premonition could not reckon with the effects of modern managerial practices on the workplace and other social institutions. And yet, Plato did develop a critique of scientific management. It is a critique in the sense of a reflection on the very possibility of something. It holds philosophical interest because it considers scientific management as an intellectual accomplishment. Unlike our modern, sociologically-minded critiques of management, Plato encourages us to ask what management knows about, and

what is implied by the possibility of such knowledge. Plato's manner of raising these questions exposes the roots of a form of intelligence that continues to bring into being the only kind of practical activity it can know about.

Narrowly understood, the term "scientific management" refers to the discipline for which F. W. Taylor lays the groundwork in his text of 1911, *The Principles of Scientific Management*. While Taylorism is a distinct current within management theory, Taylor's fundamental thesis is general enough to express the very idea of managerial thinking, and coincides remarkably well with the possibility entertained in *Charmides*. The thesis is that there is a science underlying the action of each worker and that the worker, just by being a worker, does not possess this science (2014, 9, 18, 31). Taylor's other principles are guidelines for developing this science and developing a worker who works in accordance with the science he does not possess. They build upon his basic claim that all work, regardless of its object, is the subject matter for a single body of knowledge that is not the knowledge that work itself is. For Taylor, scientific management is actual. *Charmides* is the dialogue in which Plato asks how it is possible.

2. The Dignity and Blindness of Work

In *Charmides*, an investigation of temperance eventually becomes preoccupied with the idea of a single science that would be "a science of itself and of the other sciences" (166e). This topic is framed in a decidedly practical register. The "other sciences" at issue are those practiced by craftsmen (173b-c, 174c). A meta-science is required because work fails to live up to its own ideal.

This ideal is articulated by Critias in defense of his initial definition of temperance as "minding your own business" (162d). In order to avoid the conclusion that craftsmen are intemperate because they make things for other people, he focuses on what the craftsman does rather than the thing he makes. The action of working is the craftsman's own business. Working may coincide with making, but the essence of work lies in the action being beneficial or good. From the beginning, Critias incorporates the worker's awareness of this goodness into the propriety of work. To work is to undertake an action understanding that its goodness is precisely what makes it appropriate for one to do. In this spirit, he presents Hesiod as thinking "that only things of this sort [i.e. 'works'] are 'one's own' and that all the harmful ones belong to other people" (163c). To mind one's own business (to work), is now equivalent to both "the doing of good things" (163e) and "to know oneself" (164d).

Working is acting in the knowledge that one is bringing about something good. While the sphere of work, so described, extends beyond the crafts, there are

reasons to think that the crafts are most likely to meet Critias' standard. According to a line of thinking Socrates advances in *Republic* and *Gorgias*, genuine crafts exist precisely in order to create, improve and maintain good things, and, by doing so, to benefit the community. Unlike the adherent of abstract morality, the craftsman actually *knows how* to help others and himself, at least in the domain to which his craft pertains. Random acts of kindness presuppose the stability of a practical world of routines, a world sustained by the concrete philanthropy of the craftsmen, each according to his ability. Those at work as doctors, pilots, and housebuilders are the best candidates, then, to reliably know what they are doing in bringing about the good.

However, Socrates doubts that even the most admirable crafts permit the worker this kind of self-possession. At least sometimes, the worker, in working, "doesn't know himself whether he has acted beneficially or harmfully" (164c). The doctor, for instance, may not know "when he cures in a useful way and when he does not" (164b). We will consider three plausible interpretations of Socrates' claim that that craftsmanship fails to inform craftsmen as to whether they are acting in a useful or beneficial way. Each interpretation foreshadows a problem that a second-order science of crafts would solve, provided it could overcome paradoxes that threaten its very possibility.

When Socrates claims that the doctor may not know that he cures in a useful way, he might simply mean that the doctor is unsure that his actions are curative. He and Critias agree to the premise that "a doctor, when he makes someone healthy, does something useful both for himself and for the person he cures" (164a). On this interpretation, the phrase "cures in a useful way" at 164b is equivalent to "cures at all." The doctor cannot know that he is curing because medicine, like every craft, attempts to bring about its product under circumstances into which it lacks perfect insight and over which it lacks perfect control. Even when the doctor, the builder, and the pilot do what their crafts show to be best, the success of their actions depends upon an infinity of conditions ultimately tantamount to the state of the world as a whole. Although the peculiarities of a science of science lead Socrates and Critias to consider sciences that yield nothing located in space or time (165e), the first-order sciences at issue work with worldly materials to produce worldly products. The practitioners of such crafts always run the risk that their actions will prove futile. This potential failure to bring about the intended product is the first sense in which the craftsman does not know that he acts "in a useful way."

The second interpretation concerns a limitation on craftsmanship even when it successfully produces its product. The limitation follows from the Socratic principle that all potentially beneficial things only become beneficial when they

are used rightly; used wrongly, they become harmful (*Meno* 88a). Craftsmanship is intelligent attention to bringing about potentially beneficial objects or states of affairs, but, because it delivers up its products for general use, it is powerless to ensure that they actually become beneficial. The crafts are powerless in this respect, not simply because they cannot foretell the future, but because craft-knowledge does not extend to the goodness and badness of the manifold ends their products might promote. In *Gorgias*, Socrates imagines the helmsman, not as he is at work, piloting his ship, but as he is afterwards, strolling beside the ship that he has safely brought to port. If he understands his craft properly, the helmsman contemplates his work “with a modest air” because “it isn’t clear which ones of his fellow voyagers he has benefited by not letting them drown in the deep, and which ones he has harmed” (511e). At the beginning of *Charmides*, Socrates describes this blindness in terms of an inability to promote goodness in the whole, which implies an inability to promote it even in the part: “if the whole is not in good condition, it is impossible that the part should be” (156e). Merely human doctors (who lack the divine medicine of Zalmoxis) treat the body without treating the soul so that it puts a healthy body to good use. The phrase “cures in a useful way” only characterizes curing that is useful for something ultimately good. No craft can comprehend the total action to which the production of its product contributes.

We will soon turn to a third interpretation of the craftsman’s failure to know that he acts in a useful way. It concerns an ignorance of method, i.e. of the way the products of the craft are brought about. From the perspective of scientific management, this third failure is the most glaring. The way management corrects this lack of methodological awareness in craftsmanship prefigures its solution to, or dissolution of, the two problems outlined above. Taylor’s attitude toward bricklaying is exemplary. He expresses astonishment that this trade “which has been continually practiced since before the Christian era, and with implements practically the same as they are now” should never have discovered that the number of motions involved in laying a brick could easily be reduced “from eighteen to five” (2014, 40). A simple timing of motions employed in various bricklaying methods quickly reveals certain motions “to be useless” (40). On the modest conception of bricklaying as a craft that promotes a *presumptive* human good *more reliably* than otherwise possible, this discovery, no doubt, would have allowed generations of bricklayers to lay bricks in a more useful way. How can one explain this failure?

Taylor’s reflections on trades of long standing are noteworthy because they speak against his recurrent claims as to why the worker knows nothing of the science that underlies his action. Elsewhere, Taylor reasons that the man suited to

handling pig-iron is “so stupid that the word ‘percentage’ has no meaning to him, and he must consequently be trained by a man more intelligent than himself into the habit of working in accordance with the laws of this science before he can be successful” (2014, 28). Later, he argues that “the workman’s whole time is each day taken in actually doing the work with his hands, so that, even if he had the necessary education and habits of generalizing in his thought, he lacks the time and opportunity” (53). Generally speaking, “the science that underlies each act of each workman is so great and amounts to so much that the workman who is best suited to actually doing the work is incapable of fully understanding this science” (9). Perhaps. But the science of bricklaying, which overcomes millennia of tradition-bound ignorance, involves innovations as simple as modifying the arrangement of tools so that actions may be done simultaneously with two hands rather than sequentially with one (40). Similarly, Taylor writes of shoveling that although the science underlying it “is so elementary as to be self-evident” he has “never met a single shovel contractor to whom it had ever occurred that there was such a thing as the science of shoveling” (31). This raises the possibility that scientific management compensates for a kind of “stupidity” in craftsmanship that has to do, not with the contingent intellectual make-up of the worker, but with the kind of intelligence that craftsmanship is.

As indicated above, we can characterize this “stupidity” as an ignorance of method. Of course, there is a sense in which craftsmanship is perfectly cognizant of its method. Crafts are necessary precisely because in creating, maintaining or improving certain things it is not initially clear how to proceed in a useful way. The question of method is thus at the forefront of every craft tradition. In book two of *Republic*, Socrates describes crafts as those kinds of productive activity where the need for a “better job” requires the sustained attention of a person whose nature is suited to the particular task, and who is freed from other work so that he never “misses the right moment” to engage his materials (370b-c, 374b-c). Of course, a farmer shouldn’t mind getting dirty and should be around at harvest time, but Socrates’ remarks on nature and timeliness also point to the deep affinity that a genuine craftsman has for his subject matter. When success and failure hang in the balance, the useful ways pursued in the crafts are often followed like hints that arise in the work itself, not like rules that apply to it. This responsiveness of the worker to his work, what Taylor will call his “initiative or originality” (2014, 72), distinguishes him as the one who knows how and when to act. By contrasting the craftsmen with mere wage-earners, who apply their bodily strength to any and all labors (371e), Socrates emphasizes that craftsmanship is an intelligent pursuit of its specific product. The craftsman appears to the layperson in terms of his mastery of a special form of methodical action. Mature participants

in a social world know how to accomplish certain routine actions that enable a common life. But what the craftsman is doing and why he is doing it are opaque to this general understanding, which knows only about the result of his work.

Considered only in relation to the product he is bringing about, and assuming that "the useful" is equivalent to "the most useful practically possible," the craftsman works in methodological self-awareness, i.e. knowing that his action is proceeding in a useful way. The method of craftsmanship is product-oriented. It sees a way through to the product. In book one of *Republic*, Socrates describes this seeing. Seizing upon Polemarchus' view that justice involves benefiting friends, Socrates argues that each craft does justice to its object through a singular focus on discerning what is beneficial to it. The cook, in cooking, does not care for the hungry, nor the cobbler, in cobbling, for the barefoot. Instead, the cook and the cobbler act in the best interest of food and shoes. It is this discipline that distinguishes the craftsman from the abstractly philanthropic person who might want the best for the hungry and the shoeless. The craftsman works on the roots of publically available goods and looks only to two things: the product and what is advantageous to it. It is this attention that governs everything he "says and does" (342e). One might formulate explicit principles that control the craftsman's actions, a "method" that guides his work. Indeed, in *Gorgias*, Socrates defines a genuine craft by the craftsman's ability to give such an account (465a). Such *logoi*, however, derive from and return to the primary attention of the craftsmen, which finds and applies, in the right way at the right time, whatever is needed to bring about a good product. It is the action of the craft itself that "has investigated both the nature of the object it serves and the cause of the things that it does" (501a).

It is precisely due to its product-oriented methodology that craftsmanship suffers from the methodological ignorance that scandalizes scientific management. The craftsman does not know that the way he proceeds in doing the best for the product is *a* useful way. He has no ability, as craftsman, to evaluate his method *as a method*. This would require him to possess a craft of how to bring about good things in general, of which the knowledge of his method as a method would be a specification. But the craftsman's method has its sole measure in the product he brings about through it. Everything he says and does is guided by a teleological orientation to the product. What could it mean to improve the utility of the method as a method apart from an intelligent attention to the specific nature of the object it serves? The property of being advantageous or beneficial is relative to the virtue proper to the specific nature of something (*Republic* 335b-c). This is the insight behind Socrates' comical interpretation of Thrasymachus' definition of justice as the advantage of the stronger. According to this definition it would be just, jokes Socrates, for the weak to eat like strong athletes who require high-

calorie diets (338c-d). To ensure that one is acting “beneficially” or “in a useful way” can only mean to have one’s eye on the nature of the object upon which one acts. The dietician who attends to Polydamus the pancratist looks after his advantage by feeding him beef. It seems incomprehensible to Socrates that a craft, in its nature as craft, should require the attention of some other craft to improve it. What is appropriate to the nature of the craft is to “seek what is to the advantage of...that of which it is the craft” (342b). If a craft improves, it does so through its own work. It is “at its best when it doesn’t fall short in any way” of being that craft that it is (345d).

3. Efficiency and its Object

Taylor’s standard for the relative utility of methods is the norm of efficiency. This latter is defined in terms of effort, motion and output (2014, 2, 9, 17). The question raised by the above reflection is whether the agent of a product-oriented action can regard his very action as something more or less efficient. Do the concepts that define efficiency describe anything undergone or attended to by the agent of the action? If they do not, it becomes possible to judge the efficiency of the actions only after reinterpreting them apart from this agency. In pursuing this question, we do well to adopt a way of thinking developed by Thrasymachus and Socrates in book one of *Republic*. A “strict account” of the crafts considers the craftsman, not as a person who employs a craft, but as a person insofar as his action is brought under the discipline of a craft. In *Republic*, this has the implication, unrealistic at first blush, that “no craftsman ever errors” (340e). A craft in the strict sense seems to be an ideal. But the ideal is not a philosophical fiction. It is internal to the kind of intelligent attention that craftsmanship itself is. The intention to act solely in the best interest of the product brought about through one’s action (342e), and the concomitant disregard for the future exchange of the product (345c), one’s personal ambitions (350a), etc. describes the special attitude of the craftsman at work.

It is certainly possible for the person who practices a craft to reflect in such a way that he regards his work as something more or less efficient. It is even possible that this person comes to regard his work as nothing more than applied management, that he even becomes, to the fullest extent possible, his own manager. But the fulfillment of these possibilities depends upon a reconceptualization of the agency of product-oriented action. The craftsman, in the strict sense, cannot know that he is acting “in a useful way” because the concepts that define efficiency do not name any kind of thing in his practical field. The knowledge of more and less useful methods according to the norm of efficiency belongs to a new sci-

ence. Its object is first constituted through an original reinterpretation of the practical field so that the norm of efficiency becomes applicable to it. Concepts like “effort” “motion” and “output” are specifically managerial concepts insofar as they accomplish this reinterpretation. It is because of the integrity of the resulting theoretical domain that managerial science can utilize insights from other disciplines such as engineering, psychology and economics while retaining its identity. Taylor senses the magnitude of this discovery. If we avoid mistaking the mere “mechanism” of scientific management for its “true essence” (2014, 11, 67), we see that it is not primarily the application of techniques for efficiency, but the determination of a potentially infinite domain to which these techniques apply. This domain ultimately includes “all kinds of human activities, from our simplest individual acts to the work of our great corporations...to the management of our homes; the management of our farms; the management of the business of our tradesmen, large and small; of our churches, our philanthropic institutions, our universities, and our governmental departments” (iv).

We have suggested that Taylor gets at the true essence of scientific management when he claims that there is a science “back of” every action of every worker (2014, 31). This way of speaking is imprecise. He really means that there is a scientific subject matter contained in every action of every worker that is unavailable to the worker in his capacity as worker. This subject matter is already described, in a primitive way, by the concepts “effort,” “motion” and “output.” By looking at a simplified example, we can show how judgments employing these concepts presuppose a transformation of craftsmanship that renders it available to norms of efficiency.

Consider someone who is at work collecting things into groups of twenty. He regards each collection of twenty as a product of his action. Now, it is certainly possible for him to attempt to do this “more quickly.” This attempt involves an adverbial modification in how his action brings about the product. With greater concentration, or perhaps counting by twos, the agent of this action knows that he is proceeding more quickly. He feels the tempo internal to the action increase. But what it means to proceed has not changed. Acting with increased tempo, he attends to the collection of twenty as it comes about, seeing how each added thing contributes to the emerging product. Every moment of his product-oriented action contributes, or aims to contribute, to the coming about of the product. He may attend to how he is moving his body as he collects things. He may even adjust his movements so as to reduce the difficulty with which he assembles the collection. He may even count his movements as the steps that, each in turn, advance the product toward its completion. All these movements, as moments internal to the action, are on the way to the product. For this reason,

the collector, even as he economizes his work, does not encounter what is described by the scientific-managerial concept of “motion.”

The motions of work that interest managerial science are not themselves on the way to a product. They are what they are without this orientation. A person who is collecting things can perform the same motion without collecting. A person who is laying bricks can perform this same motion as well. The identification of these motions requires detaching them from the final cause of everything the craftsman does: the specific nature of the product. These motions must be describable in craft-neutral terms, as events that yield various products by the way. The teleological relation to the product must cede to a functional relation. To understand what is meant by motion, it is helpful to recall a conceptual distinction Socrates draws between the object of a craft regarded as a product on the one hand, and as a result or outcome on the other (*Charmides* 165c-d, *Republic* 345c-d). The product is what the craftsman in the strict sense has in view as coming about through his beneficial actions. Only the doctor, for instance, knows about health as a product; only the builder knows about a house. The result or outcome is the useful thing made available when the product-oriented action of the craftsman is complete. Regarded as a result or outcome, health can be known equally well by the doctor and the non-doctor, a house by the builder and the non-builder, etc. The Socratic concept of result or outcome is equivalent to the scientific-managerial concept of output. Motions are the actions of a worker regarded as resulting in an outcome. How they result in an outcome is a methodological question entirely external to the special intelligence of the worker who moves toward the product of his craft.

The craftsman in the strict sense also knows about something analogous to “effort.” There is a practical resistance, a difficulty, in the materials and circumstances through which craftsmanship brings about its product. Working through this resistance requires effort. The craftsman is distinguished from the layperson by his ability to exert the effort that wrests the product from the world that harbors it. It is not that the layperson’s efforts fail. He is incapable even of the effort because he cannot discern the difficulty lying in the way of what is best for the product. But the effort expended in mere motions is no longer dedicated to overcoming the difficulty of realizing a specific product. It is craft-neutral, and is the same no matter who exerts it. As a scientific-managerial concept, “effort” just refers to the capacity of the worker to perform motions. Every motion is difficult in that it uses up effort, and it is more difficult if it uses up more. Effort is “wasted” to the extent that a motion does not translate into an outcome.

The reinterpretation of product as outcome, of movement as motion, and of difficulty as effort renders a craft susceptible to the norm of efficiency. To accom-

plish something “more quickly” is no longer an adverbial modification of the work in its intensity and rhythm. Such a modification may or may not correlate to one’s really being quicker. In order to evaluate his quickness, the collector ceases to build up a product through his counting. Instead, he counts motions against motions, ultimately the uniform motions of a clock. Meanwhile, the outcome accrues. The collector acts efficiently, i.e. “in a useful way,” to the extent that his motions are not wasted and allow him to work quickly throughout the expenditure of his effort. When he begins to think this way, the product-oriented intelligence of the collector disappears. It is replaced by a nascent form of scientific-managerial attention. Managerial science comes into being through a rigorous investigation of “best practices” in the field opened up by this reinterpretation: “Among the various methods and implements used in each element of each trade there is always one method and one implement which is quicker and better than any of the rest. And this one best method and best implement can only be discovered or developed through a scientific study and analysis of all of the methods and implements in use, together with accurate, minute, motion and time study” (2014, 9).

The application of scientific-managerial technique (its “mechanism”) presupposes not only the discovery of a theoretical domain fit for the norm of efficiency, but also the expropriation of the “initiative” of the worker. Failing this expropriation, technologies of efficiency would enter into cooperation with craftsmanship. The former would compensate for the latter’s ignorance of method, the latter for the former’s detachment from the product. Taylor sees this compromise as the fatal flaw of even “the best of the ordinary types of management” (2014, 13). Ordinary managers “recognize frankly” that the “principle asset or possession of every tradesman,” namely his “mass of traditional knowledge,” is “not in the possession of the management” (13). The task of management is to marshal the worker’s “initiative,” his special ability to take up his work, and channel it into an efficient plan “so as to yield the largest possible return” (13). Under the supervision of ordinary (one is tempted to say temperate) management, work itself remains unscientific. In order for the worker to work scientifically “almost every act of the workman should be preceded by one or more preparatory acts of the management” (10). These preparatory acts get ahead of the initiative of the worker. They replace “the traditional knowledge which in the past had been possessed by the workmen” with best practices, expressible in “rules, laws and formulae” (15). These rules “replace the judgment of the individual workman” (16) because they do not merely describe his product-oriented intelligence in terms of efficiency. The managed worker works scientifically by applying these very rules. It now falls to management “to train, teach and develop the workman” who knows how to

work according to best practice (15). The completion of work is no longer due to the worker's "initiative or originality," but "to the knowledge of the science" of his work, which was "developed and taught him by someone else" (72).

Socrates refuses to rule out the possibility of a science that somehow subsumes all the crafts. He merely insists that it is strange, odd, out of place, *atopos* (167c, 168a). At the center of *Charmides*, he outlines the kind of problems such a science would need to overcome in order to establish its a-topical topic. Their solution would institute a new form of practical reason that could lay claim to the Hesiodic ideal of work.

4. The Paradoxes Overcome by Scientific Management

Critias arrives at the unlikely definition of temperance as a "science of science" because the practitioners of crafts do not know sufficiently well that they are proceeding "beneficially" or "in a useful way." The crafts fall short of the Hesiodic ideal because they "are sciences of something else, not of themselves" (166c). The meta-science corrects this deficiency without repeating it. It is thus "the only science which is both of the other sciences *and* of itself" (166c). In practicing this science, one ensures that the other sciences are proceeding beneficially and knows that by ensuring this one is proceeding beneficially oneself. After Socrates adds that such a science must surely also know about the absence of science, the definition is complete: temperance is the only science that, rather than being of something else, is of "itself and the other sciences" and is "also a science of the absence of science" (166e).

Socrates presents two puzzling comparisons to highlight the strangeness of such a science. The first is that it is like "a kind of vision that is not the vision of the things that other visions are but is the vision of itself and the other visions and also of the lack of visions, and, although it is a type of vision, it sees no color, only itself and the other visions" (167c). While Socrates develops variations on this theme, his initial example contains all the fundamental problems that scientific management must solve if it is to appropriate and oversee the work of the crafts.

This new vision "is not the vision of the things that other visions are." The "other visions" at issue are the crafts. What craftsmanship envisions, the analogue of color, is a product. The comparison emphasizes that managerial science is without intelligent relation to any product. A product in the strict sense is what comes about through a work that seeks to supply what is advantageous to a thing's specific nature. The useful objects that correspond to products are visible to everyone who is culturally literate. But the vision that sees its way through to

this useful object belongs exclusively to the object's craftsman. In *Republic*, Socrates likens this vision to friendship because it is guided by a care for improving something with respect to its proper virtue. The cobbler is a friend to shoes, the chef to food, and thereby contributes to the common good. In a regime of practice in which work is applied management, this kind of intelligent care for things is no longer relevant to their coming about, improvement or maintenance. The question of how a vision sees without seeing color translates into the question of how productive activity can know what it is doing when no one involved, neither worker nor manager, knows about, or cares for, products qua products.

The answer to this question is the machine. We should understand "machine" as a kind of scientific-managerial invention, only some of which are mechanical in the narrow sense. A machine becomes possible once productive activity is unhinged from its teleological relation to its product and translated into effort, motion and output. It is an a priori truth of scientific management that "among the various methods and implements used in each element of each trade there is always one method and one implement which is quicker and better than any of the rest." A machine is the managerial arrangement of best methods and implements so that they become operable for a worker without craftsmanship. And yet, management's worker must learn how to operate the machine, a process that superficially resembles the learning of a genuine craft. Management thereby assumes responsibility for a peculiar form of education, supplying "teachers to show each new man the new and simpler motions" (2014, 41). The teacher ensures "*enforced* standardization of methods, *enforced* adoption of the best implements and working conditions, and *enforced* cooperation" (41). Learning how to operate a machine is especially difficult when it coincides, as it often does in the early phase of scientific development, with unlearning a craft. Cobblers, teachers and bricklayers can only learn to apply the science of making shoes, teaching students or laying bricks by disregarding their "mass of traditional knowledge." Whatever his traditional formation, the scientifically educated worker understands that the teleological interpretation of his motion as a movement oriented toward the product is irrelevant to how well he operates the machine. Marshalling evidence for the claim that scientific management creates jobs, Taylor asserts that "there are more men working today in the shoe industry than ever before" (5). This is telling because the shoe industry, if it is scientifically managed, will employ "men" or "workmen" but not a single cobbler or leathersmith. And the same is true of every other industry.

Knowledge of particular machines is a specialized form of machine knowledge, and has nothing to do with knowledge of the product that would correspond to the output. On Socrates' formulation, temperance only knows about

“science pure and simple” (170b). The manager who surveys the practitioners of crafts in search of the science underlying their activities “will only know...that the man has some science; yes, but of what, temperance will fail to inform him” (170d). When Socrates claims that the science of the science of music is totally ignorant of harmony, and the science of the science of medicine totally ignorant of health (170d), he understands harmony and health strictly as products. In appropriating subject matter from the crafts, the scientific manager truly knows what he does not know, not in that he knows the limits of his knowledge, but in that he has knowledge that refers to a specific subject matter while remaining ignorant of *what* that subject matter is. Socrates says that the temperate man “won’t know *what* he knows, but only *that* he knows” (170c). This does not mean that there is no object of scientific-managerial knowledge, but that the object is empty, perfectly indifferent to the specific nature that defines the product, and thereby the craft: “Because hasn’t each science been defined, not just as science, but also by that which it is of?” (170c).

From the perspective of scientific management, the craftsman does not know the science of his craft, which is an instance of science as such. The doctor, for example, “knows nothing but health and disease...but about science the doctor knows nothing.” It follows that “neither will the doctor know anything about medicine since medicine is a science” (170e). Socrates does not treat the conclusion that the doctor knows nothing of medicine as evidence for the impossibility of a science of science. Instead, he suggests that this science will have to discover and evaluate crafts by displacing them from the limits that define them as the crafts that they are. Medicine is “distinguished from the other sciences by virtue of its definition as science of health and disease.” Now, someone “who wants to examine medicine should look for it where it is to be found.” However, because the science of craft knows nothing of the products of craft, it faces the difficulty of needing to discover each craft “where it is *not* to be found” (171a-b). Successfully overcoming this difficulty is the only way for Critias’ science to be a “vision of the other visions” without seeing what any of the other visions sees.

To find and evaluate the crafts, management has to overcome their native opacity. What the craftsman is doing and why he is doing it are unclear to the general public. This is because the craftsman works at the roots of the useful things and states of affairs that enable a common life. This work is sufficiently demanding to be pursued in relatively closed traditions, where knowledge is passed from one generation to the next. It is within such traditions that the crafts are “to be found.” To draw crafts into the orbit of management, they must be rendered superficial, stripped of the profundity that results from their concern with the roots of specific things. The identification of best implements and methods

within the conceptual framework of motion, effort and output, the development of machines that operationalize productive activity for a craftless worker—these achievements presuppose that management can somehow define the craft, not as what it is, but as a discrete sphere of scientific activity. For instance, the scientific manager “will know that the doctor has some science” but has to “try and grasp what sort it is” without being able “to examine what it is of” (171a). He cannot conduct this latter examination because about health and disease (as products) he knows nothing. What Taylor bemoans as the “isolation of workmen” (2014, 9), i.e. their confinement within traditions of trade-knowledge, is simply the other side of this managerial ignorance.

The solution to this problem is the workshop. Again, we understand the workshop as a scientific-managerial invention. It is the practical situation that allows management to displace craftsmanship by translating the latter into the idiom of its own empty intelligence. As Socrates points out, there can be no “conversation on the subject” of any craft between a craftsman and the practitioner of the science of science (170e). Instead, craftsmanship must expose itself to a kind of observation and experimentation through which management can get a handle on what works, i.e. what sort of movements are determinable as motions that correlate to best outcomes. Taylor describes how the science of shoveling, for instance, is discovered where it is not to be found. By paying several workers, not really to shovel, but to submit shoveling to experimental observation, management fixes a shovel-load that maximizes output over the course of a day for a “first-class man” (2014, 31-2). Armed with this knowledge, management prohibits workers from using their own shovels, and *itself provides the best implements* for shoveling in a useful way.

In the workshop, scientific management discovers new subject matter by displacing a craft so that the science underlying it becomes visible. It is henceforth possible to form managerial judgments that assess how well the craftless worker applies the principles of this science. The norm of efficiency dictates that work is better if it yields the same outcome in fewer motions. But this assumes that the *quality* of the outcome holds up. The science of science has to know about the quality of work, but it can only do so in a vulgar way. While it closely monitors the “effort” of work, it knows nothing about the difficulties involved in executing movements that bring about products in conformity with their specific natures. So long as craftsmanship exists as a form of practical intelligence, there is a discipline of appreciation on the side of lay understanding that, without knowing the craft, aims at correct judgements about the quality of products precisely as the ends of product-oriented activity. But in a regime of production under which work is simply applied management, there is nothing to appreciate in its results,

which are merely more or less satisfying to the user. Managerial “assessment” is based upon standards that arise, not from a “conversation about the subject” of a craft, but from a conversation about the utility of the output. In this conversation, there is no opacity. With respect to the quality of the output, the science of science is no better off epistemically than general practical understanding. As an engine of managerial knowledge, a “workshop” has its entire function in enabling assessment.

Machine, workshop and assessment are managerial inventions that enable an overseeing of any and all work so that it accomplishes results in a useful way. But if a science of science is possible, it must also effectively oversee itself. It must be like a vision of other visions (though not of their proper objects) that is also a vision *of itself*. Socrates identifies the paradox implicit in this feature of scientific management by suggesting a second comparison. Such a science is like “something greater that is greater than the greater things and than itself, but greater than nothing than which the other greater things are greater” (168b). Omit the phrase “and than itself,” and this statement merely reiterates the problem Socrates expresses in the idiom of vision: management would rule over the crafts without being able to rule over the specific objects over which they exercise rule. This problem is soluble in the ways outlined above. The new problem raised by the reflexivity of management is that to rule itself, it must be “less than itself” (168c). The principle motivating the paradox is that “the very thing which has its own faculty applied to itself will have to have that nature towards which the faculty was directed” (168d). Management, which oversees crafts, must be nothing more than a craft if it is to oversee itself. But if it is a craft, then it requires a managerial science above *it*.

Scientific management is self-sufficient oversight only if it avoids becoming a higher-order craftsmanship that brings about managed work as a product. Taylor himself seems to suggest that implementing scientific-managerial principles depends upon the initiative of managerial craftsmen with traditional knowledge. The transition to scientific management, he writes, is best left to “experts who have had the necessary practical experience...personal experience in overcoming the especial difficulties which are always met with” (2014, 69). Management is no doubt a kind of acquired expertise. However, this superficial likeness to the crafts overlays an essential difference regarding the object of expertise. A craft is analogous to vision in that it has a *proper object* with a specific nature from which it derives its definition as the craft that it is. With his paradox, Socrates implies that there can be no vision of vision because vision sees color and vision itself is colorless. But scientific self-management is possible because it is like a vision that sees no color. It comprehends all crafts, not by transcending specific work on specific

products toward a more general work and product that includes them as components, but by emptying every specific work and product into instantiations of formal, product-less processes. In Aristotelian terms, it does not aim at an end for the sake of which all the other ends are. Instead it interprets in advance every end as an outcome.

The Aristotelian distinction between subordinate and superordinate practices does not pertain to managerial science. A superordinate practice applied to itself would make itself subordinate, just as a number greater than greater numbers, and therefore than itself, would be less than itself. However, a method for methods ("useful ways") completely indifferent to *what* the method aims at applies to itself without difficulty. Because it is not a faculty directed toward a specific nature, it lies outside the scope of the principle motivating Socrates' paradox. Management sees itself the same way it sees every sphere of work. Taylor aptly describes applied management as a "joint effort" between management and the workmen (2014, 17). Scientific management is preferable to its traditional predecessors simply because "it is so much more efficient" (16).

5. The Remaking of the Hesiodic Ideal

Managerial science corrects the ignorance of craftsmanship about itself as a useful method. It does so by displacing crafts so that they become intelligible in relation to the norm of efficiency. We suspected that this displacement would clarify the other ways management improves upon craftsmanship's attempt to realize the ideal of work as self-conscious good-doing. We have described this displacement as the translation of teleological intelligence about specific products into functional intelligence about outcomes. It remains to consider how the problems of error and poor use are resolved through this translation. Their resolution establishes an interpretive framework in which it can appear obvious that the best work is applied management.

Critias supposes that his proposed science, by identifying and assessing the science in every craft, will save us from error (171d-172a). Seen one way, this amounts to the claim that managerial science will yield better results than the crafts. Under the regime of management, we will "have greater bodily health than we do now, and safety when we are in danger at sea or in battle, and...dishes and all our clothes and shoes and things skillfully made for us" (173b). Better results would seem to result from exposing the standards of good work, which craftsmanship conceals within special traditions, and subjecting them to a universal knowledge. This prospect becomes far less utopian as soon as management has at its disposal experimental sciences of physical and psychological nature that em-

brace every component of every work-process. Error threatens craftsmanship because it brings about a product in the midst of unknown circumstances that ultimately extend to infinity. A science of nature masters this infinity by formulating laws that govern every possible event in its domain. If it can design work-processes in light of these laws, managerial science makes exact and renders predictable the functional relations between effort, motion and output. Taylor offers an illustration from mechanical engineering in this connection (2014, 54-57), and anticipates the importance of psychological laws that govern “the motives which influence men” (62). These latter laws are crucial to the application of managerial-scientific principles because it involves, as we have already seen, “a complete change in the mental attitude of all the men...toward their work and toward their employers” (51).

The regime of managerial science also saves us from error by transforming the kind of responsibility operative in productive activity. Because it usurps initiative from the workers, Taylor’s science places a new burden upon management. He expresses this in terms of a division of responsibility between parties: “the philosophy of the old management puts the entire responsibility upon the workmen, while the philosophy of the new places a great part of it upon the management” (2014, 31). However, the division that accords management “a much larger share of responsibility for results” (10) presupposes the transformation whereby responsibility comes to concern results rather than products. Both the craftsman and the managed worker perform activities upon which a result depends. Each is rightly held accountable if the failure to perform the action or perform it correctly contributes to a deficiency in the result. However, because the craftsman’s activity moves toward the result as a product of his activity, he is capable of experiencing error in a way the worker of management is not. A product is at stake in the movements through which it is brought about. To be at stake in this way expresses more than a conditional relationship. The saying and doing of every craftsman is guided by a vision that *looks to* what is advantageous and proper to his object (*Republic* 342e). When the craftsman’s activity goes astray, he undergoes the slipping away of the product, its falling apart, its ruination, etc. The effort and motion of managed work are spared this experience.

Let us return to our collector of twenties. If he loses track of the counting through which he brings the collection about as a product, he sees the twenty itself slipping away. Now imagine him operating a collecting machine, so that he counts the motions as a result of which the collection of twenty occurs. If he loses track of these motions, he may experience failure, but this failure does not *directly concern* the collection, the useful thing his work yields. However acute his awareness that his motions have gone uncounted, and however clearly he under-

stands that this has ruined the collection, he does not preside over the ruination of the collection itself because his actions do not try to steer it into existence. Managed work fails with respect to the rules that spell out the motions with a proper functional relation to the outcome. It is not responsive to norms proper to the nature of what it works on. Craftsmanship, by contrast, fails by failing the object itself.

Management, too, knows no kind of responsibility other than accountability for results. It is true that management has designed the work-process and the worker on its own initiative and so bears ultimate responsibility for flawed outcomes. To bear the burden of initiative is a kind of "leadership," but its formal emptiness dissociates it from the Socratic conception of strength or rule. In book one of *Republic*, Socrates concludes that "the crafts rule over and are stronger than the things of which they are the crafts" because they are capable of responding to the requirements of an object with a specific nature (342c). This rule is amplified where a craft involves the coordination of other crafts. The captain is a "ruler of sailors" because he "seeks and orders" their activities with a view toward serving his more comprehensive end of a successful voyage (342e). The scientific manager, on the other hand, preempts each and every craft precisely because he is unresponsive to what is advantageous and proper to any specific nature. This kind of undefined power is of abiding concern to Socrates. In confronting its champions, he displays a studied confusion as to how one can be stronger without being able to bring about some definite good in light of clearly discerned standards. He insists that the superiority of the superior man be made intelligible on the humble model of craftsmanship: "You simply don't let up on your continual talk," complains Callicles, "of shoemakers and cleaners, cooks and doctors, as if our discussion were about them!" (*Gorgias* 491a). The superiority of the man Callicles wants to discuss turns out to consist in his being able to accomplish "whatever" to attain more of "whatever" (491b-492a). Because this superiority has no objective measure in "states of fitness" (464a), it amounts to nothing more than the sheer fact of having resources at one's disposal, and of having the "courage" to dispose of them. The superior men are "competent to accomplish whatever they have in mind, without slackening off because of softness of spirit" (491b).

We turn now to the managerial dissolution of the other great problem that besets work as self-consciously beneficial action. Recall that the craftsman could not know that he was acting in a beneficial way because his product might be put to bad use. If it is, his action becomes a moment of a harmful action. As the craftsman has no general knowledge of good and evil ends to which things are put, he cannot be sure about the ultimate value of his work. This uncertainty would also seem to trouble the science of science, even if it were to succeed in

unfailingly generating its outcomes. For this reason, Socrates suggests to Critias that it is not the science of science but rather the science of good and evil that points the crafts in the direction of the Hesiodic ideal: “if you consent to take away this science [of good and evil] from the other sciences, will medicine any the less produce health, or cobbling produce shoes, or the art of weaving produce clothes, or will the pilot’s art any the less prevent us from dying at sea or the general’s art in war? / They will do it just the same. / But, my dear Critias, our chance of getting any of these things well and beneficially done will have vanished if this [science of good and evil] is lacking” (174c-d).

The implication of this challenge is that the possibility of Critias’ science hangs on its being able to oversee the moral science that would determine the benefit of the other sciences. Reminded by Socrates that it will have to exercise this oversight without knowing about the specific objects of this science, namely good and evil, Critias relents. His new science, he confesses, “won’t be any use at all” (175a). However, Socrates has only outlined a problem for the science of science. It is possible that by translating products into outcomes this science discovers a new universal idea of goodness that belongs to its own empty subject matter and that would secure knowledge of its own utility. We begin to see what is involved in the realization of this possibility if we reflect on the role of “prosperity” in the science of management.

Craftsmanship cannot finally know that it brings about the good because its intelligence runs out at the world of conventional uses it enables through its products. As Socrates underlines in the *Apology*, the wisdom of the craftsmen comes up short before the great and important question of how to fashion a life. We notice immediately that managerial science knows no such limit. The dissolution of the teleological link between work and its product also dissolves the distinction between preparing things to take their rightful places in the world and making use of things available in the world. The framework of effort, motion and output applies equally in each case. In both Critias’ vision and Taylor’s program, the new science first proves its mettle in relation to the crafts because their occult knowledges make them especially resistant to incorporation. However, Taylor’s managerial science applies to “all kinds of human activities.” Critias, too, endorses Socrates’ description of his new science as governing “every household” and “every city,” thereby enabling human beings to “fare admirably and well in all their doings” (172a). If there is an answer to the question of what efficiency is good for, it is an answer for all action.

The true interest of the true craftsman, according to Socrates’ strict account, is the product. It is for the sake of the product that he does whatever he does (*Republic* 342d, 343b). Under a regime in which work is applied management, one

might expect that the worker no longer has any "true interest" prescribed by his work. He is someone who just happens to work, and the reasons why he does what he does depend upon his psychological make up. When Taylor assumes that what the worker qua worker "most wants" is "high wages" (2014, 1), he seems to confirm this expectation. Wages facilitate the fulfilment of any desire. When Socrates chides Thrasymachus for overlooking the specific intelligence of craftsmanship, he accuses him of mistaking craftsmen for "money-makers" in this sense (345c), as if they worked for the sake of some desirable thing unrelated to their proper objects. However, it is also possible that the interest in wages reflects a discipline of a certain sort that makes the worker of management what he is qua worker, a man in the image of the science he applies (*Charmides* 169e). As is amply illustrated by Socrates' reflections on the oligarchic constitution in *Republic*, the interest in money can facilitate a definite psychological order over and above the desire for whatever one might like to purchase. Wages represent the output of the worker's effortful actions in the idiom of his own well-being. In working for the sake of wages, he may already be doing well in the way appropriate to his being a managed worker, not like a potter who happens to be happy drinking wine (*Republic* 420d).

That the worker's true interest in wages reflects the character of the managerial regime becomes clearer once we realize that management, who are truly interested in low labor costs, ultimately want the same thing as the workers. Taylor writes that "scientific management...has for its very foundation the firm conviction that the true interests of the two [workers and management] are one and the same" (2014, 1). He treats this conviction as an economic claim about the relationships between productivity, profit and wages (2). But Taylor assumes that the true interests of worker and manager are "one and the same" at a more profound level. What everyone participating in the work of scientific management wants is "prosperity." This commonality of interest underlies the practical problem of how "to arrange their mutual relations" so that it becomes transparent that the prosperity of each party implies that of the other. Taylor is no sentimentalist about the "friendly help" (10) or "kindly cooperation" (34) that workers receive from management. Workers and management are friends because, to the extent that they have understood their roles, they want the same thing.

Taylor is right that his conviction about true interests is "foundational" to the whole of scientific management. Efficiency, so the argument goes, results in higher wages and lower labor costs. Higher wages and lower labor costs, in turn, are good because they promote prosperity. One pursues "the highest state of efficiency" in order that "the greatest prosperity can exist" (2014, 2). It is the promotion of prosperity, then, that provides moral justification for the entire scientific-

managerial project, including the displacement of work into the frame of motion, effort and output. Whether scientific management actually promotes prosperity is an empirical question. In extending the Platonic critique, the primary issue is what prosperity must be if scientific management can know about it and endeavor to promote it.

The prosperity known by scientific management and the worker it develops must pertain to motions and outcomes, not movements and products. The temperate craftsman encounters the limit of his conscious good-doing because he recognizes that he does not know how to bring something worthy to completion in the world he helps stand up. Here, he lacks special knowledge and is no different from the layperson. But under the regime of management, the good does not appear as something brought to completion through an action responsive to objective standards. The good is whatever results from successful use, where use is effort and motion. And about successful use, managerial science knows better universally. There simply is no special knowledge that could define *what* a good outcome is. While the compossibility and maximization of outcomes is a proper object of knowledge, the quality of the outcomes themselves, their goodness or badness, is not. Which outcomes are worth the effort of achieving them is determined by the traditional lifeways that supply management with its raw materials. The helmsman who wonders whether he has really benefitted any of his passengers by bringing them safely to port asks an idle, philosophical question. Scientific management is a pedestrian from of expertise. Everywhere, it optimizes the coordination and attainment of ends about which no one knows anything special.

The money-form of the compensation for the sake of which workers and managers work is significant because it is the knowable form of success in general: whatever benefit is a measurable correlate of efficiently organized effort and motion. Marx writes of the alienated worker that work is not part of his life, which only begins for him when work has ceased “at the table, at the tavern seat, in bed” (1933, 19). But there are best practices here too, which managerial knowledge discovers through the displacement of dietary and household traditions. The distinction between work and life can be overcome in many ways. One is for both work and life to become spheres for the application of management. When he is done with work, the worker can regain the initiative, and assume ultimate responsibility for what he does. This autonomy, though, can also take the form of self-management. Self-experimentation and observation in view of designing and operating machines, assessing oneself in view of outcomes, and optimizing again—this is a way of living well that knows no limit.

REFERENCES

- Marx, Karl. (1933) *Wage-Labour and Capital & Value, Price and Profit*. New York: International Publishers.
- Plato (1997) *Plato: Complete Works*. Edited by J.M. Cooper. Indianapolis: Hackett.
- Taylor, Frederick Winslow (2014) *The Principles of Scientific Management*. Mansfield Centre: Martino Publishing.

**MODULATION AND THE UNDERLYING ASSUMPTIONS
OF THE PYTHAGOREAN BAN AGAINST EATING
BROAD BEANS**

MIGUEL LÓPEZ-ASTORGA

Institute of Humanistic Studies, University of Talca, Talca Campus (Chile)
milopez@utalca.cl

ABSTRACT. This paper tries to show that the theory of mental models describes deep mental processes that have to be assumed even by frameworks contrary to it. It has been argued that many explanations on certain cognitive activities different from that provided by the theory of mental models cannot ignore theses of this last approach. Those theses are related to the way the human mind interprets linguistic information and makes inferences. The main goal here is to give further evidence in this way by means of an analysis of a part of a fragment, authored by Diogenes Laërtius, about the Pythagorean ban against eating broad beans. The idea is to make it even more evident that any framework trying to account for how that part of the fragment can be understood by a reader needs to accept suppositions that characterize the theory of mental models.

KEYWORDS: general knowledge; information processing; mental models; modulation; Pythagoreanism.

* **ACKNOWLEDGMENTS:** PIA Ciencias Cognitivas, Centro de Investigación en Ciencias Cognitivas, Instituto de Estudios Humanísticos, Universidad de Talca. Fondo Fondecyt de Continuidad para Investigadores Senior, código FCSSEN2102, Universidad de Talca.

Introduction

An important theory of human reasoning is standing out nowadays. That theory is the theory of mental models (from now on, MM). Many relatively recent works explain its essential basis,¹ but the theory has been developing for decades.² If something seems to characterize MM, that is its idea that any sentence including some of the connectives that have been considered as traditional in classical logic (that is, mainly, the conditional [if... then...], conjunction [...and...], and disjunc-

¹ E.g., Byrne & Johnson-Laird (2020); Johnson-Laird, Quelhas, & Rasga (2021); Khemlani & Johnson-Laird (2022); Quelhas, Rasga, & Johnson-Laird (2017); Ragni & Johnson-Laird (2020).

² E.g., Oakhill & Garnham (1996).

tion [either... or...]) refers to a set of possibilities and, in particular, to ‘a conjunction of possibilities’.³ Those possibilities are obtained from the meanings of the words included in sentences, sometimes with the help of contexts and pragmatics as well. Such possibilities, which iconically describe alternatives of reality,⁴ are the elements leading reasoning: reasoning is just analyzing possibilities in order to draw coherent conclusions from them.⁵ So, this is an approach against the action of logic and logical forms in the human mind.⁶

Based on opposite perspectives, it has also been claimed that there is a logic in our mind, even if that logic is not exactly the classical one. An example in this regard can be the mental logic theory⁷, which appears to propose that we think resorting to logical forms akin to formulae and from which we derive logical conclusions by means of formal inference rules or schemata.⁸ In fact, following theories more or less similar to this one, it can be stated that even general knowledge can be related to formal structures. This in turn can allow explaining most of the inferences made by human beings in an essentially syntactic (with the meaning that this adjective has in cognitive science and linguistics) way, and, in addition, speaking about even a ‘syntax of thought’.⁹

Frameworks such as the last ones have supported their theses in different manners. One of them is the analysis of arguments offered by ancient thinkers.¹⁰ Nonetheless, this paper will try to show that what is correct is what is held from other perspectives¹¹: that MM is a better theoretical alternative referring to essential mental processes. On the one hand, those mental processes are necessary to identify the logical forms that theories such as that of the mental logic need. On the other hand, when those processes happen, the action of detecting logical forms is not necessary: it is possible to come to the same conclusions by virtue of just those processes and without the forms. This will be also shown here by means of the analysis, as an example, of an ancient philosophical fragment. In particular, the fragment that will be used will be one authored by Diogenes Laërtius about the Pythagorean prohibitions or abstinence rules. An argumentation on it will be provided. The characteristics of that argumentation will enable to

³ E.g. Khemlani, Hinterecker, & Johnson-Laird (2017).

⁴ E.g., Johnson-Laird, Khemlani, & Goodwin (2015).

⁵ E.g., Johnson-Laird (2012).

⁶ E.g., Johnson-Laird (2010).

⁷ E.g., O’Brien (2014).

⁸ E.g., Braine & O’Brien (1998a).

⁹ E.g., Braine & O’Brien (1998b).

¹⁰ E.g., López-Astorga (2017).

¹¹ E.g., Johnson-Laird (2010); López-Astorga (2016).

think that it can be easily applied to other fragments related to ancient philosophers (including those used in the literature to assert the mental logic theory) and everyday situations.

To work in that direction, the first section will explain what MM is exactly. The second one will present the Diogenes Laërtius' fragment mentioned and show how it seems to confirm the essential theses of MM. Then, the possible account that could be given from theories such as that of the mental logic will be also considered. Finally, it will be argued that this last account would depend on the mental processes described by MM. These last arguments will be useful to make it evident another relevant point indicated above: if the mental processes assumed by MM happen, logical forms and, therefore, the explanation that will be offered in the third section, become unnecessary and superfluous. Those forms are not a *conditio sine qua non* to explain the underlying reasoning of the fragment that will be reviewed. In fact, as suggested, if MM is accepted, the recovery of logical forms can be deemed as an additional effort that can be ignored without problems.¹²

MM and the mental activity

Maybe MM was presented as an alternative solution to the problem that people do not make or deem as suitable many logically correct inferences. MM proposes a framework that appears to be able to account for the human intellectual behavior, both in the cases in which the conclusions match classical logic and when they do not. An example can be enough to show this fact. That example will be linked to conditional reasoning.

According to MM, individuals tend to take into account the possibilities that can be derived from sentences. Thus, given a conditional such as 'if p, then q', people often think about three possibilities¹³:

[I] p & q

[II] Not-p & q

[III] Not-p & Not-q

¹² In this point, works such as that of Johnson-Laird (2010) or that of López-Astorga (2016) will be followed.

¹³ See, e.g., Johnson-Laird (2012, 138, Table 9.2).

[I], [II], [III] are not formulae, but iconic possibilities, iconic mental models, or, for the aims of this paper, even iconic possible worlds. This last expression, ‘possible worlds’, does not have here the same sense as it does in modal logic and works such as those of Kripke.¹⁴ The possible worlds in this paper are only descriptions of reality in an iconic way. The proponents of MM¹⁵ resort to works such as the one of Peirce¹⁶ to clarify to what extent those worlds are iconic.

Another important point is that, in this particular case, coincidentally, the three worlds match the situations in which a conditional is true in classical logic. Certainly, in this last logic, the conditional is only false in the case in which the first clause is true and the second one is false, that is, in the only case that is not included in the trio [I], [II], and [III]. This circumstance explains why the conclusions drawn by people are many times akin to those expected in classical logic. In many inferences, the models identified match the cases in which the connector (in the example here, the conditional) is true in logic.

Nonetheless, individuals do not always consider models such as [I], [II], and [III]. On the one hand, effort is sometimes necessary to do that. On the other hand, in other occasions, the meanings of the words and pragmatics modulate the possible scenarios and hence modify the possible worlds. These are the situations in which the conclusions given by individuals do not necessarily match those of classical logic. It is easy to check all of this if we pay attention to any logical rule that is controversial from the cognitive point of view. As the literature reveals¹⁷, one of those rules can be, for instance, the conditional introduction rule, that is, this rule:

$$[IV] q \therefore p \rightarrow q$$

(Where ‘ $\alpha \therefore \beta$ ’ means that β can be deduced from α , and ‘ \rightarrow ’ stands for the logical conditional relation).

This rule is controversial because people only sometimes apply or accept it. A formal theory more or less similar to the mental logic theory can explain the fact that individuals do not use it without difficulties. It is enough, for example, to claim that the real logic leading the human mind is a logic similar to the classical one but not identical to it. Thus, one of the differences between them is precisely that [IV] is not a valid rule in the true mental logic. Nevertheless, this may not

¹⁴ Kripke (1963a); Kripke (1963b); Kripke (1965).

¹⁵ See, e.g., Johnson-Lair et al. (2015).

¹⁶ Peirce (1931-1958).

¹⁷ See, e.g., Orenes & Johnson-Laird (2012).

solve the problem, since what has to be accounted for is not only why people do not apply that rule, but also why there are other situations in which it does be used.¹⁸

Against this, it can be said that the mental logic theory has offered an account of some limitations or restrictions that [IV] can have.¹⁹ But, beyond this discussion, what is really interesting for this paper is the explanation that MM provides in this regard. That explanation predicts the exact situations in which [IV] will be used and will not be used. According to it, it is evident what happens in the case of conditionals such as the following:

[V] “...If Lucas watched a movie then he didn’t watch the news...”²⁰

It is evident that [V] is a conditional (it includes the words ‘if’ and ‘then’) and that its models are as follows:

[I] (Lucas watched a movie) & (Lucas did not watch the news)

[II] (Lucas did not watch a movie) & (Lucas did not watch the news)

[III] (Lucas did not watch a movie) & (Lucas watched the news)

However, it can be expected that, in this case, given a premise such as $\neg q$ (where ‘ \neg ’ represents negation), people do not conclude $p \rightarrow \neg q$, that is, that, given the premise ‘Lucas did not watch the news’, people do not conclude [V]. The reason of this prediction is not difficult to understand. The problem is [III], as it contradicts what is indicated in the premise. [III] is a possible world in which Lucas watched the news and that possible world cannot be admitted at the same time as the premise, because it indicates that Lucas did not watch the news. So, beyond the principles and requirements of classical logic, it can be predicted that people do not will consider inferences such as that to be correct. Arguments of this type have been experimentally tested. The results have given a strong support to MM.²¹

A different case is that of a conditional such as this one:

¹⁸ See, e.g., Orenes & Johnson-Laird (2012).

¹⁹ E.g., Braine & O’Brien (1998c).

²⁰ Orenes & Johnson-Laird (2012, 375).

²¹ See, e.g., Orenes & Johnson-Laird (2012).

[VI] “...If Julio watched a movie then he didn’t watch *The Matrix*...”²²

The special characteristic of this kind of conditional is that it has only two models:

[I] (Julio watched a movie) & (Julio did not watch *The Matrix*)

[II] (Julio did not watch a movie) & (Julio did not watch *The Matrix*)

A world such as [III] is not possible now because the meaning of the words in [VI], that is, semantic (in the manner this last word is understood in linguistics and cognitive science) factors and hence general knowledge, modulates the possibilities and blocks it. In [III] Julio would not watch a movie and he would watch *The Matrix*. That cannot be possible. *The Matrix* is a movie.

Following MM, now, $p \rightarrow \neg q$ could be drawn from $\neg q$, that is, [VI] could be drawn from a premise such as ‘Julio did not watch *The Matrix*’. The reason is clear. The model that is inconsistent with the premise, that is, [III], does not exist here. Therefore, there is no incompatibility, [IV] can be applied, and the derivation can be made. This is a prediction that has been experimentally tested and confirmed, too.²³

Thus, according to the proponents of MM, these facts are proofs that reasoning is as they describe, and not as logic prescribes. Nonetheless, what is relevant for this paper is not just how MM accounts for conditional reasoning in particular, but also its general conception of iconic models. That conception can help understand how individuals process arguments such as that related to the Pythagorean bans that will be dealt with below. In this way, it seems to be necessary, before continuing, to comment on an additional point of the theory. In relatively recent works supporting it²⁴, sets such as the one of [I], [II], and [III], or such as the one of just [I] and [II] in the case of [VI], are deemed, as indicated above, as ‘conjunctions of possibilities’. This means that, taking those works into account, a better expression for the possible worlds of [V] can be:

[VII] **possible($p \ \& \ q$) & possible(*Not*- $p \ \& \ q$) & possible(*Not*- $p \ \& \ \textit{Not}- q)$**

And for those of [VI]:

²² Orenes & Johnson-Laird (2012, 375, italics in text).

²³ E.g., Orenes & Johnson-Laird (2012).

²⁴ E.g., Khemlani et al. (2017).

[VIII] **possible($p \ \& \ q$) & possible($Not-p \ \& \ q$)**

These will be the types of expression that will be used from now on to refer to the models corresponding to sentences, ideas, and inferences. Accordingly, those types will also be those that will be used below to show that the view of MM about possibility and iconicity in human thought can be very useful to interpret fragments such as that of Diogenes Laërtius mentioned above.

Iconic models and the Pythagorean rule forbidding eating broad beans

To use MM to review ancient arguments and to compare that analysis to what can be said from a formal theory has already been done in several works.²⁵ The study that will be presented below can be considered one more piece of evident in the same direction as those works, that is, supporting the idea that those ancient arguments can be better captured by MM than by logic. But the study here refers to the prohibitions of a system of thought, the Pythagorean one, which appears not to have been addressed from this perspective yet.

This paper will focus on one particular fragment of that system of thought.²⁶ What will be interesting here is its first sentence, which is the following²⁷:

φησὶ δ' Ἀριστοτέλης ἐν τῷ περὶ τῶν Πυθαγορείων παραγγέλλειν αὐτὸν ἀπέχεσθαι τῶν κυάμων ἥτοι ὅτι αἰδοίοις εἰσὶν ὁμοιοὶ ἢ ὅτι Ἄιδου πύλαις...

[In *On the Pythagoreans*, Aristotle states that (Pythagoras) provided to refrain from eating broad beans, the reason being either that they are akin to the private parts or they are akin to the Hades doors...]

Diogenes names more reasons for not eating broad beans given by Aristotle. However, the two indicated in the quote (that they are similar to the private parts and that they are similar to the Hades doors) can be enough to develop in this section the idea that MM is able to describe in detail the way the human mental processes happen. The main point in this regard is that there is information that is missing. The fragment says that broad beans (in text, τῶν κυάμων) are forbidden to eat (in text, ἀπέχεσθαι) because either, first reason, they are akin to the private parts (in text, αἰδοίοις) or, second reason, they are akin to the Hades doors (in text, Ἄιδου πύλαις). Nevertheless, it is not said why exactly the private parts or the

²⁵ E.g., López-Astorga (2016).

²⁶ Fragment 275 in Kirk and Raven (1987).

²⁷ Diogenes Laërtius is who is talking. The entire fragment is to be found in *Vitae Philosophorum VIII*, 34-5.

Hades doors lead to the ban. One might think that an underlying idea of the fragment is that the private parts and the Hades doors have to be rejected and avoided, and that the similarity between broad beans and them causes broad beans to have to be rejected and avoided, too. This in turn leads to the ban to eat them. But this is not what is said in the text reproduced. It only states that broad beans cannot be eaten because of their resemblance to the private parts or the Hades doors. Nevertheless, although this is the case, MM can account for the intellectual process linking the mentioned likeness of broad beans to the private parts and the Hades doors to the prohibition to eat broad beans.

It can be thought that, in the abstract and without paying attention to any context, the iconic models relating broad beans to the fact that they should or should not be eaten, the private parts, and the Hades doors can be possible worlds akin to the following:

[IX] **possible**[(*broad beans are similar to the private parts*) & (*broad beans can be eaten*)] & **possible** [(*broad beans are similar to the private parts*) & (*broad beans cannot be eaten*)]

[X] **possible**[(*broad beans are similar to the Hades doors*) & (*broad beans can be eaten*)] & **possible**[(*broad beans are similar to the Hades doors*) & (*broad beans cannot be eaten*)]

Given that it can be assumed that broad beans are akin to both the private parts and the Hades doors, in [IX] possible worlds in which broad beans are not similar to the private parts cannot be included, as well as in [X] possible worlds in which broad beans are not similar to the Hades doors cannot be included either. Nonetheless, the most important point here can be that, both in [IX] and in [X], a situation akin to that of [VI] indicated above happens. As explained, in [VI] the possibility [III] disappears and the result is a set such as [VIII]. In the same way, in the fragment cited at the beginning of this section, Diogenes Laërtius is approaching a reader with a specific general knowledge, which leads to consider, both in [IX] and in [X], the first conjunct to be impossible.

The reader to whom Diogenes Laërtius is speaking knows that what should be rejected should be avoided, too. Hence, if it is food, it should not be eaten. That reader also knows that what is similar to the private parts should be rejected, which means that the reader also knows that what is similar to the private parts should be equally avoided. Hence, if it is food, it should not be eaten. This removes the first conjunct in [IX], which is transformed into:

[XI] possible[(*broad beans are similar to the private parts*) & (*broad beans cannot be eaten*)]

But, if there is only a possibility, it refers to the only action that can be done. In fact, following MM, a particular clause “is deemed *factual* if it is affirmed in a set of only one possibility”.²⁸ So, in this specific case, it is evident that what is provided in [XI] becomes a norm to follow. It is not a possibility anymore and becomes the only situation that can be considered.

Something similar is what occurs with [X]. It is known that what is akin to the Hades doors should be rejected. So, it is known that what is akin to the Hades doors should be avoided. Therefore, if it is food, it should not be eaten. Thus, the first conjunct is also eliminated in [X], the result being:

[XII] possible[(*broad beans are similar to the Hades doors*) & (*broad beans cannot be eaten*)]

Again, only one possibility can be thought, which reveals that what is expressed in that possibility is the only alternative. This last alternative, because it is the only one, it is transformed into a rule to fulfill, too.

So, it is clear that the iconic possible worlds of MM allow describing the underlying mental processes of the understanding of ideas such as that of the fragment analyzed. The reasons why the similarity to the private parts and the Hades doors lead to the prohibition to eat broad beans are in individuals’ general knowledge. This general knowledge exerts their action in the process of construction of models of reality and causes the disappearance of impossible or not enabled situations. This reveals the path to follow.

Nevertheless, from the point of view of a formal theory proposing that human thinking is linked to a logical system more or less related to the classical one, an objection could be raised against all of this: the previous account could also be given by means of logical forms and inference schemata. The next section shows a way an objection of this kind could be presented.

The Pythagorean ban to eat broad beans and logical forms

The formal theories are different from each other. For example, the mental logic theory is not exactly the framework held in works such as those of Henlé²⁹ or

²⁸ Khemlani et al. (2017, 261).

²⁹ Henlé (1962).

Rips.³⁰ Nonetheless, maybe the differences between those theories are not relevant for what will be argued in this section. It can be thought that the explanation below could be shared, at least in general terms, by all of them. In this way, although some of the formal theories distance themselves from classical logic to a greater or lesser extent and do not necessarily admit its symbols, its rules, and its way to build well-formed formulae, in the explanation here classical first-order predicate logic symbols, rules, and well-formed formulae will be used. The reason for this is that it seems that it would not be hard to adapt an explanation with those elements to the particular framework of each of the formal theories.

A first step necessary to start with the explanation can be to provide these equivalences:

$F\alpha$: to be forbidden eating α .

$P\alpha$: α is akin to the private parts.

$D\alpha$: α is akin to the Hades doors.

b : broad beans.

Given these equivalences, it can be said that the part of the fragment reviewed in this paper³¹ provides, on the one hand,

[XIII] $Fb \wedge Pb$

(Where ' \wedge ' is conjunction).

That is, that it is forbidden eating broad beans and broad beans are akin to the private parts, and, on the other hand,

[XIV] $Fb \wedge Db$

That is, that it is forbidden eating broad beans and broad beans are akin to the Hades doors.

Nonetheless, the word ' $\zeta\tau\iota$ ' twice in the text, which can refer to 'cause' and, although those are not the exact translations chosen here, can be even translated as 'because' or 'since', suggests that the resemblance to the private parts and the Hades doors is the reason why broad beans cannot be eaten. Thus, pragmatics,

³⁰ Rips (1994).

³¹ Fragment 275 in Kirk and Raven (1987).

whose action is acknowledged by most of the formal theories,³² can lead to implicit premises such as:

$$[XV] \quad \forall x (Px \rightarrow Fx)$$

(Where '∀' is the universal quantifier).

$$[XVI] \quad \forall x (Dx \rightarrow Fx)$$

These two last formulae are interesting because, by elimination of the universal quantifier, from [XV] it can be deduced

$$[XVII] \quad Pb \rightarrow Fb$$

And from [XVI] it can be derived

$$[XVIII] \quad Db \rightarrow Fb$$

[XVII] and [XVIII] reveal the cause-and-effect relation between the prohibition to eat broad beans and their likeness to the private parts or the Hades doors. In fact, by eliminating the conjunction in [XIII] and via Modus Ponendo Ponens, Fb can be obtained from Pb and [XVII]. In the same way, by removing the conjunction in [XIV] and via Modus Ponendo Ponens, too, Fb can be drawn from Db and [XVIII].

However, a problem continues to exist. As in the previous section, something is missing: the reason why the fact that something is similar to the private parts or the Hades doors leads to the ban to eat it. A manner to solve this difficulty can be, for example, as done above, to consider individuals to know that, if something is akin to the private parts, then that should be rejected, that, if something should be rejected, then that should also be avoided, and that, if something should be avoided, if it is food, then that should not be eaten. So, from a formal perspective, it can be thought that general knowledge provides more implicit premises, which are related to these last ideas. To indicate which those premises could be, it is necessary to assume two more equivalences:

$R\alpha$: α should be rejected.

$A\alpha$: α should be avoided.

³² See, e.g., for the particular case of the mental logic theory, Braine & O'Brien (1998b).

Thus, the premises should be:

$$[\text{XIX}] \quad \forall x (Px \rightarrow Rx)$$

$$[\text{XX}] \quad \forall x (Rx \rightarrow Ax)$$

$$[\text{XXI}] \quad \forall x (Ax \rightarrow Fx)$$

From Pb, by removing the universal quantifiers and resorting to Modus Ponendo Ponens again, by means of [XIX], [XX], and [XXI], Fb can also be deduced.

In the same way, for the case of the similarity to the Hades doors, it can be supposed, in addition, that people know that, if something is akin to the Hades doors, then that should be rejected, that is, that

$$[\text{XXII}] \quad \forall x (Dx \rightarrow Rx)$$

As in the account for the previous resemblance, from Db, removing the universal quantifiers and resorting to Modus Ponendo Ponens once again, by means of [XXII], [XX], and [XXI], Fb can be deduced.

Therefore, it can be said that an explanation based mainly on logical forms and inference rules of the same cognitive process addressed in the previous section can also be given. However, one might think that the formal explanation depends on the iconic account based on MM. The next section develops this point.

Relations between iconic possible worlds and logical forms

The previous logical explanation would probably be accepted by most of the formal theories. The resource to implicit or hidden premises is relatively frequent in them.³³ Besides, that thesis about hidden premises has already been used in other works to account for, from a formal perspective, problematic arguments proposed by ancient thinkers.³⁴ In this way, the explanation, in addition to seem correct, appears to be consistent with the specialized literature, too.

Nevertheless, even if this were the case, the formal theories would still have important problems to solve. For example, the difficulties involved in tasks including sentences such as [V] and [VI] are more clearly explained by MM than by

³³ See, e.g., Johnson-Laird (2010).

³⁴ See, e.g., López-Astorga (2017).

most of the formal theories. As shown, MM indicates when a rule such as [IV] will be applied and when it will not. But, beyond that problem and others like it that have not been overcome by many formal theories yet,³⁵ the most important point for this paper is perhaps that it can be thought that the formal explanation in the previous section is only possible if the iconic one above is accepted before.

It has already been proposed that, to come to logical forms, it is necessary previously to consider iconic possible worlds such as those of MM.³⁶ Similar arguments can be presented here. To obtain formulae such as [XV] and [XVI] is only possible if the meaning of words such as ‘ὄτι’ is known and the role pragmatics plays in language is taken into account. Many formal theories assume that pragmatics can be essential in reasoning. Nonetheless, to consider both pragmatics and the meaning of the words in sentences at the same time is an activity closer to the modulation processes of MM than to the formal frameworks (which often favor formal structures over meanings). In addition, it is very probable that logical forms cannot be found without that modulation activity.³⁷

Semantics (again, as this word is understood in linguistics and cognitive science) and pragmatics are also necessary to identify formulae such as [XIX], [XX], [XXI], and [XXII]. To build them, it is required to know the meaning of verbs such as ‘reject’, ‘avoid’, ‘forbid’ and ‘eat’, as well as the contextual components that can lead to that certain elements or objects (broad beans, the Hades doors) have to be rejected, hence avoided, and, accordingly, cannot be eaten. Therefore, it is necessary to repeat the mental iconic processes that take one from [IX] to [XI] and from [X] to [XII], but with an additional and harder activity: to translate what is claimed in the steps of those processes into logical well-formed formulae.

But, if all of this is correct, to do what has been done in the previous section, it is required to do what has been done to transform [IX] into [XI] and [X] into [XII]. This in turn seems to imply to assume several points. One of them is that the human mind modulates possibilities. The second point is that the human mind eliminates scenarios considered inconsistent (e.g., in the case of the sentence analyzed here, scenarios in which something should be avoided and can be eaten at the same time). The third point is that, hence, the mental processes happen such as MM proposes. The last point is that logical forms do not emerge ex nihilo or in an automatic way from the literal expressions as they appear in natural language (which is what the formal theories many times seem to state). On

³⁵ See, e.g., Orenes & Johnson-Laird (2012).

³⁶ See, e.g., for the particular case of a sophism attributed to Chrysippus of Soli or Eubulides, López-Astorga (2016).

³⁷ E.g., López-Astorga (2016).

the contrary, as already indicated in the literature,³⁸ they can come from iconic scenarios human beings construct when interpreting those expressions.

However, the account based on MM by itself already explains the mental process that occurs when individuals read sentences. So, if the framework of MM already gives an account, why could a recovery of logical forms from possible worlds identified in the way indicated by MM be necessary? To respond to this question can be hard. After identifying iconic scenarios following mental processes such as those described by MM, that recovery can seem a useless task.³⁹ If an explanation is already had, the search for other alternative account that needs to assume what has already been assumed previously, too (and, therefore, implies a higher degree of complexity) does not seem to be justified. Given these facts, if *Lex Parsimoniae* is taken into account, it is absolutely evident which the better option is.

Conclusions

Furthermore, it would not be difficult to check that arguments akin to those of this paper could also be offered in other cases. For example, they could be used with fragments related to other thinkers or everyday expressions that seem to prove that the human thought works resorting to implicit formal premises (even if they have already been reviewed from formal frameworks, as the case of, e.g., the argument Deng Xi proposes with regard to the price of a body⁴⁰). As shown, it appears that, to detect implicit premises, it is necessary the previous construction of iconic models of reality revealing possibilities. However, as also pointed out, once this last activity is done, the search for missing premises and the recovery of their logical form can be a superfluous activity.

Following a number of works about these issues,⁴¹ another important point should be acknowledged. If, although that is not necessary to account for the intellectual activity, it is possible to find correspondences between the iconic possible worlds of MM and logical forms, it is also possible that human reasoning does not lack any kind of logic. Continuing to follow works such as the last ones that have been indicated, it is very possible that human beings think as MM proposes, but that fact does not imply that their conclusions are contrary to logic. In other words, the human mind can work considering iconic models and possibili-

³⁸ E.g., López-Astorga (2016).

³⁹ E.g., Johnson-Laird (2010); López-Astorga (2016).

⁴⁰ See López-Astorga (2017).

⁴¹ E.g., López-Astorga (2016).

ties built from the meanings of words and expressions, and pragmatics. Nevertheless, if, after that, it is possible to reconstruct a formal explanation based on such models and possibilities, it can be said that the conclusions of the human inferential activity are consistent with logic, too. Neither people follow logic nor they do all it allows them to do, but the results of reasoning never seem to be against the main logical principles.

As those works⁴² suggest as well, this is a theoretical path that deserves further exploration. This is because, among other reasons, maybe that exploration can lead to identify something mentioned above and that some formal theories, including the mental logic theory, have looked for: the syntax (again, as the word is used in linguistics and cognitive science) of thought.⁴³ If reasoning is as MM proposes, it can be thought that, since this last theory resorts to neither logical forms nor inference rules, that syntax does not exist. Nonetheless, if formal correspondences to iconic possibilities such as those provided in this paper can be found, it seems possible, at least somehow, that MM is compatible with a syntax of that type. The only nuance in this regard would be that the syntax of thought would not be as it is proposed by formal theories such as the mental logic theory. In any case, the results that research in this direction can achieve enable to think that tasks such as those carried out in this paper should continue. To study problems such as the one dealt with in the present paper can be not only interesting, but also necessary.

REFERENCES

- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998a) "The theory of mental-propositional logic: Description and illustration," in: M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, N. J., 79-89.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998b) "How to investigate mental logic and the syntax of thought," in: M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, N. J., 45-61.
- Braine, M. D. S. & O'Brien, D. P. (1998c) "A theory of if: A lexical entry, reasoning program, and pragmatic principles," in: M. D. S. Braine & D. P. O'Brien, eds. *Mental Logic*. Mahwah, N. J., 199-244.
- Byrne, R. M. J. & Johnson-Laird, P. N. (2020) "If and or: Real and counterfactual possibilities in their truth and probability," *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition* 46(4), 760-780.
- Henlé, M. (1962) "On the relation between logic and thinking," *Psychological Review* 69, 366-378.
- Johnson-Laird, P. N. (2010) "Against logical form," *Psychologica Belgica* 5(3/4), 193-221.

⁴² E.g., López-Astorga (2016).

⁴³ E.g., Braine & O'Brien (1998b).

- Johnson-Laird, P. N. (2012) "Inference with mental models," in: K. J. Holyoak & R. G. Morrison, eds. *The Oxford Handbook of Thinking and Reasoning*. New York, N. Y., 134-145.
- Johnson-Laird, P. N., Khemlani, S., & Goodwin, G. P. (2015) "Logic, probability, and human reasoning," *Trends in Cognitive Sciences* 19(4), 201-214.
- Johnson-Laird, P. N., Quelhas, A. C., & Rasga, C. (2021) "The mental model theory of free choice permissions and paradoxical disjunctive inferences," *Journal of Cognitive Psychology* 33(8), 951-973.
- Khemlani, S. & Johnson-Laird, P. N. (2022) "Reasoning about properties: A computational theory," *Psychological Review* 129(2), 289-312.
- Khemlani, S., Hinterecker, T., & Johnson-Laird, P. N. (2017) "The provenance of modal inference," in: G. Gunzelmann, A. Howes, T. Tenbrink, & E. J. Davelaar, eds. *Computational Foundations of Cognition*. Austin, TX, 663-668.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1987) *Los filósofos presocráticos: Historia crítica con selección de textos*. Madrid.
- Kripke, S. A. (1963a) "Semantical considerations in modal logic," *Acta Philosophica Fennica* 16, 83-94.
- Kripke, S. A. (1963b) "Semantical analysis of modal logic I: Normal modal propositional calculi," *Zeitschrift für Mathematische Logik und Grundlagen der Mathematik* 9, 67-96.
- Kripke, S. A. (1965). "Semantical analysis of modal logic II: Non-normal modal propositional calculi," in: J. W. Addison, L. Henkin, & A. Tarski, eds. *The Theory of Models: Proceedings of the 1963 International Symposium at Berkeley*. Amsterdam, 206-220.
- López-Astorga, M. (2016) "Mental models, logical forms, and the horns sophism," *Cogency* 8(1), 7-19.
- López-Astorga, M. (2017) "Hidden premises in an argument by Deng Xi: The action of pragmatics according to the syntactic theories," *Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación (CLAC)* 72, 133-140.
- O'Brien, D. P. (2014) "Conditionals and disjunctions in mental-logic theory: A response to Liu and Chou (2012) and to López-Astorga (2013)," *Universum* 29(2), 221-235.
- Oakhill, J. & Garnham, A. (eds.) (1996) *Mental Models in Cognitive Science. Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove.
- Orenes, I. & Johnson-Laird, P. N. (2012) "Logic, models, and paradoxical inferences," *Mind & Language* 27(4), 357-377.
- Peirce, C. S. (1931-1958). *Collected papers of Charles Sanders Peirce*. C. Hartshorne, P. Weiss, & A. Burks, eds. Cambridge.
- Quelhas, A. C., Rasga, C., & Johnson-Laird, P. N. (2017) "A priori true and false conditionals," *Cognitive Science* 41(55), 1003-1030.
- Ragni, M. & Johnson-Laird, P. N. (2020) "Reasoning about epistemic possibilities," *Acta Psychologica* 208. <https://doi.org/10.1016/j.actpsy.2020.103081>
- Rips, L. J. (1994) *The Psychology of Proof: Deductive Reasoning in Human Thinking*. Cambridge.

ODYSSEUS AND THE SELF-INFLICTED WOUND

MYTHICAL TALE AND TEMPORALITY

CLAUDIO CALABRESE

Universidad Panamericana (México)

ccalabrese@up.edu.mx

ETHEL JUNCO

Universidad Panamericana (México)

ejunco@up.edu.mx

ABSTRACT. In our work, we show that Helen's recollection of Odysseus' self-inflicted wound places us in an eternal present, emerging "from" and disappearing "in" the nature of the Homeric hexameter, *et retour*, to create and recreate semantic spaces that make possible the return of the hero and the heroic action, giving the temporal correlation an unexpected meaning through the past-future / future-past correspondence.

KEYWORDS: Odysseus. Self-inflicted wound. Poseidon. Helen. Mythical Temporality.

Introduction

In our work we study one of the stories in which Odysseus modifies, without divine help, his appearance so as not to be recognized, when he enters Troy in the middle of the conflict; we refer to Helen's speech¹, at the moment when Telemachus and Pisistratus arrive at the palace of Menelaus, just when royal weddings are being celebrated. During the banquet, after the scenes of recognition of both young people, the warlike events of Troy, the dead companions and the special case of Odysseus are evoked, who remains missing. In this context, Helen recalls the surreptitious entry of the son of Laertes to Troy, in order to recognize its ramparts, since the Greeks had already decided to execute the ruse of the Horse, to put an end to the long siege of the city of Priam.

In order to make an indicative presentation of the semantics of the wound, we begin by pointing out that in the *Odyssey* we find two types of wounds: some that tear the skin and flesh and others that lacerate the spirit (usually an absence, of the husband, of the son or of the companions who have fallen fighting in Troy); we know of the latter from the tears shed by the characters at different times in the poem. The terminology for injuries caused by hand or throwing weapons is

¹ 4. 235-264.

varied: the noun ἡ ὤτειλή has the double meaning of “open wound”² and also of “closed wound”³; the term ἡ οὐλή properly designates “scar”, like the one that triggers the Eurycleian *anagnorisis*.⁴ Auerbach deals with this passage in his seminal essay on wounding and, in substance, continues to offer guidance in the approach to analysis, as we shall see later.⁵ The verbs whose semantics delimit the actions of “cutting”, “killing” and “throwing” are obviously related to the subject of the wound: δηϊώω, “to kill by cutting”⁶; βάλλω expresses the wound produced by a spear, as when it is told that Neoptolemus ended the war unscathed, “not struck by the sharp bronze” (the perfect middle passive participle βεβλημένος makes us think of a spear)⁷; the same verb reveals the insolence of Antinous, who has wounded Odysseus-beggar, throwing a footstool at him that hit him on the back.⁸ We note, in this passage, the most brutal form of the laceration: Odysseus-beggar curses Antinous (we know that, in reality, he anticipates his death) and he

² 10. 165; here it is referred to the wound of a deer and produced by a thrown weapon.

³ 19. 456

⁴ This is the famous passage (19.349-502) of the recognition that the nurse Eurycleia makes of the hero, who had been wounded by a wild boar in his adolescence, on Mount Parnassus, when he was visiting his maternal grandfather Autolycus; he had given the name to the newborn and promised him many presents, when he, already grown, would come to visit him. This passage (19. 405 - 412) gives rise to the popular etymology of the name Odysseus: “the son of hatred” or “the hated one” (19. 407 ff; also 1. 62 and 5. 340). As P. Chantraine (1999, 775-776) points out, we do not have elements to reliably establish its etymology, although the variations in the form of the word suggest a loan of Anatolian or Aegean substrate. With W.B. Stanford (1952, 209-13), we keep in mind that the fact that the popular etymology of Odysseus comes from a middle-voice verb places our hero, at least in the linguistic perception of his remote audience, in the double perspective of suffering, as a cause and as a condition. On the “Nordic” origin of the character, Duichin 2013, 267-297 (“im großen und ganze”, as the author writes on p. 268).

⁵ Auerbach 1949, 5-29 („Die Narbe des Odysseus“). Only at the moment when the scar on his thigh (19. 455-527) becomes visible, so intimate and secret that not even Athena's transformation, carried out precisely to avoid recognition, could conceal, does the story of all his wounds, since his adolescence, some real and others acted, those that give unity to Odysseus's life and that can only be shown in the *anagnorisis* or in the last act, prior to the consummation of revenge. For E. Auerbach's procedure and its consequences on the interpretation of classical culture as a whole, Lentini 2015, 375-385.

⁶ 4. 226.

⁷ 11. 535.

⁸ 17. 473-474.

threatens to drag him, taking him by the foot throughout the palace and then ripping off his skin completely.⁹

In this context, we support the following thesis: the wound, ἡ πληγή, that Odysseus inflicts himself in order not to be recognized, is etymologically and compositionally linked to the verb πλάζω (“to go from here to there”, “to be lost”, “to be wounded”), one of the semantic pillars of the *Odyssey*, as it expresses the anger of Poseidon, who wishes to punish Odysseus's act of *hybris*, after blinding the cyclops Polyphemus. Establishing the correlation πλάζω – πληγή, based on Helen's story, implies presenting the idea of time that is specified there, since we assign a certain causality (not logical, but mythical) to a linearly prior event (it belongs to the last epoch of the Trojan War) which contains *in nuce* the conditions in which Odysseus returns to Ithaca. This means that we must present the temporal relationships established by myth, as a way of understanding human experience, since the past inhabits the present, not in the psychological sense (the now of a consciousness), but mythically, as an action that it emerges perfectly from the *physis* and returns to it, making life an eternal present in intensity, with respect to a concrete experience.

The orientation of the bibliographic repertoire consulted on "time" in Homer¹⁰ expresses, as a whole, a perspective that we have called cosmological, since, in it, time is confronted with a space: a subject is in motion and crosses a space, that is to say, takes a tour,¹¹ thus showing that there is something that has happened and is past, or what is happening now and is present and the end of the road (in this scheme, "always" represents the only possible link with no-time or eternity). Our proposal to interpret Helen's story faces a notion of time that is structured in a clearly different way, since the future lies ahead and behind (going and coming back, both within the framework of “duration”) of the first person who tells the story.

In order to support an argument of this nature, we establish the following steps: a) the wrath of the gods; b) Poseidon and the storms; c) understanding the

⁹ 17. 479-480 with use of the aorist subjunctive of ἀποδύπτω.

¹⁰ A.T. Zanker 2019, 61-102 has guided us in considering this conceptual framework. This text has given us a very broad theoretical horizon and, at the same time, has offered us very varied materials to reflect on; however, we have taken a certain distance from the conclusions, since we have focused on a mythical conception, different from the cosmological one, on which the author concentrates; his treatment of time in Homer takes root in the contribution of Fränkel 1953, 1-22. At this point we have also taken into account, in addition to the just mentioned Fränkel: Hellwig 1964; Bergren 2008.

¹¹ McGlone – Harding 1998, 1211-1215.

story of Odysseus's self-inflicted wound; d) mythical ambiguity and interpretation; e) conclusions.

The wraths of the gods and the storms

The Proem goes between vv. 1. 1-21 and, in them, we can distinguish two clearly differentiated parts: the first presents the context of the events, that is, the time immediately after the Trojan War, the characteristics of the hero, the events that he had to face and finally, the reason why he had to suffer so many adversities¹²; the second, parallel to the first and with the same number of hexameters,¹³ warns that Odysseus is the only one of the Greek heroes who has not yet reached his homeland, Ithaca, nor has he been reunited with his family, as he has been arrested by the nymph Calypso. It immediately reveals that the gods have decided that Odysseus return to his island, with the exception of Poseidon, although such a decision does not imply the end of the works. The verb *πλάζω* is fundamental, throughout the *Odyssey*, to understand one of the essential aspects of divine hostility, since the word illustrates the direction, the form and the sense in which the gods seek revenge as the restitution of a broken order¹⁴; however, in this epic expression, both realities (revenge and restitution of order) should not be interpreted as discordant or overlapping forms in the different levels of historical elaboration of the *epos*, but as the front and back of the same plot. In other words, for this mentality, revenge is the way to restore a sullied order, which transforms that action into an act of justice. In an immediate sense, the verb *πλάζω* expresses the punishment of a divinity to the Greeks who offended it; the elements of nature are the privileged instruments of this punishment, especially the sea and the storms. Poseidon represents, in the case of Odysseus, the elements mentioned as a manifestation of anger and punishment. Also, Pallas Athena unleashes on the Greeks who return after the destruction of Troy, the storm, as revenge and repair. After the goddess presents herself to Telemachus to lead her transformation and then disappears like a bird, the story is interrupted with a reference to the singer that, among the Suitors, sang:

τοῖσι δ' αἰδὸς ἄειδε περικλυτός, οἱ δὲ σιωπῇ
 ἦατ' ἀκούοντες: ὁ δ' Ἀχαιῶν νόστον ἄειδε
 λυγρόν, ὃν ἐκ Τροίης ἐπετείλατο Παλλὰς Ἀθήνη.¹⁵

¹² 1. 1-10.

¹³ 1. 11-21.

¹⁴ Louden 1999, 71.

¹⁵ 1. 325-327

That is to say, the disastrous return that Athena arranged for the Greeks, when they left Troy; this punitive and restorative storm anticipates, at the same time, the end of the Suitors. From the story that Proteus tells Menelaus and that this, in turn, refers to Telemachus,¹⁶ we know that a storm opened the return that Athena wanted for the Danaus; Poseidon is not strange to this divine action, but actively participates in it. We cannot find the word *πλάζω*, because this verb manifests a punishment, deviating from the route taken due to an unexpected storm, and not a death sentence. Indeed, when Ajax fell from his ship, Poseidon brought him close to the great rocks of Gyran and pulled him out of the sea unharmed; and he would have escaped death, if he had not fallen into *hybris* by affirming that he could have been saved without the help of the gods. Poseidon heard it and, with his trident, struck the rock of Gyran and broke it in two: one remained firmly in place, but the other sank into the sea, dragging the hero to the bottom.¹⁷ The superb expressions that Ajax uttered, as well as the entirety of this passage, can be interpreted in the light of the words of Zeus, that men add evils not decreed by the fates.¹⁸ Although this model will not have the formative preponderance that the myth of Aegisthus will display, we can observe that the fragment is arranged with a double purpose: on the one hand, to foreshadow -as mentioned above- the punishment and death of the Suitors, whose essential feature is pride; on the other hand, to contrast the mood of both heroes, since Odysseus will almost always keep in mind that, without the help of the deities, nothing is possible. When this is not the case, the son of Laertes also suffers the wrath of the gods; in this sense, we are dealing with the verb *πλάζω*, which, in its active forms, expresses a way in which the gods repair the affront of a human being and, consequently, highlights the dynamic relationship between Poseidon-Odysseus.¹⁹ Throughout the poem, the sea god represents water in its terrifying and punitive condition,²⁰ while the deities who live in rivers, and who therefore personify them, have a predominant bond of protection. At the moment of pointing out what the common feature of divine wrath consists of, we present the following synthesis: an enraged deity unleashes a storm in the ocean, in the midst of whose destructive fury only the righteous survive.²¹

¹⁶ 4. 370-490

¹⁷ 4. 499-511

¹⁸ 1. 30-35

¹⁹ Foley 1991, 10. Walsh 1995, 385-410; Nagler 1990, 335-356.

²⁰ Loudon 1999, 71.

²¹ Loudon 1999, 70.

In order to support these considerations, it is necessary to return to the term *πλάζω*, since it is the setting of each of the expressions of Poseidon's anger. As we have already pointed out, its basic meaning rests on the idea of hitting / being hit hard or being swept away by the force of the elements, especially by a storm at sea; Poseidon will represent this elemental power in the poem. When the verb is presented in the active voice, the subject is a deity²²; on the contrary, the passive voice makes present the perspective of a mortal.²³ The verb *πλάζω* expresses, in each case, the connection between the storm at sea and the divine action; Indeed, the three storms, which Poseidon unleashes and Laertes' son suffers, articulate, as a whole, his difficulties in crossing the sea.²⁴ The composition of the poem rests on the fact that, in each of the passages in which the voice *πλάζω* appears, it is possible to verify a reminiscence of the proem; this is the function of the verb that we find in Eumaeus' answer to Telemachus about the unknown host (one of the occasions when Odysseus hides his true identity²⁵). As in the case of the Proem, we find the verb in the same encircling position at the beginning of the verse; the rhetorical figure places a strong emphasis on the semantics of the verb: the ability to unleash problems for Odysseus. Although he does not recognize his master, Eumaeus is not indifferent to the traveler's narrative; in fact, in the long Cretan apologue that is told by a disguised Odysseus, the verb *πλάζω* appears, although there is portrayed a sailor beaten at sea, after a violent storm sent by Zeus. Other elements indicate the continuity between the words of Eumaeus and the Proem; in both we find passive forms of *πλάζω*, both mounted, which, as we have already pointed out, express the human perspective: *πλάγχθη*²⁶ and *πλάζόμενος*.²⁷ The use of *ἐπέκλωσεν*,²⁸ while carrying the expectation of divine action in a state of latency, also warns us about the close association of this passage with the second part of the Proem.²⁹ We can follow this model, although with less precision of details, on the end of the eighth canto; there Alcinous, in the last dialogue prior to the long apologue, energetically insists to know the name and the journey traveled, to an Odysseus who tenaciously resists revealing his name.³⁰ This interpellation of Alcinous makes possible the narration of cantos ninth to twelfth, an epic

²² 1. 75; 2. 396; 9. 81; 19. 187; 20. 346; 24. 307.

²³ 1. 2; 3. 95; 3. 106; 3. 252; 5. 389; 6. 278; 13. 204; 13. 278; 14. 43.

²⁴ 9. 79-81.

²⁵ 16. 62-64.

²⁶ 1. 2

²⁷ 16. 64.

²⁸ 16. 64.

²⁹ 1. 17. Louden 1999, 75.

³⁰ 8. 572-574.

narrative framed in the totality of the poem. For all that we have worked so far, the presence of the passive form of the compound of *πλάζω* is not surprising, and its immediate reference to the cities through which Odysseus was led; again, the compound contains the idea of crossing the sea in difficult circumstances. In canto XIII, according to the same economy that we have been following, Odysseus narrates the episode of Polyphemus and the responsibility of a deity in his accident through the sea, as a result of the three storms unleashed by Poseidon, which make him lose his way³¹. After Odysseus concludes his extensive narration, Alcinous uses the verb *πλάζω* also in close association with the Proem.³²

Poseidon and the storms

Although Poseidon plays a key role in the development of the poem, his appearances are sporadic, but deployed to achieve maximum effect in action. He is the first of the Olympian gods to be mentioned³³ and dominates, through his absence, the opening of the poem: the first mention of Zeus or Athena takes place to explain the absence of Poseidon.³⁴ As we pointed out when presenting the council of the gods, the god of the sea is one of the central themes, since Zeus must explain his anger with Odysseus.³⁵ When Poseidon first appears, Odysseus finds himself crossing the ocean; it is the only moment in the poem that the two are, in some way, close. From the first moment, the relationship between the two is defined: Poseidon's first monologue shows that he knows Odysseus's intimate resolution and his ability to endure suffering. He is near the land of the Phaeacians and there it is his destiny to escape the web of pain that surrounds him, but he does not have to arrive unscathed: Poseidon produces a terrible storm to make him the object of his harassment.³⁶

In parallel with other storms, the mast breaks and Odysseus is thrown from the raft.³⁷ The goddess Leucothea helps him by throwing the veil that will allow him to survive, while Poseidon, with a huge wave, has broken the hero's raft. In this state, the narrator pauses for a moment on the vulnerable figure of the shipwrecked man: "Two days and two nights he wandered on the tight waves, and his

³¹ 9. 67-82; 10. 47-55; 12. 405-425.

³² 13. 4-6.

³³ 1. 20.

³⁴ 1. 20-26.

³⁵ 1. 68-69.

³⁶ 5. 288-294.

³⁷ 5. 315-318.

heart many times foretold death."³⁸ This passage is a reduced-scale model of the relationships between Poseidon and Odysseus; for this reason, *πλάζω* acquires the specific value of recalling for the audience what is really happening, underlying the tangle of events.³⁹ Poseidon's anger sheds some light on his cause and his deepest meaning; unlike the crew of Odysseus or the Phaeacia or the Suitors at Ithaca, the son of Laertes has not broken a divine interdiction; those who offend the gods in this way die immediately, as in the case of Ajax Oileus. After blinding the Cyclops, Odysseus goes with his crew to the island, where his fleet awaited him; there the cattle stolen from Polyphemus are distributed and Odysseus immolates a lamb to Zeus, who rejects the sacrifice, that is, Odysseus and his companions are no longer able to achieve his favor.⁴⁰

Poseidon's wrath is not unleashed because Odysseus and his companions have blinded the Cyclops Polyphemus, since, in the epic perspective, revenge is a legitimate option to restore order. We must also bear in mind that, although the Olympians make up a Pantheon, each of them has their own reactions; Poseidon, for example, possesses a completely different sense of benevolence than Zeus; this is because the god of the sea is an elemental force, always ready for prompt vengeance. This is the framework for the next question: what has Odysseus done to be pursued by the god of the sea and to have the acquiescence of Zeus? The gods are irritated that Odysseus has engaged in *hybris*⁴¹; from the beginning of the Polyphemus episode, he makes excessive demands to obtain the gift or present that corresponds to the guests from the Cyclops.⁴² In concomitance with the *hybris* and more serious than this, in what offends the gods, Odysseus falls into *asebeia*, in an offense against piety. This impiety does not occur in the very fact of blindness or in the bravado of victory in which it subsequently erupts, but in these words: "... but he who shakes the earth will not cure your eye ..."⁴³ While

³⁸ 5. 388-389. Calabrese 2007, 37-39.

³⁹ Louden 1999, 83.

⁴⁰ 9. 551-554. Friedrich 1991, 16-28.

⁴¹ Mathieu 2004, 27-29. Nestle 1942, 52-53.

⁴² 9. 266-269; Friedrich 1991, 16-28.

⁴³ 9. 525. Reinhardt 1948, 52-162. There the author points out: a) Zeus rejects Odysseus' offering, because the hero unduly assumed a divine mandate (to blind Polyphemus in his name), thus making Poseidon's anger his own; b) *hybris* proper, that is, affirming that the sea god could not cure his blindness; c) Odysseus reaches the highest degree of excess, at the moment that he expresses moral superiority over Polyphemus. We especially take into account points a and b; we consider that the latter is foreign to the archaic world and very typical of the concept of "pride", as understood in Christian morality (The expression "Die Hybris als moralische Bewusstheit" -p. 85- fully accounts for its position).

Odysseus has reasonable motives for revenge upon whom he has devoured his friends and permanently humiliated, our hero succumbs to the passion of his own heart; this attitude not only brings him the wrath of Poseidon, but also triggers the temporary enmity of Zeus. We are facing one of the rare occasions in which Odysseus loses his characteristic self-control, which distinguishes him both from his companions (Ismarus and the sheep of the sun) and from his Suitors⁴⁴. In an attitude opposite to the one we observe here, Odysseus himself contains Eurycleia, whose celebration of the victory over the Suitors threatens to go into excess; he recommends to her the necessary piety and reminds her that those deaths are a sign of the gods.⁴⁵

Meanings of Odysseus's self-inflicted wound

In the fourth song, Telemachus, accompanied by Peisistratus of Pylos, visits Menelaus, in Sparta, in search of news of his father; both young people arrive when, in the palace, a feast was celebrated for the wedding of Neoptolemus, son of Achilles, and Hermione, daughter of the royal marriage of Sparta, and a bastard son of Menelaus, Megapenthes, with a Spartan, daughter of Alector (her name is not mentioned). This festive opening culminates with the mention of a singer and his zither and gymnasts jumping to the sound of music.⁴⁶ The young men are introduced to the palace by indication of Menelaus, since he deduces, by the nature of both, that they belong to a royal family. Since, in the Homeric context, food, and especially the banquet, makes ritual sense, Nestor entertains the young people by serving roast meat himself, thus complying with the sacred rule of hospitality.⁴⁷ The first somber tone of the celebration is due to the memory of his brother Agamemnon, murdered on his return to Mycenae; in the mythical time frame it is a very recent event, which is moving for those closest to it and instructive about the fate of the Greeks after Troy.⁴⁸ This memory inevitably brings up other of the many Greek heroes who fought under the walls of Troy; he stops especially in his beloved friend Odysseus, of whom he knows nothing.⁴⁹ Because of all these dead

We have taken into account the reply of Fenik 1974, 216. Friedrich 1991, 17-18 expresses his disagreement with Fenik, in favor of Reinhardt.

⁴⁴ Louden 1999, 84.

⁴⁵ 22. 413. Calabrese 2007, 35-37.

⁴⁶ 4. 60-64.

⁴⁷ Beck 2012, 107-118.

⁴⁸ 4. 90-94.

⁴⁹ 4. 107-110. Here he speaks as if he did not know the story of Proteus, which he will reveal a little later.

"I cry and I am saddened", ὀδυρόμενος καὶ ἀχεύων.⁵⁰ Before the story of Menelaus, Telemachus can no longer contain his tears ὥρσε γόοιο⁵¹; whoever receives him as a guest notices the emotions that overwhelm the young man, who has covered his face with his cloak; while Menelaus is doubtful about the situation, all the attention falls on Helen, who enters the room from her rooms and asks her husband about the identity of the young people; before hearing the answer (Menelaus suspects who they are, but she does not know yet), she points out the extraordinary similarity of one of them to Telemachus (it is understood that she has seen him during childhood). In her response Menelaus notices his profound resemblance to Odysseus and the fact that she shed "bitter tears", πικρὸν δάκρυον,⁵² when she referred to him.

Peisistratus of Pylos presents both and Menelaus remembers Odysseus⁵³. Everyone cries after these words; the verb κλαίω is repeated to name each of the interlocutors: Helen, Menelaus and Telemachus.⁵⁴ Menelaus asks those present to stop crying (κλαυθμός⁵⁵) and think about dinner; for this it is necessary to stop remembering the comrades lost in the war. However, ἔνθ' αὖτ' ἄλλ' ἐνόησ' Ἐλένη Διὸς ἐκγεγαυῖα⁵⁶: Helen ignores Menelaus' indication and decides to continue talking about the Greeks who died in Troy, but first, discreetly, pours a potion (τὸ φάρμακον⁵⁷), which dissipates tears and grief, into the crater from which the wine was poured and begins the story of Odysseus' surreptitious entry into Troy.⁵⁸ The potion has two essential capacities: on the one hand, as we have already said, to dispel pain and affliction and, on the other, to calm the bile, that is, anger; these possibilities are expressed by two adjectives νηπενθές τ' ἄχολόν τε. *Νηπενθής*, ἔς is one of the epithets of Apollo,⁵⁹ as a god linked to healing; inasmuch as he had the ability to cause pain and damage, Apollo could also cure the diseases that he caused; in this sense, the laurel that Apollo carries inextricably represents the divinatory and healing arts (the laurel has been used as a stomach tonic since ancient times). Likewise, music has a strong therapeutic sense, as it restores internal harmony. If the basic meaning is "that dispels pain or affliction" (τό πένθος,

⁵⁰ 4. 100.

⁵¹ 4. 113.

⁵² 4. 154.

⁵³ 4. 169-183.

⁵⁴ 4. 184.

⁵⁵ 4. 212.

⁵⁶ 4. 219.

⁵⁷ 4. 220.

⁵⁸ 4. 253-264.

⁵⁹ The Online Liddell-Scott-Jones Greek-English Lexicon sv.

"mourning", literally "without mourning"), the potion that Helen has poured acts on the diners, detaching the story from the physical consequences of it. Under the effect of wine and narcotics, diners can follow the speech about those who have died or whose whereabouts are unknown, as is the case of Odysseus. Helen ensures the time that the potion requires to take effect by taking her word for it: she asks the diners to sit down and delight in the conversation, as she will say, in turn, "opportune things".⁶⁰ At the time Plutarch noted, when interpreting this passage symbolically (*Quaest. Conv.*, 614 bc), that his understanding cannot be separated from the effect of the narcotic poured into the crater, from where the wine is poured for the diners, since his words effects start. The consort of Menelaus temporarily assumes the task of the epic vate, although without the omniscience that is proper to her, because it is a past; thus, a first link between the pure present and the past.⁶¹

The memory of Helen places us at the moment when the Greeks have decided on the stratagem to shorten a war that had been going on for ten years; to them we must add the years engaged in the return, for which reason it is convenient to return to the structure of the story. The twenty-four songs of the *Odyssey* take place in forty days; according to this model, between days 1 to 6, Telemachus travels from Ithaca to Sparta and Odysseus, for his part, remains inactive. Between the days 7 to 36 Odysseus undertakes the return from Ogygia to Ithaca. Between days 36 to 40, father and son meet and carry out their revenge on the suitors.⁶² This description allows us to understand how Homer has elaborated the poem action. The forty days pass through three well-defined scenes, which take place in different settings: the first is in Ithaca with Penelope, the Suitors and Telemachus, plus the latter's trip to Pylos and Sparta. The second is found in the sea and in Scherie, where he has come from Ogygia; finally, the return of Telemachus from Sparta to Ithaca, where he concentrates the development of the last actions. It is possible, therefore, to discern a very precise plan, which we will call the compositional design.

This "compositional design" of the narrative structure expresses the artistic decision not to leave anything in the background; indeed, everything that is related is found in the core of the story as "happening now", as a present that is not exhausted. What, then, does this passage mean in the whole story? Where our mentality only sees a delay effect of the action to increase the interest, the Homeric tradition considers perhaps a deeper motive: the will not to leave any as-

⁶⁰ 4. 240.

⁶¹ 4. 235-264.

⁶² Delebecque 1980, 4-9.

pect of the action in gloom; Helen's story, in effect, stresses the importance of detail, as a vocation for the sensible modulation of phenomena.⁶³ In order to understand the aesthetic impulse and the understanding of the reality of Homeric poetry, we have to be aware of his decision that everything must always be in the light, which means, in the narrative, each scene is completely found, defined in its spatial and temporal relationships. In her account, Helen dominates the action⁶⁴: she kept Odysseus at her mercy, but she did not betray him, because she had come to see the folly of her desertion and longed for a Greek victory. Menelaus replaces this favorable view of Helen with an opposite one, for he tells how she later had all the Greek leaders in her power, when the Horse was taken to Troy, and her madness almost destroyed them. The story seems to assume that her audience has some familiarity with the circumstances of Odysseus' surreptitious entry into Troy. In Proclus' summary of Lesches' *Little Iliad*, the event occurs between the construction of the Horse and the theft of the Palladium.⁶⁵

We can divide Helen's remembrance into four parts; A) the exhortation to listen to his words to Menelaus and all the diners (we suppose that the narcotic has begun to take effect, because shortly before the king of Sparta, at the request of Pisistratus, decided to stop remembering, during the feast, to the dead in Troy⁶⁶). B) the invocation to Zeus, dispenser of goods and evils,⁶⁷ who can do everything without exception; we consider that the attribute ἀπαντα⁶⁸ establishes one of the connections of this passage with the Proem, when the god of the firmament is presented in his provident character, exercising his power to guarantee the stability of the cosmos, which confirms the Homeric religious attitude: that which manifests behind the phenomena cannot be known and is attributed to Zeus⁶⁹. C) In this context Helen, calls to taste the delicacies already prepared and enjoy the myths.⁷⁰ D) According to the procedure of Homeric art,⁷¹ the consort of Menelaus cannot say all the things that she knows,⁷² assuming from this moment the triple

⁶³ Auerbach 1949, 6.

⁶⁴ Murnaghan 2011, 27-50.

⁶⁵ Heubeck – West – Hainsworth 1988, 208-209. Bravo 2001, 65-67.

⁶⁶ 4. 195-206. Currie 2016, 105-146, where he presents the epic meaning of tears, comparing the *Iliad* and the *Odyssey*.

⁶⁷ 4. 237.

⁶⁸ 4. 237.

⁶⁹ Friedrich 1991, 16. Fenik 1974, 216.

⁷⁰ 4. 239: μύθοις τέρπεσθε.

⁷¹ Currie 2016, 105-146; we make our own the materials gathered by the A. on the subject of tears.

⁷² Friedrich 1991, 16. Fenik 1974, 216.

condition of belonging to a divine lineage, of bard and magician (subject also linked to her lineage)⁷³; she evokes Odysseus with the epithet *ταλασίφρονός*,⁷⁴ which expresses his ability to cope with suffering.⁷⁵ E) Development of the story.

As for point E), the passage is in line with the composition of the *Odyssey*, since we know, in advance, the nuclear elements of the action: Odysseus infiltrates Troy because the Greeks have already decided to build the stratagem that will lead them to victory, but for this the hero must know for himself how solid the Trojan defenses were, beyond the main walls; Homeric narrative economics simply says: "He told me in order all that was on the minds of the Achaeans".⁷⁶ We have previously said that Odysseus inflicted wounds on himself, which we consider to be defensive, as he seeks not to be recognized by the Trojans, and rags on his shoulders, which have the same dramatic function, since it is not only about deforming his appearance (many knew him on the battlefield), but to hide (*κατακρύπτων*⁷⁷), his heroic nature, which consists of a certain "shine in the gaze", *τὸ φάος*, which leads to the meanings "splendor", "glory", as it is assiduously translated⁷⁸; for this reason, he looks like someone else, a beggar,⁷⁹ that is, nobody recognizes him, except Helen,⁸⁰ who washes him and anoints him with oil. After having deceptively entered the city of Priam and fleeing from it by killing Trojans, Odysseus is characterized as "knowing many things".⁸¹

The resource of disguise and transformation are not only frequent in the *Odyssey*, but fundamentally it establishes that the milestone between reality and appearance is never clear; in this sense, anonymity is one of his most common Odysseus devices. With the help of Athena, he also achieves the metamorphosis that allows him to achieve, in key moments, greater enhancement of his figure both in vigor and in seduction, as those moments require. In the passage that occupies us, both the transformation and the disguise occur, although with the fol-

⁷³ Stockdale 2018, 19-33. As the author notes, Helen is the only woman in the series to return from Troy.

⁷⁴ Condition sustained also in v. 242, with the aorist form of *τλάω*.

⁷⁵ 4. 241.

⁷⁶ 4. 256: *μοι πάντα νόον κατέλεξεν Ἀχαιῶν*. Currie 2016, 53-54. Atienza 2009, 62.

⁷⁷ 4. 247.

⁷⁸ IV, 247. Bailly 1963, 2053-5: from the generic use of "light", it also indicates "light of a star", a living being as a shine in the gaze, and, finally, the properly heroic sense of "splendor" and "glory". Regarding this last word, we consider that, just as *τὸ κλέος* designates "what is heard", for its part *τὸ φάος* expresses "what is visible to the eye".

⁷⁹ 4. 247.

⁸⁰ 4. 250.

⁸¹ 4. 250.

lowing peculiarities: the metamorphosis is not directly linked to the transformation power of a god; Athena is the goddess most closely linked to this process in the *Odyssey* as an expression of her *metis*, whose reflection we undoubtedly see in Odysseus, the expert in tricks or *polymetis*. On the other hand, the fact that Odysseus entered Troy in a mendicant condition and that he killed many Trojans in flight is a preview of the fate that awaits the Suitors. Finally, the passage expresses the correlation between the hero and his protector, to the point of not being able to fully distinguish whether Odysseus imitates the actions of Athena or whether the goddess is faithful to the procedures of her protégé.⁸²

Mythical ambiguity and interpretation

Telemachus' journey to Pylos and Sparta was inspired and organized by Athena-Mentes, under the excuse that she was gathering information about her father. Underneath this decision there are two deeper reasons: an immediate one, which consists of saving the young man from a plan of the Suitors to assassinate him, and another mediate and more complex one, which sought to train and prepare Telemachus so that, knowing of illustrious characters the heroic nature of his father, awakened in him the transition from an underdog before the Suitors to a warrior who could fight alongside Odysseus to recover Ithaca.⁸³ For this training to take shape, it was necessary to go back over the long years of the Trojan War and its sufferings. Previously, both in the palaces of Pylos⁸⁴ and Sparta,⁸⁵ it was necessary that there be evoked the physical resemblance with his father, which left latent, in the conceptual framework of a warrior nobility that had fought in Troy, to equal him in prudence and courage; we consider that, for this reason, the recollections of Odysseus have this formative function. The story that Helena chooses is especially dedicated to celebrating cunning, courage, the ability to endure suffering and the willingness to establish links with the feminine world that characterized Odysseus, thus laying the foundations of that educational ideal that we mentioned earlier.⁸⁶

Let's see the scope of the story; the *Odyssey* begins where the *Iliad* ends, yet where does the *Odyssey* begin? In principle we must affirm the evident structural and poetic continuity between both works; thus, Athena reminds Zeus of the sac-

⁸² Atienza 2009, 62-64.

⁸³ 3. 14-15.

⁸⁴ 3. 120-124.

⁸⁵ 4. 60-64 (words of Menelaus); 138-146 (Helen's Words); 146-154 (Again Menelaus).

⁸⁶ Delebecque 1980, 132-133.

rifices that Odysseus offered him in Troy, as, in the *Iliad*, Apollo himself remembers those that Hector made to him; there is, between the two works, a dense proximity that, however, does not annul originality, but rather deploys a procedure for the evocation of compositional models, but which creates a personal language for experiences of its own that are not transferable.⁸⁷ The notion of the current past as a significant totality is present at the heart of the mythical narrative, as it condenses the resources of Homeric poetry to approximate the intuition that the past sustains the future, in a sense different from what could be established in the framework of the philosophy of nature; indeed, it is not only a matter of a past that comes into being until it becomes present, but, on the contrary, of what remains of it in the now. We are facing a mythical creation, which means that language specifies the ability to create tensions between images and action, insofar as it places us in the light of an absolute present; in this mythical sense it is possible to affirm that what happened is now happening. This is the insight that the Homeric story shows us and what remains lucid in its perception, since it does not create a "world", in the metaphysical sense of the term, but rather names things in such a way that the action of its verb is a past that is happening. In this way we understand that the wound that Odysseus inflicts on himself, ἡ πληγή, is etymologically and existentially linked, in a sense that is prior to experience, to the verb πλάζω, as semantics that interprets man in his relationship with the divine, through the convergent, albeit in tension, nuclei of Homeric art: distance and familiarity with the divine, based on remembrance; Therefore, this interpretation does not result in a data less than Helena, from the beginning she is equated with Artemis,⁸⁸ since her words are framed in this Apollonian context of discernment. Odysseus's wound announces both the act of hubris that we find in Polyphemus's apologue, as well as the purification of that act: from his first monologue, Poseidon is aware that he will not be able to kill Odysseus, since he knows that he will reach Scherie,⁸⁹ although not stop harassing him. In these circumstances the verb πλάζω acquires a form value, since it recalls, before the audience, what is really happening: Odysseus is the only hero who survives divine wrath, contrary to what happens with the rest (Ajax, the Suitors or their own companions⁹⁰); Laertes' son is always aware of being wandering, of drifting: πῆ δὲ

⁸⁷ Di Benedetto 1999, pp. 195-202. The author asks himself this same question within the framework of the concept of "second grade literature"; we make these elements our own to face the question of the functionality of this particular story on the horizon of myth.

⁸⁸ 4. 123.

⁸⁹ 5. 291-296.

⁹⁰ Louden 1999, 85.

καὶ αὐτὸς // πλάζομαι.⁹¹ The model of behavior implied by the verb articulates the Poem, from the opening, when Athena presents her complaint, because Odysseus has not yet returned to Ithaca and Zeus attributes all the responsibility to Poseidon, using the form πλάζει.⁹²

Conclusions

The wound that Odysseus inflicts on himself articulates the whole of the work through the semantic field that expresses travel, knowledge and sorrow and that, as such, opens and closes worlds of meanings that remain in the validity of language. The fact that ἡ πληγή, with which Helen refers to Odysseus' laceration, is in functional correlation with the verb πλάζω places the audience (or the readers) in front of the Proem, where Zeus expresses his designs. Thus flows an eternal present in which everything happens. For this reason, we have sought to sustain the ambiguity of interpretation in the temporal relations established by the myth: the past that is present in the now, not in the psychological sense in which it breaks into consciousness, but mythically, as an action that emerges perfectly from the physis and returns to it. This is possible because there is an interpretation of the hero insofar as he has the ability to link himself with the divine, since this is precisely what gives the possibility of his own understanding of him. In this perspective, the divine does not entail - in Homer - a beyond physis and this places it in the light of a present that is considered eternal in its intensity: its heroes live elevated to the life of mythical time, whose causality does not it is other than the ambiguity of past-future / future-past co-belonging. Raised in this light and penetrated by it, the Homeric language expresses that physis from which everything arises and to which everything returns, in an exercise of paradoxical permanence.

REFERENCES

- Atienza, A. M. (2009) "Las apariencias engañan: cambio y metamorfosis en la *Odisea*," *Circe* 13, 51-64.
- Auerbach, E. (1949) *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Tübingen.
- Bailly, A. (1963) *Dictionnaire Grec – Français*. Paris.
- Beck, B. (2012) *Speech Presentation in Homeric Epic*. Austin.
- Bergren, A. (2008) *Weaving Truth: Essays on Language and the Female in Greek Thought*. Cambridge (MA) / London.

⁹¹ Louden 1999, 85.

⁹² 1. 75

- Bravo, B. (2001) "Un frammento della "Piccola Iliade" ("P. Oxy". 2510), lo stile narrativo tardo-arcaico, i racconti su Achille immortale," *Quaderni urbinati di Cultura Classica* 67/1, 49-114.
- Calabrese, C. (2007) *El símbolo del viaje en La Odisea y en La Eneida*. Barcelona.
- Chantraine, P. (1999) *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoires des Mots*. Paris.
- Clader, L. L. (1976) *Helen. The Evolution from Divine to Heroic in Greek Epic Tradition*. Leiden.
- Currie, B. (2016) *Homer's Allusive Art*. Oxford.
- Delebecque, E. (1980) *Construction de l'Odyssee*. Paris.
- Di Benedetto, V. (1999) "Letteratura di secondo grado: L' Odissea fra riusi e ideologia del potere," *Prometheus* 25, 193-225.
- Duichin, M. (2013) "Il lato oscuro di Odisseo: eroe greco o «sciamaano» nordico?" *Rivista di cultura Classica e medioevale* 55/2, 267-297.
- Fenik, B. (1974) *Studies in the Odyssey*. Wiesbaden.
- Foley, J. M. (1991) *Immanent art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*. Bloomington, Ind.
- Fränkel, H. (1953) "Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur," in: *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. München, 1-22.
- Friedrich, R. (1991) "The Hybris of Odysseus," *The Journal of Hellenic Studies* 111, 16-28.
- Galhac, S. (2004) "Ulysse aux mille métamorphoses?" In Prost, F., Wilgaux, J. (dir.), *Penser et représenter le corps dans l'antiquité*. Rennes, 15-30
- Hellwig, B. (1964) *Raum und Zeit im homerischen Epos*. Hildesheim.
- Heubeck, A., West, S. Hainsworth, J. B. (1988) *A Commentary on Homer's Odyssey, vol. I: Introduction and Books i–viii*. Oxford.
- Lentini, G. (2015) "La cicatrice di Odisseo e il 'riflettore' di Erich Auerbach," *Gaia* 18, 375-385.
- Louden, B. (1999) *The Odyssey. Structure, Narration and Meaning*. Maryland.
- McGlone, M. S, Harding, J. L. (1998) "Back (or Forward?) to the future: The Role of Perspective in Temporal Language Comprehension," *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, 24, 1211-1223.
- Meillet, A., Vendryes, J. (1948) *Traite de Grammaire Comparée des langues classiques*. Paris.
- Mathieu, J.-M (2004) «Hybris-Démesure? Philologie et traduction », *Kentron. Revue pluridisciplinaire du monde antique* 20, 15-45. <http://journals.openedition.org/kentron/1820>
- Murnaghan, S. (2011) *Disguise and Recognition in the Odyssey*. New York.
- Nagler, N (1990) "The Proem and the Problem," *Classical Antiquity* (Berkeley) 9/2, 335-356.
- Nestle, W. (1942) "Odyssee-Interpretationen I," *Hermes* 77, 46-77.
- Plutarch (1961-1969) *Quaestiones convivales. Moralia*. Vol. VIII and IX, Cambridge – London, with an English translation by Edwin L. Minar (Books VII-VIII).
- Reinhardt, K. (1948) „Die Abenteuer der Odyssee“, In: *Von Werken und Formen. Vorträge und Aufsätze*. Godesberg, 52-162.
- Scodel, R. (2009) *Listening to Homer. Tradition, Narrative and Audience*. Ann Arbor.

- Stanford, W. B. (1952) "The Homeric Etymology of the Name Odysseus," *Classical Philology* 47/4, 209-213.
- Stockdale, E. (2018) "With and without You. The νόστοι of Helen and Menelaos and the Path to μήτις" In Ferella, Ch., Breytenbach, C., eds. *Paths of knowledge. Interconnection(s) between knowledge and journey in the Greco-Roman world*. Berlin, 19-33.
- Walsh, Th. R. (1995) "Odyssey 1. 6-9: A Little More Than Kine," *Mnemosyne*, 48, 385-410.
- Zanker, A. T. (2019) *Metaphor in Homer. Time, Speech, and Thought*. Cambridge.

RHÉTORIQUE ET JUSTICE

DANS L'ŒUVRE DU PHILOSOPHE

NÉOPLATONICIEN PROCLUS

CHRISTOS TEREZIS
University of Patras, Greece
terezis@upatras.gr

ABSTRACT. In this article, I investigate the relationship between rhetoric and justice as it is presented in Proclus' commentary of Plato's dialogue *Alcibiades I*. The study is divided into three parts. In the first one, which is entitled "The political counsellor", I elaborate how this institutional person, utilizing the possibilities of rhetoric, aims to exercise prudence to all those who intent to complete personally and politically themselves in the context of justice. In the second part, which is entitled "The refutation of the superficial syllogisms", I focus on what rhetoric can provide to man so as to be able to think in a rational way when it comes to the precise content of justice as a moral and political virtue. In the third part, which is entitled "The justice and injustice and their relationship with benefit", I discuss how rhetoric needs to be utilized in order to have new modes of connection of justice with benefit, excluding any beneficial criterion. The main conclusion that I draw is that according to Proclus rhetoric is for a political counsellor a tool of justice, which has to be the final purpose of his mission.

KEYWORDS: Proclus, *Alcibiades I*, political counsellor, justice, rhetoric.

Introduction

Le dialogue platonicien *Premier Alcibiade* était le texte aimé par excellence parmi les représentants du Moyen Platonisme aussi bien que – voire principalement – parmi ceux du Néoplatonisme. Il s'agit d'un traité qui tente d'esquisser un schéma systématique de l'intériorité humaine, ayant comme conséquence la constitution d'une philosophie du sujet ou de la personne de manière analytique autant que synthétique. À noter qu'il s'agit d'une approche philosophique axée aussi sur de prolongements interprétatifs. Le philosophe néoplatonicien Proclus

(412-485) – le commentateur éminent des textes platoniciens¹ – a procédé à une élaboration particulièrement systématique et interprétative de ce dialogue. Il est, en outre, essentiel de signaler que son *Commentaire* sur le *Premier Alcibiade de Platon* (*Εἰς τὸν Πλάτωνος Πρῶτον Ἀλκιβιάδην*) constitue un des très peu nombreux textes qui ont un contenu éthico-pédagogique de l'École Néoplatonicienne.² Il est incontestable que le centre d'intérêt de cette École, l'ultime de la philosophie grecque ancienne, était orienté vers les questions ontologiques, questions examinées sous leur aspect métaphysique autant que sous leur aspect cosmologique. De plus, les représentants de cette École procédaient même à insérer leurs recherches de contenu anthropologique et éthique dans un cadre métaphysique plus ample. Ils n'attribuaient pas, par conséquent, à ces questions un caractère autonome, mais ils leur donnaient une signification importante, et même, ils les déterminaient par des forces qui leur étaient transcendantes.³

Une des questions principales que Proclus analyse dans son traité susmentionné est la notion de la « justice », notion qu'il examine presque dans l'ensemble de ses présences à l'échelle métaphysique qu'endo-cosmique. Pourtant, dans l'entier de son œuvre, les passages dans lesquelles il conjugue la justice avec la rhétorique et même ceux qui se réfèrent particulièrement à la rhétorique sont très peu nombreux. Cependant, ces passages sont d'un intérêt théorique crucial, puisque c'est Proclus lui-même qui considère la rhétorique comme un facteur décisif pour la formation de l'opinion publique. Dans ce qui suit, nous présenterons l'angle sous lequel il aborde les rapports entre la justice et la rhétorique, qu'il insère, en général, dans le domaine de la Raison Pratique, qui désigne les principes normatifs de choisir et d'agir indépendamment du conventionnalisme et des pressions suspensives de cas individuels.

I. Le conseiller politique

La première unité thématique, dans laquelle Proclus se réfère indirectement à la relation de la rhétorique à la justice, a centre d'étude la manière dont le conseiller politique devient un dispensateur de la sagesse à ces citoyens, qui, dans leur

¹ À propos de la manière dont Proclus commente les dialogues platoniciens, voir, à titre indicatif, A.J. Festugière (1963) 77-100.

² A propos du débat qui a eu lieu au sein de l'Académie et qui se rapportait à la valeur du dialogue platonicien *Premier Alcibiade*, voir Discours d'ouverture de A.Ph. Segonds à l'édition critique de l'œuvre *Sur le Premier Alcibiade de Platon* (1985) X-XLV. Pour une présentation de l'œuvre, voir P. Bastid (1969) 35-44.

³ Voir J. Trouillard (1972).

discussions, s'intéressent à leur accomplissement personnel et politique.⁴ Tout d'abord, il note que raisonnablement une ancienne tradition caractérise le conseil comme de l'argent sacré.⁵ Basé sur ces positions générales adoptées, il est évident que le conseil n'est pas considéré comme un outil du point de vue d'un profit superficiel. Sa position est que le conseil est inspiré par le divin et vise à la façon dont les hommes se rendront compte du bien et s'apercevront de lui qui, dans l'École Néoplatonicienne, est surtout associé à la cause finale et aux significations données "de profundis". En rendant ses observations plus étendues et spécifiques dans le domaine des consultations publiques, il fait une observation de puissance normative : ces personnes qui approchent de la vérité à un haut degré, ce sont uniquement ceux qui ont le bien comme critère de l'utilisation, soit qu'ils utilisent séparément le discours délibératif (συμβουλευτικόν), d'apparat (ἐπιδεικτικόν) et le judiciaire (δικανικόν), soit qu'ils les utilisent tous ensemble. Il estime, aussi, que ces trois genres du discours ont des sérieux avantages, tels qui amènent la théorie autant que la pratique aux grandes conquêtes, et même dans les domaines du méditer et du communiquer. Plus particulièrement, le genre délibératif vise en permanence au bien, le genre d'apparat au beau et le genre judiciaire au juste. Par conséquent il résulte de leur opération que ces trois genres du discours associent indissolublement les facteurs ontologiques aux facteurs esthétiques et éthico-politiques. Ils forment ainsi un système holistique d'où manquent les incisions. Amenant tout ce qui précède dans le domaine de l'anthropologie, le philosophe néoplatonicien observe que le judiciaire vient principalement de l'âme, dans laquelle sont présents le juste et la somme des rapports entre les situations diverses, manifestement dans leur collaboration en vue de la production d'un produit. Le d'apparat, de son côté, que dépend principalement de l'intellect, auquel apparaît le beau authentique dans sa plénitude. Nous soutiendrions ici que l'Esthétique atteint la Gnoséologie. Enfin, que le délibératif, en se basant sur le fait qu'il est déterminé par le bien, mène à sa réalisation authentique et au profit d'un intérêt collectif.

Il résulte de ce qui précède que le conseiller politique doit utiliser tous les trois genres rhétoriques afin que les citoyens jouissent de complétude même en présence sociale. Il est également à ajouter que la référence à l'avantageux a une signification particulière étant donné qu'il ne doit pas être perçu sous la perspective d'intérêts personnels. Le fait qu'il est associé à des situations humaines suprêmes (âme, intellect) ainsi qu'à la beauté montre qu'il revendique

⁴ Voir, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 183.18-184.9. Il s'agit d'un scolie au passage 106c4-d3 de l'homonyme dialogue platonicien.

⁵ Voir, Plato, *Théages* (Θεάγης), 122b2-3.

des conquêtes suprêmes de présence personnelle et de communication. La rhétorique peut être employée comme un moyen valable pour conduire l'homme à la connaissance de soi ainsi qu'à tout ce qui le délivrera de finalités indignes d'être mentionnées et de conventions superficielles. Par conséquent, il s'agit de la rhétorique qui s'inscrit parmi les visées primordiales du Grec Ancien Siècle des lumières.

II. La reconstitution de syllogismes superficiels

La première référence directe de Proclus à la relation de la rhétorique à la justice se fait dans cette unité thématique où il analyse comment le caractère réfutatif des raisonnements peut dispenser les hommes de la fausse prétention. Le philosophe présente la réfutation en tant que ce processus de purification qui conduira l'homme à une connaissance de la vérité, à la théorie authentique des choses. Donc, il reconnaît des capacités critiques et éclairantes en lui, telles qu'elles mèneront chaque personne de sorte qu'à se retourner énergiquement vers le public. Dans ce contexte des buts, il soutient que la rhétorique constitue le premier facteur – sur le plan temporel – qui possède les propriétés ci-dessus. Autrement dit, elle peut, disposant des conditions nécessaires, offrir aux hommes ses services afin qu'ils accomplissent un résultat précis de contenu, moralement et politiquement juste. De surcroît, le philosophe néoplatonicien souligne que la rhétorique est exprimée par de tels moyens d'expression qui peuvent mettre en évidence le remarquable artistique et esthétique. Ils ont, en outre, une telle flexibilité qu'ils offrent à leur utilisateur la possibilité de tâcher de faire changer le comportement ceux qui choisissent et font des actes injustes, soit comme des individus soit comme des formations nationales ou sociales. Et il cite un exemple historique ou probablement mythologique : Nestor qui – avant la guerre entre les Grecs et les Troyens – a essayé, avec la médiation des orateurs, de convaincre les Troyens en ce qui concerne les questions qui avaient surgi à propos de la Belle Hélène.⁶ Mais, puisque les Troyens n'étaient pas convaincus par rapport au rétablissement de la justice, la guerre a éclaté.

De ce qui précède, résultent les conclusions suivantes : a) la rhétorique n'est pas seulement un type de littérature, mais révèle le remarquable, du point de vue

⁶ Voir *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 212.1-214.7, d'où nous citons les passages suivants à titre indicatif : «Ὁ πολιτικός τὸ δίκαιον μόνον θεωρεῖ... Διὸ πρῶτον μὲν τὴν ρητορικὴν κινήσει, διὰ πειθοῦς ἐμμελοῦς παύσαι τοὺς ἀδικοῦντας σπουδάζων». À noter que le fait de convaincre ne consiste pas seulement en argumentation mais il est doté aussi de traits esthétiques Il s'agit d'un scolie au passage 109a5-b8 de l'homonyme dialogue platonicien.

théorique, esthétique et morale. b) Elle peut se mettre en valeur comme un moyen de persuasion et donc être établie en termes de preuve. A savoir, elle peut former des syllogismes, qui seront réunis entre eux grâce à l'ordre interne strict et qui pourront être valides et avoir du poids objectif. c) C'est une possibilité expressive, qui peut prévenir les événements extrêmes tels que la guerre. En résumé, donc, nous avons toutes les garanties pour reconnaître, qu'elle a un contenu pédagogique-consultatif.

III. Le juste et l'injuste et leur rapport avec l'avantageux

La troisième unité thématique dans laquelle la relation entre la rhétorique et la justice apparaît, est celle où Proclus analyse la relation entre le juste et l'injuste d'un côté, et l'avantageux, de l'autre.⁷ Le prétexte de ces analyses spécifiques provient de l'estimation d'Alcibiade que le juste coïncide avec l'avantageux. Il justifie, même, sa position soulignant que de nombreuses personnes ont obtenu des avantages en commettant de grandes injustices, alors que l'inverse s'est produit avec ceux agissaient de manière juste. Selon Proclus, le jeune politicien considère que les hommes, chaque fois qu'ils discutent, s'occupent de l'avantageux et non du juste. De cela résulte qu'il n'y a pas d'intérêt de sa part pour acquérir la connaissance de ce qui est juste, car il n'aura jamais besoin ni la dette morale de fournir des conseils en ce qui concerne son contenu. Toutefois, l'intervention critique du philosophe néoplatonicien est cruciale en formulant, tout d'abord, deux observations de contenu gnoséologique. Premièrement : si le juste et l'avantageux coïncident, celui qui ignore le juste, ignorera par conséquent l'avantageux aussi. Deuxièmement : s'ils ne coïncident pas, celui qui les ignorera, il continuera à les ignorer, et même, par rapport à la façon dont ils apparaissent dans la plupart des cas et, par extension, en ce qui concerne leur intervention sociale.

Dans le raisonnement suivant, Proclus se demande pourquoi Alcibiade fait la distinction entre le juste et l'avantageux. Il estime que son argument initial s'appuyer sur les différences entre les trois genres du discours rhétorique, c'est-à-dire le judiciaire, le délibératif et le d'apparat, qui vraisemblablement le mènent à les contempler sous l'angle des entre-elles distinctions intenses. Plus spécifiquement, le fait que le genre judiciaire a pour but final le juste, le genre délibératif l'avantageux et le genre d'apparat vise au beau, ne le conduit pas à

⁷ Voir *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 294.1-296.1. Il s'agit d'un scolie au passage 144d1-8 de l'homonyme dialogue platonicien.

approcher ces genres sous l'angle de leur unité ni de leur réciprocité.⁸ Utilisant comme critère les distinctions précédentes, il est impossible que le juste et l'avantageux coïncident. Cela vaut d'autant plus que Proclus croit que Alcibiade estime que les rhéteurs dans grand nombre de leurs conclusions sont entraînés à considérer que le juste, le légitime et l'avantageux constituent de sens différents entre eux. Une autre raison est qu'il note qu'Alcibiade fréquentait les entourages des sophistes. Et il mentionne, à titre indicatif, ceux de Thrasimachus, de Polus et de Calliclès, qui soutiennent que l'injustice satisfait ceux qui viennent d'être injustes.⁹ Par conséquent, sur la base de leur raisonnement, ceux qui profitaient étaient ceux qui agissaient selon leur volonté, puis, ceux qui possédaient la puissance et ceux qui avaient obtenu un pouvoir tyrannique. Et comme un exemple de leurs allégations, ils citent Archélaos, qui, en faisant des injustices, est devenu un tyran et pas un esclave.¹⁰ Il est clair, pour le penseur néoplatonicien, qu'Alcibiade considère les rapports et les différences de manière superficielle, et que, par conséquent, le contenu objectif des notions reste sans fondement.

Par la suite, Proclus indique que Socrate avait un point de vue différent et qu'il n'était pas d'accord avec ceux qui initialement présentaient l'avantageux comme différent du juste. L'évaluation de la dialectique athénienne était que cette estimation cause des confusions dans la philosophie morale. Et en plus un autre de ses arguments était que ceux qui voyaient une distinction entre les deux concepts, pensaient que le bonheur est exclusivement acquis à travers des objets extérieurs. Par contre, ceux qui pensaient que les deux concepts coïncident, étaient amenés à la conclusion que le bien vrai existe dans le monde intérieur, notamment dans l'âme. Socrate accepte clairement la position des seconds, parce qu'il soutenait en général que l'âme est la source des conversations philosophiques créatives, et qu'elle est apte à localiser le but final de la connaissance des choses. Pour compléter son argument, Proclus mentionne que la position exclusive de Socrate est que nous devons accepter que le but final des choix et des actions de l'homme se trouve dans l'âme, afin de comprendre que le juste coïncide avec l'avantageux. De plus, il éclaircit que dans son argument il perçoit l'âme comme délivrée des nécessités du corps et comme une telle force interne apte à utiliser et à diriger le corps.¹¹

⁸ Voir Aristoteles, *Rhetorica* (*Ρητορική Τέχνη*), A', 3, 1358b6-8 et 20-29. Voir aussi commentaires du A. Ph. Segonds 442-443.

⁹ Voir aussi, *Republica* (*Πολιτεία*), 343c1-d1 et 348b8-c12.

¹⁰ Voir aussi, *Gorgias* (*Γοργίας*), 470d5-471d2

¹¹ Voir, *Sur le Premier Alcibiade de Platon*, 296.1-13. À noter que Proclus exerce ici aussi une critique sévère aux Epicuriens, aux Stoiciens et aux Péripatéticiens en ce qui

À noter, alors, que Proclus donne une claire priorité à la spiritualité plutôt qu'à la corporalité, afin de localiser le contenu authentique de l'avantageux. Cependant, il est important de noter aussi qu'il critique les rhéteurs, qui, à son avis, font de telles distinctions, que la vraie signification des concepts s'éloigne des hommes. Donc, il propose une autre utilisation des genres rhétoriques, qui ne devraient que montrer la pertinence-unité entre ces deux notions dont ils devront enlever tout critère utilitariste. Il est évident qu'il est absolument d'accord sur l'opposition exprimée par Socrate (et par Platon aussi) contre les sophistes comme rhéteurs et contre les entourages politiques qui les suivaient. Ce que ressort, par conséquent c'est que la rhétorique, comme outil de la politique, devrait guider les citoyens vers des considérations objectives, en ce qui concerne tout ce qu'est considéré comme valeur.

Conclusion

Selon tout ce que nous avons examiné, nous estimons, que Proclus définit la relation entre la justice et la rhétorique vue sous l'aspect de la relation entre le but et le moyen par lequel il sera atteint. Certainement, cette relation, à sa totalité, est aussi définie sous l'aspect des questions anthropologiques, lors de leur projection à la sphère d'intérêt individuel et publique. Il faut noter, enfin, que l'objectif principal du directeur de l'École néoplatonicienne est de montrer de quel sens le conseiller politique, conscient de sa haute mission, devrait interpréter et appliquer tout ce que nous avons ici développé. Il ne le considère pas tant comme législateur des notions institutionnelles que comme connaisseur diagnostique des significations et comme prêcheur pour leurs applications.

Bibliographie

- Bastid, P. (1969) *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*. J. Vrin, Paris.
 Festugière, A. J. (1963) « Modes de Commentaires de Proclus », *Museum Helveticum* 6, 77-100.
 Segonds, A. Ph. (1985) *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*. Les Belles Lettres, Paris.
 Trouillard, J. (1972) *L'Un et l'âme selon Proclus*. Les Belles Lettres, Paris.

concerne leur incapacité de concevoir, au point nécessaire, la relation entre le juste et l'avantageux.

PHILOSOPHY AS 'HOLY RELIGION' (*SANCTA RELIGIO*).
THE ESSENCE OF HERMETIC PHILOSOPHY IN *ASCLEPIUS*,
SIVE DIALOGUS HERMETIS TRISMEGISTI

KAZIMIERZ PAWLOWSKI

Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw, Poland)

kazimierzpawlowski2007@gmail.com

ABSTRACT. The paper deals with the concept of Hermetic philosophy presented in Pseudo-Apuleius' dialogue *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti*. The attempt is made to describe the special characteristic of this philosophy and its spiritual dimension. Hermetic philosophy is not about solving complicated theoretical problems. Hermetic philosophy only wants to inspire and arouse the natural spiritual sensibility of its adept and open his mind to receiving the divine Mind (God).

KEYWORDS: *Asclepius*, Hermes Trismegistus, Hermetism, Hermetic Philosophy.

Introduction

The Hermetic text *Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti* is a Latin translation of the lost Greek Hermetic treatise *Logos teleios*, known to Lactantius (cf. Lactantius, *Divinae Institutiones*, IV 6, 4).¹ The Latin dialogue has come down to us

¹ The Greek *Logos teleios* is mentioned at the beginning of the 9th book of *Corpus Hermeticum* (C.H. IX, 1). See: The introduction of A.D. Nock to French translation: Nock - Festugière 1960, 259-295. See also: Festugière 1954, IV, 92-140. Moreschini 1985, 71-73; Moreschini 2000, 74-79; 105-109; Parri 2005, 14-16; Reitzenstein 1904, 393-411; Scott 1924, 49-81. Scott also writes that "this Latin *dialogue* is a translation of a Greek original, which was known to Lactantius and others, but is now lost." (Scott, 1924, 49). According to Scott, "Latin *Asclepius* was known to Lactantius, under the title *Logos teleios*, about A.D. 310" (Schott 1924, 77). Ebeling also thinks that *Asclepius* is "the most complete version we have is a Latin translation of the Greek original, which bore the title "Perfect Discourse" (*logos teleios*), and which is preserved only in fragments and also occurs in partial Coptic translation". (Ebeling 2007, 14). See also: Heiduk 2007, 30-40; Hunink 1996, 291, 292; Parri 2005, 14-16; Scarpi 2014, 650-651; Scotti 2000, 396-416; Siniscaldo 1966-67, 83-116.

in the corpus of work of Apuleius of Madaura, but contemporary scholars, however, question Apuleius' authorship.²

Outstanding researcher of the Hermetic writings Walter Scott distinguishes three parts in *Asclepius*: '*Asclepius I (De homine)*', '*Asclepius II (De origine mali)*' and '*Asclepius III (De cultu deorum)*'.³ According to Scott, the author of *Asclepius I* was probably an Egyptian, who had received a Hellenic education in Alexandria.⁴ Scott is inclined to think that the author was a contemporary of Clement of Alexandria, who was teaching in that city between A.D. 190 and 200 (Scott 1924, 55). Scott is convinced that "the religious fervour of the writer is characteristic of his Egyptian nationality; but there is nothing in his dogmas that cannot be derived from Greek philosophy" (Scott 1924, 54). Scott suggested that this Greek writer may have been one of Ammonios Saccas' disciples. In the Introduction to his *Hermetica* Scott wrote: "There is no external evidence that Ammonius Saccas was in any way connected with the Hermetism; but seeing that (1) Plotinus is known to have been strongly influenced by Ammonius Saccas, and (2) there is much in the teachings recorded in the *Hermetica* that approximates to the philosophic religion of Plotinus, we may fairly put these two facts together, and infer that the Hermetic teachers were men of the same type as Ammonius Saccas. Indeed, it is

² See: Barra, 1966, 128; Hunink 1996, 288-308; Moreschini 1978, 193-218; Moreschini 1985, 71-73; Moreschini 2000, 105-109; Parri 2005, 14-16; Redfors 1960, 114. Reitzenstein 1904, 393-411; Scott 1924, 49-81.

³ Scott 1924, 51: "It appears from internal evidence that the dialogue has been made up putting together three distinct and unconnected documents – which I (Scott) have named respectively '*Asclepius I (De homine)*', '*Asclepius II (De origine mali)*' and '*Asclepius III (De cultu deorum)*' – and adding a 'prologus' and an 'epilogus'. In his introduction to the *Hermetica* Scott writes: "There can, I think, be little doubt that the Greek original of *Asclepius I* at first existed as separate document, of the same type as the *Hermes to Asclepius* libelli preserved in the *Corpus*; and it may be presumed that it once formed part of the collection of discourses known to Stobaeus as τὰ Ἑρμοῦ πρὸς τὸν Ἀσκληπιόν." (Scott 1924, 52). Zielinski distinguished four parts in *Asclepius*, namely chapters 1-14; 14-27; 27-37; 37-41 (Zielinski 1905, 321-372). See also Parri 2005, 17-20.

⁴ Scott 1924, 56: "The author of *Asclepius I* was probably an Egyptian by race. He can hardly have been a priest; for he takes no interest in theurgic ritual; and the worship of 'daemons' (i.e. temple-gods) is, in his eyes, a comparatively low form of religion, thought better than none. It may be inferred that he had not been trained in the schools of the Egyptian priests but had received a Hellenic education in Alexandria. Perhaps he had attended the lectures of one of the professional teachers of Platonism in that city, and is speaking from his own experience when he complains that such teachers put difficulties in the way of seeker after God by including in their curriculum a compulsory course of mathematics".

not impossible that in some few of the extant *Hermetica* we have specimens of the teaching of Ammonius Saccas, set down in writing (and ascribed to Hermes) by one of his pupils. There is no evidence for that; but at any rate we are justified in saying that the teaching of Ammonius Saccas must have closely resembled that which we find in some of the *Hermetica*." (Scott 1924, 2). Some researchers believe that in Alexandria there was the religious community of the followers of the Philosophy of Hermes Trismegistus.⁵

According to Scott, "the Latin translation may be dated between 353 and 426" or "between about 280 and 426".⁶ Scott is inclined to think that "the translator was either Victorinus or someone of who had much in common with him".⁷

According to Fowden, "the *Asclepius* is a compilation of materials from various sources, loosely linked together".⁸ Ferguson expresses a similar opinion in his Introduction to Scott's *Hermetica* (vol. IV).⁹ According to Parri, however, the *Asclepius* is not any compilation, but it is the autonomous and complete proposal of a single author.¹⁰

⁵ See: Broek 2000, 9-26; Helderman 2000, 261-290. Earlier Reitzenstein wrote about the existence of hermetic communities: Reitzenstein 1904, *Poimandres*, p. 248. According to Quispel, "owing to the new Hermetic writings that were discovered near Nag Hammadi in 1945, it has become certain that the Hermetic Gnosis was rooted in a secret society in Alexandria, a sort of Masonic lodge, with certain rites like a kiss of peace, a baptism of rebirth in the Spirit and a sacred meal of the brethren." Quispel 1998, 69-78 (78). See also: Heiduk 2007, 47; Pearson 1981, 336-348; Pearson 1990, 136-147; Sfameni Gasparro 2018, 111-139 (117-118).

⁶ Scott 1924, 79. According to Scott, "the terminus *ante quem* for the Latin translation is given by fact that Augustine quotes from it in his *De civitate Dei*, about A.D. 413-426" (Scott 1924, 79). Ebeling writes that "the *Asclepius* was probably composed in the second or third century C.E." (Ebeling 2007, 14). According to Parri, the translation was made in the period between 304-313 (after *Divinae institutiones* by Lactantius) and 415-416 (before the eighth book of the *De civitate Dei* by Augustinus came out). (Parri 2005, 15: "Poiché i brani latini di Lattanzio non coincidono con i corrispondenti passi dell' *Ascepius* si può presumere che la traduzione sia stata compiuta in epoca posteriore alle *Divinae institutiones* (304-313). L'ottavo libro (415-416) del *De civitate Dei* offer l'altro estremo cronologico").

⁷ Scott 1924, 81. See also: Hunink 1996, 291-292; Parri 2002, 15-16.

⁸ Fowden 1993, 38.

⁹ See: Scott 1936, XXVII.

¹⁰ Parri 2005, 20: "*L'Ascepius* non è una compilazione, non è un florilegio, non è un compendio, ma è in seno all'ermetismo la proposta autonoma e compiuta di un singolo autore. ... La dottrina ermetica si presenta infatti come un mistero rivelato. In accordo a questa premessa non si può cercare nella costruzione del testo uno stile che ricalchi i modi e la struttura di una indagine razionale" (Parri 2005, 20). It seems difficult to disa-

The analysis of the *Asclepius*, as far as the philosophical content of the dialogue is concerned, leads to a conclusion that handwriting tradition which includes this writing among the works of Apuleius (a philosopher, a mage and a poet) is not entirely in the wrong. Augustine of Hippo was probably of a similar opinion. As Moreschini noted, Augustine quotes the *Asclepius* as part of a polemical discourse with Apuleius.¹¹ The Italian scholar supports Carcopino's and Mahé's thesis saying that the author of the Latin translation was of North African origin.¹² Fowden holds a similar opinion.¹³

Generally speaking, a large portion of the philosophical content in the *Asclepius* fits in with the Apuleius' Middle Platonism philosophy.¹⁴ Also, the very understanding of philosophy expressed in *Asclepius*, as well as its overall message, is close to the spirituality of both Apuleius and Middle Platonism in general. Plenty of philosophical concepts from the *Asclepius*, both of greater and lesser importance, especially anthropological, theological (including a close to Hermetic philosophy doctrine of mysterious, intangible, incomprehensible God) and ethical ones (together with "*homoiosis theoi*", all Platonists' principal doctrine), can be found in the texts written by the philosopher from Madaura.¹⁵ Nevertheless, the

gree. Parri believes that the Hermetic doctrine in the *Asclepius* presents itself as a revealed mystery.

¹¹ Moreschini 1985, 71; Moreschini 2000, p. 105. See also: Scott 1924, 78-80. The points of confluence between *Logos teleios* and *Asclepius* are more extensively discussed by Moreschini (Moreschini 2000, 74-79, 105-109). On the basis that in *De civitate Dei* Augustine of Hippo quotes *Asclepius* only in Latin, the Italian scholar treats the times of the *De civitate Dei* of Augustine of Hippo (about 413) as *terminus ante quem* of the origin of the Latin translation of *Logos teleios* (Moreschini 2000, 75, 105-109; Moreschini 1985, 71-73; cf. also: Parri 2005, 15-16; Scott 1924, 79-81). Both texts, the Greek and the Latin one, are also discussed by Reitzenstein (Reitzenstein 1904, 393-411).

¹² Moreschini 2000, 106.

¹³ Fowden 1993, 198-199. See also: Moreschini 2000, 106.

¹⁴ See Apuleius' philosophical writings: *De Platone et eius dogmate*, *De deo Socratis*, as well as *De mundo*. According to Scott, „the influence of Plato is manifest throughout. The fundamental articles of the writer's creed – the doctrine of a supracosmic God, who is maker and ruler of the universe, and that of supracosmic element in the human soul – have been transmitted to him from Plato; and verbal echoes of phrases used by Plato may be recognized (see for instance of dependence on Greek writers of later date than Plato.” (Scott 1924, 53; 59).

¹⁵ In ancient Christian tradition Apuleius is known mainly as a mage and demonologist (Lactantius, *Div. Inst.* V, 3, 7; Augustinus, *Letter 136*, 1; *Letter 137*, 13; *Letter 138*, 18). Augustine disputes with Apuleius' demonology in *De civitate dei* (books VIII and IX). Apuleius, as we already know from his *Apology* (his defence speech), was accused of using

abovementioned concurrences do not evidence that Apuleius was the author of the Latin translation, particularly if we consider easily noticeable language differences which do not support this idea.¹⁶ These concurrences, however, can point to shared spiritual and philosophical heritage, something like “cultural koine of platonic-stoic type” (“*koiné culturale pagana tipo platonico-stoico*”), as defined by Moreschini¹⁷, and possibly also to certain ideological interlinkage among these currents, specifically between Middle Platonism and Hermetic Philosophy.¹⁸

The meaning and essence of philosophy in the *Asclepius*

In Chapter XIV of *Asclepius*, Hermes Trismegistus describes in one sentence how Hermetism defines philosophy: “To adore the godhead with simple mind and soul and to honor his works, also to give thanks to god's will (which alone is completely filled with good), this is a philosophy unprofaned by relentlessly curious thinking” (*Asclepius*, XIV).¹⁹

magic, and although he managed to clear himself of charges, it must have been present in his life in some form. In the *Apology...* Apuleius mentions a mysterious cult figurine, which he allegedly treated sacredly, and which supposedly showed Hermes himself as a patron of magic. Most probably, though, this was not Hermes Trismegistus, the main character in the *Asclepius* (it is unknown whether the followers of the Hermetic philosophy worshipped the figurine of Hermes Trismegistus), but instead gods' well-known messenger from Greek mythology. Nevertheless, it can be assumed that Apuleius, known for his philosophical and religious interests, could also familiarize himself to a certain extent with this mysterious philosophical-religious current called Hermetism. He initiated himself with great relish in various mysteries, including the Egyptian Mysteries of Isis and Osiris, in which he attained higher levels of initiations, what he refers to in the last book of his extraordinary, poetic work *Metamorphoses, or the Golden Ass*. The mysteriousness of Hermetism could be appealing for the author of *Metamorphoses*, which is a work full of mysterious and magical motives. Hunink is of the same opinion (Hunink 1996, 293-295, 299).

¹⁶ Cf. Moreschini 1978, 193-218; Parri 2005, 15-16; Scott 1924, 78. Hunink is of a different opinion. According to Hunink, “the various objections made to the Apuleian authorship of the *Asclepius* are based on foundations which appear not very solid” (Hunink 1996, 293). He writes that “as a translation, the *Asclepius* would fit perfectly into Apuleius' oeuvre” (Hunink 1996, 296, 299). But his proposal does not seem to have found wide acceptance. See: Moreschini 2000, 55; Parri 2005, 16.

¹⁷ Moreschini 2000, 79-80.

¹⁸ Cf. Moreschini 1985, 99; Moreschini 2000, 137; Scott 1993, 53, 59. See also: Ebeling 2007, 28-30.

¹⁹ Trans. B. P. Copenhaver. Quoted text in Latin: *simplici enim mente et anima divinitatem colere eiusque fata venerari, agree etiam dei voluntati gratias, quae est bonitatis sola*

A bit earlier, in Chapter XII, he says that philosophy consists only in perpetual contemplation of the divinity and “holy religion”: *quae sola est in cognoscenda divinitate frequens obtutus et sancta religio* (*Asclepius*, XII).

Moving away from any mathematical disciplines²⁰, Hermes brings philosophy into the realm of mental contemplation of the harmony of the universe and spiritual communion with God, the creator of this universe (*Asclepius*, XIII).²¹ It is not difficult to surmise that the ambitions of philosophy understood in such a way go far beyond the borders of theories and doctrines, which are scientific to lesser or greater extent, stepping into the deepest and most secret areas of human personality, into the territory of its divine spirit. They also go beyond – a thing worth noting – the abilities of ordinary earthly creatures. Nonetheless, according to Hermes Trismegistus, a human being is neither an ordinary creature, nor an earthly one, even though he or she lives on Earth temporarily. Hermes Trismegistus’ philosophy, however greatly it may value human cognition and knowledge, finds its essence in spiritual experience. For the aim of this philosophy is not to complete education but reach heaven (*Asclepius*, XI).

plenissima, haec est nulla animi inportuna curiositate violata philosophia. See also: *Asclepius*, XII and XIX. It is worth adding at this point that such an understanding of philosophy as a kind of spiritual prayer was also not foreign to Platonists. Cf. Ferrari 2019, 75-92.

²⁰ This is an obvious attack on Pythagorean and Platonic mathematics, which attempts to describe all structures and phenomena in mathematical terms. A little further, however, Trismegistus himself will succumb to the Pythagorean convention while contemplating the harmony of the universe and savouring the sweetness and truth of the divine song of the cosmic concert (*Asclepius*, XIII). The motif of “divine song” (*melos divinum*) is elaborated on in Book XVIII of *Corpus Hermeticum*.

²¹ The motif of contemplation recurs in hermetic writings, either as a contemplation of cosmos as a God’s creation (cf. C.H. III, 3; IV, 2-3; V, 5, 6; XII, 21-22), or as an inner contemplation, or an intellectual vision seen in human intellect which turns out to be God’s intellect as well (cf. C.H. I, 4, 7, 8; XI, 6; XIII, 3). In the latter type of contemplation, a man experiencing it communes somewhat face to face with God himself. It is a moment, in which a full hermetic initiation takes place (God’s revelation). It is also the beginning of an inner transformation, a birth of a new, spiritual man (cf. C.H. XIII, 3, 7). One more thing connected to contemplation is the necessity of asceticism, or rather separation from sensuality (cf. *Asclepius*, XI; C.H. I, 1; IV, 3; X 5; XIII, 7). We can find the image of the abovementioned conversion (transformation) in Book XI of Apuleius’ *Metamorphoses*. Therein, a donkey undergoes a transformation and returns as a human. The donkey here is a symbol of a sensual human being. It is about giving back to a man his original, divine nature.

Philosophising in Trismegistus' manner – if one can put it that way – has its starting point in discovering and experiencing human divinity (*Asclepius*, X).²² At the same time, discovering and experiencing one's own divinity solves the problem, vague up to this point, of human peculiar longing for plenitude and happiness. It finally becomes explicit that it is longing for one's own spiritual divinity, deeply hidden in bodily structures. Another thing that clarifies is the human feeling of strange unfamiliarity towards one's own body and everything connected with it (cf. *Asclepius*, VI - XII).²³ Simultaneously, the human final vocation becomes clear – it aims at spiritual heavenly Kingdom (cf. *Asclepius*, XI). At the same time, Hermes is aware that not everyone will be able to discover and fulfil their divine vocation, for a variety of reasons, but mostly as a consequence of surrendering to the domination of senses, a result of human ignorance and lack of awareness (*Asclepius*, XXII).²⁴

Admittedly, gaining knowledge, metaphysical and theological in particular, is part of philosophy propagated by Trismegistus. The essence of this philosophy, however, as well as its primary tool, is the contemplation of immortal matters. Hermes supplements this contemplation with an admiration for cosmic harmony (*Asclepius*, XIII).²⁵ Nevertheless, this contemplation is in no way a means of gain-

²² It refers to getting to know oneself – one of the fundamental themes of Hermetic philosophy – and, at the same time, getting to know God (cf. CH I, 18-19, 21; IV, 4; XIII, 10). Man can fully comprehend himself only with reference to God. Comprehending oneself leads to recognizing God as the Father in ourselves, and simultaneously learning about our divine nature. Such possibility is available only to those who were gifted with intellect by God. (cf. CH I, 21-22; IV, 3-4; IX, 5).

²³ In Chapters VI and XI, Trismegistus speaks of man's disdain for the tangible part of himself felt after experiencing his own divinity. However, this does not equal to an utter depreciation of man's bodily structures. They still deserve respect since they were given to man by God with a particular aim of taking care of sensual creatures, which could not be reached if a man was a purely spiritual being. Evil does not rest in sheer bodily structures but in overly aroused desire.

²⁴ See also: CH I, 19- 20; VII, 1; X, 8; XI, 21; XIII, 7. In spite of being clearly antihedonistic (see in particular: *Asclepius*, XI), Trismegistus expresses his positive attitude towards erotic love and the pleasure connected with it. He treats it, especially the act of procreation, as a peculiar kind of mystery involving joy, mirth and love delight. (see: *Asclepius*, XXI).

²⁵ See: also: CH III, 3; IV, 2-3; V, 5-6; XII 21-22). Philosophical theoretical knowledge, especially metaphysical and theological, is vital, since it bears understanding of various matters significant for a man. For that reason, Trismegistus devotes a lot of attention to it in *Asclepius*. Nevertheless, contemplation and related spiritual experiences are far more important for him. They lay the grounds for man's spiritual and personal conversion –

ing theoretical knowledge. It is mainly a tool of man's spiritual conversion. Focusing fully on spiritual and divine reality, as this is what contemplation consists in, leads to discovering and comprehending one's own spirituality and divinity, and, as a result, to spiritual conversion and transformation, rebirth (cf. *Asclepius*, XI; XXIX).²⁶ Within such a meaning, contemplation, as well as philosophy in general, has cathartic power. It can purge man's soul of all sensual addictions, and consequently bring him only one step away from salvation, from the heavens. Thereby, Trismegistus' philosophy had been dressed in mysterial array. It is worth repeating that philosophy became a spiritual mystery, one in which the purification of soul (eradicating sensual addictions) and, at the same time, the transformation of a man into a divine creature take effect. This transformation, though, does not consist in dressing man in certain externally imposed "divine attire"; it is a completely self-triggered process based on discovering one's own divinity and exposing it on top of one's own personality. For man has been god from the very outset of his existence, yet his divinity has been drowned out by senses run amuck. God – as highlighted by Trismegistus – has been supporting man in the process of spiritual conversion: according to Trismegistus, he willingly reveals himself in front of all people. Although he does not reveal his nature, neither his place of dwelling, he still enlightens them with the intelligence of his mind. However, he behaves in such a way only towards those who turned their back on sin and live in hope for future immortality (*Asclepius*, XXIX; XXII). God bestows himself on man in the act of illumination, but only to an extent that is necessary for man's spiritual development. Whereby the need for man's ethical preparation for such illumination is clearly pointed out therein, what is mainly connected with a kind of separation from the world of sensual desires.²⁷

It is not difficult to notice that Trismegistus is not the originator of the above-mentioned philosophical motifs. They were present as early as in Platonism, in-

the primary objective of Trismegistus' philosophy. Furthermore, the full comprehension of metaphysical and spiritual reality can only be reached through the act of spiritual contemplation, by means of divine enlightenment. In the final part of *Asclepius*, Trismegistus seems to suggest that he has been bestowed with such enlightenment (*Asclepius*, XXXII; cf. CH XI, 6; XIII, 3; IV, 2; III, 3).

²⁶ It is even more clearly stated in Book XIII of *Corpus Hermeticum* CH XIII, 3-7. The rebirth, similar to the one experienced by people initiated in mysteries, is naturally the work of God. A depiction of such a rebirth (conversion) can be found in Book XI of *Metamorphoses* by Apuleius of Madaura. In Book XIII of *Corpus Hermeticum* Hermes Trismegistus gives a warning not to spread the word to crowds, but only to those who were chosen by God Himself (CH XIII, 13; 16).

²⁷ It is mentioned in different parts of *Corpus Hermeticum* (CH IV, 6)

cluding the Platonism of Apuleius.²⁸ Platonism possibly emphasizes the need for intellectual preparation for philosophy more strongly than Hermetism, and, together with illumination, placed in the range of noesis, it introduces love delight, which for Plato becomes a fully-fledged tool of philosophy, while for Trismegistus it is not noticed in such a role at all. It is love discussed here but the meaning of it is different from Plato's. Hermes replaces the whole existing cult religion— immersed in its rites and essentially having little in common with God – with reciprocal love, the one felt by people for gods (cf. *Asclepius*, XLI).²⁹ As a personal relation bonding man with God, love (the religious one) plays a substantial part in man's spiritual life, yet it is not a tool of philosophy, rather its consequence. Owing to philosophical contemplation, man discovers God, admires and falls in love with him. In Platonism, however, it is love, love for beauty, at first in its sensual, and then spiritual emanation, leads to God as the absolute beauty.³⁰ It is the other way round for Trismegistus, though. Love for God and his creatures is born from the cognition, or rather the experience of God. While getting to know God, we get to know his Beauty and Goodness. God is the sublimation of all beauty and goodness (*Asclepius*, XX).³¹

Hermes Trismegistus' philosophy has got one particular feature, though, which cannot be found in Plato's or Apuleius' philosophy and which distinguishes the former from the latter. It stands out from the very first pages of *Asclepius*. Namely, Trismegistus' philosophy is not his creation. God (there is Cupid mentioned in the text) only used the philosopher's lips (*Asclepius*, I). Trismegistus reveals here what God allowed him to reveal. Trismegistus himself seems to suggest it as well at the beginning of Chapter XIX, when he says that he reveals

²⁸ See: Barra-Pannuti 1962-1963, 81-141; Mantenero 1970, 63-111.

²⁹ It can be perceived as an attempt at reforming a ceremonial religion fully immersed, and, additionally, in an extremely pedantic way, in its sacrifices, prophecies, and other similar rites.

³⁰ See: "mysteries of Eros" in Plato's *Symposium*. For Plato, the experience of God and a personal union with him (acting as personal and absolute Beauty) in the act of ecstasy is the climax of love. Knowing nothing of God, he can be approached through love for beauty, but he can also be reached following the path of noesis, starting from learning the metaphysical structures of the worldly things, and ending with Him as an ultimate metaphysical reason behind all of these things.

³¹ In Book VI of *Corpus Hermeticum* God's goodness and beauty is discussed in a specific way. C.H. VI, 1, 3, 4, 5; por. X 4, 5, 6. The mystic vision of God as a plenitude of Goodness and Beauty is mentioned here. Hermes emphasizes that he who got to know God once, can contemplate nothing but God, neither can he become interested in anything else than God. (C.H. X, 6).

“divine mysteries” (*divina mysteria*). In Chapter XXXII he thanks God for the light by which divinity can be seen (*Asclepius*, XXXII).³² Before the conversation he makes it clear that it is not intended for other people (*Asclepius*, I; XXXII).³³ It can be gathered particularly from the way the conversation is announced, but also from the place where it is held among Hermes, Asclepius and King Ammon – a kind of unspecified sanctuary, dedicated most probably to God the Creator himself. Hermes announces the conversation as something momentous and sacred. Aware of the weightiness of the secrets he is about to disclose to his interlocutors, he forbids Asclepius to invite strangers to it (his cautiousness is similar to Plato’s discretion, known from *Letter VII*, in revealing his views to wider audience (Plato, *Epistulae*, VII, 341 E)³⁴, as well as the mysteriousness of Mysteries (*Asclepius* I; XXXII).³⁵ The conversation, almost entirely in a form of Hermes Trismegistus’ lec-

³² In Hermetic writings light is associated mainly with God. God manifests himself in light. The motif of vision appears frequently in hermetic writings. Cf. CH I, 4-8, 12, 21, 32; IV, 4-6; VII, 2; X, 5-6; XIII, 3, 18-21.

³³ Mysteriousness and secrecy is an integral part of Hermetic spirituality. Hermetic initiations always involve being silent (holy silence: CH X, 5; XIII, 8; 2), in a twofold meaning: 1) because the initiation itself is of mystic character; 2) because the result of it is not some kind of unique lore, but conversion, rebirth (for more on the topic of rebirth see in particular: CH XIII). It entails the transformation of consciousness in the first place. The elements of the so-called lore are present here as well, but the main issue is that the most important mysteries pertaining to man and God are unspeakable (just like God Himself). They are the constituents of spiritual life, higher feelings (such as love), not a logical discourse. Besides, this mysteriousness is a kind of an allegory of a great mystery concealed by human life and man himself, namely the mystery of divinity (spirituality) of his spiritual inner life, incomprehensible in rational categories. Initiations reveal that in his most secret structures man is god (a spiritual being), related to God Almighty, or that he might even carry God inside. The thread of the mystery and holy silence recurs in many of the books of the *Corpus Hermeticum*, and most clearly in Book XIII (see also: CH I 16; X 5, 6). See also: Casel 1967, 95-101. In his book *De philosophorum Graecorum silentio mystico* Casel writes about “mysticum silentium Hermeticum”: “Recte tamen silentium Hermeticum vocamus Mysticum, hac voce sensu translato et philosophico accepta” (Casel 1967, 100).

³⁴ Plato, *Epistulae*, VII, 341 E. I omit the issue of the authenticity of the *VII Letter*. Admittedly, some scholars have doubts about this, but as Michael Erler rightly pointed out, “no decisive argument has yet been raised.” (Erler 2015, 49).

³⁵ Refraining oneself from revealing secrets is an ever-present motif of Hermetic writings. Cf. CH XIII, 13, 16 – therein (CH XIII) the first one pertains to the mystery of rebirth (CH XIII, 13), the second one – the hermetic prayer (CH XIII, 16). According to Hermes’ words in Book X of *Corpus Hermeticum*, getting to know God means “holy silence” (CH X,

ture, culminates in a thanksgiving prayer to God Almighty and God the Father, what confirms its divine and sacred character. The prayer takes on the proportions of an example of genuine piety. Trismegistus clearly snorted at Asclepius when the latter had set his mind on offering up traditional sacrifice, and then showed him that for God it is sufficient to receive man's love and admiration. Love and thanksgiving prayers – this is how piety propounded by Hermes should be manifested. The prayer preached by him is of thanksgiving character:

“We thank you, supreme and most high god, by whose grace alone we have attained the light of your knowledge; holy name that must be honored, the one name by which our ancestral faith blesses god alone, we thank you who deign to grant to all a father's fidelity, reverence and love, along with any power that is sweeter, by giving us the gift of consciousness, reason and understanding: consciousness, by which we may know you; reason, by which we may seek you in our dim suppositions; knowledge, by which we may rejoice in knowing you. And we who are saved by your power do indeed rejoice because you have shown yourself to us wholly. We rejoice that you have deigned to make us gods for eternity even while we depend on the body. For this is mankind's only means of giving thanks: knowledge of your majesty. We have known you, the vast light perceived only by reason. We have understood you, true life of life, the womb pregnant with all coming-to-be. We have known you, who persist eternally by conceiving all coming to be in its perfect fullness. Worshipping with this entire prayer the good of your goodness, we ask only this, that you wish us to persist in the love of your knowledge and that we never be cut off from such a life as this” (*Asclepius*, XLI).³⁶

5-6). Cf. CH I, 16; XIII, 2, 8. It is partly connected with the conviction that only people endowed with an intellect are able to comprehend divine secrets. Cf. CH I, 21-22; IV, 2-6; VIII, 5; XII, 12-13.

³⁶ Trans. Copenhaver. Quoted text in Latin: *Gratias tibi summe, exsuperantissime. Tua enim gratia tantum sumus cognitionis tuae lumen consecuti, nomen sanctum et honorandum, nomen unum, quo solus deus est benedicendus religione paterna, quoniam omnibus paternam pietatem et religionem et amorem et quaecumque est dulcior efficacia, praebere dignaris condonans nos sensu, ratione, intelligentia: sensu, ut te cognoverimus; ratione, ut te suspicionibus indagemus; cognition, ut te cognoscentes gaudeamus. Ac numine salvati tuo gaudemus, quod te nobis ostenderit totum; gaudemus, quod nos in corporibus sitos aeternitati fueris consecrare dignatus. Haec est enim humana sola gratulatio, cognitio maiestatis tuae. Cognovimus te, lumen maximum solo intellectu sensibile; intellegimus te, o vitae vera vita, o naturarum omnium fecunda praegnatio; cognovimus te, totius naturae tuo conceptu plenissimae aeterna perseveration. In omni enim ista oratione bonum bonitatis tuae hoc tantum deprecamur, ut nos velis servare perseverantes in amore cognitionis tuae et numquam ab hoc vitae genere separari. Haec optantes convertimus nos ad puram et sine*

It can be presumed that this unique aspect of Trismegistus' philosophy was bestowed upon it by the author of the *Asclepius*, who sanctified the views included therein and gave them the features of a divine revelation. It is characteristic motive of all books of *Corpus Hermeticum*. The Hermetic philosophy appears here as a divine revelation (cf. CH I, 1-5).³⁷ This makes the essence of hermetic initiation become the experience of the Mystery of God, the mystery of his existence and goodness (God's paternal goodness is a recurring motif of Greek *Corpus Hermeticum*³⁸), and also the mystery of man (the mystery of his divine, spiritual nature)³⁹. It is naturally connected with contemplation (CH I, 1-5)⁴⁰ and silence, "ho-

animalibus cenam. Cf. also prayers from *Corpus Hermeticum*: CH I, 31; V, 10-11; XIII, 17-20. Prayer (eulogy) from Book XIII is recommended for reading outdoors at sunset (with eyes looking to the south) and sunrise (with eyes looking to the east). In the prayer from Book V there is no particular place or direction of the prayer indicated since God is omnipresent and there is no place in the universe without Him. (CH V, 10).

³⁷ See also: C.H. I, 30; X 5. *Poimandres* (CH I, 1-5) starts with a description of a mystic vision. It can be assumed that this event happened in a dream. Such situation is fairly characteristic of mysterial initiations, as in one's sleep bodily senses remain dormant while mind is activated and gets a call from its primal, divine nature. Dream has always been an element of initiations. A similar image is offered by Apuleius in Book XI of *Metamorphoses*, in which he describes his initiations: "I came to the boundary of death and treading Proserpine's threshold I returned having traversed all the elements; at midnight I saw the sun shining with brilliant light; I approached the gods below and the gods above face to face and worshipped them in their actual presence." (trans. E.J. Kenny). In *De defectu oraculorum*, 22 Plutarch writes "The best of our initiatory rites here below are the dreamy shadow of that spectacle" (trans. C.W. King). See also: Dion of Prusa, *The Olympic Oration, or the Original Concept of God*, IV 33. Dream is an allegory of death and awakening is an allegory of rebirth, which takes effect as a result of God's action. On the topic of ancient mysteries: Bianchi 1975, 208-238; Bowden 2010; Burkert 1990; Casadio, Johnston (ed.) 2009; Meyer 1999; Mylonas 1961; Turchi 1987; Wili 1944, 61-105. See also: Albert 1980, 96-108.

³⁸ Cf. CH II, 15-17; VI, 3-5.

³⁹ See also: CH I, 12. In C.H. XII, 1 Hermes refers to men as "mortal gods", and to gods as "immortal men". See also: CH X, 25. In the CH VIII, 5, man is created in the image of the world which, in turn, was created in the image of the God Himself (CH VIII, 2). The world, in CH, is the image of God (CH I, 31; VIII, 2; XII, 15) or eternity (CH XI, 15). Man can be found in the third position in this hierarchy: Creator God, Cosmos, Man.

⁴⁰ Herein God created people so that they would contemplate heaven); IV, 2; V, 5-6; X, 6; XI, 6; 20; XII, 19-21; XIII, 3.

ly silence" (cf. CH I, 30; X, 5; XIII, 8; 2)⁴¹, and the necessity of keeping the secret (cf. CH I, 16; X, 5-6). This leads to getting to know oneself which naturally entails getting to know God (cf. CH I, 19-22; XIII, 19).⁴²

For all that, Hermes Trismegistus' revelation neither revokes, nor diminishes the cognitive abilities of individuals, a thing worth noting. Instead, it appreciates people's education and upbringing (see: *Asclepius*, XXII). Trismegistus highly esteems man's cognitive abilities, also as far as recognizing ethical goodness and evil is concerned (see: *Asclepius*, VI-VII; X-XIII; XVI; XVIII; XXII). He does not even shut for a man the opportunity to get to know God, although he rather saves it for the sake of the act of illumination, and only in respect of a limited extent of divinity (*Asclepius*, XXIX).⁴³

Although *Asclepius* takes the form of a dialogue, it in fact presents something that can be called a revelation. Reitzenstein compares it to mysteries and thinks that it portrays a certain kind of initiation, very similar to those characteristic of ancient mysteries.⁴⁴ Contrary to that, Scott does not recognize any initiation in this work, but rather "religious or philosophic teachings ascribed to Hermes Trismegistus" which are "the modification of a fundamentally Platonic system of

⁴¹ Plutarch also writes about silence in Greek Mysteries, referring to Herodotus: *De defectu oraculorum*, 14: "Now with respect to matters belonging to the Mysteries, in which one can obtain the plainest manifestations, and hints of the truth respecting daemons, 'let a bridle be set upon my tongue,' as Herodotus hath it" (trans. C.W. King).

⁴² God is the ultimate goal in hermetic philosophy (cf. CH I, 26). Getting to know God brings man's final deliverance (cf. CH X, 15). Man is brought into the world by God in His image (cf. CH I, 12; XII, 1 – here in CH XII, 1, people are referred to as "mortal gods," while gods are called "immortal people").

⁴³ *Asclepius* offers an almost identical theology as Apuleius' works. The only difference is that God in *Asclepius*, apart from the attributes ascribed to him in *De Platone et eius dogmate* and other works by Apuleius, has got one additional feature which is substantial – he is androgynous like other creatures in Trismegistus' lecture (*Asclepius*, XX – XXI). God reveals himself (or more precisely – reveals a little part of himself) to some people and enlightens their minds. However, he emerges only in front of those who, freed from the influence of their mortal nature, managed to reach the highest level of morality and spirituality. (*Asclepius*, XXIX 313) Nevertheless, God remains unspeakable, indefinable, and, all in all, unknowable in his very essence (*Asclepius*, XX). That is why the experience of God is in fact the experience of the Mystery of God's goodness, not his nature. In *Asclepius* God's goodness is also emphasized (*Asclepius*, XXVI).

⁴⁴ Reitzenstein 1927, 242-243.

thought by an intermixture of Stoic physics".⁴⁵ But Scott also thinks that "some at least of the Hermetic writers felt themselves to be inspired by God."⁴⁶

Moreschini, though not fully agreeing with Reitzenstein, holds the opinion that the *Asclepius* is indeed a revelation, one that offers gnosis to those being initiated, but that it is also a theosophical treatise,⁴⁷ yet – as he adds later – not in a traditional sense.⁴⁸ According to the words of the Italian scholar, it mainly shows "a revelation, gnosis, salvation, reserved for the fair ones".⁴⁹ What is new in it, as the Italian scholar continues, consists mostly in the optimistic vision of man's destiny and nature the work depicts.⁵⁰ Also Sfamanti Gasparro believes that Hermetic treaties contain a kind of philosophical and religious revelation.⁵¹ Frances Yates writes in his famous book that:

„The Hermetic treatises, which often take the form of dialogues between master and disciple, usually culminate in a kind of ecstasy in which the adept is satisfied that he has received an illumination and breaks out into hymns of praise. He seems to reach this illumination through contemplation of the world or the cosmos, or rather through contemplation of the cosmos as reflected in his own *Nous*

⁴⁵ Scott 1924, 1, 53. See also: Scott 1924, 9. But at the same time the Hermetic writers, as Scott writes, "were ready enough to accept suggestions from others (mostly from the Platonist), and there is little in these documents that had not been thought of by some one else before. But if a Hermetist has adopted his beliefs from others, they are non the less his own beliefs; and his writing is not a mere repetition of traditional formulas. He may have accepted the thought from some one else, but he has thought it over afresh, and felt its truth in his own person." (Scott 1924, 7)

⁴⁶ Scott 1924, 7. According to Scott, "Comparing the *Hermetica* with other writings of the period on the same object, we find that there are two things that are 'conspicuous by their absence' in these documents. In the first place, the Hermetic writers recognize no inspired and infallible Scripture; and there is, for them, no written text with the words of which all that they say must be to conform". (Scott 1924, 6, 7) "And the second thing to be noted is the absence of *theurgia* – that is, of ritualism, or sacramentalism." (Scott 1924, 8) In contrast to the Christianity – as Scott rightly writes – „the Hermetists have no Christ, and no equivalent for Christ. In the view of the Hermetists, every man is (potentially at least) what the Christians held Christ, but Christ alone, to be; for the Hermetists said that each and every man is a being whose origin and home is the world above, and who has come down to earth and been incarnated for a time, but (if he lives aright on earth) return to the home above from which he came" (Scott 1924, 12).

⁴⁷ Moreschini 1985, 81-83; Moreschini 2000, 116-119.

⁴⁸ Moreschini 1985, 117; Moreschini 2000, 156.

⁴⁹ Moreschini 1985, 118; Moreschini 2000, 156.

⁵⁰ Moreschini 1985, 85; Moreschini 2000, 123. Parri 2005, 20.

⁵¹ Sfamanti Gasparro 1993, 107-138; Sfamanti Gasparro 2018, 111-139.

or *mens* which separates out for him its divine meaning and gives him a spiritual mastery over it, as in the familiar gnostic revelation or experience of the ascent of the soul through the sphere of the planets to become immersed in the divine."⁵²

REFERENCES

Primary sources:

Apulei Platonici Madaurensis Opera quae supersunt, III, rec. P. Thomas, Stutgardiae in Aedibus B.G. Teubneri MCMLXX.

Apuleius (1998) *The Golden Ass or Metamorphoses*, translated by E.J. Kenny, London.

Copenhaver, B. P. (1992) *HERMETICA The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English translation*, Cambridge: Cambridge University Press.

Nock, A.D. - Festugière, A.-J. (1945-1954) *Corpus Hermeticum*, Vol. I, Paris: Les Belles Lettres.

Nock, A.D. - Festugière, A.-J. (1960²) *Corpus Hermeticum*, Vol. II, Paris: Les Belles Lettres.

Scott, W. (1924) *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, Vol. I, Introduction, Text and Translation, Oxford: Clarendon Press.

Scott, W., Ferguson A.S. (1936) *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, Vol. IV: Testimonia, Oxford: Clarendon Press.

Scott, W. (1993) *Hermetica. The Ancient Greek and Latin Writings which contain Religious or Philosophic Teachings ascribed to Hermes Trismegistus*, Introduction, Text and Translation, Boston: Shambala.

Secondary literature:

Albert, K. (1980) *Griechische Religion und Platonische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag.

Barra G. (1966) "La questione del autenticità del 'De Platone et eius dogmate' e 'De mundo' di Apuleio," *Rendiconti dell' Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, XL., 1966, s. 127-188.

Barra, G - Pannuti, U. (1962-1963) "Esperienza filosofica e religiosa di Apuleio," *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia di Napoli*, X, 1962-1963, 81-141.

Bianchi, U. (1975) *La religione greca*, Torino: UTET Libreria.

Bowden, H. (2010) *Mystery Cults of the Ancient World*. Princeton University Press.

Broek, R. van den (2000) "Hermes und seine Gemeinde in Alexandria," in: G. Quispel (ed.), *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, Haarlem und Birnbach: Rozenkruis Pers / DRP Verlag, 9-26.

Burkert, W. (1990) *Antike Mysterien. Funktionen und Gehalt*, München: Verlag C. H. Beck.

⁵² Yates 2002, 4-5.

- Casadio, Johnston (2009) *Mystic Cults in Magna Graecia*. Edited by Giovanni Casadio and Patricia A. Johnston, Austin, Texas: University of Texas Press.
- Casel, O. (1967²) *De philosophorum Graecorum silentio mystico*, Berlin: Alfred Töpelmann Verlag.
- Ebeling, F. (2007) *The Secret History of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*. Translated by David Lorton. Foreword by Jan Assmann, New York: Cornell University Press.
- Erler, M. (2015) "Platona krytyka pisma/oralności oraz teoria pryncypiów," *Peitcho / Examina Antiqua* 1 (6) / 2015, 45-57.
- Ferrari, F. (2019) "Philosophie als wahres Gebet. Platonische Elemente in der fünften Oratio des Maximus von Tyros," in: R. Hirsch-Luipold, M. Trapp (herausgegeben), *Fünfte Rede des Maximus von Tyros*, Tübingen: Mohr Siebeck, 75-92.
- Festugière, A.-J. (1950-1954) *La révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris: Gabalda.
- Fowden, G. (1993) *The Egyptian Hermes. A Historical Approach to the Late Pagan Mind*, Princeton: Princeton University Press.
- Heiduk, M. (2007) *Offene Geheimnisse – Hermetische Texte und verborgenes Wissen in der mittelalterlichen Rezeption von Augustinus bis Albertus Magnus*. Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg i. Br., Freiburg.
- Helderman, J. (2000) "Licht, Leben und das Wort," in: G. Quispel (ed.), *Die hermetische Gnosis im Lauf der Jahrhunderte*, Haarlem und Birnbach: Rozenkruis Pers / DRP Verlag, 261-290.
- Hunink, V. (1996) "Apuleius and the 'Asclepius'," *Vigiliae Christianae* 50, 1996, 288-308.
- Mantenero, T. (1970) "Enciclopedia e misteriosofia in Apuleio," *Quaderni del Teatro Stabile di Torino*, 20, 63-111.
- Meyer, M.W. (1999) *The Ancient Mysteries. A Sourcebook. Sacred text of the Mystery Religions of the Ancient Mediterranean World*. San Francisco: Harper Collins Publ.
- Moreschini, C. (1978) *Apuleio e il Platonismo*, Firenze: Leo S. Olschki Editore.
- Moreschini, C. (1985) *Dall' 'Asclepius' al 'Crater Hermetis'. Studi sull'ermetismo latino tardo-antico e rinascimentale*, Pisa: Giardini Editori e Stampatori.
- Moreschini, C. (2000) *Storia dell'ermetismo cristiano*, Brescia: Editrice Morcelliana.
- Mylonas, G.E. (1961) *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Parri, I. (2005) *La via filosofica di Ermete. Studio sull'Asclepius*, Firenze: Edizioni Polistampa.
- Pearson, B. A., (1981) "Jewish Elements in Corpus Hermeticum I (Poimandres)," in van de Broek, R. and Vermaseren, M. J. (eds.), *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions, presented to G. Quispel*, Leiden: Brill, 336-348.
- Pearson, B. A. (1990) *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- Quispel, G. (1998) "A Reading of the Discourse on the Ogdoad and the Ennead (Nag Hammadi Codex VI.6)," in: R. Van den Broek, W.J. Hanegraaff (eds.), *Gnosis and*

- Hermeticism from Antiquity to Modern Times*, State University of New York Press, New York, 69-78.
- Redfors, J. (1960) *Echtheitskritische Untersuchung der apuleischen Schriften "De Platone et eius dogmate" und "De mundo"*, Lund: Gleerup.
- Reitzenstein, R. (1904) "Zum Asclepius des Pseudo-Apuleius," *Archiv für Religionswissenschaft*, VII, 393-411.
- Reitzenstein, R. (1927) *Hellenistische Mysterienreligionen*, Leipzig, Berlin: Verlag Von B.G. Teubner.
- Scarpi, P. (2014) "La divina *auctoritas* di Ermete Trismegisto: per una nuova religione di tolleranza," in: *From Source to History Studies on Ancient Near Eastern Worlds and Beyond Dedicated to Giovanni Battista Lanfranchi on the Occasion of His 65th Birthday on June 23, 2014*, Edited by S. Gaspa, A. Greco, D. Morandi Bonacossi, S. Ponchia and Robert Rollinger, Münster: Ugarit-Verlag, 647-654.
- Horsfall Scotti M. (2000) "The Asclepius: Thoughts on Re-opened Debate," *Vigiliae Christianae*, 54, 396-416.
- Sfameni Gasparro, G. (1995) "Cosmo, male, salvezza nel 'Poimandres' (CH I): Tra apokalipsis e gnosis," in: M. V. Cerutti (ed.), *Apocalittica e gnosticismo. Atti del Colloquio Internazionale Roma, 18-19 giugno 1993*, Roma: Gruppo Editoriale internazionale, 107-138.
- Sfameni Gasparro, G. (2018) "Tra scrittura e rituale. Scrivere, dialogare, preparare: tre aspetti dell'esperienza ermetica," in: C.O. Tommasi, L. G. S. Santoprete, H. Seng (eds.), *Hierarchie und Ritual. Zur philosophischen Spiritualität in der Spätantike*, Universitätsverlag Winter GmbH Heidelberg 2018, 111-139.
- Siniscaldo, P. (1966-67) "Ermete Trismegisto, profeta pagano della rivelazione Cristiana: la fortuna di un passo ermetico (*Asclepius* 8) nell'interpretazione di scrittori cristiani," *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, II. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche*, 101, 83-117.
- Thomas, P. (1907) "Étude sur la tradition manuscrite de oeuvres philosophiques d'Apulée," *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Classe des lettres*, 35, 103-147.
- Wili, W. (1944) "Die orphischen Mysterien und der griechischen Geist," *Eranos-Jahrbuch*, 11, 61-105.
- Yates, F. (2002) *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*, London and New York: Routledge Classics.
- Zielinski, T. (1905) "Hermes und die Hermetik. I. Das hermetische Corpus," *Archiv für Religionswissenschaft* 8, 321-372.

ОРФИКА I:
ОТ ПАПИРУСА ИЗ ДЕРВЕНИ
ДО “ОРФИЧЕСКИХ” ЗОЛОТЫХ ТАБЛИЧЕК

Е. В. АФОНАСИН
Новосибирский государственный университет
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN
Novosibirsk State University (Russia)
ORPHICA I: FROM THE DERVENI PAPYRUS TO THE “ORPHIC” GOLD TABLETS

ABSTRACT. The paper is concentrated on the Derveni papyrus. According to the cosmology of the papyrus Zeus recreated the world anew. The meaning of this self-contained process may indicate the poet's desire to reflect the cyclicity of time, manifested in the alternation of the one and the many. Besides, this model may be related to the famous Orphic idea of the cyclic life of the soul. It is also possible that we are facing the first example of the cosmological scheme, which we later find in Heraclides of Pontus, and I think that it is no accident that the doxographer (or Heraclides himself) attributes it to the Orphics, who “make each of the heavenly bodies into a cosmos” (Aetius 2.13.15). The eternally existent universe evolves thanks to the creative energy of sky (Uranus), which is concentrated in the sun. Zeus recreates this universe on earth, building a small cosmos in which we inhabit and all that we see. Developing this idea in the spirit of Giordano Bruno, we can assume that this or that deity, in the Orphic (and Pythagorean) view, recreates from the original material a unique cosmos on each of the celestial bodies, and the universe is populated by a variety of beings inhabiting all kinds of worlds.

KEYWORDS: Ancient mystery cults, Early Greek philosophy, the history of religion, cosmology, ritual, eschatology.

* Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025. The research is funded by the Russian Scientific Foundation № 22-18-00025. <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

«Мистериями были посвятельные ритуалы добровольного, личного и тайного характера, и целью их было изменение сознания через опыт сакрального».

Вальтер Буркерт (Burkert 1987, 11)

1.

С древнейших времен Орфей устойчиво связывался в сознании греков с идеей далекого путешествия, опасного перехода, а также личной трансформации под воздействием «божественных» искусств – поэзии, музыки и танца. Согласно Пиндару (*Пифийские песни* 4.176), он был «отцом песнопений». Как музыкант, задающий ритм гребцам на корабле (*κελευστής*), он представлен как в античной литературе, так и на метопе из сокровищницы жителей Сикеона в Дельфах, датируемой серединой VI в. до н.э. (рис. 1): В кокпите корабля фракийская кифара Орфея громко пела скорбную азиатскую песнь, посылая команду гребцам, налегавшим на длинные весла.¹

Кроме того, загадочный сын Калиопы рассматривался в качестве одного из древнейших посвященных, а также основателя целого ряда мистериальных культов. Так, он, как считалось, прошел посвящение в самофракийские мистерии вместе с аргонавтами, и, по некоторым сведениям, основал либо трансформировал элевсинские (OF 510–523).

Чем позже источник, тем детальнее биографии древних героев. Так, мифограф эпохи Августа Конон (FGrH 26 F1.45) сообщает, что Орфей на правах фракийского царя имел обыкновение собирать своих воинов в специальном здании, подходящем для посвящения, и совершал с ними тайные обряды, чем вызвал гнев местных женщин, которые, воспользовавшись тем, что мужчины должны были приходиться на эти сходки безоружными, захватили их врасплох и разорвали Орфея на части. Некоторые исследователи находят в этом сообщении отзвук спартанской практики посвящения молодых воинов (Graf 1974, 26–28). Аналогичные ритуалы перехода были, по-видимому, типичны и для мистерий кабиров в Фивах (Афонасин 2022).

¹ μέσωι δὲ παρ' ἰστώι / Ἀσιὰς ἔλεγον ἰήϊον / Θρηῖσσ' ἐβόα κίθαρις Ὀρφέως / μακροπόλων πιτύλων ἐρέτησι κελεύσματα μελομένα (Еврипид, fr. 752g.8–12; ср. Аполлоний Родосский, *Аргонавтика* 1.536–541). Отметим, что на метопе изображена фракийская круглая кифара (см. Афонасин, Афонасина, Щетников 2015, 15–17, рис. 17).



Рис. 1. Метопы из сокровищницы жителей Сикеона в Дельфах, VI в. до н. э.

Оставив в стороне путешествие Арго, сосредоточимся на втором и третьем аспектах личности Орфея, именно, его путешествии в подземный мир и его выдающихся поэтических способностях.

Мы не знаем, связывались ли какие-либо мистерии непосредственно с Орфеем, или же они сразу были инкорпорированы в вакхические и эволюционировали вместе с ними. Многие исследователи, склонные считать именно так, говорят поэтому не об орфических мистериях, но об орфической литературе и «орфико-вакхическом» типе религиозности, реализующемся в различных ритуальных формах.

Ок. 500 г. до н. э. мы слышим о «вакхических» мистериях в Эфесе.

Мы не знаем, что они собой представляли, однако очевидно, что наш источник Гераклит к их участникам относится по меньшей мере скептически. Он отмечает не только предосудительный характер их ритуалов, но и, что важнее, непонимание участниками этих мистерий того эсхатологического смысла, который в них вложен. «Аид и Дионис – одно и то же», – говорит он.²

² Гераклит фр. В 14 (Климент Александрийский, *Протретики* 2.22.2): *νοκτιπόλοισ, μάγοις, βάχχοις, λήναις, μύσταις· τούτοις ἀπειλεῖ τὰ μετὰ θάνατον, τούτοις μαντεύεται τὸ πῦρ· τὰ γὰρ νομιζόμενα κατ' ἀνθρώπους μυστήρια ἀνιερῶσι μιν εὐνταί. Фр. В 15 (Климент Александрийский, *Протретики* 2.22.2): *εἰ μὴ γὰρ Διονύσωι πομπὴν ἐποιοῦντο καὶ ὕμνον αἶσμα**

Примечательно и свидетельство Ямвлиха (*О мистериях* 1.11 = В 68 DK), который, также в связи с Гераклитом, отмечает, что эти ритуалы считались их участниками формой исцеления (ἄθεα). Мы еще вернемся к этому сюжету.

Серединой V в. до н. э. датируются экстатические мистерии в Ольвии, засвидетельствованные у Геродота (*История* 4.76) и в знаменитых костяных табличках, где не только утверждаются «гераклитовские» оппозиции (мир–война, истина–ложь) и говорится о цикличности жизни и смерти (жизнь–смерть–жизнь), но и присутствует ключевая для понимания их происхождения надпись «Дионис – орфики» (или: орфический).³

К этому же времени относятся знаменитая надпись *bebakcheumenon* на надгробии в Кумах, а также, скорее всего, древнейшие из италийских «орфических поэм», описывающих нисхождение Орфея в Аид, что давало возможность их авторам нарисовать подробную картину загробного мира, а также удовлетворить возникшую в то время потребность людей в личной религии, главной целью которой было достижение посмертного воздаяния за праведную жизнь.

Проповедь религии подобного рода стала задачей странствующих жрецов, усилиями которых, должно быть, экстатические вакхические мистерии наполнились новым «орфическим» содержанием.

Лишь к середине V в. эти идеи достигли Афин, о чем, словами Тесея, свидетельствует Еврипид (*Ипполит* 952–955, пер. И. Анненского):

Когда б твоим рассказам шарлатанским
Поверил я, – я не богов бы чтил,
А лишь невежд в божественных одеждах.
Ты чванишься, что в пищу не идет
Тебе ничто дышавшее, и плутни
Орфеевым снабдил ты ярлыком.
О, ты теперь свободен – к посвященным
На праздник иди и пылью книг
Пророческих любовно упивайся:

αἰδοίοισιν, ἀναιδέστατα εἴργαστ' ἄν· ὡς τὸς δὲ Αἴδης καὶ Διόνυσος, ὅτεω μαίνονται καὶ ληναίζουσιν.

³ Русяева 1978. У Геродота (4.79) рассказывается о посвящении в вакхические мистерии царя скифов Скила, что помещает эту важную находку в подобающий исторический контекст. Ср. также золотую табличку из Пелинны (D1 Pelinna, OF 485).

Ты больше не загадка.

Здесь упоминаются наиболее характерные черты образа жизни приверженцев этого культа – вегетарианство, чтение сочинений «Орфея», скромность и благочестие, возможно, напускное, с чем, по-видимому, согласен и Платон (*Государство* 364b-e, пер. А. Н. Егунова):

Нищенствующие прорицатели околачиваются у дверей богачей, уверяя, будто обладают полученной от богов способностью жертвоприношениями и заклинаниями загладить тяготеющий на ком-либо или на его предках проступок, причем это будет сделано приятным образом, посреди празднеств. Если же кто пожелает нанести вред своему врагу, то при незначительных издержках он справедливому человеку может навредить в такой же степени, как и несправедливому: они уверяют, что с помощью каких-то заклятий и узелков они склоняют богов им помочь. А в подтверждение всего этого приводят свидетельства поэтов, говорящих о доступности зла [цитируется Гесиод. *Труды и дни*, 287-290 и Гомер. *Илиада* 9.497-501]... У жрецов под рукой куча книг Мусея и Орфея, потомков, как говорят, Селены и Муз, и по этим книгам они совершают свои обряды, уверяя не только отдельных лиц, но даже целые народы, будто и для тех, кто еще в живых, и для тех, кто уже скончался, есть избавление и очищение от зла: оно состоит в жертвоприношениях и в приятных забавах, которые они называют посвящением в таинства; это будто бы избавляет нас от загробных мучений, а кто не совершал жертвоприношений, тех ожидают ужасы.

Заметим, что в подтверждение своих слов эти странствующие прорицатели, по-видимому, опираются на традиционную поэзию Гомера и Гесиода. Поколением позже Теофраст (*Характеры* 16), сообщает об орфическом религиозном специалисте (τελεστής) который открыл свое «дело» в Афинах и занимался тем, что за деньги консультировал легковверных граждан по вопросам ритуальной чистоты и праведной жизни. А в *Меноне* (81a) Платон упоминает и орфическую жрицу, которая, должно быть, занималась делами многочисленных женщин участниц культа.

Несомненно, все это делало орфику привлекательной для образованных людей, стремящихся к личному совершенствованию и обеспокоенному судьбой своей души после смерти физического тела. Кроме того, такой популярности могли сопутствовать и внешние социально-политические обстоятельства. В самом деле, в ситуации, когда позиции аристократии существенно пошатнулись из-за роста тирании в южной Италии и расцвета демократии в Аттике, «лучшие», по-прежнему чувствующие свою исключительность и взыскующие гомеровской «непреходящей славы» (kleos aphthiton), обратились, по слову Гераклита, не к бранным вещам, но к жизни веч-

ной. Этот процесс, как пронизательно замечает Ян Бреммер (Bremmer 2014, 80), можно сравнить с аналогичным явлением в Европе Нового времени, описанным еще Максом Вебером, когда решительное отделение образования (Bildungsschichten) от политики привело к росту популярности протестантской проповеди личного спасения.

Итак, мы видим, что орфика пришла в Аттику с «задворок» античного мира в начале V в. до н.э., прежде всего, из Фракии, с малоазийского побережья и южной Италии, и навсегда поселилась в классической литературе от Платона до Марсилио Фичино.

2.

Важнейший источник, раскрывающий не только содержание орфических гимнов, но и связанных с ними ритуалов – это Папирус из Дервени.

Папирус, оригинал которого можно ныне увидеть в Археологическом музее Фессалоник, был по счастливой случайности обнаружен в 1962 г. среди остатков погребального костра в античном захоронении близ узкого горного ущелья Дервени, через которое проходит дорога, ведущая из Фессалоник в восточную Македонию и Фракию. С древнейших времен этот район назывался Миндонья, а через ущелье проходила знаменитая виа Эгнатия. Здесь, при расширении автострады, ведущей в сторону Кавалы, примерно в 9 км от Фессалоник, было обнаружено семь древних захоронений, пять из которых не тронуты грабителями. Среди находок примечательны погребальные votivные предметы, прежде всего металлические изделия и знаменитый кратер (Giouri 1978). На основании монет, сосудов и керамики захоронения датируются концом IV – началом III века до н.э. (Themelis–Touratsoglou 1997, 221).

По-видимому, тело усопшего сжигалось на украшенном помосте, расположенном на некотором расстоянии от будущего захоронения, затем останки заворачивались в ткань и клались в кратер, который помещался в склеп; наконец, гробница сверху закрывалась настилом (иногда деревянным, как в захоронении Δ, из-за чего он обрушился), а остатки погребального костра сгребались на это перекрытие.

Папирусный свиток был обнаружен среди остатков погребального костра захоронения А. Все, что дошло до нас, – это обгоревшая верхняя треть папирусного свитка (рис. 2), и вопрос о том, как он оказался в этом месте, продолжает интриговать исследователей (см. Vetegh 2002). Первые колонки папируса сохранились особенно плохо и восстановлены издателями после

кропотливого многолетнего труда по собиранию более двух сотен обуглившихся фрагментов и составлению из них того, что может быть хотя бы приблизительно восприниматься как цельный текст.

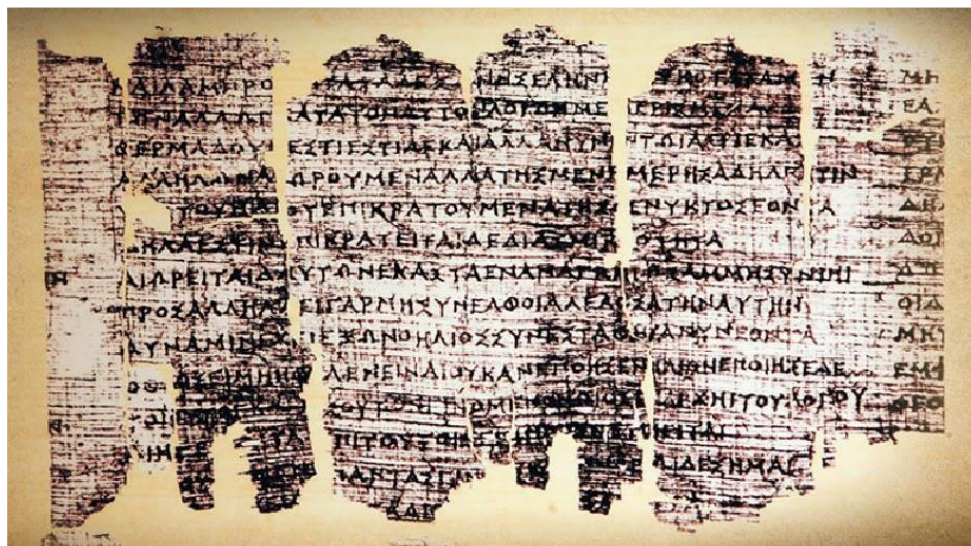


Рис. 2. Фрагмент Папируса из Дервени

Публикация и научное изучение этой уникальной находки растянулись на многие годы. Реконструкции и частичные переводы как самой орфической поэмы, так и древнего комментария к ней, время от времени публиковались в различных периодических изданиях. Первым систематическим представлением папируса, бесспорно, считается сборник, вышедший в 1977 г. под редакцией А. Лакса и Г. Моста, подготовленный по результатам конференции 1993 г. в Принстоне (Laks, Most 1997). Обилие публикаций, посвященных самым разнообразным вопросам, связанных с папирусом, от проблем его реконструкции до интерпретации отдельных колонок и даже слов, хорошо иллюстрирует библиография 1997–2018 гг., опубликованная в сборнике статей, подготовленных Марко А. Сантамария по результатам конференции 2012 г. в Саламанке (Santamaria 2018, 151–157). Основным изданием папируса в настоящее время остается труд Т. Куременоса, Г. М. Парассоглу и К. Цанцаноглу (Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006), хотя многие исследователи предпочитают пользоваться основополагающей монографией Г. Бетега (Betegh 2004), либо обращаются к соответствующим разделам подготовленного А. Бернабе (Bernabé 1996–2007) полного собрания свидетельств об орфике, которое призвано заменить устаревшее издание Керна (Kern 1922). Вышли полные переводы папируса на разные языки, в том чис-

ле и русский (Афонасин 2008). А. Бернабе и В. Пьяно готовят новое издание, учитывающее прогресс в его изучении, а также результаты современного исследования папирусных фрагментов методом мультиспектрального анализа (Dubuis 2006 и Piana 2018, 19–21).⁴

Подобно Платону, неизвестный автор⁵ Папируса из Дервени (кол. XX) предупреждает нас об опасности общения со «странствующими специалистами» в области мистериальных практик, однако с важными отличиями:

[Что же до тех людей, которые верят в то, что они всему научились], лишь наблюдая за таинствами, совершая их [с другими людьми] в городах, то я несколько не удивлюсь, узнав, что они [ничего] не уразумели. Ведь невозможно только слушая в то же время и изучить сказанное (τὰ λεγόμενα). Поэтому все те, (кто надеется научиться у людей, превративших) отправление ритуалов в свою профессию (τέχνη), заслуживают удивления и сожаления. Удивления потому, что, хотя они и верят в то, что познают, перед тем, как приступить к таинствам, они уходят после их совершения еще до того, как сподобились знания, даже не задавая вопросов, как если бы они поняли что-либо из того, что увидели, услышали или изучили; сожаления же не только потому, что они зря потратили свои деньги, но и потому, что ушли лишенные даже своего мнения (γνώμης). До совершения таинств надеясь достигнуть знания, свершив их, они уходят, лишенные даже надежды...

Нам неизвестно, был ли автор папируса практикующим τελεστής, однако ясно, что он противопоставляет себя не профессиональным жрецам, то есть тем, кого критикуют Платон, Теофраст и другие упомянутые авторы, но тем, кто участвует в очистительных ритуалах и мистериях, не понимая смысла происходящего и «даже не задавая вопросов». Напротив, он намерен дать ответы на возможные вопросы и раскрыть истинный смысл авторитетного текста экзегетическими средствами.

⁴ Важный вклад в изучение папируса в разные годы также внесли такие исследователи, как Мартин Уэст, Люк Бриссон, Вальтер Буркерт, Ричард Янко, Дирк Оббинк, Андрей Лебедев, Леонид Жмудь и др. Подробнее см. библиографию.

⁵ Было предложено несколько кандидатур, однако, по справедливому замечанию Куременоса (Kouremenos, Parássoglou, Tsantsanoglou 2006, 59), представляется, что дальнейшие попытки идентифицировать автора комментария в свете имеющихся данных «представляют собой упражнение, малоценное с эпистемической точки зрения». См. также: Betegh 2004, 64–73, где кратко рассматривается вопрос об авторстве папируса, а также проблема идентификации того культурного и религиозного контекста, в который он может быть помещен.

На вопрос о том, как автор папируса стремился использовать космологические ассоциации в качестве возможных наставлений посвященным, комбинируя связанный с мистериями эсхатологический миф с анализом отношений между первоэлементами, пытаются ответить многие исследователи. Марк Эдвардс (Edwards 1991, 210) склонен видеть в нем филолога-комментатора. Напротив, Дирк Оббинк⁶ склонен считать, что, ассоциируя Зевса и Океан с воздухом, Мойру с пневмой, а Деметру и другие женские божества с землей, он стремится раскрыть тайну, намеренно скрытую в поэме и понятную лишь посвященным. В этом качестве он оказывается кем-то вроде софиста, вроде Продика или Гиппия, раскрывающего культурный код без какого-либо стремления вписать его в определенную религиозную схему (Obbink 2010, 19). Высказывалось также предположение, что эта колонка – лишь непонятное отступление от темы и даже цитата (последнее неверно: Laks, Most 1997, 44–45).

Некоторые авторы предпочитают видеть в авторе философа, который стремится дать рациональное объяснение религиозным текстам, свободно используя для этого средства современной ему физики и космологии (Kouremenos 2006).⁷

Думаю, большинство все же, вместе с Г. Бетегом, А. Бернабе и, совсем недавно, А. Сан Кристобаль,⁸ считают, что автор папируса скорее всего принадлежал к числу тех жрецов, которые хотели объяснить смысл проводимых им ритуалов и проповедуемого ими учения о душе, а значит не имел ничего общего с «нищенствующими прорицателями» из *Государства* 364b-e и больше был похож на тех «жрецов и жриц», которых упоминает Платон в известном месте *Менона* (81a), ведь философ и сам нередко дает собственные толкования орфическим идеям. Именно, Платон отмечает здесь, что «Пиндар и многие божественные поэты», утверждая, что душа человека бессмертна, стремятся показать тем самым, что для человека совершенно не все равно, как прожить эту жизнь. Очевидно, отсюда следует, что «избавление и очищение от зла», отнюдь не происходит «приятным образом, посре-

⁶ Dirk Obbink, "Cosmology as Initiation," in Laks, Most 1997, 39–54.

⁷ Kouremenos (2006, 52): "Напротив, он полностью разделяет то, что мы могли бы назвать донаучным натуралистическим мировоззрением, что делает бесполезными как мистериальные культы... так и связанные с ними эсхатологические чаяния". Ср. Janko (2001, 6): "Папирус из Дервени – это плод труда не мудреца (как склонен думать Цанцаноглу), а софиста», в другом месте отмечая, что на него больше похожи философы, вроде Сократа в *Облаках* Аристофана или Платона, нежели такие мудрецы, как Эмпедокл.

⁸ Betegh 2004, Bernabé 2007a. См. также Edmonds 2008, San Cristobal 2019.

ди празднеств», как это обещают нищенствующие прорицатели, критикуемые в *Государстве*, и именно поэтому жрецам и жрицам из *Менона* совершенно не все равно, «сумеют ли они или не сумеют внятно объяснить то, чем они занимаются». Мы видим, что именно к этому призывает и неизвестный автор папируса.

В *Горгии* (493a–b) Платон сравнил душу «непосвященных» людей с дырявой бочкой, по причине ее неразумности, разнузданности и ненадежности, вновь ссылаясь на историю, рассказываемую неким мудрым человеком, согласно которому наиболее несчастные из обитателей Аида, а именно, непосвященные, вечно таскают воду дырявым решетом в дырявую бочку. Эта история приписывается «италийскому или сицилийскому хитроумному слагателю притч», что конечно же помещает ее в пифагорейский контекст, а также, совершенно отчетливым образом, в контекст рассуждений автора папируса, который не только отчетливо указывает на опасности, подстерегающие непосвященного в Аиде, но и призывает всех, пока не поздно, понять смысл открытых человеку таинств.

Можно предположить, следовательно, что главная задача автора папируса состояла в том, чтобы подтвердить свою квалификацию в области толкования орфических гимнов, то есть предложить своим будущим клиентам то, на что другие странствующие жрецы, по его словам, не способны, а именно: дополнить обычные в контексте очистительных и посвячительных практик ритуальные действия (τὰ δρώμενα) и ритуальные же слова (τὰ ὀρώμενα) некой историей (τὰ λεγόμενα), которую не достаточно только сыграть или выслушать. Ее необходимо понять. Комментатор ни в коем случае не принижает значение самого ритуала или предваряющих его очищений. Как раз напротив: он стремится предупредить проходящих посвящение о том, что некоторые из его «коллег» не умеют делать это подобающим образом. Но ведь подобного рода полемика характерна и для врачей, риториков и философов разных школ, и даже для внутренней школьной полемики. В этой связи существенно понимать, как проницательно заметил Р. Эдмондс (Edmonds 2008), что для его современников различие между физиологом, софистом, мудрецом или специалистом в области какой-либо формы *mantike techne* было не настолько значимо, как это представляется современным исследователям. Подобно Пифагору, Эмпедоклу и, позже, Платону, наш автор вполне способен был соединить религиозные идеи с современными ему натурфилософскими представлениями.⁹

⁹ Ср. Гиппократ, *О священной болезни* 1.10, Платон, *Законы* 720a–e и 857c–d.

Но что было для него важнее? Иными словами, был ли он философствующим орфиком или натурфилософом, увлекающимся орфикой? Вопрос не представляется праздным хотя бы потому, что наш автор, по крайней мере в дошедшей до нас части комментария, не касается таких важнейших элементов орфического учения, как вина Титанов и метемпсихоз. Не упоминает он и о пищевых запретах, хотя характерно, что все упоминаемые подношения богам растительного происхождения и принесение в жертву птицы осуществляется, по-видимому, путем отпущения ее на волю (кол. 6). Конечно, не исключено, что перед нами лишь часть произведения, в которой разбирается центральный эпизод орфического гимна, связанный непосредственно с Зевсом, и обо всем остальном он мог бы рассказать в других частях своего комментария, до нас не дошедших. Важно также и то, что этот крайне полемический текст написан скорее ученым, нежели проповедником. Убеждая своих читателей, и, на манер проповедника, подкрепляя свои слова цитатами из «священных речений», он тем не менее затем стремится добавить к ним рациональные аргументы или же предложить новое толкование этих речений различными экзегетическими средствами, важнейшими из которых оказываются аллегория и этимология.¹⁰

Хотя, колонка XX (вкуче с кол. V) показывает и то, что автором мог быть и практикующий прорицатель-μάγισ, возможно, ὄνειροκρίτης, толкователь снов, τερασκόπος, толкователь знамений, или птицегадатель (если чтение ὄρνιθεῖον в кол. II и VI верно), пожелавший объяснить некоторые из профессиональных секретов посвященным или же стремящимся к посвящению, что может объяснить апологетический стиль этих разделов и демарш против наемных магов в кол. XX, а не теолог-теоретик, систематически толкующий религиозный текст.

3.

Мы не располагаем полным текстом комментируемой поэмы Орфея, поэтому должны полагаться на добросовестность комментатора, усугубляющуюся тем фактом, что до нас дошла лишь верхняя часть папирусного свитка. Разумеется, нам помогают разрозненные свидетельства и прямые цитаты из орфических гимнов в позднейшей литературе вплоть до поздней

¹⁰ Именно в этом смысле можно, вместе с Эдмондсом, заключить, что «the Derveni author is an Orphic but not a magician, a specialist in *teletai* for the *mystai* but not one of the *magoi*» (Edmonds 2008, 35).

античности, которые проясняют (или, напротив, затемняют) тот или иной элемент комментируемого учения. Как представляется, автор поэмы развивает оригинальную версию генеалогии богов, сосредоточенную вокруг фигуры Зевса. Этот концентрированный и загадочный текст, как легко заметить, был довольно небольшим. Перед нами явно не поэма, вроде «Теогонии» Гесиода, а краткое сочинение по объему не больше гимна.¹¹ Возможно, это и был гимн, наподобие древних гомеровских гимнов или тех орфических гимнов, которые сочинялись впоследствии. В любом случае этот текст следует датировать не позднее 500 г. до н. э. и в этом качестве рассматривать как древнейший доступный нам образец орфической теогонии. Структура поэмы и комментария к ней довольно примечательны. Прежде всего, видно, что «генеалогия» не развивается последовательно, как у Гесиода. Автор поэмы как будто отсылает слушателей к известным им сведениям о богах, истолковывая их нужным ему способом, причем полемический элемент изначально присутствует в самом повествовании (орфический автор как будто спорит с традиционной версией теогонии), а отдельные события как бы оцениваются его автором задним числом.¹²

С какой бы целью ни был написан папирус и кем бы ни был его автор, из первых колонок ясно, что последующая интерпретация орфической теогонии помещается в эсхатологический контекст: «Дика наказывает души пропавших людей через каждую из Эриний», а «даймона каждый получает в качестве врачевателя» (кол. 3).¹³ Именно в этом контексте появляется цитата из Гераклита (фр. 3+94 DK), где отмечается космологическая роль Эриний (кол. 4), а также высказывается удивление по поводу неверия тех, кто отрицает «ужасы Аида» несмотря на ясные предсказания и вещие сны. Аргумент завершается почти гераклитовским отождествлением неверия и неразумия: они ничему не учатся, говорит комментатор, и даже если увидят все собственными глазами, то и в этом случае, не поверят (кол. 5). Между

¹¹ Нечто подобное говорит и Павсаний (9.3012), отмечая, что, по мнению знатоков орфической поэзии, гимнов, принадлежащих Орфею немного, и они все очень краткие.

¹² Противопоставление исходных позиций становится очевидным из сравнения строки орфической поэмы (кол. 7) «...которые родились от Зевса, великого царя» и слов Гесиода в *Теогонии* (106) «которые родились от Земли и звездного Неба». Мы видим, что здесь, в отличие от Гесиода, Зевс оказывается первым божеством и творит мир в одиночку, без партнера женского пола.

¹³ Ср. с вышеупомянутым свидетельством Ямвлиха, согласно которому Гераклит (В 68 DK) сравнивал непотребные мистериальные ритуалы и гимны с лечением (ἄχρα).

тем, нам, говорит он, следует приносить жертвы Эвменидам, как на то (добавим) издревле согласились афиняне в известной сцене суда над Орестом в третьей части *Орестеи* Эсхила (особ. стр. 967 сл.), примечательным образом сравнивая этот греческий всенародный ритуал с действиями неких «магов» и отзываясь о последних вполне одобрительно (кол. VI):

...мольбы и жертвоприношения умиротворяют души, а [песнопения] магов способны устранить наседающих даймонов. А наседающие даймоны – это [мстящие] души. Поэтому-то маги совершают жертвоприношение так, как будто они выплачивают пеню (ποινῆ[ν] ἀποδιδόντες).¹⁴

Мартин Уэст (West 1997, 82 sq) рассматривает эту колонку вкупе с кол. XX (82 сл.). Как и в своей ранней работе (West 1983), он считает, что папирус принадлежит к тому типу литературы, которая циркулировала в среде приверженцев эсхатологического культа Диониса (по его обозначению “Orphic-Bacchic cult society”), причем комментарий включает в себя как модернистские тенденции, такие как попытка объяснения орфической поэмы средствами современной комментатору науки, так и архаизирующие, восходящие к восточной традиции комментирования – тем самым «магам», практика которых упоминается в данной колонке. Считая магов «настоящими», вавилонскими и ассирийскими, М. Уэст приводит далее ряд интересных параллелей, в частности, примеры «этимологического» толкования имен богов и отдельных мифологических событий в вавилонской традиции, которые мы не можем обсуждать здесь в деталях.¹⁵ Мы не знаем, так это или нет, однако совершенно ясно, что

¹⁴ Интерпретацию описываемого культа в греческом и иранском контексте предложил еще Цанцаноглу (Tsantsanoglou 1997, 110 sq.). По его представлению в описании ритуалов «магов» речь идет об иранских духах фравашах (*синг.* fravashi), которые помогали Ахура Мазде поддерживать мир в должном состоянии и бороться против девов (*синг.* daeva), стремящихся нарушить заведенный миропорядок; что же касается жертвенного хлеба, то эквивалентом будет иранский *darun* или *draona* – плоская проколота ногтем ритуальная лепешка, которая подносилась фравашам и духу Сраоше (Sraosha), отвечавшего за добрые дела и игравшему важную роль в процессе суда над душами (примечательно, что с ним ассоциировался петух).

¹⁵ О мигрирующих мастерах и, в частности, восточных целителях и магах в Греции см. книгу Вальтера Буркерта (Burkert 1992, 41 сл. и 2004, 117 sq.). См. также: Tsantsanoglou 1997, 110–115. Г. Бетег (Betegh 2004, 78 сл.), А. Бернабе (Bernabé 2006), Г. Мост (Most 1997) и другие предлагают рассматривать этих магов в греческом контексте. Наконец, Jourdan (2003, 37) допускает, что в данном случае слово «маги», как это типично для греческого, употребляется в уничижительном контексте.

подобного рода параллели являются частью интерпретационной стратегии неизвестного автора папируса. Ему важно, с одной стороны, вписать свой подход в контекст греческой традиционной религии, не забывая о его ино-родности и обособленности, с другой, что, должно быть, выглядело привлекательным для его клиентов. Разве не так работает современный оккультизм, спекулирующий различными «тайными» иудейскими, тибетскими и другими «доктринами», разумеется, не имеющими никакого отношения ни к Иудее, ни к Тибету?

Иллюстрируя свой рассказ цитатами из орфических гимнов, комментатор показывает, как, поглотив «первородного», Зевс превращается во «всё» – начало, конец и середину, и каким образом он затем, превратившись в средоточие всей силы и власти, объединивший в себе мужское и женское, огонь и воздух и т. д., порождает весь мир, совокупившись для этого со своей матерью. На этом дошедший до нас текст заканчивается и Дионис, играющий ключевую роль в позднейших орфических теогониях, не упоминается.

Но прежде чем начать создание нового мира из «поглощенных» им предшествующих сущностей, Зевс обращается к Ночи – древнейшему божеству, «незримо» присутствующему в основе мироздания. Эта Ночь характеризуется как «незакатная» (ἄδυτον), ведь она, в отличие проявляющегося на ее фоне дневного света, никогда не заходит (δύνει). Цель обращения Зевса – получить пророчество о том, что ему «позволено совершить» (кол. XXI), то есть, в некотором роде, легитимировать собственный захват власти и узнать, что необходимо сделать для того, чтобы ее затем удержать. Именно в этом контексте в поэме единственный раз обсуждаются прародители Зевса – Уран, Гея и Кронос.

Далее мифологическая история о «беременности и родах» Зевса объясняется аллегорически, в духе *Кратила* Платона и ранних стоиков, а также получает космологическое и естественнонаучное толкование в контексте построений ранних греческих философов. Вероятно, цель комментатора состоит именно в этом – сначала объяснить смысл «андрогинности» Зевса, а затем придать новый смысл истории о совокуплении его со своими матерью, сестрой и дочерью.

Все те, кто толкует миф слишком буквально, не понимают, согласно нашему автору, главного: действие, совершаемое Зевсом представляет собой не рождение, как это происходит в случае живых организмов, но сотворение, наподобие изготовления изделия искусным мастером: «Зевс – глава, Зевс – середина, из Зевса все сделано (τέτ[υχται])» (кол. XVII). Для совершения действия требуются ресурсы, и они предоставляются ему солнцем, универсальным источником энергии, которое отождествляется с «проглочен-

ным» им «детородным органом» Урана (кол. XIII). Разумеется, для архаического мифа «иметь нечто во чреве» эквивалентно беременности.¹⁶

Энергия, которой преисполнился Зевс, носит «умный» характер, причем Уран представляет собой «определяющий Ум», так как ему свойственно «определять» (ὀρίζειν) творение, тогда как Кронос – это «ударяющий Ум» (от слова χροῦειν), как как именно он ответственен за дальнейшую эволюцию мироздания, движение частиц под воздействием таких процессов как сгущение–разряжение и нагревание–охлаждение. Оба они находятся в Зевсе, что поддерживает его творческую способность и позволяет управлять энергией и временем. Сам же Зевс в одной из своих ипостасей оказывается воздухом, то есть тем пространством, в котором распределяются сгустки вещества (частицы) и которое не дает им слиться воедино (первые строки кол. XV). Возможность еще не означает действие, и это последнее обеспечивается заключенной в Зевсе Метидой, мудростью.¹⁷

Так Зевс, как бы вернувшись во времени, заново сотворил мир – Урана, Кроноса, богов и богинь, реки, источники и все остальное, сам же, как написано в поэме, «остался в одиночестве». Почему, спрашивает комментатор, и отвечает: потому, что единый Ум как бы «равен всему миру», который представляет собой искусное творение мудрого зодчего – результат его Метис (кол. XVI):

То, что солнце он называет фаллосом, было уже объяснено (ранее). О том же, что ныне сущее возникло из ему подлежащего, он говорит так:

«почтенного перворожденного царя, на котором все

¹⁶ В качестве сравнения можно вспомнить хеттский миф о поколениях богов. Изначально на небесах царствовало хтоническое божество Алалу, которое затем сверг бог-небо Ану. Сын этого небесного бога Кумарби откусил пенис Ану, забеременел и родил бога-шторма и двух богов-рек, причем бог-громовержец Тешуб, впоследствии воцарившийся на небесном престоле, вышел из его головы. См. Дьяконов 1990, 101–102, 138 сл. (Ср. кол. XVI). Burkert 1999, 82, cf. Burkert 2003, 100, который также усматривает здесь параллель с египетской мифологией, где рассказывается о том, как Атум изверг Шу в процессе эякуляции, причем последний сравнивается со светлым воздухом. Подробнее см. Bickel 1994, 72-83 и Brisson 2003.

¹⁷ Дочь Океана и Тефиды и первая жена Зевса в традиционной мифологии (*Теогония* 886), она, как известно, была поглощена Зевсом, который в результате стал одновременно и отцом и матерью Афины. В последующей орфической традиции мужской вариант Метиды отождествляется с Первородным (Эротом Гесиода или Фанесом орфиков). Напомним: о том, что Зевс андрогин, говорится в известном месте орфического гимна: «Зевс рожден мужчиной, Зевс – бессмертная дева (ἄφθιτος νόμφη)».

бессмертные выросли, блаженные боги и богини,
реки и чудесные источники, и все остальное,
что тогда родилось; он же остался в одиночестве».

В этих стихах он указывает на то, что сущие вечно (всему) подлежали, а ныне существующие возникли из им подлежащего. Что же касается слов «он же остался в одиночестве», то этим он хочет сказать, что Ум, будучи единым, по своему достоинству (ἄξιον) вечно равен всему остальному, как будто оно ничто. Ибо ныне сущие (ἔόντα) не могут существовать сами по себе без Ума. И в следующей за этим [строке он говорит, что Ум] равен по достоинству всему остальному:

«[Ныне] он царь всего и [будет им] всегда».

[Ясно, что] «Ум» и «царь всего» тождественны...

Вневременная природа Зевса утверждается в следующей колонке (кол. XVII). «...Из Зевса все сделано (τέτ[υκται]»)», – сказано в поэме. Поэтому, говорит комментатор, «он (Зевс-воздух) существовал до того, как был поименован. Затем он получил имя. Ведь воздух был до того, как ныне сущие были составлены вместе, и будет существовать вечно. Он не возник, но был» (кол. XVII). По этой же причине сказанное в поэме «Зевс первым рожден» (кол. XVIII) следует понимать не в том смысле, что было время, когда Зевса не было. Он был всегда, и строка поэта сообщает лишь о том, что начиная с определенного времени он носит это имя.

Здесь же комментатор упоминает о Мойре, «дыхании» Зевса, что представляется вполне уместным, так как Зевс не только создает мир, но и постоянно его поддерживает, как самостоятельно, так и при помощи других богов, прежде всего Афродиты, а также Убеждения (Пейто, Πειθώ) и Гармонии (кол. XXI). И вновь следует подчеркнуть, что словоупотребление «затеял» (ἐμήσατο, кол. XXIII) отражает творческую активность Зевса, созидающего мир по определенному плану, на что, в частности, указывает и создание (в след. колонке) Луны, традиционно считающейся мерилем времени.

Завершение поэмы и, вместе с ней, комментария, очень примечательно. Закончив творение, Зевс по какой-то причине задумал соединиться со своей матерью (кол. XXVI). В этом сложном месте, по-видимому, комментируется строка из орфического гимна, хорошо известная из других источников (fr. 18, 2 OF): «Пожелал совокупиться со своей матерью в любви (ἤθελε μητρὸς ἑἶς μιχθήμεναι ἐν φιλότῃτι)». Для нее автор папируса предлагает другое чтение, отмечая, что так как употребляемое в строке adj. poss. ἑός, ἐή, ἑόν (свой, своя, свое) фонетически близко adj. qual. ἐύς (славный, хороший), то, изменив густое придыхание на легкое и читая μητρὸς ἑἶς, мы сможем придать этой строке совершенно иной смысл. Тогда получится, что Зевс совокупился «с

благой матерью», а не «со своей собственной матерью» (μητρὸς ἑοῖο), как думают непосвященные в силу своего невежества (ὕπ' ἀμαθίας, кол. XXII). В подтверждение своих слов аналогичное словоупотребление комментатор находит и у Гомера (*Одиссея* 8.335 и *Илиада* 24.527–28). Так элиминируется толкование, предосудительное с моральной точки зрения.

Матерью Зевса, конечно же, была Рея, которая в мифологической традиции нередко отождествляется с Деметрой, а в гимнах, как пишет комментатор незадолго до этого (кол. XXII), проводится отождествление с нею всех древнейших женских божеств – Геи, Геры и даже Гестии. Но в том то и дело, пишет комментатор, что эта «мать всего» есть Ум. Тогда, поглотив пенис Урана (=солнце) и таким образом вобрав в себя мужскую огненную природу, Зевс теперь желает не «совокупиться с матерью», как думает большинство, но «вдохнуть»¹⁸ в себя женскую природу, воздух (Ум), и так стать полной всего. Ведь став одним со своей матерью Зевс как бы прерывает круг рождений, сделавшись своим собственным потомком, что делает вечным и неизменным его творение, прекрасное в своей цикличности и завершенности.¹⁹

4.

Итак, Зевс воссоздал мир заново. Смысл этого замкнутого на себя процесса, как полагает, например, Бернабе (Bernabé 2007a, 127), может указывать на стремление поэта отразить цикличность времени, проявляющуюся в чере-

¹⁸ Напомним: Дыхание-Мойра, она же разумение или промысл Зевса.

¹⁹ Многочисленные аллегорические толкования неизбежно напоминают читателю стоицизм. Чего, к примеру, стоит знаменитое объяснение Хрисиппом смысла самосского изображения Геры, делающей фелляцию Зевсу: вещество здесь, как полагает философ, «принимает семенные логосы бога и содержит их в себе для целей мироустройства» (Ориген, *Против Кельса* 4.48; Фрагменты ранних стоиков 2.2.1075 Столяров); или же положение Зенона Китийского о том, что «в каждом новом мире люди рождаются из солнца при помощи божественного огня», а «семья живых существ – это огонь» (1.124 и 126 Столяров). Не мог ли автор папируса испытать на себе стоические влияния? Это предположение, высказанное некоторое время назад сразу несколькими авторами (Jourdan 2003; Brisson 2009 и др.), резко критикуется Бетегом (Betegh 2007), который считает, что идентифицируемые таким образом возможные «стоические» влияния могут быть объяснены и в контексте достояния философии и пересмотр традиционной датировки папируса в свете этих новых интерпретаций необязателен.

довании единого и многого. Кроме того, эта модель может иметь отношение к знаменитой орфической идее цикличности жизней души.

Не исключено также, что перед нами разворачивается первый пример той космологической схемы, которую мы впоследствии находим у Гераклида Понтийского, ведь не случайно доксограф (или сам Гераклид) приписывает ее орфикам. Именно, согласно ученику Платона:

Аэтий, *Мнения философов* 2.13.15: Гераклид и пифагорейцы считают каждую звезду [=планету] космосом, который включает в себя землю, воздух и эфир в беспредельном эфире. Это мнение содержится также в орфических писаниях. Ведь и они делают космосом каждую звезду.

Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν, γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀλείρω αἰθέρι· ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων.

Вечно сущий универсум эволюционирует благодаря творческой энергии Неба (Урана), которая сосредоточена в солнце. Зевс же воссоздает этот универсум на земле, создавая малый космос в котором обитаем мы и все то, что мы видим. Развивая эту идею в духе Джордано Бруно можно предположить, что то или иное божество воссоздает из исходного материала уникальный космос на каждом из небесных тел, и вселенная заселяется разнообразными существами, обитающими во всевозможных мирах.

5.

Я достиг рубежей смерти. Преодолею рубеж Прозерпины и вспять вернулся, пройдя через все стихии; в полночь я видел солнце в сияющем блеске, предстал перед богами небесными и подземными и вблизи поклонился им. Вот и тебе рассказал, а ты, хотя и выслушал, должен остаться в полном неведении.

Апулей. *Метаморфозы* 13.23 сл. (пер. М. Кузьмина)

Загадочные золотые таблички, которые, с некоторыми оговорками могут, согласно позиции большинства современных исследователей, называться «орфическими»,²⁰ в основном обнаруживаются в захоронениях классиче-

²⁰ Авторы XIX–начала XX в. не сомневались в том, что они орфические, даже после критики со стороны таких авторов, как Виламовиц (Wilamowitz 1931, подробнее см. библиографический очерк ниже), просто называя их «орфическими» в кавыч-

ского и эллинистического периодов в Италии и Греции (один из образцов см. на рис. 3). Первые находки восходят еще к XIX в., некоторые из самых новых образцов еще даже не опубликованы. Таблички хранятся в различных музеях и частных собраниях. Контекст находок также различен. Например, одна из табличек находилась в погребальной урне (богато украшенной аттической гидрии), другие были помещены на груди, во рту или справа от усопшего, в мраморной шкатулке, в бронзовой погребальной урне, или даже в терракотовой лампе; некоторые были свернуты в рулон, сложены вчетверо или даже запечатаны в специальный конверт, адресованный подземным богам, что, конечно, наиболее ярко отражает их предназначение. Как показывает карта находок (Graf, Johnston 2007, 2), длинные метрические надписи в основном находят в Италии (Рим, Тарент, Сицилия), на Крите и в Центральной Греции (Фессалия), тогда как краткие – в Македонии и на Средиземноморском побережье Малой Азии.

Текст табличек и перевод см. в специальной публикации, которая в данном выпуске журнала следует непосредственно за этой статьей. Нумерация табличек дается по изданию Эдмондса (Edmonds 2011). Более подробный *библиографический очерк* публикуется ниже в виде Приложения.

ках. Однако затем было предпринято несколько попыток уточнить их идентичность. Так, первый издатель корпуса табличек Г. Цунтц связал их с религиозностью Великой Греции и считал пифагорейскими (Zuntz 1971). Г. Пульезе Карателли (Pugliese Carratelli 1993) разделил таблички на два типа. К первому он отнес те, где упоминается Мнемозина, мист называет себя «сыном Земли и звездного Неба» и вакхантом, и обращается к Царю Подземного Мира, а другие боги (прежде всего Персефона) отсутствуют. Эту группу он считал пифагорейской. К другой группе он отнес все таблички с упоминаниями хтонических божеств, заметив, что в них Мнемозина как раз не упоминается. Их он предложил считать собственно орфическими. Однако, как отмечают в специальной публикации Альберто Бернабе и Ана Хименез Сан Кристоаль (в сб. Edmonds 2011, 69), эти авторы не учитывают, что в ряде табличек (например, из Гиппониона) наряду с Мнемозиной упоминаются также вакханты, а в табличке из Пелинны вместе упоминаются Вакх и Персефона, что явно указывает на дионисийский, а не аполлонический контекст, как это можно было бы ожидать от пифагорейцев. То есть эти группы либо постоянно смешивались, либо не существовали вовсе, и таблички нужно считать, пусть и с оговорками, орфическими и вакхическими.

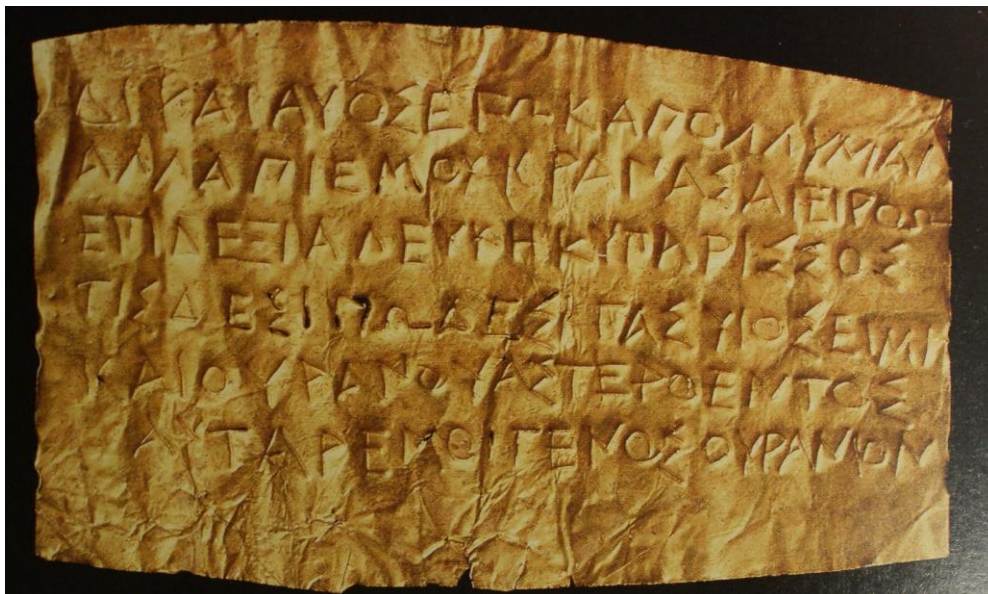


Рис. 3. Золотая табличка из Фессалии (B 9), IV в. до н.э.

Погребальный контекст этих табличек очевиден. Кроме того, мы располагаем некоторыми дополнительными данными, которые позволяют поместить их в контекст античной религии. Так, как показывает табличка из Фер, датированная временем ок. 300 г. до н. э. (D5 Pherai, OF 493a), посвященные рассматривали себя в качестве членов обособленных групп, образующих фиасы (*thiasoi*), не только при жизни, но и в Аиде, причем в качестве несомненных атрибутов участника такой группы, возможно, называются некие ритуальные предметы, предназначенные для использования в вакхических таинствах и обрядах в честь некой Хтонической Деметры и Горной Матери (то есть Кибелы). Можно не сомневаться в том, что ритуалы включали в себя обычные для дионисийских празднеств игру на тамбуринах и танцы. Кроме того, в одном из фрагментов из несохранившегося сочинения Каллимаха (фр. 804 Pfeiffer) отмечается, что посвященные в вакхические мистерии плели венки из веток белого тополя, ведь именно таким венком увенчал себя Геракл, усмиривший Кербера.

Цель ритуалов легко реконструируется из самих текстов табличек: посвященных спасает сам Вакх (D 1–2 Pelinna, OF 485–486). Лучшей иллюстрацией к этому утверждению служит знаменитый кратер IV в. до н. э. из музея Толедо (Огайо, США), на котором изображена сцена перехода душ посвященных в Аид в сопровождении Диониса (рис. 4).



Рис. 4. Апулийский кратер, ок. 380 г. до н.э. Музей искусств в Толедо (Огайо).

Только что пришедший из мира живых Дионис приветствует свою мать Персефону, которая стоит у трона царя подземного мира, и скрепляет рукопожатием соглашение с этим последним, как полагают, тем самым договариваясь с Аидом об особом статусе приведенных им душ, изображенных стоящими слева и справа от него (Johnston, McNiven 1996; Schmidt 2000). Что отличает эти души от других? Очевидно, отсутствие той самой «вины» Титанов, растерзавших Диониса, той «древней скорби» Персефоны, которую упоминает еще Пиндар (фр. 133). Именно от нее освобождают как ритуалы, упоминаемые в Папирусе из Дервени (кол. VI, процитированная выше), так и неоднократные указания в самих золотых табличках (A 1–3 Thurii, OF 488–490; D3 Pherai, OF 493). И кто еще правомочен простить эту вину, как не сам пострадавший – Дионис?

Инструкцию для отправляющегося в иной мир мог написать лишь тот, кто там побывал, поэтому более чем естественным представляется предположение, высказанное рядом авторов, что мы можем иметь дело с какой-то версией орфического «Нисхождения в Аид» или «Священными словами», приписываемыми Орфею древними авторами (*Орфическая Аргонавтика*

40-42, Климент Александрийский, *Строматы* 1.131.3 и др.). Кристоф Ридвег, базируясь на текстах из табличек, предложил возможную реконструкцию этих «Слов» (Riedweg 2002 и 2011).

Мнемозина непосредственно ассоциируется с Орфеем, ведь она мать всех муз, в том числе и Калиопы, матери нашего поэта. Именно с ней связывается как поэтический дар, так и то «незабвенное» (*ἀλήθεια*), то есть та истина, которую мист должен сказать стражам у источника Мнемозины в табл. из Фарсала (B2 Pharsalos, OF 477), избежав «вод забвения» ненавистой для посвященных и поэтому даже не упоминаемой в табличках по имени Леты (*λήθη*). Эта истина, впрочем, сводится к знанию нескольких кратких «символов», своего рода «паролей», произнесение которых открывает для мистов путь по дороге, ведущей к «священным лугам и рощам Персефоны» (A4 Thuri, OF 487).

Обращаясь к Мнемозине посвященный заявляет, что принадлежит к ее роду (A1 Thuri, OF 488 и др.), то есть, собственно, является, как и сама Мнемозина, потомком Геи и Урана («Земли и звездного Неба», B1 Petelia, OF 476 и др.). Само по себе это не удивительно, так как потомками Геи и Урана являются все поколения богов и людей – последние в силу причастности к испепеленным Зевсом Титанам. Вряд ли посвященный стремится подчеркнуть свою «титаническую» природу перед лицом Персефоны. Как раз напротив, в ряде случаев он эксплицитно заявляет о том, что, благодаря Дионису, избавился от этого позорного наследия, искупил свою вину (D 1–2 Pelinna, OF 485–486 и др.) и именно поэтому заслуживает лучшей доли – той, которой причастна «звездная», а не земная его природа. Судя по всему, достичь этого состояния можно, испив воды из правильного источника, принадлежащего Мнемозине. На этом завершается первый этап мистического путешествия, который неизвестный автор поэмы считает «очищением», что вполне типично для всех греческих мистерий.

Действительно, испив воды Мнемозины, душа посвященного затем обращается к подземным богам и дэймонам, и прежде всего к Персефоне, Эвклею (Аиду), Эвбулею (Дионису), сначала подтверждая свою ритуальную чистоту («Прихожу я чистая из чистых», A1 Thuri, OF 488 и др.), а затем обосновывая свои притязания на особое место в ином мире, ведь она в полной мере понесла наказание (*ποινή*), на которое ее осудил Зевс посредством испепеляющей молнии, так как сам Дионис избавил ее от древней вины и позволил вырваться из порочного круга (*κύκλος*), в который ее заключила Мойра (A1 Thuri, OF 488; D1 Pelinna, OF 485 и др.). Вспомним в этой связи, что Мойра в Папирусе из Дервени (кол. XVIII, см. выше) отождествляется с разумением или промыслом Зевса.

Ожидания души описываются в терминах олимпийского состязания: «Быстрой стопой устремилась я к желанному венцу» (A1 Thuri, OF 488) или торжественного пира: «У тебя есть вино, счастливая награда (οἶνον ἔχεις εὐδ'ἀμίμονα τιμῆν)» (D1–2 Pelinna, OF 486). Именно такую картину рисует Платон в вышеупомянутом месте из *Государства* 363c–d, правда без особого одобрения. И не случайно, по-видимому, именно эти таблички вырезаны в форме ивового листа.

Исследователей золотых табличек давно интригует смысл фразы: «Козленок / телец (ταῦρος) / овен (κρίος), я (ты) упал (прыгнул) в молоко» (A1 Thuri, OF 488, но в особенности D1 Pelinna, OF 485). Привлекательна астрологическая интерпретация этой фразы, которая также коррелирует с тем, что мы сказали о космогонии Папируса из Дервени. Действительно, в табличке из Пелинны, сразу после сообщения о смерти и немедленном возрождении «в тот же самый день», душа, освобожденная лично «Вакхическим» Дионисом не только получает вино как «счастливую награду», но и сообщает:

ταῦρος εἰς γάλα ἔθορες.
 αἶψα εἰς γάλα ἔθορες.
 κρίος εἰς γάλα ἔπεσες.
 Телец, ты прыгнул в молоко,
 быстро, ты прыгнул в молоко,
 овен, ты упал в молоко.

Стоящие в аористе глаголы θρώσκω и πίπτω («прыгать» и «падать», соответственно) указывают на уже свершившееся действие. То есть, как написано в табл. из Фарсала (B2 Pharsalos, OF 477), душа идентифицирует себя с астральным существом («Звездный (Ἄστέριος) мое имя»), уточняя, что подходящее место для нее находится в созвездиях Тельца или Овна (двух весенних знаков зодиака) на Млечном пути, который сравнивается с молоком по крайней мере со времен Парменида (фр. В 11 DK). В этой связи также уместно вспомнить, что Козлятами (Ἐρίφος) назывались три небольшие звезды в созвездии Возничего, восходящие 6 октября (поздней осенью, предвещающая начала штормов). В том же, что души помещаются на звезды, со времен Платона (*Тимей* 41d) в античной литературе, по-видимому, никто не сомневается.

Но каков бы ни был смысл этой метафоры, она, как предполагают многие исследователи, могла иметь какое-то ритуальное значение. Особенно подробно этот вопрос рассматривает Кристофер Фараоне (Faraone 2011), стремящийся найти адекватное объяснение этому феномену в контексте того, что мы знаем об орфическом и дионисийском ритуале, избежав в то

же время анахронизмов, которые в свое время дискредитировали аналогичные попытки «кембриджских ритуалистов», прежде всего Джейн Харрисон. Так, развивая, по его собственным словам, нео-ритуалистский подход, Фараоне предполагает, что эта формула в табличке из Пеллины не только указывает на трехкратное возлияние молока в посвятельном или погребальном ключе, как это предполагают многие авторы (см., например: Torgjussen 2008, 140–152), но и может быть осмыслено в контексте вакхического праздника (см. Еврипид, *Вакханки* 699–711, 920–923, Платон, *Ион* 534a), участницы которого имитируют, например, сначала падение Диониса в пенное море в его попытке убежать от обезумевшего фракийского царя Ликурга (Аполлодор, *Историческая библиотека* 3.5.1), что должно означать «смерть» виноградных гроздей, осенью превращающихся в вино, а затем весеннее возрождение быкоподобного бога, бурное возвращение которого символизирует экстатический танец менад.

Завершая это краткое исследование истоков орфики, рассмотрим вопрос о том, насколько орфические ритуалы связаны с дионисийскими. В самом деле, античная литература и эпиграфика предоставляет нам достаточно свидетельств как о празднествах в честь Диониса в Аттике, полностью лишенных каких-либо орфических элементов, так и о вакхических культах в Македонии, Италии и Малой Азии, которые, обладая всеми чертами мистериальных, тем не менее полностью дионисийские. С другой стороны, заметим вслед за Я. Бреммером (Bremmer 2014, 77–78, а также Bremmer 2007, 69–78), что по крайней мере в одном случае, засвидетельствованном в античной литературе, речь может идти об исключительно орфических мистериях. Так, пересказывая разные истории об Орфее, Павсаний (9.30.12) замечает, что краткие гимны Орфея знают жрецы из рода Ликомидов и поют их при совершении таинств в своих домах, используемых для отправления ритуалов (*κλίσιον*). Ведь, как говорится далее, гимны эти «по красоте, конечно, уступают Гомеровским гимнам, но значительно превосходят их глубиной своей религиозности и присущим им божественным вдохновением». Упоминаемые здесь Ликомиды представляли собой некий жреческий клан, ассоциируемый с различными мистериями и, как показывает их название (от *λύκος*, волк), с древних времен были связаны с ритуалами охоты и инициации юношей. По сообщению Плутарха (*Жизнь Фемистокла* 1, со ссылкой на Симонида) этот афинский политик восстановил святилище («телестерий») Ликомидов во Флии после того, как древнее строение было разрушено персами. В другом месте Павсаний связывает с этим родом древние мистерии Великих богинь в Мессении (4.1.5–9), причем, эти сведения, как будто «со-

гласуются с гимном Деметре, написанном Мусеем для Ликомидов». Примечательно, что эта легендарная история, которая восходит к мифологическим персонажам, вроде Поликаона и его жены Мессены (именем которой и назван этот регион), Кавкону, сыну Келена и внуку Флия, заканчивается упоминанием Лика, сына Пандиона, «который обставил эти таинства с необычайной торжественностью», а также другого «знатока оргиастических таинств», Мефана, который в историческое время также пришел сюда из Аттики. Этот последний, как сообщается, «восстановил» мистерии здесь, а также в Фивах в святилище Кабиров. Именно так могла выглядеть и активность того «орфеотелеста», которому, должно быть, принадлежал Папирус из Дервени. Очевидно, как можно предположить, некоторые аттические посвященные культы были переосмыслены и восстановлены в историческое время в качестве «мистерий» после того, как традиционные клановые ритуалы перехода пришли в упадок.

ПРИЛОЖЕНИЕ

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ ОЧЕРК

Современное изучение орфики можно, наверное, возвести к концу XIX в., когда историки античной религии впервые попытались оценить значение незадолго до этого обнаруженных золотых табличек из погребений в Италии и Греции. Особенно знаменательными стали раскопки 1879 г. в южноиталийских Фуриях (Thurii). Пять золотых табличек, обнаруженные в четырех захоронениях, были здесь впервые изучены в подобающем археологическом контексте (см. перевод табличек ниже в этом выпуске журнала). Текст табличек A1–3 практически идентичен, тогда как A4 не только содержала другой текст, но и была помещена как в конверт в другую табличку C1, содержание которой представляет собой набор имен и случайных букв.

Эта находка позволила известному историку античной религии Доменико Компаретти, сначала в своей статье 1882 г., а затем в отдельной книге (Comparetti 1903; подробнее о нем см. Graf, Johnston 2007, 53–55) высказать гипотезу, которая с тех пор неизменно сопутствует всякому обсуждению орфики. Рассмотрев эти новые находки в свете таблички из Петелии (Petelia), которая была куплена сером Уильямом Гамильтоном еще в 1834 г. в

Неаполе и в конце века находилась в распоряжении Британского музея, он связал ритуальную фразу «Я сын Земли и звездного Неба» из этой последней таблички с повторяющимся в табличках A1–3 (Thurii) потрясающим рассуждением о том, что посвященный, в силу своей принадлежности к некоему благословенному роду, избегает порочного круга рождений и наказания в виде испепеляющей молнии благодаря тому, что он (неведомым способом) оплатил некий древний долг. Компаратти усмотрел в этих словах указание на человеческую природу, наполовину титаническую, наполовину земную. Тогда становилось понятно и какой «долг» человек должен был оплатить, и какого рода наказание понести. Получалось, что рожденный из пепла уничтоженных Зевсом Титанов человек унаследовал их грех и должен был ответить за растерзание ими Диониса. Такую доктрину «первородного греха» подтверждала и неоплатоническая интерпретация орфики, в особенности в версии Олимпиодора (Комментарий к *Федру* Платона 1.1) который единственный из неоплатоников связывал рождение человека с растерзанием Диониса, а не в целом с Титаномахией. Вот причина, по которой человеческая душа, несмотря на ее божественную природу, осуждена на постоянное перевоплощение в этом мире до тех пор, пока, очистившись от древнего прегрешения посредством орфических ритуалов, она наконец не займет подобающее ей место среди богов, в мире ином. Все это, конечно, базировалось на неоплатонизме VI в. н.э. и слишком сильно напоминало христианский гностицизм, однако аргументация Компаратти представлялась убедительной и была принята многими исследователями. Эта теория также подозрительно напоминала и буддистскую доктрину, что поставило вопрос, обсуждаемый и ныне, о связи орфики с Востоком. И хотя чрезмерно вольные спекуляции о путях заимствования греками «древней мудрости» (Creuser 1819–28) еще в начале века и неоднократно впоследствии встречали решительную критику (Lobbeck 1829 и др.), восточный след в орфизме некоторые авторы продолжают усматривать и ныне. Точно так же, по-прежнему популярны теории о связи орфической доктрины и раннего христианства (подробнее об этом, см. Smith 1990), равно как и предположение о существовании с древнейших времен тайной орфико-пифагорейской доктрины «нисхождения в Аид», которое высказал еще А. Дитерих (Dieterich 1893) и в более широком контексте, Э. Роде (Rohde 1894). Этот последний, впрочем, воздерживался от сравнения орфики с христианством, зато усмотрел сходство между древними мистериями и экстатической практикой исламских дервишей. Публикация в 1893 г. новых табличек из Элеутерны (Eleutherna) на Крите придало новое звучание «египетской» теории происхождения орфики (Joubin 1893), которую, впрочем, можно возвести к эпохе Ренессанса,

если не самому Геродоту. Теперь орфика рассматривалась не только как религия книги и наиболее философская из греческих религиозных культов, и, в этом отношении, предшественник христианства, что объясняет особое внимание, которое уделяли отцы церкви ее критике, но и некая древняя мудрость, завезенная фракийским Орфеем из Египта. И Крит в этом отношении представлялся неким промежуточным пунктом, через который орфика могла, усилиями Ономакрита и Продика Самосского, во времена тирана Писистрата попасть в Афины. Примечательно, что эта теория до сих пор принимается некоторыми авторами, которые находят ей дополнительные подтверждения в «Книге мёртвых» и египетской магической литературе (Merkelbach 1999, Dousa 2011).

Орфическая табличка из Рима, датируемая III в. н.э., опубликованная в 1903 г., показала не только живучесть орфического культа, но и хорошо вписывалась в ту идеологию, которая основывалась на эволюционном подходе к истории религии, в духе Герберта Спенсера. Похожим образом, например, рассуждал Гильберт Марри в его теории «четырех» (1913) или «пяти» (1925) стадий развития греческой религии, от примитивных религиозных предрассудков, предшествующих олимпийской религии, до раннего христианства, и орфика играла в этом процессе ключевую роль (Murray 1946).

«Кембриджские ритуалисты», прежде всего Джейн Харрисон, историческую роль Орфея увидели в том, что он сумел трансформировать древний дикий дионисийский ритуал и придать ему новое духовное содержание, тогда как Гилберт Марри опубликовал специальное приложение к ее книге, посвященное золотым табличкам (Harrison 1908). Правда, согласно Харрисон, новая духовная религия, которая «спасла» греческий мир от погружения в океан восточного варварства пришла не из Египта и даже не из Фракии. Она имела нордические корни.

Ключевую роль в процессе трансформации греческой религии в религиозную теологию сыграли пифагорейцы и платоники. Именно они вовремя увидели и смогли развить тот потенциал, который содержался в этом иноземном культе. Эта тенденция предопределила место орфики в качестве «пред-философии», которое она прочно занимает по крайней мере со времен «Фрагментов досократиков» Г. Дильса (1906) и «Фрагментов орфиков» О. Керна (1922).

Независимо от того, постулировал ли тот или иной исследователь древние индоевропейские корни орфизма или же усматривал в его развитии на греческой и италийской почве восточные или нордические влияния, каждый историк античной культуры с тех пор стремился реконструировать некую цельную орфическую доктрину с определенной и явно выраженной

теогонией и антропогонией, то есть мерял ее мерками христианской теологии и неоплатонической философии. Особенно отчетливо эта тенденция проявляется в трудах В. Маккиоро (Macchiolo 1930), который не только считал орфику важнейшим движущим началом греческого религиозного мистицизма, в этом качестве повлиявшим на формирование всей ранней греческой философской традиции от Гераклита до Платона, но и готов был рассматривать иудео-христианский спиритуализм, от апостола Павла и секты ессенов до гностика Маркиона, в качестве прямого продолжения этой традиции. В орфизме даже усматривали что-то похожее на древний протестантизм – религиозное движение, стремящееся противопоставить некую форму личной эсхатологии коллективистской олимпийской религии.

«Пан-орфизм» подобного рода, по словам Р. Эдмондса (Edmonds 2011, 7), и до настоящего времени, несмотря на существенный прогресс в нашем понимании древней культуры, находит отклик у большинства исследователей античной религии. Себя, впрочем, он считает «орфео-скептиком», то есть относит к числу тех, кто отрицает историчность орфизма как цельного религиозного течения. Классическим выразителем «пан-орфизма» можно считать Гатри (Guthrie 1935), тогда как критический «орфео-скептический» подход можно возвести еще к Виламовицу (Wilamowitz-Moellendorff 1931), а наиболее определенно его выразил И. Линфорт (Linforth 1941), отказавшийся золотые таблички вообще считать орфическими и, в целом, считая «орфизм» современным конструктом, смысл которого необходимо пересмотреть не только в свете новых свидетельств, но и «идеологически», решив, в частности, вопрос о том, в какой мере такие понятия, как орфическая религия и, тем более, орфическая церковь, применимы к древней культуре.

Такова предыстория нашего вопроса. Новый этап изучения орфики уместно отсчитывать со времени издания известных к тому времени золотых табличек Гюнтером Цунтцем (Zuntz 1971), обнаружения в 1973 г. и последующей публикации таблички из Гиппониона (Foti, Pugliese Carratelli 1974), появления таких новых важных свидетельств, как костяные пластинки из Ольвии (Русяева 1978), таблички из Пелинны (1987) и Фер (1994 и 2007), и, наконец, Папирус из Дервени (находка: 1968, первая публикация: *Анон.* 1982). Подробнее об истории изучения орфики в целом и золотых табличек в частности, см. Graf, Johnston 2007, 50–65 и Torjussen 2008, 7–46. В этих же книгах можно найти библиографические списки. Очерк истории изучения Папируса из Дервени и пространную библиографию можно найти, например, в специальном разделе сборника, подготовленного по результатам конференции 2012 г., посвященной этому тексту (Santamaria 2019). См. также подробный иллюстрированный очерк иконографии орфизма, публикуемой

А. Бернабе и А. Хименез Сан Кристоаль в приложении к их комментированному изданию золотых табличек (Bernabé, Jiménez San Cristóbal 2008, 275–326).

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2008) «Папирус из Дервени», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 2.2, 309–336.
- Афонасин, Е. В. (2022) «Античные мистериальные культы I: Святилище Великих богов на о. Самофракия и мистерии Кабириов», *Идеи и идеалы* 14.4 (в печати).
- Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2015) *ΜΟΘΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ: Очерки истории античной музыки*. Санкт-Петербург.
- Дьяконов, И. М. (1990) *Архаические мифы Востока и Запада*. Москва.
- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Русяева, А.С. (1978) «Орфизм и культ Диониса в Ольвии», *Вестник древней истории* 143, 87–104.
- Anonymus (1982) “Der orphische Papyrus von Derveni,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47, 1982, 1*–12*, post p. 300.
- Athanassakis, A. N. (1977) *The Orphic hymns: text, translation, and notes*. Missoula, Mont.
- Bar-Sharrar, B. (2008) *The Derveni Krater*. Athens.
- Bernabé, A. (2006) “Magoi en el Papiro de Derveni: ¿magos persas, charlatanes u oficiantes órficos?,” in E. Calderón, A. Morales, M. Valverde, eds. *Koinòs lógos, Homenaje al profesor José García López*. Murcia, 99–109.
- Bernabé, A. (2007a) “The Derveni Theogony: many questions and some answers,” *Harvard Studies in Classical Philology* 103, 99–133.
- Bernabé, A. (2007b) “Autour de l’interprétation des colonnes XIII–XVI du Papyrus de Derveni,” *Rhizai* 4.1, 77–103.
- Bernabé, A. (2010) “The Derveni Papyrus: Problems of Edition, Problems of Interpretation,” in T. Gagos, ed. *Proceedings of the 25th International Congress of Papyrology. Ann Arbor, July 29–August 4, 2007*. Ann Arbor, 77–83.
- Bernabé, A. (2014) “On the Rites Described and Commented upon in the Derveni Papyrus, Columns I–VI,” in I. Papadopoulou, L. Muellner, eds. (2014) *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Hellenic Studies, 63, Washington, 20–52.
- Bernabé, A. (2019) “The Commentary of the Derveni Papyrus: Pre-Socratic Cosmogonies at Work,” in M. A. Santamaria, ed. *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden: Brill, 108–128.
- Bernabé, A., ed. (1996–2007) *Poetarum Epicorum Graecorum Testimonia et Fragmenta*. Stuttgart–Leipzig.
- Bernabé, A., Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008) *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden, Boston MA, and Cologne.

- Bernabé, A., Piano, V. (2016) "Derveni Papyrus, cols. VII-XXVI," *IMouseion Project*. Center for Hellenic Studies. <http://dp.chs.harvard.edu/index.php?col=7&ed=Bac> (accessed 25.11.2022)
- Bernabé, A., Piano, V. (forthcoming) *The Derveni Papyrus Text and Commentary*.
- Betegh, G. (2002) "Papyrus on the Pyre," *Acta Ant. Hung.* 42, 51–66.
- Betegh, G. (2004) *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation*. Cambridge.
- Betegh, G. (2007) "The Derveni papyrus and Early Stoicism," *Rhizai* 4.1, 133–151.
- Bickel, S. (1994) *La cosmogonie égyptienne*. Fribourg.
- Bremmer, J. (2007) "Myth and Ritual in Greek Human Sacrifice: Lykaon, Polyxena and the Case of the Rhodian Criminal," in J. Bremmer, ed. *The Strange World of Human Sacrifice*. Leuven, 55–79.
- Bremmer, J. (2014) *Initiations into the Mysteries of the Ancient World*. Berlin.
- Brisson, L. (1985) "La théogonies orphiques et le Papyrus de Derveni," *Revue de l'Histoire des Religions* 202, 389–420.
- Brisson, L. (1990) "Orphée et l'Orphisme à l'époque imperial," *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Tel. II, Band 36.4, 2867–3931.
- Brisson, L. (2003) "Sky, Sex and Sun. The meaning of αἰδοῖος/αἰδοῖον in the Derveni papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 142, 1–11.
- Brisson, L. (2009) "Zeus did not commit incest with his mother. An interpretation of column XXVI of the Derveni Papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, 27–39.
- Burkert, W. (1972) *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge, MA.
- Burkert, W. (1987) *Ancient Mystery Cults*. Cambridge, MA.
- Burkert, W. (1992) *The Orientalizing Revolution*. Cambridge, MA.
- Burkert, W. (1993) "Bacchic Teletai in the Hellenistic Age," in Th. H. Carpenter, Ch. A. Faraone, eds. *Masks of Dionysus*. Ithaca / London, 259–275.
- Burkert, W. (1998) "Die neuen orphischen Texte: Fragmente, Varianten, 'Sitz im Leben'," in W. Burkert, L. Gemelli Marciano, E. Matelli, L. Orelli, hrsgs. *Fragmentensammlungen philosophischer Texte der Antike*. Göttingen, 387–400.
- Burkert, W. (1999) *Da Omero ai magi: La tradizione orientale nella cultura greca*. Venezia.
- Burkert, W. (2003) *Die Griechen und der Orient: Von Homer bis zu den Magiern*. München.
- Burkert, W. (2004) *Babylon Memphis Persepolis*. Cambridge, MA / London.
- Carpenter T. H., Faraone, C. A., eds. (1993) *Masks of Dionysus*. Ithaca & London, Cornell University Press.
- Comparetti, D. (1910) *Laminette orfiche*. Firenze.
- Creuzer, G. F. (1819–28) *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*. Leipzig / Darmstadt.
- Diels, H. (1902) "Ein orphischer Demeterhymnus," in A. Hölder, ed. *Festschrift Theodor Gomperz dargebracht zum siebenzigsten Geburtstage*. Wien, 1–15.
- Diels, H., Kranz, W., hrsg. (1952⁶) *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin) = DK
- Dieterich, A. (1969) *Nekyia: Beiträge zur Erklärung der neuentdeckten Petrusapokalypse*. Stuttgart.

- Dousa, Th. (2011) "Common motifs in the Orphic B tablets and Egyptian funerary texts," in Edmonds, R. III, ed. (2011) *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, 120–164.
- Dubuis, E. (2006) "Le papyrus de Derveni renaît de des cendres", <http://www.arsitra.org/yacs/articles/view.php/185>.
- Edmonds III, R. G. (2008) "Extra-Ordinary People: Mystai and Magoi, Magicians and Orphics in the Derveni Papyrus," *Classical Philology* 103.1, 16–39.
- Edmonds, R. III, ed. (2011) *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge.
- Edwards, M. (1991) "Notes on the Derveni commentator," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 86, 203–211.
- Faraone, Ch. (2011) "Rushing into milk. New perspectives on the gold tablets," in Edmonds, R. III, ed. *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, 310–330.
- Foti, J., Pugliese Carratelli, G. (1974) "Un sepolcro di Hipponion e un nuovo testo Orfico," *PP* 29, 91–126.
- Frede, M. (2007) "On the unity and the aim of the Derveni text," *Rhizai* 4.1, 9–33.
- Giouri, E. (1978) *Ho kratēra tou Derbeniou*. Athena.
- Graf, F. (1974) *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*. Berlin / New York.
- Graf, F. and Johnston, S. I. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London / New York.
- Graf, F., Johnston, S. I. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London.
- Guthrie, W. K. C. (1935, 1993³) *Orpheus and Greek religion: a study of the Orphic movement*. London / Princeton, N.J., Princeton University Press.
- Harrison, J. E. (1903, 1908³) *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge.
- Harrison, J. E. (1905) *The religion of ancient Greece*. London.
- Harrison, J. E. (1921) *Epilegomena to the study of Greek religion*. Cambridge.
- Harrison, J. E. 1927 *Themis: a study of the social origins of Greek religion*. Cambridge.
- Henrichs, A. (2003) "Hieroi Logoi and Hierai Bibloi: The (Un)Written Margins of the Sacred in Ancient Greece," *Harvard Studies* 101, 207–266.
- Janko, R. (1997) "The physicist as hierophant: Aristophanes, Socrates, and the authorship of the Derveni Papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 118, 61–94.
- Janko, R. (2001) "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes logoi?*): a New Translation," *Classical Philology* 96, 1–32.
- Janko, R. (2002) "The Derveni Papyrus: an Interim Text," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 141, 1–62.
- Janko, R. (2016) "Parmenides in the Derveni Papyrus: New Images for a New Edition," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 200, 3–23.
- Johnston, S. I. (2014) "Divination in the Derveni Papyrus," in Papadopoulou, I., Muellner, L., eds. (2014) *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Hellenic Studies, 63, Washington, 89–105.

- Johnston, S.I., McNiven, T. (1996) "Dionysos and the Underworld in Toledo," *Museum Helveticum* 53, 25–36.
- Joubin, A. (1893) "Inscription cretoise relative a l'orphisme," *BCH* 17, 121–124.
- Jourdan, F. (2003) *La papyrus de Derveni*. Paris.
- Kern, O. (1922) *Orphicorum fragmenta*. Berlin 1922 (1963, Dublin-Zürich, 1972).
- Kotwick, M. (2017) *Der Papyrus von Derveni Griechisch-deutsch*. Eingeleitet, übersetzt und kommentiert von Mirjam E. Kotwick, basierend auf einem griechischen Text von Richard Janko, Berlin / Boston.
- Kouloumentas, S. (2007) "The Derveni Papyrus on Cosmic Justice," *Rhizai* 4.1, 105–132.
- Kouremenos T., Parássoglou G. M., Tsantsanoglou K., eds. (2006) *The Derveni Papyrus*. Florence. = KPT
- Laks, A. (1997) "Between Religion and Philosophy. The Function of Allegory in the Derveni Papyrus," *Phronesis* 42, 121–142.
- Laks, A., Most, G., eds. (1997) *Studies in the Derveni Papyrus*. Oxford. = LM
- Linforth, I. M. (1941) *The arts of Orpheus*. Berkeley: The University of California Press.
- Lobeck, Chr. A. (1829) *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis libri tres*. Regiomontii Prussorum (Königsberg).
- Macchioro, V. (1930) *From Orpheus to Paul: A History of Orphism*. New York.
- Mansfeld, J., Runia, D. (2020) *Aetiana V: An Edition of the Reconstructed Text of the Placita with a Commentary and a Collection of the Related Texts*. Leiden: Brill.
- Marcovich, M. (2001) *Heraclitus. Greek Text with a Short Commentary*. Sankt Augustin.
- Merkelbach, R. (1999) "Die Goldenen Totenpaesse: Aegyptisch, Orphisch, Bakchisch," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 128, 1–13.
- Most, G. W. (1997) "The Fire next Time. Cosmology, Allegoresis, and Salvation in the Derveni Papyrus," *The Journal of Hellenic Studies* 117, 117–135.
- Murray, G. (1946) *Five Stages of Greek Religion*. London.
- Obbink, D. (2010) "Early Allegory," in R. Copeland and P.T. Struck, eds. *The Cambridge Companion to Allegory*. Cambridge University Press, 15–25.
- Papadopoulou, I., Muellner, L., eds. (2014) *Poetry as Initiation: The Center for Hellenic Studies Symposium on the Derveni Papyrus*. Hellenic Studies, 63, Washington.
- Piano, V. (2018) "Some Textual issues on Column III," in M. A. Santamaria, ed. *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden: Brill, 20–29.
- Primavesi, O. (2013) "Le chemin vers la révélation: lumière et nuit dans le Proème de Parménide," *Philosophie Antique* 13, 37–81.
- Pugliese Carratelli, G. (1993, 2001²) *Lamine d'oro 'Orfiche'*. Milan.
- Rangos, S. (2007) "Latent Meaning and Manifest Content in the Derveni Papyrus," *Rhizai* 4.1, 35–75.
- Riedweg, C. (2002) "Poésie orphique et rituel initiatique: Eléments d'un 'Discours sacré' dans les lamelles d'or," *Revue de l'histoire des religions* 219, 459–481.
- Riedweg, C. (2011) "Initiation – death – underworld. Narrative and ritual in the gold leaves," in Edmonds, R. III, ed. (2011) *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge, 219–256.
- Rohde, E. (1903) *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Tübingen.

- San Cristobal, A. (2019) "Rites and Officiants in Col. XX of the Derveni Papyrus," in M. A. Santamaria, ed. *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden: Brill, 129-142.
- Santamaria, M. A., ed. (2019) *The Derveni Papyrus. Unearthing Ancient Mysteries*. Leiden: Brill.
- Schmidt, M. (2000) "Aufbruch oder Verharren in der Unterwelt? Nochmals zu den apulischen Vasenbildern mit Darstellungen des Hades," *Antike Kunst* 43, 86-101.
- Smith, J. Z. (1990) *Drudgery divine: on the comparison of early christianities and the religions of late antiquity*. London, University of London, School of Oriental and African Studies.
- Themelis, P., Touratsoglou, J. (1997) *Oi taphoi tou Derbeniou*. Athena.
- Tortorelli Ghidini, M. (2006) *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento*. Naples.
- Tsantsanoglou, K. (1997) "The First Columns of the Derveni Papyrus and their Religious Significance," in A. Laks and G.W. Most, eds. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford, 93-128.
- Tzifopoulos, Y. (2010) *Paradise Earned: The 'Bacchic-Orphic' Gold Lamellae of Crete*. Washington DC and Cambridge MA.
- Walker, D. P. (1953) "Orpheus the Theologian and Renaissance Platonists," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16(1/2), 100-120.
- West, M. (1983) *The Orphic Poems*. Oxford.
- West, M.L. (1997) "Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary," in A. Laks and G.W. Most, eds. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford, 81-90.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. v. (1931) *Der Glaube der Hellenen*. Berlin.
- Zhmud, L. (1992) "Orphism and Grafitti from Olbia," *Hermes* 120(2), 159-168.
- Zuntz, G. (1971) *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford.

References in Russian:

- Afonasin, E. V. (2008) «Papyrus iz Derveni», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2, 309-336.
- Afonasin, E. V. (2022) «Antichnye misterial'nye kul'ty I» *Idei i idealy* 14.4 (forthcoming).
- Afonasin, E. V., Afonasin, A. S., Shchetnikov, A. I. (2015) *ΜΟΘΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ: Ocherki istorii antichnoj muzyki*. Sankt-Peterburg.
- D'yakonov, I. M. (1990) *Arhaicheskie mify Vostoka i Zapada*. Moskva.
- Lebedev, A. V. (1989) *Fragmentsy rannih grecheskih filosofov*. Moskva.
- Rus'ajeva, A. S. (1978) "Orfizmi i kul't Dionisa v Ol'vii," *Vestnik Drevnej Istorii* 143, 1978, 87-104 (repr. *Religija i kul'ty antichnoj Ol'vii*, Kiev 1992, 16-18).

«ОРФИЧЕСКИЕ» ЗОЛОТЫЕ ТАБЛИЧКИ

Е. В. АФОНАСИН
Новосибирский государственный университет
afonasin@gmail.com

EUGENE AFONASIN
Novosibirsk State University (Russia)
THE "ORPHIC" GOLD TABLETS

ABSTRACT. The gold tablets of the Classical and Hellenistic periods from burials in Italy and Greece are published in Russian translation and accompanied by a commentary. The text is a supplement to the previous article.

KEYWORDS: Ancient mystery cults, the history of religion, orphica, ritual, eschatology.

* Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025. The research is funded by the Russian Scientific Foundation № 22-18-00025. <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

ПРЕДИСЛОВИЕ ПЕРЕВОДЧИКА

Распространение орфико-вакхического культа по греко-римскому миру лучше всего показывают те издания золотых табличек (*lamellae aureae*), в которых они располагаются по географическому признаку. Именно так публикуют их, например, Graf, Johnston 2007 и Torjussen 2008. Напротив, Bernabé, Jiménez San Cristóbal 2008, Tzifopoulos 2010, Edmonds 2011 и др. располагают их, вслед за первым современным изданием Г. Цунтца (Zuntz 1971), по тому или иному тематическому принципу. Сохраняя нумерацию Эдмондса, в данной подборке я разделяю таблички на шесть тематических групп, датировку и обстоятельства находки отмечая в каждом случае отдельно. В первую группу А входят пять таблиц (четыре из Фурий, одна из Рима), в которых душа посвященного идентифицируется как «чистая из чистых». Вторая группа, наиболее многочисленная, содержит критские таблички, а также таблички из Гиппониона, Петелии и др., в каждой из которых

посвященный называет себя «сыном Земли и звездного Неба». Литерой С обозначен уникальный «конверт» из Фурий, текст которого непереводим. В группу D входят различные более краткие тексты, в которых содержатся обращения к Дионису, Бримо и Персефоне, тогда как группу E составляют тексты, где упоминаются Плутон и Персефона. Наконец, краткие тексты, содержащие чаще всего лишь имя посвященного, объединены в группу F. В основу данной публикации положено издание Р. Эдмондса (Edmonds 2011), с учетом нижеперечисленных изданий. Нумерация фрагментов дается по Эдмондсу, с некоторыми добавлениями, кроме того, указывается номер по стандартному изданию А. Бернабе (Bernabé 2004–2007 = OF). Критический аппарат сведен к минимуму, идентичные или практически идентичные тексты табличек не повторяются.

ГРУППА А

A1 Thurii (Фурии), OF 488

Обнаружена в захоронении Timprone Piccolo в Фуриях (Лукания). Ныне в Национальном археологическом музее Неаполя. IV в. до н.э. Первая публикация: 1880.

Эвклея означает «Славный» и, скорее всего, является эпитетом Аида. Эвбулеем Дионис называется, например, в *Орфических гимнах* (Персефоне 29.6, Дионису 30.6) и *Застольных беседах* 714с Плутарха, а в A5 (ниже) Эвбулей эксплицитно называется сыном Зевса. Правда, Эвбулеем звали и пастуха, который видел похищение Персефоны (Климент Александрийский, *Протретики* 2.1.7.1), кроме того, так называли какое-то хтоническое божество в Элевсине, которое затем идентифицировали с Зевсом (VJ, p. 104), что помещает эту табличку, по мнению некоторых авторов, в контекст элевсинской мистериальной традиции. Ср. D5, говорится о Хтонической Деметре.

Прихожу я чистая из чистых, Царица подземного мира (букв. Хтоническая),
Эвклея, Эвбулей и другие бессмертные боги!

Утверждаю, что и я принадлежу к вашему бессмертному роду.

Но Мойра победила меня, {и другие бессмертные боги},

и громовержец (букв. «молниеметатель») молнией.

Я бежала из тяжелого мучительного круга,

быстрой стопой устремилась я к желанному венцу,

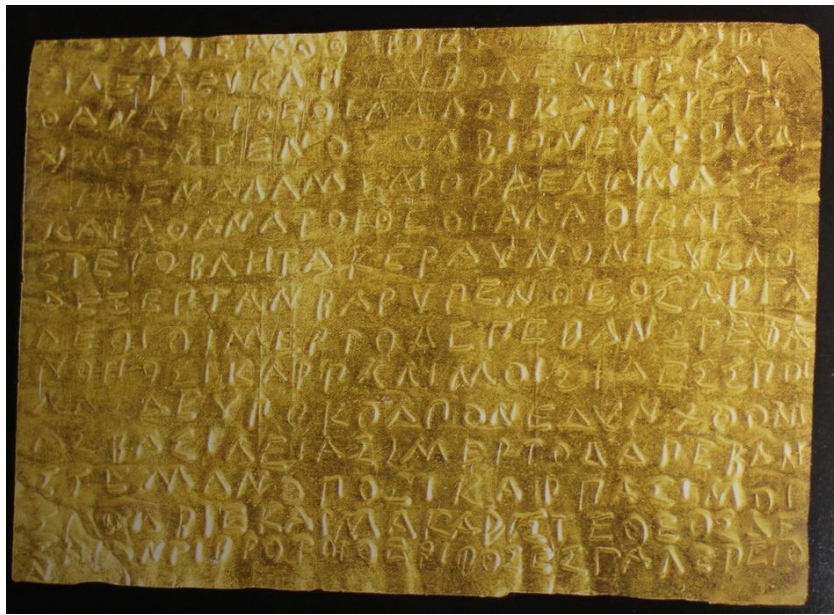
я прошла под чревом Госпожи, Царицы подземного мира

(букв. Хтонической),

{повторение строки 7, текст испорчен}

«Счастливым и благословенным, ты станешь богом вместо смертного». Козленок, я упал в молоко.

Ἔρχομαι ἐκ καθαρῶν καθαρά, χθονίων βασιλεια,
 Εὐκλήης Εὐβοκούλεύς τε καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι·
 καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένος ὄλβιον εὐχομαι εἶμεν.
 ἀλλὰ με Μοῖρ᾽ ἔδάμασσε {καὶ ἀθάνατοι θεοὶ ἄλλοι}
 καὶ ἀστροβλήτα κεραιωνί.
 κύκλου δ' ἐξέπταν βαρυπενθέος ἀργαλέοιο,
 ἱμερτοῦ δ' ἐπέβαν στεφάνου ποσὶ καρπαλίμοισι,
 δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας·
 {ιμερτοδαπεβανστεμανοποσικαρπασιμοισι}
 ὄλβιε καὶ μακαριστέ, θεὸς δ' ἔση ἀντὶ βροτοῖο.
 ἔριφος ἐς γὰλ' ἔπετον.



Az Thurii (Фурии), OF 489

Обнаружена в том же захоронении Timprone Piccolo в Фуриях (Лукания). Ныне в Национальном археологическом музее Неаполя. IV в. до н.э. Первая публикация: 1870.

Прихожу я чистая из чистых, Царица подземного мира (букв. Хтоническая), Эвклея, Эвбулей и другие боги и даймоны!

Утверждаю, что и я принадлежу к вашему бессмертному роду,
и я оплатила долг за несправедные дела.
Но либо Мойра победила меня, либо громовержец
(букв. «молниеметатель») молнией.
Теперь просительницей я пришла к святой Персефоне
(букв. Ферсефонейе),
дабы она милостиво отправила меня в обитель благословенных.

Ἔρχομαι ἐκ καθαράων {σχωνων} καθάρᾳ, χθονίων
βασίλειᾳ,
Εὐκλε καὶ Εὐβουλεῦ {ι} καὶ θεοὶ καὶ δαίμονες ἄλλοι·
καὶ γὰρ ἐγὼν ὑμῶν γένοσθε εὐχομαι ὄλβιον εἶναι
ποικῶν δ' ἀνταπέτεσσ' ἔργων ἔνεκα οὐτι δικαίων.
εἴτε με Μοῖρα ἐδάμασσε' {ατο} εἴτε ἀστεροπῆτα κεραιῶν.
νῦν δ' ἰκέτις ἦκω παρὰ ἀγνήν Φερσεφόνειαν,
ὥς με πρόφρων πέμψῃ ἔδρας ἐς εὐαγέειαν.

A3 Thurii (Фурии), OF 490

Практически идентична А2. Обнаружена в том же захоронении Timprone Piccolo в Фуриях (Лукания). Ныне в Национальном археологическом музее Неаполя. IV в. до н.э. Первая публикация: 1870.

A4 Thurii (Фурии), OF 487

Обнаружена в захоронении Timprone Grande в Фуриях (Лукания). Ныне в Национальном археологическом музее Неаполя. IV в. до н.э. Эта тонкая золотая табличка была сложена несколько раз и помещена в более плотную табличку С1, словно в конверт. Первая публикация: 1879.

Но как только душа покинула солнечный свет,
сверни направо, [...] остерегаясь всего на своем пути.
Радуйся, ведь ты пережил переживание, не пережитое доселе,
богом став вместо человека. Козленок, ты упал в молоко.
Радуйся, радуйся! Продвигайся по правой дороге,
к священным лугам и рощам Персефоны (букв. Ферсефонейи).

Ἄλλ' ὅποταν ψυχὴ προλίπηι φάος ἀελίοιο,
δεξιὸν †Ε.ΘΙΑΣ† δ' ἐξικένοι πεφυλαγμένον εὖ μάλα πάντα·
χαίρε παθῶν τὸ πάθημα τὸ δ' οὐπω πρόσθ' {ε} ἐπεπόνθεις·

124 «Орфические» золотые таблички

θεὸς ἐγένου ἐξ ἀνθρώπου· ἔριφος ἐς γάλα ἔπετες.
χαίρ<ε> χαίρε· δεξιὰν ὀδοιπόρ<ει>
λειμώνας θ' {ε} ἱεροῦς καὶ ἄλσεα Φερσεφονείας.

2 BJ δεξιὸν ἐς θιάσ<ον> δεῖ {ξ} <σ'> ἰ<έ>ναι (надлежит тебе отправиться в правый фиас);
TG, PC δεξιὸν ἐ<ὐ?>θείας δ' ἐξ<έ>ναι (сверни направо и прямо).

A5 Roma (Рим), OF 491

Прямоугольная табличка из римского некрополя, возможно Via Ostiense, ныне в Британском музее, середина II – начало III в. н.э. Первая публикация: 1903.

Она приходит чистая из чистых, Царица подземного мира
(букв. Хтоническая),

Эвклея, Эвбулей, дитя Зевса. Так прими же
этот дар Мнемозины, воспетой среди людей.

«Цецилия Секундина, в добрый путь, по закону став божеством».

Ἔρχεται ἐκ καθαρῶν καθαρὰ, χθονίων βασιλεία,
Εὐκλεες Εὐβουλεύ τε Διὸς τέκος· ἀλλὰ δέχεσθε
Μνημοσύνης τόδε δῶρον ἀοίδιμον ἀνθρώποισιν.
Καικιλία Σεκουνδείνα, νόμωι ἴθι διὰ γεγῶσα.

ГРУППА В

B1 Petelia (Петелия), OF 476

Сообщается, что табличка происходит из захоронения в Петелии (совр. Стронголи, Калабрия), IV в. до н.э. Табличка была свернута и помещена в золотой амулет римского времени. Приобретена в 1830-х. гг. Ныне в Британском музее. Нижняя часть повреждена. Последняя строка написана на полях.

Найдешь слева от чертогов Аида источник,
возле него стоящий белый кипарис.

К этому источнику не вздумай даже подходить!

Ты найдешь другой, из озера Мнемозины
вытекающую прохладную воду. Рядом же с ней стражи.

Скажи: «Я сын Земли и звездного Неба,
ведь мой род небесный. И это вы знаете сами.

И я иссушен жаждой и умираю. Дайте же мне побыстрее испытать

прохладной воды, вытекающей из озера Мнемозины».

И тогда они дадут тебе испить из божественного источника,

и тогда ты свершишь [тайнства? с другими] героями.

Этот [могильный холм? Мнемозины. Когда тебе настанет время] умирать ...

] это запиши?

(написано на полях справа) ... окружающая тьма.

Εύρησ{σ}εις <δ> Ἄϊδαο δόμων ἐπ' ἀριστερά κρήνην,

πάρ δ' αὐτῆι λευκῆν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον·

ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.

εὐρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης

ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπίπροσθεν ἕασιν.

εἰπεῖν· Ἕγὼ παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,

αὐτὰρ ἐμοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.

δίψηι δ' εἰμὶ αὕη καὶ ἀπόλλυμαι. ἀλλὰ δότ' αἰψα

ψυχρὸν ὕδωρ προρέον τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης·

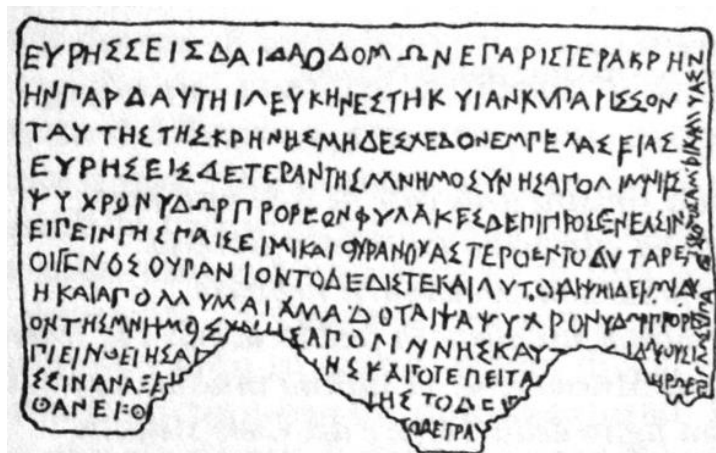
καὐτ[οί] σ[ο]ι δώσουσι πιεῖν θεῖης ἀπ[ὸ κρή]νης,

καὶ τότ' ἔπειτα [τέλη σὺ μεθ'] ἠρώεσσιν ἀνάξει[ς].

[Μνημοσύ]νης τόδε [φεριοντ· ἐπεὶ ἄν μέλλησι] θανείσθ[αι

....] τόδε γραψ[

(написано на полях справа) τογλωσειπα σκότος ἀμφικαλύψας.

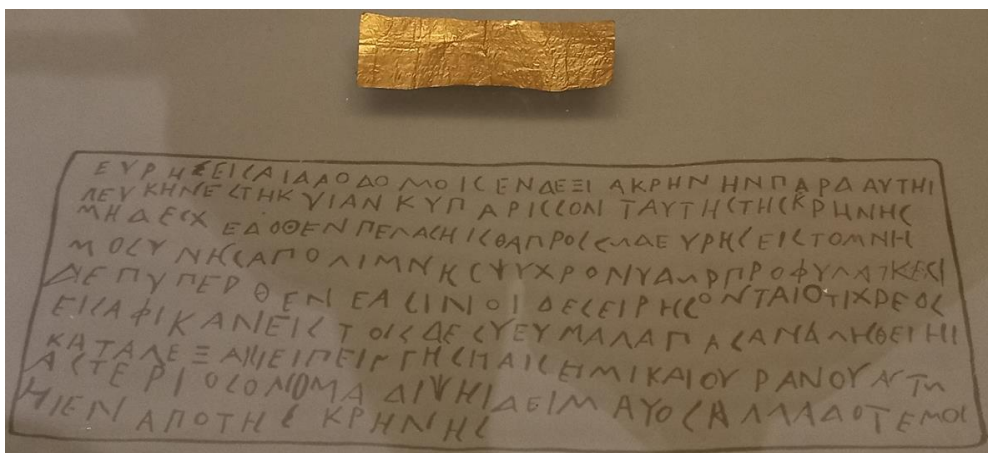


B2 Pharsalos (Φαρσαλ), OF 477

Из захоронения ок. 350–300 гг. до н.э. Ныне в музее Волоса. Находилась внутри богато украшенной аттической бронзовой гидрии на которой был изображен Борей, похищающий Орифию. Первая публикация: 1950.

Найдешь в чертогах Аида источник справа,
 возле него стоящий белый кипарис.
 К этому источнику не вздумай даже подходить!
 Ты найдешь другой, из озера Мнемозины
 вытекающую прохладную воду. Рядом же с ней стражи.
 Они тебя спросят, что за нужда тебя привела сюда,
 и ты должен основательно поведать им всю правду:
 Скажи: «Я дитя Земли и звездного Неба,
 Звездный мое имя. И я иссушен жаждой.
 Дайте же мне испить из источника!»

Εύρήσεις Ἄϊδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,
 πὰρ δ' αὐτῇ λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον·
 ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσηισθα·
 πρόσσω δ' εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης
 ψυχρὸν ὕδωρ προκρέον· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασιν·
 οἳ δέ σε εἰρήσονται ὅ τι χρέος εἰσαφικάνεις·
 τοῖς δὲ σὺ εὖ μάλα πᾶσαν ἀληθείην καταλέξαι·
 εἰπεῖν· Ἕγὼ γὰρ εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστ·ερόεντος·
 Ἄστ·ερος ὄνομα· δίψῃ δ' εἰμ' ἀδύος· ἀλλὰ δότε μοι πιέν' ἀπὸ τῆς
 κρήνης'.



V3 Eleutherna (Элеутерна), OF 478

Происходит из неизвестного захоронения (II–I вв. до н.э.) в Элеутерне (центральный Крит). Ныне в Национальном археологическом музее в Афинах. Была свернута несколько раз. Первая публикация: 1893.

Я иссушен жаждой и умираю. Дайте же мне испить
из вечно текущего источника справа, того, где кипарис.
– «Кто же ты и откуда?» – «Я сын Земли и звездного Неба».

Δίψαι αὔρος ἐγὼ καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλὰ πῖέ<ν> μοι
κράνας αἰειρὼ ἐπὶ δεξιᾷ, τῆ<ι> κυφάρισσος.
τίς δ' ἐσσί; πῶ δ' ἐσσί; Γὰρ υἱός ἦμι καὶ Ὠρανῶ ἀστερόεντος.

Следующие таблички V4–5, 7–8 практически идентичны V3 и происходят из того же захоронения. Несколько табличек опубликованы лишь в 1953–54 гг. Все в Национальном археологическом музее в Афинах.

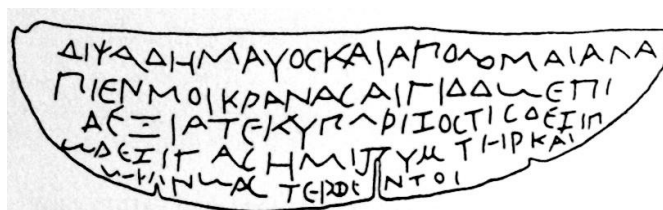
V4 Eleutherna (Элеутерна), OF 479

V5 Eleutherna (Элеутерна), OF 480

V6 Mylopotamos (Милопотам), OF 481

Из Милопотамы на Крите, расположенного между Элеутерной и Аксосом. Находится в Археологическом музее Ираклиона, датируется II в. до н.э. Использовалась в качестве эпистомиона (epistomion). Аналогична V3–5, 8–9. Могила женская, поэтому третья строка отличается. Примечательно, что первая строка сохраняет местоимение мужского рода.

Я иссушен жаждой и умираю. Дайте же мне испить
из вечно текущего источника справа, того, где кипарис.
– «Кто же ты и откуда?» – «Я дочь Земли и звездного Неба».



128 «Орфические» золотые таблички

B7 Eleutherna (Элеутерна), OF 482

B8 Eleutherna (Элеутерна), OF 483

B9 Thessaly? (Фессалия?), OF 484

Табличка практически идентична B3–8. Обнаружена в бронзовой гидрии, использованной для кремации, сер. IV в. до н.э. Ныне в Музее Дж. Пола Гетти (Малибу, Калифорния). Первая публикация: 1977.

B10 Hipponion (Гиппонион), OF 474

Возможно, самая древняя и самая знаменитая из золотых табличек. Обнаружена в гробнице женщины в захоронении, датированном ок. 500 г. до н.э. В настоящее время в музее Вибо (Калабрия). Была свернута несколько раз, вероятно, представляя собой амулет, надеваемый на шею. Первая публикация: 1974.

Это [дело? могильный холм? путеводная нить?] Мнемозины.

Когда тебе настанет время умирать ...

ты отправишься в хорошо построенные чертоги Аида. Справа источник, возле него стоящий белый кипарис.

Здесь нисходящие души умерших охлаждаются.

К этому источнику не вздумай даже подходить!

Далее ты найдешь из озера Мнемозины

вытекающую прохладную воду. Рядом же с ней стражи.

Они спросят тебя, пристально рассматривая:

«Что ищешь ты в тенистой адской мгле?»

Отвечай: «Я сын Земли и звездного Неба,

и я иссушен жаждой и умираю. Дайте же мне побыстрее испить прохладной воды, вытекающей из озера Мнемозины».

И тогда они обратятся к подземному царю,

и тогда они дадут испить из озера Мнемозины,

и тогда и ты, испив, отправишься по священной дороге, по которой идут другие прославленные мисты и вакханты.

Μναμοσύνας τόδε φέριοντ· ἐπεὶ ἄμ μέλλησι θανείσθαι
εἰς Ἀΐδαο δόμους εὐηρέας, ἔστ' ἐπὶ δεξιᾷ κρήνη,
πάρ δ' αὐτὰν ἑστακὺα λευκὰ κυπάρισσος·
ἔνθα κατερχόμεναι ψυχὰι νεκύων ψύχονται.
ταύτας τὰς κράνας μηδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθῃς.

πρόσθεν δὲ εὐρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνης
 ψυχρὸν ὕδωρ προρέον· φύλακες δ' ἐπύπερθεν ἔασι.
 οἳ δὲ σε εἰρήσονται ἐν<ι> φρασί πευκαλίμασι
 ὅτ<τ>ι δὴ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότος ὀρφ<ν>ήεντος
 εἶπον· Γῆς παί<ς> ἡμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος.
 δίψαι δ' εἰμ' αὐὸς καὶ ἀπόλλυμαι· ἀλλ<λ>ὰ δότ' ὦχα
 ψυχρὸν ὕδωρ πιέναι τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμ<ν>ης.
 καὶ δὴ τοι ἐρέουσιν ὑποχθονίω βασιλῆι·
 καὶ {δὴ τοι} δώσουσι πιεῖν τὰς Μναμοσύνας ἀπ[ὸ] λίμνας,
 καὶ δὴ καὶ σὺ πιὼν ὁδὸν ἔρχεα<ι> ἄν τε καὶ ἄλλοι
 μύσται καὶ βάρχοι ἱεράν στείχουσι κλε<ε>ινοί.

1 lam. ἐρίον: Luppe, Merkelbach ἔριον («шерстяная нить» в смысле: «путеводная нить?»), BJ, GJ, Pugliese Caratelli 1974, BJ etc. ἔργον (дело), TG ἱρόν, PC hierón, Pugliese Carratelli 1974 ἡρίον (могильный холм).

10 Я сын Земли: BJ, TG Γῆς παί<ς> ἡμι; GJ ὕος Γᾶς ἐμι; Z ὕος Γαίας; Я сын Тяжелой (ошибочно): Pugliese Carratelli 1993 <ἡ>ὸς Βαρέας.

13 BJ предпочитают ἐρέουσιν {ι} ὑποχθονίω βασιλεί<αι> («обратятся к подземной царице»).

В11 Entella? (Энтелла, Западная Сицилия?), OF 475

Обнаружена в терракотовой лампе на территории древнего некрополя, вероятно III в. до н.э. Находится в частном собрании в Швейцарии. Первая публикация: 1994. Текст расположен в две колонки (уникальный случай).

Κολ. 1. Когда тебе настанет время] умирать ...

] ?упомянутый? герой

] окружающая тьма

Найдешь в чертогах Аида] справа озеро,

возле него стоящий белый] кипарис.

Здесь нисходящие ду]ши умерших охлаждаются.

к этому источнику не вздумай даже] подходить.

Далее ты найдешь] из озера Мнемозины

вытекающую прохладную воду.] Рядом же с ней стражи.

Они спросят тебя,] пристально рассматривая:

«Что ищешь ты в тенистой адской] мгле?»

Отвечай: «Я сын Земли и] звездного Неба,

и я иссушен жаждой и умираю. Дайте же мне испить

прохладной воды, вытекающей] из озера Мнемозины».

Кол. 2. Ведь м[ой род небесный. И это ты знаешь сам.

И тогда [они обратятся к подземному царю,

и тогда [они дадут из озера Мнемозины

и тогда [

Символы: φ [

и φε[

σεν[

Col. 1 ἐπει ἄμ μέλ]λησι θανείσθαι

μ]εμνήμε<ν>ος ἦρωσ

]σκότος ἀμφικαλύψαι

Εὐρήσεις Ἄϊδαο δόμοις, ἐπὶ]δεξιὰ λίμνην

πάρ δ' αὐτῆι λευκῆν ἐστη]κύαν κυπάρισσον

ἐνθα κατερχόμεναι ψυ]χαὶ νεκύων ψύχονται

ταύτης τῆς κρήνης μη]δὲ σχέδον ἐ<μ>πέλασ<ασ>θαι

πρόσθεν δὲ εὐρήσεις τῆς] Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης

ψυχρὸν ὕδωρ προρέον·] φύλακοι θ' ὑποπέθασιν

οἳ δὲ σε εἰρήσονται ἐνὶ] φρασι πευκαλίμησιν

ὅττι δὲ ἐξερέεις Ἄϊδος σκότο]ς ὄρφ{ο}νήεντο<ς>

εἶπον· Γῆς παῖς εἰμὶ καὶ] Οὐρανοῦ ἀστερόεντος

δίψαι δ' εἰμὶ αἶδος καὶ ἀπόλλ]υμαι ἀλλὰ δότε μοῖ

ψυχρὸν ὕδωρ πιέναι τῆς] Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης

Col. 2 αὐτὰρ ἐ[μοὶ γένος οὐράνιον· τόδε δ' ἴστε καὶ αὐτοί.

καὶ τοὶ δὴ[ἐρέουσιν ὑποχθονίω βασιλῆι

καὶ τοτὲ τ[οὶ δώσωσιν τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης

καὶ τοτὲ δ[ὴ

σύμβολα φ[

καὶ φε[

σεν[

B12 Rethymnon, Crete (Ретимно, Крит), OF 484a

Из захоронения в Сфакаки, ныне в музее Ретимно (Крит). II–I в. до н.э. Первая публикация: 2004.

Он иссушен жаждой и умирает. – «Дай же мне испить

из источника Саура (или: вечно текущего?) слева от кипариса!»

– «Кто же ты и откуда?» – «Земля мне мать и [отец?] звездное Небо».

{неразборчиво}

Δίψαι {τοι} <α>ῦος παραπ<ό>λλ<υ>ται· ἀλλὰ π{α}ιέν μοι
 κράνας <Σ>αύρου ἐπ' {α} ἀρι<σ>τερὰ τὰς κυφα{σ}ρίσσω.
 τίς δ' εἶ ἢ πῶ δ' εἶ; Γὰς ἡμ{ο}ι μάτηρ {πωτιαετ} <καί <Ο>ύρανῶ
 <ἀ>στε<ρ>έντος>
 {τισδιψαιτοιατοιυτοοπασρατανηο}

2 GJ κράνας αἰ<ει>ρ<ό>ου (вечно текущий). Ср. табл. В3–9. Источник Саур, согласно Теофрасту (*История растений* 3.3.4, περί τινα κρήνην Σάουρου καλουμένην), расположен неподалеку от знаменитой пещеры на горе Ида на Крите, посвященной Зевсу. Кроме того, селение Элеутерна названо по имени нимфы Саоры или Аоры. Подробнее см. Tzifopoulos 2011, 191–193.

ГРУППА С

С1 Thurii (Фурии), OF 492

Этот уникальный артефакт обнаружен в захоронении Timprone Grande в Фуриях (Лукания). Ныне в Национальном археологическом музее Неаполя. IV в. до н.э. Им была обернута сложенная несколько раз табличка А4. Первая публикация: 1902.

Опубликовавший ее впервые Герман Дильс считал табличку «гимном Деметре». Компаретти (Comparetti 1910) предложил считать этот артефакт своеобразным амулетом, в котором имена богов, четыре стихии и ритуальные фразы скрываются за бессмысленным набором букв. Бетег (Betegh 2004, 333–337) рассматривает этот текст в связи с Папирусом из Дервени (в особенности упоминаемую в нем связь Зевса с воздухом).

Бернабе (ВJ, p. 137–150) отмечает, что Фанес в данном тексте скорее всего относится к Дионису, отождествляемому с солнцем (как у Диодора Сицилийского 1.11.2), так как концепция первородного Фанеса сформировалась в орфизме позже. Примечательно также, что водная стихия называется, как у Эмпедокла, Нестидой. Бернабе предлагает связать воздух с Зевсом, огонь и солнце с Дионисом, мать-землю с Деметрой, а воду-Нестиду с ее дочерью Персефой, а также сравнить этот набор божественных имен с так называемой орфической клятвой, где Фанес упоминается в одном ряду с четырьмя стихиями, небом, ночью, луной и солнцем (OF 619).

Советником (μῆστωρ) Зевс называется еще у Гомера (*Илиада* 8.22; 17.339). Так что, скорее всего, эта загадочная фраза отсылает к совокуплению Зевса с Персефой, в результате чего родился Дионис. Кроме того, очевидно, что в табличке, кроме верховных богов, возможно, отождествляемых со стихиями, упоминаются и важнейшие эсхатологические концепции, характерные для орфической литерату-

ры, такие как судьба, вечность (или вечное возвращение) и возмещение, наряду с также типичными молитвенными обращениями к подземной богине.

Транскрипция Pugliese Carratelli

ΠΡΩΤΟΓΟΝΟΤΗΜΑΠΙΕΤΗΓΑΜΜΑΤΡΙΕΠΑΚΥΒΕΛΕΙΑΚΟΡΡΑΟΣ ΕΝΤΑΙΗΔΗΜΗΤΡΟΣΗΤ
 ΤΑΤΑΠΤΑΤΑΠΤΑΖΕΥΙΑΤΗΤΥΑΕΡΣΑΠΤΑΝΛΙΕΠΥΡΔΗΠΑΝΤΑΣΤΗΝΤΑΣΤΗΝΙΣΑΤΟΠΕΝΙΚΑΙΜ
 ΣΗΔΕΤΥΧΑΓΕΦΑΝΗΣΠΑΜΜΗΣΤΟΙΜΟΙΡΑΙΣΣΤΗΤΟΙΓΑΝΝΥΑΠΙΑΝΤΗΣΥΚΑΝΤΕΔΑΡΜΟΝΔΕΥΧΙ
 ΣΠΑΤΕΡΑΤΙΚΠΑΝΤΑΔΑΜΑΣΤΑΠΑΝΤΗΡΝΥΝΤΑΙΣΕΛΑΒΔΟΝΤΑΔΕΠΑΝΤΕΜΟΙΒΤΗΣΑΝΤΕΑΣΤΩ
 ΤΗΜΗΑΕΡΠΥΡΜΕΜΜΑΤΕΡΛΥΕΣΤΙΣΟΙΣΑ·ΕΝΤΑΤΟΝΗΣΣΙΝΝΥΕΙΝΗΜΕΦΗΜΕΡΑΝΕΓΛΧΥΕΣ
 ΕΠΙΗΜΑΡΤΙΝΗΣΤΙΑΣΤΑΝΖΕΕΥΕΝΟΡΦΤΤΙΕΚΑΠΑΝΟΠΤΑΑΙΕΝΑΙΜΙΘ·ΜΑΤΕΡΜΑΣΕΠΙ
 ΩΥΣΟΝΕΟΕΥΧΑΣΤΑΚΤΑΠΥΑΡΕΥΟΛΚΑΠΕΔΙΩΧΑΜΑΤΕΜΑΝΚΑΛ ΗΑΔΙΕΡΑΔΑΜΝΕΥΔΑΜΝΟΙ
 ΩΤΑΚΤΗΡΙΑΡΑΜΑΡΔΗΜΗΤΕΡΠΥΡΕΥΚΑΡΗΧΦΟΝΙΑΤΡΑΒΔΑΗΤΡΟΣΗΝΙΣΤΗΟΙΣΤΗ
 ΗΡΩΣΗΝΓΑΥΝΗΓΑΟΣΕΣΦΡΕΝΑΜΑΤΑΙΜΗΤΝΝΤΗΣΝΥΣΧΑΜΕΣΤΩΡΕΙΑΕΚΟΙΡΗΝ
 ΑΙΑΦΗΡΤΟΝΟΝΣΣΜΜ·ΟΕΣΤΟΝΑΕΡΤΑΠΑΝΙΑΛΛΥΕΣΦΡΕΝΑΜΑΡ· ΤΩΣ.

Реконструкция Vernabé 2004–07, ВJ, р. 137–150.

Πρωτογόνων < > ΤΗΜΑΠΙΕΤΗ Γάι ματρί ΕΠΑ Κυβελεία < > Κόρρα < > ΟΣΕΝΤΑΙΗ Δήμητρος ΗΤ
 ΤΑΤΑΠΤΑΤΑΠΤΑ Ζεῦ ΙΑΤΗΤΥ ἀέρ ΣΑΠΤΑ Ἥλιε, πῦρ δὴ πάντα ΣΤΗΝΤΑΣΤΗΝΙΣΑΤΟΠΕ νικαί Μ
 ΣΗΔΕ Τύχα ΙΤΕ Φάνης, πάμνηστοι Μοίραι ΣΣΤΗΤΟΙΓΑΝΝΥΑΠΙΑΝΤΗ σὺ κλυτὲ δαίμον ΔΕΥΧΙ
 Σ πάτερ ΑΤΙΚ παντοδαμάστα ΠΑΝΤΗΡΝΥΝΤΑΙΣΕΛΑΒΔΟΝΤΑΔΕΠ ἀνταμοιβή ΣΤΑΗΤΕΑΣΤΑ
 ΤΗΜΗ ἀέρ ι πῦρ ΜΕΜ Μάτερ ΛΥΕΣΤΙΣΟΙΑ·ΕΝΤΑΤΟ Νήστι Ν νύξ ΙΝΗΜΕΦ ἡμέρα ΜΕΡΑΝΕΓΛΧΥΕΣ
 ἐπτῆμαρ Τῆν ἡστιας ΤΑΝ Ζεῦ ἐνορύττιε(?) καὶ πανόπτα. αἰέν ΑΙΜΓΥ*μάτερ, ἐμᾶς ἐπ-
 ἀκουσον ΕΟ εὐχᾶς ΤΑΚΤΑΠΥΑΡΕΥΟΛΚΑΠΕΔΙΩΧΑΜΑΤΕΜΑΝ καλ{η}ὰ Δ ἱερά ΔΑΜΝΕΥΔΑΜΝΟΙ
 ΩΤΑΚΤΗΡ ἱερά ΜΑΡ Δημήτερ, πῦρ, Ζεῦ, Κόρη Χθονία ΤΡΑΒΔΑΗΤΡΟΣΗΝΙΣΤΗΟΙΣΤΗ
 ἥρωσ ΝΗΓΑΥΝΗ φάος ἐς φρένα ΜΑΤΑΙΜΗΤΝΝΤΗΣΝΥΣΧΑ μήστωρ εἶλε Κούρην
 αἶα ΦΗΡΤΟΝΟΝΣΣΜΜΟ·ΕΣΤΟΝ ἀέρ ΤΑΠΑΝΙΑΛΛΥ ἐς φρένα ΜΑΡ*ΤΩΣ

Перевод, согласно реконструкции Бернабе:

Первородному, Матери Земле, Кибеле, Дочери Деметры
 Зевс, воздух, Гелиос. Огонь все побеждает.
 Тиха. Фанес. Всепомнящие Мойры. Ты, славный даймон!
 Отец, подчинивший все себе. Возмещение.
 Воздух, огонь, Мать, Нестида, Ночь, День.
 Недельный пост. Всевидящий Зевс. Навсегда. Мать, услышь
 мою молитву. Пять (?) жертвоприношений.
 Жертвоприношения, Деметра. Огонь. Зевс. Хтоническая Кора.
 Герой. Свет разума. Советник схватил Кору.
 Земля. Воздух. Разумению.

ГРУППА D

В эту группу входят обращения к Дионису, Бримо, Персефоне, Хтонической Деметре и Горной Матери.

D1 Pelinna (Пелинна), OF 485

Эта примечательная находка из женского саркофага в Пелинне (совр. Палеогардики) представляет собой две таблички почти идентичного содержания, вырезанные в форме ивового листа и расположенные на груди женщины. Ок. 275 до н.э. Первая публикация: 1987.

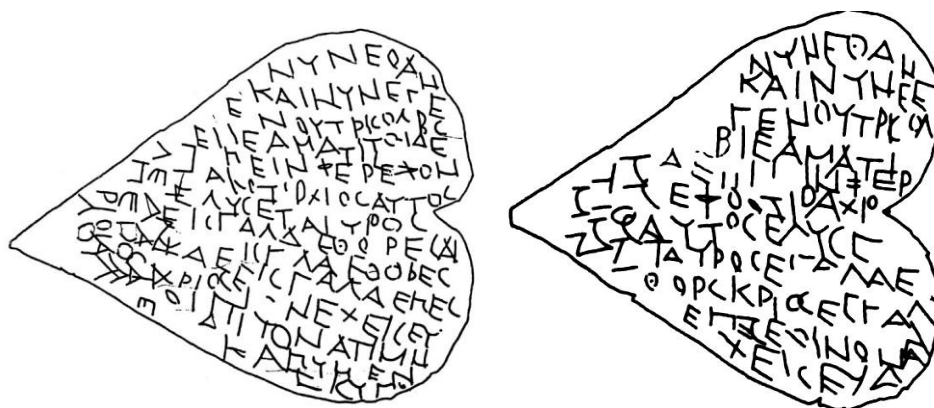
Вот ты умер, вот ты родился, трижды благословенный, в тот же самый день.
Скажи Персефоне, что Вакх лично освободил тебя.
Телец, ты прыгнул в молоко,
быстро, ты прыгнул в молоко,
овен, ты упал в молоко.
У тебя есть вино, счастливая награда.
И ты отправишься под землю, справив таинства, как и другие блаженные.

νὺν ἔθανες καὶ νῦν ἐγένου, τρισόλβιε, ἄματι τῶιδε.
εἰπεῖν Φερσεφόνοι σ' ὅτι Βάκχιος αὐτὸς ἔλυσε.
ταῖς ἰθύροσ εἰς γάλα ἔθορες.
αἰψα εἰς γάλα ἔθορες.
κριὸς εἰς γάλα ἔπεσες.
οἶνον ἔχεις εὐδαίμονα τιμῆν
καὶ σὺ μὲν εἰς ὑπὸ γῆν τελέσας ἄπερ ὀλβιοὶ ἄλλοι.

D2 Pelinna (Пелинна), OF 486

(текст аналогичен D1)

Вот ты умер, вот ты родился, трижды благословенный, в тот же самый день.
Скажи Персефоне, что Вакх лично освободил тебя.
Телец, ты прыгнул в молоко,
овен, ты упал в молоко.
У тебя есть вино, счастливая награда.



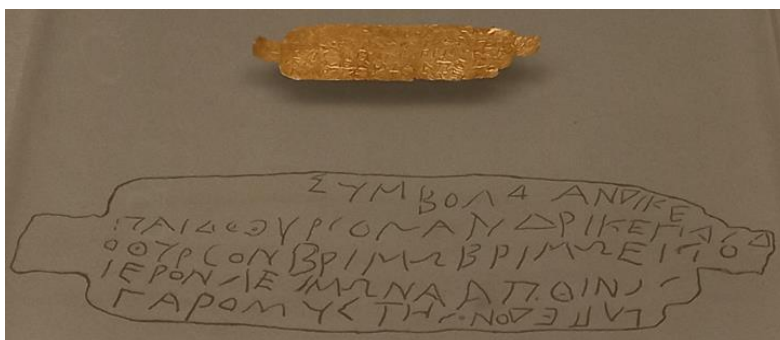
D3 Pherai (Феры), OF 493

Из южного некрополя в Ферах, ныне в музее Волоса, ок. 350–300 гг. до н.э. Табличка была свернута в виде цилиндра. Последнее бессмысленное слово написано вверх ногами. Первая публикация: 1991.

Фраза «муж-дитя-тирс» указывает на Диониса, тогда как Бримо (женского рода) – это эпитет Персефоны (Орфический папирус из Гуроба). Возможно, так называлась богиня подземного мира в Ферах. Бримо (мужского рода) идентифицируются с Иакком в Элевсине (Ипполит, *Опровержение ересей* 5,8).

Символы: муж-и-дитя-тирс, муж-и-дитя-тирс, Бримо, Бримо. Выйди на священный луг. Мист избавлен от возмездия.

σύμβολα· Ἀνδρικεπαίδόθурсον· Ἀνδρικεπαίδόθурсον· Βριμῶ.
Βριμῶ· εἴσιθι· ἱερὸν λειμῶνα· ἄποινος γὰρ ὁ μύστης· ΓΑΠΕΔΟΝ



D4 Amphipolis (Амфиполь), OF 496n

Обнаружена в женском саркофаге, IV в. до н.э. Первая публикация: 2001.

Я непорочная священная Диониса Вакхия, Архебула [дочь] Антидора

εὐαγής ἱερὰ Διονύσου Βακχίου εἰμι Ἀρχέβου[λή] ἢ Ἀντιδώρου

VJ: Hatzopoulos Ἀρχέβου [γυν?]ῆ (жена Археба)

D5 Pherai (Феры), OF 493a

Обнаружена близ неолитического поселения в Магула Мати, в мраморном хранилище (osteotheke), ок. IV–III в. до н.э., ныне в Национальном музее в Афинах. Первая публикация: 2004.

Хтоническую Деметру почитали, согласно Павсанию (3.14.5), последователи Орфея в Лаконии. Горную Мать упоминают Еврипид (фр. 472), *Орфические гимны* (31.5) и даже, как поясняет Бернабе (VJ, p. 159 n.35), микенские таблички из Фив.

Пошли меня в фиасы мистов. Я [созерцала] празднества
Хтонической Деметры и таинства Горной Матери.

πέμπε με πρὸς μυστῶν θειάσους· ἔχω ὄργια [ἰδοῦσα]
Δήμητρος Χθονίας, τε <τέ>λη καὶ Μητρὸς Ὀρεί[ας].

ГРУППА E

Группа включает в себя обращения к Плутону и Персефоне.

E1, Hagios Athanasios (Айос Атанасиос), OF 4961

Табличка эллинистического периода из захоронения близ Фессалоник. Первая публикация: 1969.

Λιδα...

Αἰδος AP

ΤΜΑΕΥΠ

ΕΝΕΙΥ

E2, Eleutherna (Элеутерна), OF 495

Из того же захоронения, что и таблички В1-8. Датируется II–I в. до н.э. Находится в Национальном музее в Афинах. Левая часть отсутствует. Первая публикация: 1893

Плутон и Персефона, радуйтесь!

136 «Орфические» золотые таблички

[Πλού]τωνι καὶ Φ[ερσ]οπόνει χαίρειν.

E3 Vergina (Вергина), OF 496k

Из эллинистического захоронения. Первая публикация: 1961.

Филиста: Персефона, радуйся!

Φιλίστη Φερσεφόνηι χαίρειν –

E4 Pella / Dion (Пелла / Дион), OF 496b

Обнаружена в гробнице неподалеку от строения, напоминающего храм. IV в. до н.э. В форме листа (лавра или мирта). Первая публикация: 1989.

Персефоне Посейдипп, благочестивый мист

Φερσεφόνηι Ποσειδίππος μύστης εὐσεβής

E5 Rethymnon (Ретимно), OF 494

Из захоронения, датируемого ок. 25 г. до н.э. – 40 г. н.э. в Скафаки. Ныне в музее Ретимно. В форме эллипсоида. Первая публикация: 1998.

Плутону... Персефоне

Πλούτωνι ... Φερσεφόνηι

E6 Heraclea, Hagios Athanasios (Гераклея, Айос Атанасиос), OF 495a

Датировка неясна. Первая публикация: 1967.

Филотера Госпоже (или Господину?), радуйся!

Φιλωτήρα τῶι Δεσπ<ό>τε<ι>{α} χέρε<ν> ΕΙΜΩ

ГРУППА F

Краткие надписи (имена посвященных) находят в различных захоронениях эллинистического времени на территории Греции, на Пелопоннесе: в Эгионе (Aigion) – F 2, 4, 5, Элиде (Elis) – F 1, 7, 13; в Македонии: в Пелле и Дионе – F 6, 11, 12; в Пиерии: в Метоне – F 3, Пидне – F 8, 9; в Европосе – F 10.

- F1 496i Εὐξένη – Эуксена
 F2 496e μύστης – мист
 F3 496h Φυλομάγα – Филомага
 F4 496c Δεξιλαος μύστας – Декслай, мист
 F5 496d Φίλων μύστας – Филон, мист
 F6 496a Φιλοξένα – Филоксена
 F7 496j Φιλημήνα – Филимена
 F8 Ξεναρίστη – Ксенариста
 F9 Ἄνδρων – Андрон
 F10 496g Βοττακός – Боттак
 F11 496f Ἦγησίσκα – Гегесиска
 F12 Ἐπιγένης – Эпиген
 F13 Παλάθα – Палата

ОСНОВНЫЕ ИЗДАНИЯ ЗОЛОТЫХ ТАБЛИЧЕК, ПЕРЕВОДЫ И КОММЕНТАРИИ

- OF Bernabé, A. *Poetae Epici Graeci. Testimonia et Fragmenta. Pars ii: Orphicorum et Orphicis similibus testimonia et fragmenta.* 3 vols. Munich and Leipzig, 2004–07.
 BJ – Bernabé, A., Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008) *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets.* Leiden, Boston MA, and Cologne.
 E – Edmonds, R. III, ed. (2011) *The “Orphic” Gold Tablets and Greek Religion.* Cambridge.
 GJ – Graf, F. and Johnston, S. I. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets.* London / New York.
 PC – Pugliese Carratelli, G. (1993, 2001²) *Lamine d'oro ‘Orfiche’.* Milan.
 TG – Tortorelli Ghidini, M. (2006) *Figli della Terra e del Cielo stellato. Testi orfici con traduzione e commento.* Naples.
 Tzifopoulos, Y. (2010) *Paradise Earned: The ‘Bacchic–Orphic’ Gold Lamellae of Crete.* With contributions on the archaeological context by Irene Gavrilaki, Stella Kalogeraki and Niki Tsatsaki, Popi Galanaki and Giorgos Rethemiotakis, Matthaios Bessios. Center for Hellenic Studies, Hellenic Series 23. Washington DC and Cambridge MA.
 Z – Zuntz, G. (1971) *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia.* Oxford.

СХОЖДЕНИЕ ИНАННЫ И ПОХИЩЕНИЕ ПЕРСЕФОНЫ: ОЧЕРК О ДВУХ ЛИТЕРАТУРНЫХ ИСТОЧНИКАХ О МИФАХ СМЕРТИ И ВОЗРОЖДЕНИЯ

М. Г. КОЖЕВНИКОВ
Новосибирский государственный университет
mihailkosh@mail.ru

MIKHAIL KOZHEVNIKOV

Novosibirsk State University (Russia)

THE DESCENT OF INANA AND THE RAPE OF PERSEPHONE: A STUDY OF TWO LITERARY SOURCES
ON THE MYTHS OF DEATH AND RESURRECTION

ABSTRACT. The article deals with two literary works originating from two highly distinct traditions: ancient Sumerian and Greek. Despite their different origins, the two works in question, “The Descent of Inana to the Underworld” and Homeric Hymn “To Demeter”, share several key features, which thematically connect them to Greek Mystery cults: topics of death and possibility of salvation, mysteries of the underworld, which can be transcended by means of initiation rites, aetiological connection between the death and rebirth of a fertility deity and agricultural fertility of the land. Based on the assumption that these two sources can be identified as apocalypses and given the widespread correlation between formal literary complexity and philosophical (or theological) depth found in apocalyptic literature (especially in Judeo-Christian tradition), this paper seeks to establish the same correlation in Greco-Sumerian and, more precisely, Eleusinian milieu. However, the final analyses proves the opposite of the initial hypothesized conclusion.

KEYWORDS: Ancient mystery cults, apocalyptic literature, katabasis, Sumerian literature, dying-and-rising deity, initiation rites, soteriology.

* Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025. The research is funded by the Russian Scientific Foundation № 22-18-00025. <https://rscf.ru/project/22-18-00025/>

В этой статье мы предлагаем рассмотреть и сопоставить два текста из совершенно разных традиций и эпох, которые тем не менее объединяет их роль в отражении культов плодородия, в отражении этиологических мифов, объясняющих смену времен года, но также и общая тема тайны смерти и возрождения – возможности «спасения от смерти».

Речь идет о шумерском памятнике «Схождение Инанны в подземный мир», датируемом 1900–1600 гг. до н. э.,¹ и Гомеровском гимне «К Деметре» сер. VII–VI вв. до н. э.² Любопытно, что упомянутые выше общие для них черты во многом пересекаются с определяющими чертами мистериальных культов – можно даже сказать, с «критериями», по которым мы можем причислить тот или иной культ к мистериям. Закрытость религиозных практик, тайных для непосвященных, сама по себе не может быть основанием для причисления их к мистериям (иначе таковыми бы считались все семейные культы предков, сокрытые от посторонних глаз³). Так же нельзя отнести к мистериям все культы плодородия или даже все инициационные ритуалы – посвящения в новый статус, возрастной, матримониальный или социоэкономический.⁴ То же касается и многочисленных культов, связанных с почитанием хтонических божеств, как правило, имеющих отношение к миру мертвых, и со столь же разнообразными погребальными обрядами. Только совокупность этих характеристик – причем, объединенных сотериологическим⁵ смыслом⁶ священнодействия, – позволяет нам говорить о мистериальном характере того или иного культа.

¹ Согласно Kramer, Wolkstein 1983, 127.

² Согласно Richardson 1974, Janko 1982, а также Clinton 1986.

³ Таких как закрытый элевсинский клановый культ Микенского периода, свидетельства о котором мы находим в Мегароне В. Подробнее о последних доказательствах религиозного использования здания см. Cosmopoulos 2003 и 2014.

⁴ Ярким примером такого *невключения* может служить, в частности, классическая работа Арнольда ван Геннепа об обрядах перехода, в которой, несмотря на, казалось бы, более «широкий» подход (в соответствии с заявленной самим автором попыткой преодолеть искусственные границы между «фольклорным» и «антропологическим» подходом), из огромного количества ритуалов посвящения-перехода к собственно мистериальным причисляется весьма ограниченный набор обрядов (Геннеп 1999, 85–92).

⁵ Ср. Cosmopoulos (2015, 164): «Что сделало Элевсинский культ “мистериальным культом”, было инициационным / сотериологическим элементом, который, что широко принимается, был приживлен к более раннему культу».

⁶ Ключевая роль сотериологического компонента означает прежде всего открытие посвященному тайн перехода в мир мертвых, которые дают ему возможность самостоятельно (в определенной мере) определить свою посмертную судьбу – получить некие выгоды в загробном мире, недоступные непосвященным, обреченным на одинаковую для всех судьбу, вне зависимости от своих прижизненных деяний и решений. Таким образом через сотериологию реализуется критерий закрытости и инициационности. Через метафору смерти и возрождения включается тема плодородия (Ср. Ин. 12:24: «если пшеничное зерно, упавшее в землю, не

Определение того, как и насколько подробно эти определяющие черты мистерий раскрывается на литературном по сути своей материале, является одной из задач этой статьи. Однако особенности литературного материала диктуют необходимость точнее определиться с терминологией, поскольку религиозный термин не может быть применен к литературным памятникам напрямую (например, «мистериальная поэма» или «мистериальный гимн»).

Схождение в подземный мир и возвращение оттуда давно ассоциируется с духовным перерождением, инициацией, позволяющей узнать тайные знания. Зачастую тайные знания, необходимые для подготовки к загробной жизни (или для своего рода «спасения от смерти»⁷), что и позволяет нам связывать тексты катабасисов с мистериальными культами. Учитывая связь схождения в подземный мир с инициацией и постижением тайных знаний, неудивительно, что такого рода древние тексты нередко именуют «апокалипсисами» или «откровениями» (от греч. ἀποκαλύπτω – открываю), хотя сами эти тексты появились задолго до самого термина.

Как замечает Гай Струмза в статье, посвященной мистическим схождениям: «Такие катабасисы⁸ обнаруживаются с V в. до н. э. в литературных работах, которые определялись учеными как “apocalypses avant la lettre”»⁹ (по выражению французского археолога и знатока римской античности Робера Туркана).¹⁰

Итак, с точки зрения жанровой принадлежности оба интересующих нас текста можно охарактеризовать как апокалипсисы или откровения. Одной из особенностей апокалиптической литературы, правда, наиболее заметной на материале иудео-христианских апокалипсисов, является положительная

умрет, то так и останется лишь одним зерном, а если умрет, принесет богатый урожай»), равно как и тема чередования природных циклов (так, возможность временного спасения Персефоны обуславливает умирание и возрождение природы).

⁷ Во всяком случае, спасения от того безрадостного посмертного существования бесцельно блуждающих во мраке душ, каким его видели и в Древней Греции, и в Шумере (Katz 2003).

⁸ Катабасисы с явным влиянием орфической или пифагорейской традиции, в частности, с влиянием историй о пребывании Пифагора в подземном жилище в Кротоне, что позволило ему «побывать» в Аиде и пересказать свой опыт ученикам, и о схождении в «пещеру Зевса» в Иде на Крите, которое также сопровождалось опытом откровения (Diogenes Laertius, 8.2–4, а также Porph., *VP* 17).

⁹ То есть апокалипсисы, существовавшие до появления самого термина или концепции жанра.

¹⁰ Stoumsa 1995, 141–142.

корреляция между формальной сложностью текстов (организация структуры повествования, литературные приемы, символизм, чередование фокализаций / точек зрения и т.д.) и содержательной сложностью (проработанность мировоззренческих, теологических или философских вопросов).¹¹ Мы полагаем, что такая корреляция может обнаружиться и на греко-шумерском материале. Особенности формальной сложности невозможно предугадать заранее, невозможно заранее составить закрытый список характеристик текста, которые мы затем попытаемся выявить – они раскроются только по ходу анализа текста. Под содержательной сложностью в нашем случае следует понимать прежде всего обозначенные ранее «черты мистериальности».

Таким образом, целью нашей статьи является не только выявление таких черт, но и обнаружение упомянутой корреляции с помощью сравнительно-сопоставительного и структурно-семантического метода литературоведения.

Прежде чем перейти к анализу текстов, следует сказать несколько слов об источниках. При этом, поскольку читателям журнала, вероятно, больше знакомы памятники греческой культуры, мы уделим основное внимание истории Инанны и Думмузи.

Шумерский текст «Схождения Инанны в подземный мир» следует рассматривать в совокупности с примыкающими текстами, такими как «Сон Думмузи» и «Возвращение Думмузи»,¹² поскольку только вместе они формируют законченную историю, включающую принятие богиней решения отправиться в царство своей сестры Эрешкигаль, непредвиденные последствия этого решения и их разрешение. Текстологически сложно установить отношение между этими текстами, их совместное или раздельное бытование, поэтому часто их рассматривают как некий единый корпус текстов об Инанне и Думмузи.¹³

¹¹ По выражению Яна Бреммера, апокалипсис «Откровение Авраама», богословской сложности которого соответствует его не меньшая сложность как литературного произведения, «как будто бы пытается превзойти все остальные апокалипсисы» (Bremmer 2013, 351). Подробнее эта тема раскрывается в работах М. Himmelfarb и А. Orlov (см. библиографию).

¹² Текст последнего памятника следует рассматривать скорее как шумерскую компиляцию плачей-ламентаций, нежели академический композитный текст (Kramer, Wolkstein 1983, 202).

¹³ Так, в издании этого памятника 1983 г. Ноа Крамер и Диана Волькстайн объединяют все три памятника под общим заголовком «Схождение Инанны». Текст «Схождения Инанны в подземный мир» в узком смысле (конвенциональное приписанное название) же озаглавлен по первым словам памятника: «С Великого

Здесь же следует отметить, что два наиболее авторитетных академических издания и перевода «Схождения Инанны» и примыкающих текстов заметно разнятся в некоторых местах (в случаях, когда разночтения встречаются в наиболее значимых для нашего анализа эпизодах, мы будем приводить оба варианта).¹⁴ Связано это опять же с текстологической и источниковедческой сложностью обработки шумерских текстов. Переводы выполнены не с одной коллекции глиняных табличек, найденных в одном и том же участке раскопок. Оба перевода выполнены с так называемых композитных текстов, т.е. с реконструкций предполагаемого полного оригинального текста – реконструкции, основанной на множестве обнаруженных вариантов, конъектурах и принципе внутренней непротиворечивости материальных источников.¹⁵

Далее, мы разберем нарратив шумерской поэмы и выделим ключевые моменты, которые будут использоваться для сопоставления с гомеровским гимном.

1. Схождение Инанны в подземный мир

Инанну, царицу неба и земли, можно считать едва ли не самой могущественной (если не принимать в расчет старшее поколение «отошедших от дел» богов), но точно самой амбициозной богиней шумерского пантеона. Её роль не исчерпывалась сферой плотской любви и плодородия, метафорически связанных как в текстах, так и в ритуалах, таких как священный брак царя и верховной жрицы богини, обеспечивающий хороший урожай. Её неистовство и страсть также проявляются в ярости и войне, поэтому переплетение любви и смерти в «Схождении Инанны» и «Сне Думмузи» представляется вполне закономерным. Неудивительно и её внезапное желание получить ещё больше власти и стать владычицей подземного царства, чем и объясняется её схождение.¹⁶

Наверху на Великое Внизу» – подобно конвенциональному названию вавилонского памятника «Энума Элиш», «Когда наверху» (Kramer, Wolkstein 1983, VII).

¹⁴ Kramer, Wolkstein 1983, 41–91 и Black, Cunningham, Robson and Zólyomi 2004, 63–83.

¹⁵ В отличие от гомеровского гимна «К Деметре», академические издания которого базируются на одном манускрипте (M), найденном Х. Ф. Маттеи в Москве в 1777 году, и на нескольких папирусах (Hainsworth 1977, 3–4).

¹⁶ Здесь нужно ещё раз указать на разницу двух академических изданий, которые мы используем в этой статье. В отличие от издания 2004 года, в издании Kramer, Wolkstein гораздо меньше указаний на завоевательный характер «схождения» – и в виду пробелов в оригинальном композитном тексте во время его издания в 1983 году, но также и в связи с различиями в переводе некоторых фрагментов. Так, в но-

Облачившись во все свои атрибуты власти,¹⁷ и проинструктировав свою помощницу Ниншубуру о действиях, которые необходимо предпринять в случае непредвиденного развития событий, Инанна отправляется к воротам подземного мира. После нетерпеливого стука богини в ворота и столь же нетерпеливых призывов к привратнику Нети, последний выходит и с удивлением расспрашивает богиню о целях её визита (целью оказывается посещение «богатых и щедрых» поминок «Небесного быка» Гугаланны, мужа Эрешкигаль). Оставив Инанну у ворот, привратник направляется доложить подземной владычице о неожиданном визите и озвученном мотиве визита, отдельно акцентируя тот факт, что Инанна облачилась во все свои семь атрибутов власти (они все перечисляются и подробно описываются). Следует отметить, что в обоих изданиях слова Нети о причинах визита и о семи атрибутах власти вызывают гнев Эрешкигаль.¹⁸ Получив инструкции, привратник возвращается к Инанне и выпускает её. Однако проходя через каждые из семи врат подземного царства, она должна снять один из своих атрибутов власти. Таким образом, всё глубже спускаясь в Иркаллу, Инанна лишается своей силы и всё больше, последовательно, оказывается во власти Великой подземной госпожи, всё больше становясь «подданной» подземно-

вейшем издании первые строки поэмы переводятся как «[С великого неба Инанна] обратила свой взор / устремила свой ум (в значении «положила глаз») [на великую преисподнюю]», указывая на мотив жажды власти, тогда как интерес Инанны к подземному миру остается неясным в издании Kramer, Wolkstein 1983. Не вдаваясь в подробности других различий (они будут рассмотрены позднее) отметим, что без захватнического мотива в действиях Инанны не совсем понятен гнев «Великой подземной госпожи» Эрешкигаль в отношении своей младшей сестры.

¹⁷ Тюрбан, парик, ожерелье из ляпис-лазури, бусы, одеяние леди, тушь для ресниц, нагрудная пластина, золотое кольцо, измерительный жезл из ляпис-лазури. Отметим, что в тексте неизменно говорится о семи атрибутах власти, хотя перечисляются всякий раз девять.

¹⁸ Причин её гнева может быть несколько: 1) подозрения о захватнических планах (царица неба и земли пришла во всеоружии); 2) возмущение неподобающим видом на похоронах и поминках (атрибуты власти в основном представляют собой предметы одежды, бижутерию и макияж – богиня пришла на скорбное мероприятие «разодетая в пух и прах»); 3) последняя причина не имеет оснований внутри самого текста, но всё же её не следует исключать полностью: в, возможно, никак не связанном с поэмой о схождении Инанны мифе, который мы находим в «Эпосе о Гильгамеше», богиня становится причиной смерти мужа Эрешкигаль, на поминки которого она, якобы, и приходит (оскорбленная отказом Гильгамеша богиня требует выпустить на поверхность Небесного быка, чтобы отомстить своему обидчику, что заканчивается смертью Гугаланны).

го царства. Учитывая распространенное, подробное описание этого ритуализированного процесса «разоблачения» Инанны, можно сказать, что мы наблюдаем инициацию в царство мертвых или, вернее, антиинициацию.

Кульминация этого процесса происходит в тронном зале. Рассмотрим, как эта сцена описывается в обоих изданиях.

Kramer, Wolkstein (1983, 60): Нагая и склонившаяся, Инанна вошла в тронный зал. Эрешкигаль встала со своего трона, Инанна устремила к её трону.

Black, Cunningham, Robson and Zólyomi (2004, 70): Она склонилась, чтобы позволить снять свои одежды, и их унесли. Затем она вынудила свою сестру Эрешкигаль встать с её трона и воссела на престол сама.

Самым важным отличием издания 2004 года является, разумеется, более активная позиция Инанны, и дополнительные указания на её захватнические мотивы (что представляет ещё больший контраст с пассивной ролью Персефоны в гомеровском гимне). Тем не менее, заканчивается эта сцена практически одинаково: осужденная либо аннуаками, либо самой Эрешкигаль, Инанна физически умерщвляется, её бездыханное тело подвешивается на крюк – после семиступенчатого «прирастания» к подземному миру богиня окончательно буквально привязывается к Иркалле.

Благодаря верности своей помощницы Ниншубур и мудрости бога Энки, Инанна получает возможность выйти из подземного мира, но при условии нахождения «заместительной жертвы» (в подземном мире нет лишних душ) и в сопровождении демонов Galla, которые должны эту жертву забрать (роль которых зачастую и сводится к препровождению душ в Иркаллу). Место Инанны предстоит занять её супругу Думмузи, который оказывается единственным из всех встреченных богиней на поверхности персонажей, не оплакивающим её должным образом. Царю-пастуху практически удается сбежать с помощью бога Уту, но в конечном итоге демоны получают свое.

Отметим, что к этому моменту в тексте вырисовывается достаточно сложная система персонажей, напрямую влияющих на переход в подземный мир и из него – либо в качестве помощников/советчиков, либо в качестве проводников-психопомпов, непосредственно обеспечивающих схождение-смерть или выведение из царства мертвых. Проводниками в царство мертвых выступают: привратник Нети и демоны Galla, которых наставляет

сама Эрешкигалы¹⁹. Проводниками, воскрешающими Инанну и выводящими её из преисподней, выступают galatura и kurgara, созданные Энки из грязи из-под ногтей и получившие от него наставление (при участии Ниншубур в роли посредницы и просительницы). Помимо этого, мы также находим средства или механизмы перехода: поиск заместительной жертвы и «разоблачение» Инанны.

2. Сон Думмузи и Возвращение Думмузи

«Сон Думмузи» мало что добавляет к фабульной, событийной составляющей истории Инанны и последствий её схождения – по крайней мере в том, что касается общей картины развития событий. Фактически, памятник лишь раскрывает подробности уже упомянутого в «Схождении Инанны» эпизода безуспешной попытки Думмузи скрыться от демонов galla, также подробнее раскрывается вмешательство бога Уту, попытки Гештинаны спрятать своего брата и помощь «старой женщины» Белили. Однако этот текст привносит в историю эмоциональную глубину, с нехарактерным для древней литературы психологизмом раскрывает внутренний, личностный ужас встречи с inferнальным подземным миром и горькое, беспомощное отчаяние расставания с привычными простыми радостями жизни (подчеркнуто, буколически простыми, в связи с родом занятий героя) и в первую очередь – с матерью и сестрой. Зловещий сон-предзнаменование и жалобная реакция героя в прологе не только аллегорически сообщает нам неизбежную развязку, но и с самого начала задают скорбный тон всему тексту, определяют настроение главного героя и его сестры.

Подобное можно сказать и о «Возвращении Думмузи». В памятнике также раскрывается эмоциональный удар от потери всеми любимого царя-пастуха,²⁰ подробнее описывается поиск бога Гештинаной и Инанной,

¹⁹ Согласно изданию 1983 года богиня также собственноручно убивает Инанну в тронном зале. Согласно же изданию 2004 года Инанну «осуждают» аннунаки, результатам чего становится её физическая смерть.

²⁰ Помимо сцен безутешных матери и сестры бога, а также самой Инанны, в тексте описывается «Плач по Думмузи» в неназванном городе, отражающий реальную ритуальную практику. Во время «Месяца Думмузи» в середине засушливого лета, бога оплакивали по всему Шумеру, разделяя и «отыгрывая» скорбь основных героев мифа, подобно тому как мисты в Элевсине разделяли горе утраты и радость от возвращения Персефоны (см. Parker 1991, 4–5). Следует отметить, что в отличие от гимна «К Деметре» в самом тексте нет прямого объяснения чередования природ-

нашедших его с помощью помощницы-мухи, роль Гештинаны в замещении своего брата в Иркалле каждые полгода.²¹

Далее мы сравним отмеченные ранее ключевые моменты катабасиса истории Инанны и Думмузи с теми, что мы находим в гомеровском гимне (полагаем, что основная сюжетная канва уже знакома читателям).²² Тексты будут сопоставлены по сложности системы персонажей, напрямую влияющих на переход в подземный мир и из него (информаторы, посредники-просители, советчики, проводники), по механизмам и средствам перехода, по сложности организации структуры повествования (в том числе будут сопоставлены кульминационные, переломные моменты).

3. Сопоставление текстов

Для наглядности мы представим основные факторы влияния на схождение и выведение трёх героев из подземного мира в виде таблицы. После разбора факторов, имеющих отношение к формальной сложности памятников как литературных произведений, мы рассмотрим отражение религиозно-мировоззренческих идей в текстах.

	Инанна	Думмузи	Персефона
Помощники, проводники	Galla, galatura, kurgara, Нети, Ниншубура, Эрешкигаль, аннуаки	Galla, Гештинанна, Инанна, муха, Белили, Уту	Деметра, Аид, Зевс, Гермес, Гелиос
Средства перехода	Семиступенчатая инициация («антиинициация»); заместительная жертва		Привязывание к миру мертвых через поглощение пищи мертвых – граната

ных циклов плодородия в связи с «умиранием» бога, они отражаются только в ритуальной практике (см. Black, Green 1992, 73).

²¹ События, кратко и довольно бессвязно (прежде всего в виду утраты значительных частей текста) упомянутые в конце «Схождения Инанны».

²² Цитаты приводятся по переводу В. В. Вересаева 1963 года. В отдельных случаях – по переводу А. N. Athanassakis 1976 года.

Символические переломные моменты	Кульминация в тронном зале, организующая центральная роль престола		Thronosis Деметры в образе старушки и в образе грозной богини (в двух по-своему переломных эпизодах)
	Активная позиция, сознательное схождение, из которого следуют приготовления и инструкции для Ниншубур	Активные попытки спастись – с большим количеством напрямую вовлеченных помощников (и столько же активными обращениями к ним)	Полностью пассивная позиция

Итак, памятники о схождении и возрождении Инанны и Думмузи отличаются большей формальной сложностью, чем история похищения и спасения Персефоны. Это выражается в следующих особенностях:

1) в гораздо более обширной и проработанной системе персонажей, активно вовлеченных в катабасис²³;

2) в активной позиции Инанны, её добровольном схождении²⁴, в активных попытках Думмузи спастись (история катабасиса Персефоны происходит будто «за кадром», единственная сцена её перехода в подземный мир, данная нам непосредственно, не в пересказе, включает только одно активно действующее лицо – Аида);

²³ Большая часть персонажей гимна не оказывают непосредственного влияния на интересующие нас события: Геката, семья Келея и герои Элевсина, Рея, Ирида, олимпийцы, являющиеся к Деметре с прошением – не влияют на спасение Персефоны.

²⁴ Здесь же можно упомянуть и другой примечательный с точки зрения истории литературы факт, связанный с захватническим мотивом схождения: Инанну, главную героиню, можно рассматривать как отрицательного персонажа, учитывая, что и «Схождение», и «Возвращение Думмузи» заканчиваются хвалебным обращением к, казалось бы, антагонисту, к Эрешкигалу, а двое из старших богов, к которым обращается Ниншубура с просьбой о спасении своей госпожи, отказывают, мотивируя это тем, что Инанна справедливо расплачивается за свою дерзость. Выбор антигероя в качестве протагониста становится чем-то относительно обыденным только в эпоху модернизма.

3) в нелинейной структуре повествования, в случае Инанны обусловленной её сознательным решением отправиться в подземный мир, перед чем она наставляет Ниншубур о действиях, которые надлежит предпринять в случае своей смерти – подробно описанные инструкции о скорбных ритуалах плача по богине и о способах её спасения предвосхищают события, развернувшиеся после кульминационной сцены в тронном зале. В случае Думмузи – обусловленной пророческим сном в прологе «Сна Думмузи»;

4) в более сложном, стадийном и ритуализированном процессе «разоблачения» Инанны – инициации в царство мертвых («антиинициации»), которому функционально соответствует съеденное Персефой гранатное зернышко, привязывающее её к Аиду;

5) кульминационная сцена в тронном зале с центральной, организующей ролью престола, впрочем, имеет не менее значимый для развития сюжета аналог в гомеровском гимне – *Thronosis*²⁵ Деметры в двух эпизодах и двух разных образах: в образе старушки при встрече с дочерьми Келея (эпизод не имеет непосредственного влияния на спасения Персефоны, но приближает сюжет к сцене опаления Демофонта, важной с точки зрения религиозно-мировоззренческой составляющей памятника) и в образе грозной богини, величественно восседающей в своем храме, пока земля пребывает бесплодной (второй *Thronosis* уже оказывает влияние на катабасис Персефоны, вынуждая Зевса пойти на уступки).

Посмотрим, коррелирует ли формальная сложность со сложностью содержательной, за которую мы в данном случае принимаем в первую очередь отражение того, что мы назвали «критериями мистериальности»: 1) тайна и закрытость, 2) необходимость инициации для постижения тайн, 3) сотериологическая составляющая, 4) этиологическая составляющая – объяснение чередования природных циклов плодородия. Отметим, что критерии могут дублировать некоторые процессы, рассмотренные ранее, например, необходимость инициации, однако здесь нас интересует уже содержательное

²⁵ Относительно явления *Thronosis*'а следует сказать подробнее. Помимо значимости этих двух моментов *бездействия* в развитии сюжета, этот феномен представляет особой интерес в связи с особой ролью образа трона в апокалиптической литературе – трон Зевса является Пифагору в кульминации его ранее упомянутого откровения в пещере на Крите, вокруг него организуется пространство небесного храма в иудео-христианских апокалипсисах (см. Кожевников 2019, 125–129), вершина прозрения визионера сопровождается созерцанием трона-колесницы в текстах Меркавы и Гекалот (см. 12, *Himmelfarb* 12–15, Collins 1995, 43–58, Orlov 2004). Подробнее о *Thronosis* в ритуальных практиках Элевсина см. Edmonds 2006 и Burkert 1983, 267–269.

объяснение инициации, а не формальная сложность процесса, представленного в тексте.

1) В шумерском тексте этот аспект ограничивается простой констатацией факта того, что Инанна ничего не знает о порядках подземного мира, что позволяет привратнику Нети лишить её всех атрибутов власти.²⁶

Персефона также принимает зернышко граната «против воли» и «в неведении». Однако в гимне «К Деметре» также напрямую говорится о запрете рассказывать или расспрашивать о таинствах, о благоговейном трепете перед богами, смыкающем уста: «Жертвенный чин показала священный и всех посвятила в таинства. Святы они и велики. Об них ни расспросов делать не должен никто, ни ответа давать на расспросы: в благоговенье великом к бессмертным уста замолкают» (К Деметре, 476–483).

2) Несмотря на формальную сложность процесса инициации Инанны, в тексте не дается никакого объяснения, осмысления этого процесса. Краткая «инициация» Персефоны также не удостоивается подробных объяснений, однако значение опаления Демофонта, которое можно рассматривать как инициацию, равно как и значение посвящения элевсинцев в таинства, описывается подробно, что непосредственно связывается с сотериологической составляющей.

3) Шумерский текст ничего не сообщает о возможности посмертного спасения или улучшения участи для людей, впрочем, всё же оставляя возможность определения своей личной посмертной судьбы богам. Гомеровский гимн же напрямую говорит о спасительной роли мистерий, связывая их и с тайной, и с посвящением: Счастливы те из людей земнородных, кто таинство видел. Тот же, кто им непричастен, по смерти не будет вовеки доли подобной иметь в многосумрачном царстве подземном (К Деметре, 480–482).

4) В рассмотренных шумерских текстах связь между сменами природных циклов плодородия и попеременным схождением Думмузи и Гештинаны эксплицитно не устанавливается,²⁷ хоть и является общим местом в истории религии. Единственным фрагментом, возможно, иносказательно указывающим на такую связь, можно считать финальные строки «Сна Думмузи» – сразу же после похищения пастуха демонами Галла: демоны один за другим врываются в овчарню и загон для скота, поджигая затвор загона и пастуше-

²⁶ После совлечения каждого атрибута богиня спрашивает: «Что это значит?», – всякий раз получая ответ «Будь покойна, Инанна <...> Не противься обычаям подземного мира» (Black, Cunningham, Robson, Zólyomi 2004, 69–70).

²⁷ Даже во время плача горожан по Думмузи – плача, который в ритуальной практике неизменно связывался с темой плодородия.

ский посох, сбрасывая крышку со священной маслбойки, «маслбойки лежат перевернутыми, молоко не льется, ветер гуляет в овчарне».²⁸

В гомеровском гимне, напротив, связь гнева и горя Деметры из-за утраты дочери выражается предельно явно после второго Thronosis'a богини.

Как видно из этого сопоставления, проработанность и полнота объяснений «мистериальных элементов» в гимне «К Деметре» значительно выше, чем в шумерском корпусе. Таким образом, характерная для апокалиптической литературы корреляция между формальной сложностью организации текста и содержательной сложностью, которую мы ожидали обнаружить на рассмотренном в этой статье материале, не обнаружилась. Такая отрицательная корреляция может быть обусловлена тесной связью гимна с мистериями Элевсина (и, возможно, его объяснительной, пропедевтической функцией).²⁹

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Вересаев, В. В. (1963) *Эллинские поэты*. Москва.
- Геннеп, А. (1999) *Обряды перехода*. Москва.
- Кожевников, М. Г. (2019) «Пространственные иконы деисиса и ангельской литургии, образ-парадигма небесного храма», *ПРАЭНМА. Проблемы визуальной семиотики* 2.20, 119-137.
- Athanassakis, A. N. (1976) *Homeric Hymns (translation, introduction and notes)*. Baltimore.
- Black, J., Green A. (1992) *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*. Austin.
- Black, J. A., Cunningham G., Robson E., Zólyomi G. G. (2004) *The literature of ancient Sumer*. Oxford: Oxford University Press.
- Bremmer, J. N. (2013) "Descents to Hell and Ascents to Heaven in Apocalyptic Literature," in J. J. Collins, ed. *Oxford Handbook of Apocalyptic Literature*. Oxford, 340-357.
- Burkert, W. (1983). *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley.
- Clinton, K. (1986) "The Author of the Homeric Hymn to Demeter," *Opuscula Atheniensia* 16 (1986), 43-49.
- Collins, J. J. (1995) "A Throne in the Heavens: Apotheosis in Pre-Christian Judaism," in J. Collins and M. Fishbane, eds. *Death, Ecstasy, and Otherworldly Journeys*. Albany, 43-58.

²⁸ Black, Cunningham, Robson, Zólyomi 2004, 83.

²⁹ Велика вероятность, того, что гимн был адресован потенциальным будущим мистам (Parker 1991, 6).

- Cosmopoulos, M. (2003) "Mycenaean Religion at Eleusis: The Architecture and Stratigraphy of Megaron B," in M. Cosmopoulos, ed. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Greek Secret Cults*. London and New York. 1–24.
- Cosmopoulos, M. (2014) "Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the transition to the Early Iron Age," *AJA* 118, 401–427.
- Cosmopoulos, M. (2015) *Bronze Age Eleusis and the Origins of the Eleusinian Mysteries*. New York.
- Edmonds, R. G. III (2006) "To Sit in Solemn Silence? "Thronosis" in Ritual, Myth, and Iconography," *The American Journal of Philology* 127.3, 347–366.
- Hainsworth, J. B. (1977) "The Hymn to Demeter," *The Classical Review* 27.1, 3–4.
- Himmelfarb, M. (1983) *Tours of Hell: An Apocalyptic Form in Jewish and Christian Literature*. Philadelphia.
- Himmelfarb, M. (1993) *Ascent to Heaven in Jewish and Christian Apocalypses*. Oxford.
- Himmelfarb, M. (2010) *The Apocalypse: a Brief History*. Blackwell Publishing.
- Janko, R. (1982) *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*. New York.
- Katz, D. (2003) *The Image of the Netherworld in the Sumerian Sources*. Potomac, Maryland.
- Kramer, S. N., Wolkstein, D. (1983) *Inanna: Queen of Heaven and Earth*. Toronto.
- Orlov, A. A. (2004) "Celestial Choirmaster: The Liturgical Role of Enoch-Metatron in 2 Enoch and Merkabah Tradition," *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 14.1, 3–29.
- Orlov, A. A. (2009) *Selected Studies in the Slavonic Pseudepigrapha*. Leiden: Brill.
- Orlov, A. A. (2011) *Dark Mirrors: Azazel and Satanael in Early Jewish Demonology*. Albany.
- Parker, R. (1991) "The 'Hymn to Demeter' and the 'Homeric Hymns'," *Greece & Rome* 38.1, 1–17.
- Porphyry (1965) "Life of Pythagoras," in M. Smith, M. Hadas, ed. *Heroes and Gods: Spiritual Biographies in Antiquity*. New York, 112–113.
- Richardson, N. J. (1974) *The Homeric Hymn to Demeter*. New York.
- Stroumsa, G. (1995) "Mystical Descents," in J. J. Collins and M. Fishbane, eds. *Death, Ecstasy, and Other Worldly Journeys*. Albany, 137–154.

References in Russian:

- Veresaev V. V. (1963) *Ellinskie poety*. Moskva.
- Gennep A. (1999) *Obryady perekhoda*. Moskva.
- Kozhevnikov M. G. (2019) «Prostranstvennye ikony deisisa i angel'skoj liturgii, obraz-paradigma nebesnogo hrama», *ИПАЭНМА. Problemy vizual'noj semiotiki* 2.20, 119–137.

**О КОНСТРУКЦИИ УЗДЕЧКИ С ПСАЛИЯМИ РАННЕГО ТИПА,
РАСПРОСТРАНЁННОГО ОТ МИКЕН ДО КИТАЯ
ВО II ТЫС. ДО Н. Э.**

П. И. ШУЛЬГА

Институт археологии и этнографии Сибирского отделения
Российской академии наук (Новосибирск)

Д. П. ШУЛЬГА

Сибирский институт управления Российской академии народного
хозяйства и госслужбы при Президенте Российской Федерации
(Новосибирск)

alkaddafa@gmail.com

PETR SHULGA

Institute of Archaeology and Ethnography of
Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia)

DANIIL SHULGA

Siberian Institute of Management – the branch of Russian Academy of
National Economy and Public Administration (Novosibirsk, Russia)

ON THE CONSTRUCTION OF A BRIDLE WITH CHEEK-PIECES OF AN EARLY TYPE, SPREAD FROM MY-
CENAE TO CHINA IN THE SECOND MILLENNIUM BCE

ABSTRACT. Reconstruction of the device of the earliest bridle of the period of domestica-
tion of the horse in IV-III millennium BCE in the territory of steppe and forest steppe
Eurasia is still a special problem. We have only horn (bone) cheek-pieces in the steppes
of the early stage, and in Greece, Anterior Asia, Egypt and the Caucasus – bronze cheek-
pieces and bit, on which it is impossible to establish the arrangement of the bridle reli-
ably. In our view, the appearance on the cheek-pieces of the frame for fastening the «sub-
directional» belt is connected with the use of bit. Thanks to it, the cheek-pieces together
with the bit were attracted down to the toothless part of the jaw. This device did not al-
low the horse to eat and bite the belt bit. It acted like the North American Indians' sim-
ple belt loop device, which covered the toothless portion of the horse's mandible. Such
an assignment could have characteristic frames on bronze discus cheek-pieces from My-
cenae and Anterior Asia, or oblong side openings on horny shield cheek-pieces from
steppe Eurasia.

KEYWORDS: domestication of the horse, chariots, harness, Mycenaean era, Bronze age.

* Исследование выполнено при поддержке проекта РФФИ 21-59-23003 «Верховые и упряжные лошади в археологических культурах степей Евразии в XX—III вв. до н.э. по материалам конского снаряжения и археозоологии».

Реконструкция устройства самой ранней уздечки периода одомашнивания лошади в IV-III тыс. до н. э. на территории степной и лесостепной Евразии представляет особую и пока не разрешимую проблему. Сохранившихся образцов уздечек с ремнями и фурнитурой для этого времени не известно, а известные наиболее ранние роговые (костяные) щитковые псалии II тыс. до н. э. могли использоваться с разными вариантами уздечек (см. Усачук 2010, рис. 3-7). Фактически, из уздечной фурнитуры раннего этапа мы располагаем в степях только роговыми (костяными) псалиями, а в Греции, Передней Азии, Египте и на Кавказе – бронзовыми псалиями и удилами, по которым невозможно достоверно установить устройство уздечки.¹

Ситуация осложняется двумя обстоятельствами. Во-первых, на территории распространения щитковых (дисковидных) псалиев от Казахстана до Греции пока нет хорошо документированных случаев их обнаружения в рабочем положении на черепе лошади. Во-вторых, конструктивно близкие щитковые (дисковидные) псалии от Греции до Северного Китая датируются в чрезмерно широком диапазоне – с 20 по 10 вв. до н. э. При этом время использования роговых псалиев в степях от Восточной Европы до Казахстана определяется 20-15 вв. до н. э. (радиоуглеродные даты), в Греции – 16-12 вв. до н. э., и в Северном Китае – 13-10 вв. до н. э. (исторические даты). Если исходить из этих дат, то ранняя уздечка с мягкими удилами и конструктивно близкими псалиями появилась в Китае только через 200-300 лет после полного исчезновения щитковых псалиев на ближайшей к нему территории – в Казахстане и на Урале. Такое заключение противоречит всем имеющимся данным о высокой степени коммуникативности и быстром распространении инноваций в степном поясе Евразии. Показательно, что ведущие спе-

¹ У североамериканских индейцев управление лошадью могло осуществляться без оголовья (уздечки, недоуздка), лишь при помощи ремня, зафиксированного на беззубом участке нижней челюсти (Ewers 1955, fig. 7). Нумидийские всадники в армии Ганнибала и вовсе обходились ремнём, наброшенном на шею лошади. Некоторые исследователи усматривают первые уздечки («намордники») на «конеголовых скипетрах» V–IV тыс. до н.э., встречающихся на территории от Дуная до Волги. По изображениям выделено шесть типов уздечек («намордников») (Ковалевская 2019, 35, 40), но достоверные подтверждения этим предположениям и интерпретациям пока отсутствуют.

циалисты, рассматривающие конское снаряжение с щитковыми псалиями и мягкими удилами в степной Евразии (включая Северный Китай) обычно исходят из его сосуществования в рамках 16-13 вв. до н. э. В противном случае следовало бы принять иногда высказываемое в Китае мнение о независимом происхождении в царстве Шан колесничного комплекса и конского снаряжения. Однако, для такого допущения нет оснований.

Предлагаемые многочисленные реконструкции уздечек II тыс. до н. э. из степей Евразии (Усачук 2010, рис. 3-7) существенно различаются между собой. Исследователи располагают лишь роговыми (костяными) псалиями, как правило, найденными вне черепов лошадей. Показательно, что пока нет единого мнения даже по направленности планки – единственного элемента псалия, явно предназначенного для соединения с одним из основных ремней уздечки. В одних реконструкциях планка направлена продольно морде лошади к предполагаемому суголовному ремню (рис. 1, 6), а в других повернута на 90 гр. – к предполагаемому наносному ремню или к верхней части капсюля (рис. 1, 7). Такая же неопределённость в расположении бронзовых дисковидных псалиев с боковой петелькой из Микен, поскольку этот элемент соотносят с планкой на роговых экземплярах. По-разному оценивается и роль собственно роговых щитковых псалиев, вплоть до отрицания их системообразующего значения в ремнях оголовья (Кузнецов 2004, 34). Проведённые трасологические и экспериментальные исследования псалиев позволили продвинуться в решении проблемы, но ни одна из предложенных реконструкций пока не может ответить на все имеющиеся вопросы (Усачук 2010, 255; Чечушков 2013, 139). При этом многие исследователи закономерно обращаются к изображениям 13 в. до н. э. взнузданных лошадей из Микен с дисковидными псалиями (рис. 1, 1, 2). Несмотря на некоторую условность, на фресках хорошо видно, что ременная основа уздечек уже включала дошедшие до современности суголовный, налобный и подбородный ремни. Судя по изображениям, оголовье могло включать охватывающий морду лошади капсюль, соединённый с псалиями. Дисковидные псалии на изображениях подобны более ранним шипастым роговым из Микен с помеченными местами нахождения шипов. На их принадлежность к роговым псалиям указывает отсутствие прорезей и боковой петельки (рамки) (см. Нефедкин 2001, 124). Между тем, способ соединения этих псалиев с ремнями уздечки не очевиден, и могут быть предложены разные варианты. Синхронные указанным изображениям лошадей, бронзовые псалии 13 в. до н. э. из Микен с шипами и без шипов имеют несколько важных конструктивных особенностей. Они выполнены в форме колеса с четырьмя спицами, четырьмя большими просветами и боковой рамкой (рис. 1, 4, 5). Подобные

бронзовые псалии с боковой петелькой использовались в это время в малой Азии и Египте, а без петельки и шипов – в Закавказье (Littauer, Crouwel 1979, 87; Иванчик 2001, рис. 63, 3-5). Эта же конструкция просматривается в более ранних роговых шипастых псалиях, зафиксированных в Микенах в IV шахтовой гробнице 16 в. до н. э.² и степях Евразии. Как и в степях Евразии, эти псалии сплошные, а все дополнительные отверстия небольшие и расположены в самой щитке (Усачук 2010, рис. 9, 1-3). Однако, в некоторых случаях, в подражание более совершенным бронзовым образцам, на щитке рогового псалия могли имитировать петельку или вырезать её в полном объёме (Усачук 2010, рис. 18).

Некоторые исследователи полагают, что боковые петельки (рамки) на бронзовых псалиях из Микен и Малой Азии, а также планки на щитках роговых псалиев из степей Евразии, имели одно назначение – служили для соединения псалия с суголовным ремнём (Чечушков 2013, 116). С учётом главенствующей роли суголовного ремня, такое предположение вполне вероятно для роговых псалиев. Хотя однозначных свидетельств тому нет. Ещё меньше оснований связывать только с суголовным ремнём петельки на бронзовых экземплярах из Микен (рис. 1, 4, 5), поскольку крупные отверстия в этих универсальных псалиях позволяли крепить к ним любые ремни.

Итак, по изображениям на фресках из Греции нам известно расположение основных ремней существовавшего там оголовья, заметно отличавшего от изображаемого на рельефах 14-12 вв. до н. э. в Египте. Что же касается функционального назначения ранних щитковых (дисковидных) псалиев и системы их соединения с ремнями оголовья, то достоверно известно лишь назначение большого центрального отверстия. Оно предназначалось для пропускания мягких (ременных) удил. Но и в этом нет полной ясности. У многих роговых и бронзовых псалиев центральные отверстия диаметром всего 6-8 мм (рис. 1, 4, 5), а рабочий «трэнзель» из одного ремня или сплетённых ремней без подгубного ремня должен был иметь хотя бы вдвое больший диаметр (см. Чечушков 2013, 140). Соответственно, в центральные отверстия малого диаметра должно было пропускаться не собственно «грызлом», а относительно тонкие переходные ремешки между «грызлом» и поводом. Подобная система выявлена в уздечках 12-11 вв. до н. э. в Китае, где на раннем этапе сравнительно большие внешние окончания появившихся бронзовых удил не проходили в центральные отверстия дисковидных пса-

² У одного из псалиев имеется нефункциональная имитация боковой петельки, явно копирующая этот элемент на бронзовых псалиях (рис. 1, 3) (Нефедкин 2001, 124).

лиев. Они должны были соединяться с поводом посредством переходного ремешка. Как видим, в западной и центральной частях степной Евразии, ни устройство узды не установлено.

Между тем, на восточном конце Евразии имеется уникальная в своём роде территория, где последовательно представлены уздечки от раннего варианта с мягкими удилами II тыс. до н. э. до позднего средневековья. Это Северный Китай. Домашняя лошадь вместе с конским снаряжением появляется там несколько позже, чем на западе. Однако, это произошло ещё в период, когда в Микенах ещё продолжали использовать архаичные дисковидные псалии с мягкими удилами. Накопленные к настоящему времени материалы по Северному Китаю, Синьцзяну, Монголии и Южной Сибири однозначно демонстрируют «внезапное» появление в царстве Шан колесничного комплекса в сложившемся виде. При этом хорошо прослеживается его непосредственная связь с располагавшимися к северу культурами Монголии и, предположительно, Минусинской котловины (Gideon 2014; Rawson et al, 2021; Шульга, Шульга 2021). Не останавливаясь на дискутируемых вопросах датирования и синхронизации колесничного комплекса в Евразии (Grigoriev 2021), отметим главное – колесничный комплекс Китая с конским снаряжением формировался в соответствии с общими тенденциями в степной Евразии. Этот вывод подтверждается хорошо документированными последующим распространением в Северном Китае новых типов псалиев. Примерно в 11-10 вв. до н. э. там, как и на западе Степи, появляются роговые трёхдырчатые стержневидные псалии с центральным отверстием в иной плоскости (см. Rawson et al, 2021). В 8-7 вв. до н. э. распространяются двудырчатые (двухпетельчатые) псалии, вставлявшиеся в расширенные внешние кольца удил. Полного совпадения, конечно, не было. Судя по совершенству оголовья и псалиев, самые ранние уздечки в Северном Китае 13-12 вв. до н. э. распространились только на завершающем этапе использования щитковых (дисковидных) псалиев в Греции и Передней Азии. И наоборот, принципиально новая конструкция из двудырчатых псалиев, вставлявшихся в увеличенные внешние кольца удил, появляется в Северном Китае примерно за 100-200 лет до её повсеместного распространения (6 в. до н. э.) в Евразии (Шульга 2015, 122-123, рис. 64, А1, А4).

Раннее снаряжение лошади и колесниц в Северном Китае наиболее хорошо исследовано в районе г. Аньян, где располагалась столица позднего этапа царства Шан. Там обнаружено значительное количество захоронений колесниц с парами лошадей 13-11 вв. до н. э., погребавшихся с уздечками в «рабочем» положении с удилами в зубах. Ремни уздечек в Аньяне не сохраняются, но благодаря обилию бронзовых деталей (в том числе псалиев и

удил) и нашитых на ремни раковин, уздечка и система функционирования псалиев устанавливается полностью.

Уже в ранней группе захоронений (примерно 1250-1050 гг. до н. э.) в состав бронзовой уздечной фурнитуры помимо украшений из бронзы и раковин входили три основные функциональные детали: псалии, удила и распределители ремней. Наиболее часто встречаются бронзовые пластинчатые псалии подквадратной формы. Они подразделяются на два подтипа: с боковой рамкой для подгубного ремня и без рамки (У Сяююнь 2002, 223-225, рис. 42). Последние встречаются редко. Основа конструкции этих псалиев одинакова. По центру находится круглое отверстие (диаметр 1,5-2,5 см) для пропускания органических или бронзовых удил. С внешней стороны псалия расположены две округлые или треугольные в сечении трубочки (канала) для пропускания концов раздвоенного суголовного ремня (рис. 2, 2, 7, 8). Псалии с рамкой для подгубного ремня несколько крупнее (размеры около 7,5x6,5 см). Рамки расположены перпендикулярно трубочкам. Не смотря на простоту конструкции и близкие размеры, большинство псалиев с рамками имели существенные различия в устройстве и форме трубочек и рамок. Овальные в сечении трубочки, обычно встроены в пластину (рис. 2, 7), тогда как треугольные и полукруглые всегда располагались с одной (внешней) стороны пластины (рис. 2, 2, 8).

За небольшими исключениями (рис. 2, 8, 9), пластинчатые псалии не имеют шипов. Очевидно это было связано с наличием специфических шипастых накладок П-образной формы с глубоким вырезом, позволявшим вставлять её на место, не снимая псалия (рис. 2, 2-4, 6). Обычно эти накладки составляли пару с пластинчатым псалием, и являлись сменной деталью. При необходимости создания жёсткого управления лошастью накладки присоединялись к основному псалию. И наоборот снимались, когда не было такой необходимости. Иллюстрацией тому является захоронение М41 с колесницей и парой лошадей у деревни Мэйюаньчжуан в Аньяне (Сектор изучения Аньяна ..., 1998, рис. 9). На черепках лошадей почти без смещений сохранились основные части украшенной бляхами уздечки и псалии с шипастыми накладками (рис. 2, 2-4). При этом у каждой лошади было только по одной накладке, приложенной к псалию, расположенному на внешней стороне упряжки – к правому псалию правой лошади и к левому псалию у левой лошади. В этом случае при поворотах болевое воздействие шипов оказывалось только на одну лошадь. Вероятно, это позволяло экономить достаточно ценные изделия и меньше травмировать лошадей. Важно отметить, что шипастые накладки, были изобретены и применялись как дополнительная деталь уздечки только в тех случаях, когда это было необходимо.

Съёмные шипастые накладки были не эпизодическим опытом, но значимым шагом в развитии строгих псалиев. Не исключено, что в степях Евразии подобные операции могли производиться с роговыми псалиями, имеющими вставные шипы. Такой вариант, как будто, ещё не рассматривался, хотя сам принцип замены рабочих частей у различных изделий известен с каменного века.

Для нас особый интерес представляют уздечки из Китая с бронзовыми пластинчатыми (дисковидными) псалиями с боковыми рамками (петельками) 13-11 вв. до н. э. (рис. 2). На начальном этапе они сосуществовали с микенскими и использовались в основном с мягкими удилами. По не вполне понятным причинам этот уникальный материал не получил должного освещения в работах по конскому снаряжению эпохи бронзы. В русскоязычной литературе графическая реконструкция уздечки с кратким пояснением опубликована в 1990 г. (Кожин 1990, рис. А, 1, с. 49-50).³ В последние годы псалии и удила из Северного Китая стали привлекать больше внимания, в том числе в нескольких статьях рассмотрены интересующие нас псалии с боковой рамкой (петелькой). Авторы этих работ из Китая, Великобритании и США предложили свои версии расположения ранних подквадратных псалиев 13-10 вв. до н. э. из Северного Китая.⁴

Ван Пэн склонен соединять боковые рамки с суголовными ремнями (Ван Пэн 2019, 13-14), тогда как по мнению коллектива исследователей из Великобритании и США рамка соединялась с наносным ремнём (Роусон и др., 2021, 7, 9). Оба эти предположения ошибочны, что хорошо видно по положению деталей уздечек в погребениях и по самой конструкции псалиев. Столь вольные допущения возможны с ажурными бронзовыми микенскими псалиями, которые теоретически могли соединяться с ремнями уздечки в любом положении. Особенность ранних псалиев из Китая в наличии двух трубочек (или петель), в которые пропускались концы раздвоенного суголовного ремня. Они могли использоваться только в двух положениях – рамкой вверх или вниз, что исключает реконструкцию Ван Пэна (Ван Пэн 2019, рис. 4). Ошибочность расположения рамкой вверх (Роусон и др., 2021, 7, 9) демонстрирует неоднократно зафиксированное положение псалиев рамкой вниз к подгубному ремню.

³ Указанный рисунок был переопубликован в работе Новожёнова, но без описания (Новоженков 1994, рис. 107, 9).

⁴ При этом авторы указанных работ оставили без рассмотрения имеющиеся публикации с хорошо сохранившимися остатками уздечек. В одном случае использовалась в целом верная реконструкция уздечки из работы Чжунвэя (Ван Пэн 2019, рис. 2, 8), но была предложена иная точка зрения.

В качестве примера рассмотрим материалы из погребений – М40 и М41 могильника Мейюаньчжуан, в каждом из которых находилось по колеснице с двумя взнузданными лошадьми в рабочем положении. По ним была выполнена в основном верная сводная реконструкция уздечки (рис. 2, 5) (Чжунвэй 2013, рис. 8. 11, 12). В ней имеется значительное количество неточностей, ошибок и недосказанностей.⁵ Несмотря на это, расположение ремней там указано верно, поскольку автор проследил их по большому количеству бляшек. Не останавливаясь на детальном анализе уздечек из чемакэнов М40 и М41, приведём их краткое описание. Судя по сохранившемуся на первоначальном месте бронзовым бляшкам, ременная основа уздечек подобна хорошо изученным уздам в степной Евразии скифского времени. Основу узды из Мейюаньчжуан составляли суголовные ремни, концы которых раздваивались примерно в 8 см от псалиев и пропускались в их трубочки. Имелись также наносный и налобно-подбородный ремни. Помимо этого, для уздечек из могильника Мейюаньчжуан и других Северного Китая конца II – I тыс. до н. э. характерно наличие ремня, соединяющего налобный и наносный ремни (рис. 2, 1). В скифоидных культурах Южной Сибири этот соединительный ремень, как правило, не фиксируется, хотя вариант такого соединения в виде бляхи (?) представлен на скульптурной головке лошади из Аржана-1 (Грязнов, 1980, рис. 15, 1-3). Таким образом, можно утверждать, что «классическая» узда с указанными ремнями и раздваивающимся суголовным ремнём в Древнем Китае существовала в 13-11 вв. до н. э. ещё с архаичными псалиями и мягкими удилами. Фактически от узды I тыс. до н. э. этот тип узды из Китая отличался присутствием архаичных псалиев с ременными удилами и наличием подгубного ремня.

На наш взгляд, именно с использованием ременных удил связано появление на псалиях рамок для крепления подподгубного («подчелюстного») ремня. Благодаря ему псалий вместе с ременными удилами притягивался вниз к беззубому участку челюсти. Это устройство не позволяло лошади закусывать и перегрызать ременные удила. Оно действовало подобно известному у североамериканских индейцев самому простому устройству в виде

⁵ Хорошо видимые по бляшкам на фото и планах раздвоенные участки суголовных ремней (щёчные ремни) (Сектор изучения Аньяна ... 1998, рис. 1, 9; табл. 8) на реконструкции Чжунвэя вовсе отсутствуют. Находившийся внизу короткий подгубный ремень не обозначен, хотя на его местонахождение внизу указывает рамка (Кожин 1990, 50). В результате, псалии как бы повисли на мягких удилах вне связи с ремнями узды. Помимо этого, расположенный сбоку от псалия наносный ремень необоснованно продолжен под подбородок лошади, дано две шипастых накладки вместо одной и т.д.

ременной петли, охватывавшей беззубый участок нижней челюсти лошади. Подобное назначение могли иметь характерные рамки на бронзовых дисковидных псалиях из Микен и Передней Азии, или продолговатые боковые отверстия на роговых щитковых псалиях из степной Евразии (рис. 1, 3, 8).

Важно отметить, что уздечка с крепившимся к псалию подгубным ремнём была наиболее эффективна при использовании мягких (ременных) удил. В настоящее время повсеместное использование мягких удил в эпоху бронзы не вызывает сомнений. Однако, вопрос о «мягких» удилах не так прост, как может показаться. Так, известный специалист в области конского снаряжения, этнограф и археолог С.И. Руденко вообще отрицал вероятность их систематического применения, «так как любая лошадь перегрызёт и верёвку, и ремень» (Руденко 1960, 224). Действительно, любой ремень, соответствующий диаметру отверстия роговых щитковых псалиев или микенских бронзовых (6-7 мм) и даже диаметру отверстий в китайских псалиях (1,5-2 см), был бы быстро пережёван лошастью⁶. Соответственно, при отсутствии бронзовых удил во II тыс. до н. э. нужно было или допустить использование недолговечного кожаного ремня, или внести изменения в конструкцию уздечки. В Китае эта проблема решалась путём фиксации ремennого трензеля на беззубом участке нижней челюсти при помощи подгубного ремешка, крепившегося на нижних петлях псалиев (рис. 2, 16). Сходство использовавшихся с мягкими удилами шипастых псалиев от Китая до Микен позволяет полагать, что эта конструкция с подгубным ремнём не была сугубо китайским изобретением. Видимо, во II тыс. до н. э. она получила достаточно широкое распространение в Евразии, на что указывают некоторые данные об использовании подгубного ремня (см. Усачук 2010, 253). На наличие суголовного и подгубного ремня могут указывать псалии из кургана 1 у хутора Весёлый. На них одновременно присутствуют планка и петелька для разных ремней (Усачук 2010, рис. 18).

⁶ По результатам длительного эксперимента с мягкими удилами, И.В. Чечушковым сделано заключение, что срок службы удил («трензеля») из волоса составляет 10 минут (Чечушков 2013, 141), а кожаные удила в виде двух шнурков общим диаметром 6-8 мм, «приходят в негодность и рвутся в течение 2-х часов». Наиболее надёжным оказался «трензель, плетенный из 4 сыромятных шнуров» (там же, с. 140). Исследователь опытным путём нашёл приемлемый вариант удил в виде плетёного кожаного ремня общим диаметром до 3 см в местах расположения зубов лошади (там же, рис. 95). Интересно, что им же для управления верховой лошадью успешно использовался индейский способ с верёвочной петлёй на беззубой части нижней челюсти лошади (там же, с. 144). В этом случае верёвка («трензель») не падала на зубы лошади и не перегрызалась.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ван Пэн, К. (2019) *Вопрос о происхождении колесниц из Иньсюй*. Новосибирск.
- Грязнов, М.П. (1980) *Аржан: Царский курган раннескифского времени*. Санкт-Петербург.
- Иванчик, А.И. (2001) *Киммерийцы и скифы. Культурно-исторические и хронологические проблемы археологии восточноевропейских степей и Кавказа пред- и раннескифского времени. Степные народы Евразии*. Москва.
- Ковалевская, В.Б. (2014) «Древнейшие средства управления конем (по материалам конеголовых скипетров V–IV тыс. до н.э.)», *Арии степей Евразии: эпоха бронзы и раннего железа в степях Евразии и на сопредельных территориях: сб. памяти Е.Е. Кузьминой*. Барнаул, 432–438.
- Кожин, П.М. (1990) *О хронологии иньских памятников Аньяна. Китай в эпоху древности*. Новосибирск.
- Нефёдкин, А.К. (2001) *Боевые колесницы и колесничие древних греков (XVI-I вв. до н. э.)*. Санкт-Петербург.
- Новожинов, В.А. (1994) *Наскальные изображения повозок Средней и Центральной Азии (к проблеме миграции населения степной Евразии в эпоху энеолита и бронзы)*. Алматы.
- Руденко, С.И. (1960) *Культура населения Центрального Алтая в скифское время*. Москва / Ленинград.
- Усачук, А.Н. (2010) *Реконструкции крепления древнейших псалев в системе ремней оголовья лошади: противоречия и перспективы. Кони, колесницы и колесничие степей Евразии*. Коллективная монография. Екатеринбург / Самара / Донецк, 238–291.
- Чечушков, И. В. (2013) *Колесничный комплекс эпохи поздней бронзы степной и лесостепной Евразии (от Днепра до Иртыша)*. Екатеринбург.
- Шульга, П.И. (2015) *Могильник Юйхуанмяо в Северном Китае (VII–VI века до нашей эры)*. Новосибирск.
- Шульга, П.И., Шульга, Д.П. (2021) «О назначении бронзовых “скребниц” из Минусинского Музея им. Н.М. Мартянова», *Материалы Международного симпозиума хакасского эпоса VIII Международной научной конференции «Народы и культуры Саяно-Алтая и сопредельных территорий»*, 35–38.
- Grigoriev, S. (2021) “The evolution of antler and bone cheekpieces from the Balkan-Carpathian region to Central Kazakhstan: Chronology of “chariot” cultures and Mycenaean Greece,” *Journal of Ancient History and Archaeology* 8(2), 148–189.
- Shelach-Lavi, G. (2014) “Steppe Land Interactions and their Effects on Chinese Cultures during the Second and Early First Millennia BCE,” R. Amitai, M. Biran, (eds.) *Nomads as Agents of Cultural Change: The Mongols and Their Eurasian Predecessors*. Honolulu: University of Hawaii Press, 10–31.
- Ewers J. (1955) «The horse in Blackfoot Indian culture, with comparative material from other western tribes», *Smithsonian inst. Bureau of ethnology. Bulletin* 159. Washington.

- Rawson J., Huan L., Taylor W. (2021) "Seeking Horses: Allies, Clients and Exchanges in the Zhou Period (1045–221 BC)," *Journal of World Prehistory Springer* 34, 489–530.
- Littauer, M. A., Crouwel, J. H. (1979) *Wheeled vehicles and ridden animals in the ancient near east*. Leiden / Köln: E.J. Brill.

Библиография на китайском языке:

- Цзин Чжунвэй (2013) «*Чоцэ, динчи бяо юйдисянь и гунюань цянэ эр цянэ цзи чжи цянэ сань шицзи чжун си фан юй мацзи биццзяо яньцзю*» [«Стрекала, псалии с шипами и удила – исследование средств управления лошадью в Китае со второго тысячелетия до н.э. по 3 в до н.э.»] *Каогу сюэбао* 3, 297–324.
- У Сяюнь (2002) «*Шан чжи чуньцю шицзи чжунъюань дицую цинтун чэмацзи синши яньцзю*», [«Типологическое исследование форм бронзовых деталей колесниц в районе Центральной равнины с эпохи Шан до периода Чуньцю»]. *Гудай вэньмин* [Древние цивилизации]. Пекин: Вэнь чубаньшэ, Т. 1, 180–277.
- Сектор изучения Аньяна Института древних исследований Китайской Академии общественных наук. (1998) «*Хэнань Аньян ши мэй юань чжуан дунань дэ инь дай чэмакэн*», Чемакэн [яма с колесницами и лошадьми] эпохи Инь к юго-востоку от деревни Мэйюаньчжуан, город Аньян, провинция Хэнань. *Каогу*, 48–65.

References in Russian:

- Van Pen, K. (2019) *Vopros o proiskhozhdenii kolesnits iz In'syuj*. Novosibirsk.
- Gryaznov, M.P. (1980) *Arzhan: Tsarskij kurgan ranneskifskogo vremeni*. Sankt-Peterburg.
- Ivanchik, A.I. (2001) *Kimmerijsy i skify. Kul'turno-istoricheskie i khronologicheskie problemy arkhologii vostochnoevropskikh stepej i Kavkaza pred- i ranneskifskogo vremeni*. Stepye narody Evrazii. Moskva.
- Kovalevskaya, V.B. (2014) "Drevnejšie sredstva upravleniya konem (po materialam konegolovykh skipetrov V–IV tys. do n.e.)," *Arii stepej Evrazii: epokha bronzy i rannego zheleza v stepyakh Evrazii i na sopredel'nykh territoriyakh: sb. pamyati E.E. Kuz'minoy*. Barnaul, 432–438.
- Kozhin, P.M. (1990) *O khronologii in'skikh pamyatnikov An'yana. Kitaj v epokhu drevnosti*. Novosibirsk.
- Nefyodkin, A.K. (2001) *Boevye kolesnitsy i kolesnichie drevnikh grekov (XVI-I vv. do n. e.)*. Sankt-Peterburg.
- Novozhenov, V.A. (1994) *Naskal'nye izobrazheniya povozok Srednej i Tsentral'noj Azii (k probleme migratsii naseleniya stepnoj Evrazii v epokhu eneolita i bronzy)*. Almaty.
- Rudenko, S.I. (1960) *Kul'tura naseleniya Tsentral'nogo Altaya v skifskoe vremya*. Moskva / Leningrad.
- Usachuk, A.N. (2010) *Rekonstruktsii krepleniya drevnejshikh psaliev v sisteme remnej ogolov'ya loshadi: protivorechiya i perspektivy. Koni, kolesnitsy i kolesnichie stepej Evrazii*. Kollektivnaya monografiya. Ekaterinburg / Samara / Donetsk, 238–291.
- Chechushkov, I. V. (2013) *Kolesnichnyj kompleks epokhi pozdnej bronzy stepnoj i lesostepnoj Evrazii (ot Dnepra do Irtysha)*. Ekaterinburg.
- Shul'ga, P.I. (2015) *Mogil'nik Yujkhuanyao v Severnom Kitae (VII–VI veka do nashej ery)*. Novosibirsk.

Shul'ga, P.I., Shul'ga, D.P. (2021) "O naznachenii bronzovykh "skrebnits" iz Minusinskogo Muzeya im. N.M. Mart'yanova," *Materialy Mezhdunarodnogo simpoziuma khakasskogo eposa VIII Mezhdunarodnoj nauchnoj konferentsii "Narody i kul'tury Sayano-Altaya i sopredel'nykh territorij,"* 35–38.

References in Chinese:

- Tszin Chzhunvej (2013) "Chotse, dinchi byao yujdisyan' i gunyuan' tsyan' er tsyan' tsi chzhi tsyan' san' shitszi chzhun si fan yuj matsi bitszyao yan'tszyu" ["Strekala, psalii s shipami i udila – issledovanie sredstv upravleniya loshad'yu v Kitae so vtorogo tysyacheletiya do n.e. po 3 v do n.e."] *Kaogu syuebao* 3, 297–324.
- U Syaoyun' (2002) "Shan chzhi chun'tsyu shitsi chzhun'yan' ditsyuj tsintun chematsi sinshi yan'tszyu", ["Tipologicheskoe issledovanie form bronzovykh detalej kolesnits v rajone Tsentral'noj ravniny s epokhi Shan do perioda Chun'tsyu"]. *Gudaj ven'min* [Drevnie tsivilizatsii]. Pekin: Ven' chuban'she, T. 1, 180–277.
- Sektor izucheniya An'yana Instituta drevnikh issledovanij Kitajskoj Akademii obshchestvennykh nauk. (1998) "Khenan' An'yan shi mej yuan' chzhuan dunan' de in'daj chemaken", *Chemaken* [yama s kolesnitsami i loshad'mi] epokhi In' k yugovostoku ot derevni Mejyuan'chzhuan, gorod An'yan, provintsiya KHenan'. *Kaogu*, 48–65.

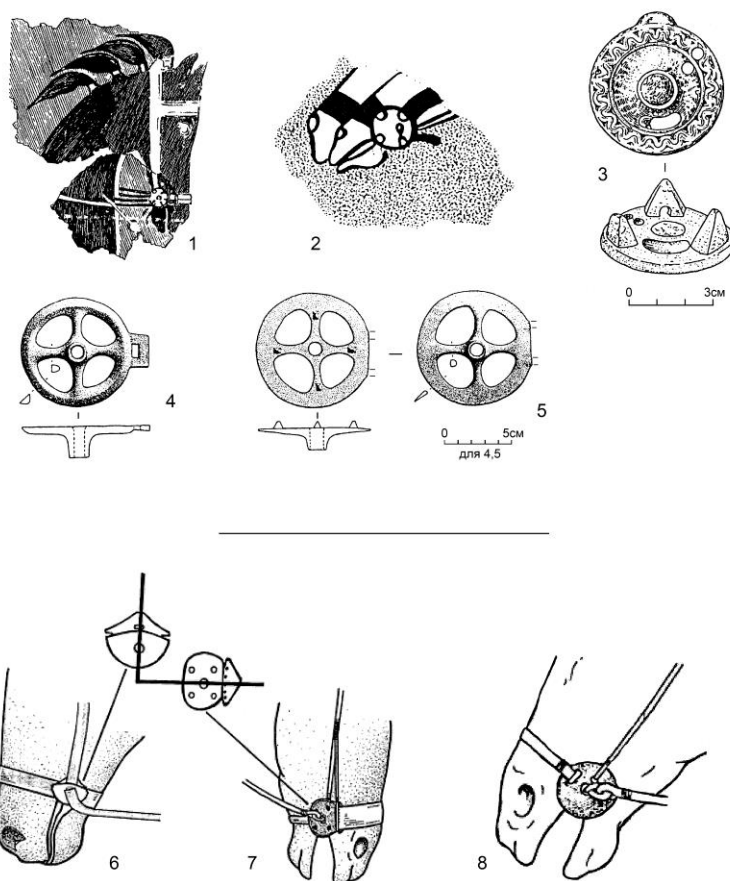


Рисунок 1. 1, 2 – фрагменты фресок из Тиринфа и Орхомена; 3 – роговой шипастый псалий с имитацией боковой петельки и крупным дополнительным отверстием из IV шахтной гробницы в Микенах; 4, 5 – бронзовые псалии с боковой петелькой из акрополя Микен (по: Нефедкин, 2001, рис. на с 124, 129, 130). 6, 7 – два основных варианта предполагаемого расположения планки роговых псалиев степной Евразии к суголовному ремню (6) или к наносному (7) ремням; 8 – реконструкция расположения рогового псалия с дополнительными отверстиями, как у рогового псалия из IV шахтной гробницы в Микенах (по: Усачук 2010, рис. 5, 7).

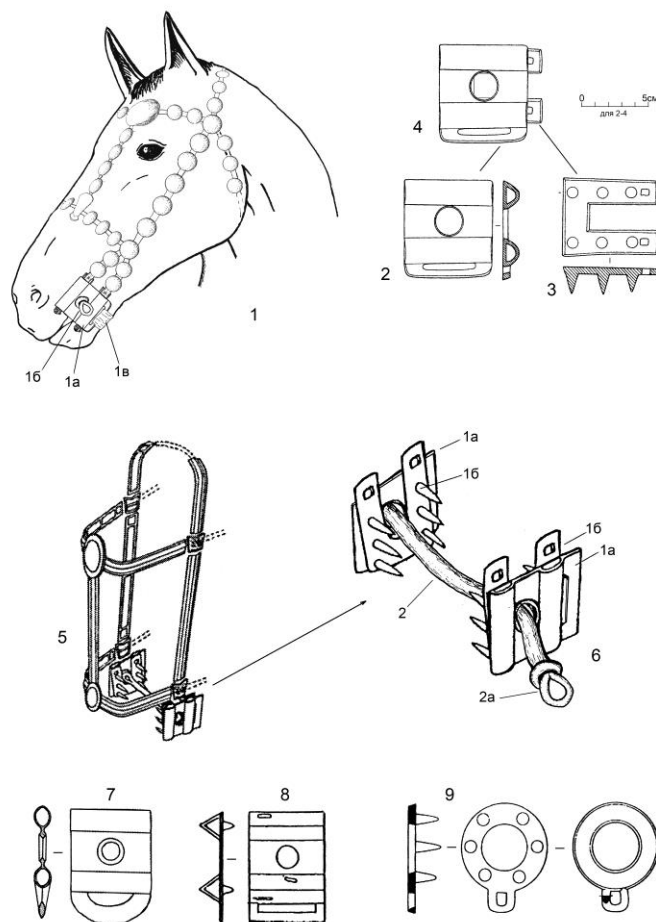


Рисунок 2. 1 – реконструкция авторов уздечки колесничных лошадей из чемакэнов М40 и М41: 1а – бронзовый псалий, 1б – петля ремennых удил, 1в – подгубный ремень; 2 – бронзовый пластинчатый псалий с трензельным отверстием, трубочками под раздвоенный суголовный ремень и боковой рамкой (петелькой); 3 – бронзовая П-образная шипастая накладка; 4 – псалий и накладка в рабочем положении (по: Сектор изучения Аньяна ...1998, рис. 5, 8, 14, табл. 8). 5 – сводная схематичная реконструкция Чжунвэя уздечки из чемакэнов №40 и №41 (по: Цзин Чжунвэй, 2013, рис. 8. – ц, 12); 6 – рабочее положение псалиев, двух накладок с ремennыми удилами. 7-9 – типы бронзовых псалиев с рамками (петельками) (по: У Сяюнь 2002, рис. 34, 35).

**ОБ ИСПОЛЬЗОВАНИИ АРИСТОТЕЛЕМ
ПОНЯТИЯ «ὄργανον» В БИОЛОГИЧЕСКОМ
КОНТЕКСТЕ**

С. А. МАРТЫНОВА

Российский государственный педагогический
университет им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург)
svetlanus.martinova@yandex.ru

SVETLANA MARTYNOVA

The Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint-Petersburg)

ON ARISTOTLE'S USE OF THE CONCEPT «ORGANON» IN A BIOLOGICAL CONTEXT

ABSTRACT. Aristotle was the first ancient philosopher who proved necessity of instrumental explanation of body, using the concept ὄργανον in a biological context. The purpose of the paper is to make clear the reasons and the limits of the analogy between parts of body and tools as artifacts. My research is focused on their common essence and status among efficient causes on the one hand and its different efficient and final causes on the other hand.

KEYWORDS: Body, Soul, Teleology, Efficient Cause, Hypothetical Necessity.

* Публикация подготовлена в рамках проекта «Проблема понимания органического в научно-философском и художественном дискурсах», поддержанного в рамках конкурса на выполнение перспективных фундаментальных научно-исследовательских работ молодыми учеными РГПУ им. А. И. Герцена.

В XIX веке создатель теории органопроекции Э. Капп пишет о том, что греческое слово «ὄργανον» означает часть тела, инструмент и материал, из которого он сделан (Kirkwood, Weatherby 2018, 35). Капп констатирует как нечто очевидное, что понятие «ὄργανον» обозначает части тела, тогда как античный врач Гиппократ использует понятие «ὄργανον» не для понимания состояния человека или животного, а для обозначения инструментов (врача). Тело же человека он рассматривает с позиции части и целого. Как показывает современный исследователь Мартин Мейер, в Античности до Аристотеля наблюдается лишь редкое и спонтанное уподобление частей тела инструментам, например, у Эмпедокла и Демокрита. И только Аристотель

перенес в биологический контекст понятие «ὄργανον» таким образом, что сделал его необходимым для понимания живого существа – развивающегося, растущего, воспроизводящего себя, умирающего, обладающего душой и включенного в жизненный континуум (Meuer 2016, 37,39).

Исследования употребления Аристотелем понятия «ὄργανον» в биологическом контексте фиксируют произошедший в античности существенный сдвиг в понимании тела, но оставляют не решенными по меньшей мере два взаимосвязанных вопроса. Первый вопрос – почему Аристотель мыслит части тела как инструменты, и, соответственно, называет их органами? Поскольку я предполагаю, что это происходит в результате уподобления их инструментам, которые создает и использует мастер, то возникает второй вопрос – каковы границы этой аналогии, т.е. каковы различия, которые не позволяют отождествлять части тела и созданные человеком инструменты.

В исследовательской литературе основания и границы аналогии между органами как, скажем так, «естественными» инструментами и орудиями человека как «искусственными» инструментами (artifacts) в учении Аристотеля подробно не изучаются, хотя и отмечается, что их вместе характеризует работа, функционирование (Schiefsky 2007), и что они действуют в интересах основной движущей причины (Des Chene 2001). Именно эти характеристики как взаимодополняющие необходимо исследовать в качестве основания аналогии. В исследовательской литературе также есть указания на два различия между частями тела и созданными мастером орудиями. Первое относится к движущей причине, второе – к материальной организации ради цели – гипотетической необходимости. Относительно первого выделенного различия задача состоит в том, чтобы прояснить, каким образом понимание Аристотелем не только различной, но и единой для «естественных» и «искусственных» инструментов движущей причины задает границы аналогии. Второе различие я помещаю в более широкий контекст: выделяю различие по цели и дополняю его концепцией «гипотетической необходимости», т.е. анализирую цели, которые определяют ту или иную материальную организацию частей тела и созданных человеком инструментов.

1. Части тела как инструменты

Что такое инструменты по Аристотелю? В работе «Политика» Аристотель указывает на то, что инструмент существует для того, чтобы работа была доведена до конца, а также уточняет, что инструмент не может выполнять свойственную ему работу сам (*Политика* 1253b25–1254a; пер. С.А. Жебелева). Поскольку Аристотель выделяет среди движущих причин основную и ин-

струментальную, то в соответствии с характеристикой последней можно полагать, что атрибутом любого инструмента является то, что он действует как подчиненный основной причине, т.е. от ее «имени» и в ее интересах (Des Chene 2001, 89).

Для Аристотеля как и для его предшественников инструментами являются, прежде всего, созданные мастером орудия. Исходя из постулирования философом 4 причин – виновников бытия вещи (*Метафизика* 1013a25–1013b; пер. М.И. Иткина) – о созданном мастером инструменте можно сказать следующее. Материальной причиной инструмента является то, из чего оно сделано (железо, дерево и т.д.). Конечной причиной является его продуктивная деятельность, например, в случае топора – что-то разрубить. Формальной причиной (сущностью) является бытие топора, его способность рубить определенным способом. Движущей причиной могут быть: человек, который создает топор, человек, который рубит, само искусство владения топором и т.д.

О частях тела как инструментах Аристотель говорит в работе «Метеорология», разделяя подобочастные (гомогенные) тела и более сложные образования (*Метеорология* 389b25–390b; пер. И.В. Брагинской). Подобочастные состоят из элементов и являются материей для более сложных образований. Существование подобочастных тел целесообразно, но понять в чем именно состоит их цель трудно, поскольку в них много материи, например, в мясе или костях. Понять цель более сложных образований легче, т.к. можно установить их сущность, т.е. определить в них соотношение страдательной и действительной способностей. Именно поэтому более сложные образования (руку, глаз человека) можно сравнивать с орудиями, которые сделал человек для достижения определенной цели. Например, подобно тому, как пила пилит для создания стола, глаз в теле существует для того, чтобы видеть.

Здесь же Аристотель делает еще одно существенное замечание. Он поясняет, что происходит, если части тела и созданные человеком орудия перестают быть такими, какими они должны быть, т.е. утрачивают свою сущность. С позиции Аристотеля, если части тела и созданные мастером орудия сохраняют свой привычный облик, но перестают выполнять свойственное им дело, то они превращаются только в свои имена. Так не видящий глаз или пила из дерева не таковы, какие они должны быть по своей сущности, но существуют только по имени. Получается, что и для частей тела, и для созданных человеком орудий невозможность функционирования с определенной целью, т.е. утрата общей для них сущности, имеет одинаковые последствия.

Определение как созданных, так и не созданных человеком инструментов в качестве функционирующих для достижения цели подтверждается в работе «О душе», где Аристотель противопоставляет существование в соответствии с сущностью и существование только по имени, а также приводит в качестве примеров то, что утратило сущность (*О душе* 412b10–412b25б; пер. М.И. Иткина). При этом Аристотель в этом фрагменте расширяет мыслимое по аналогии – исследует не только отдельные части тела и орудия мастера по аналогии друг с другом, но и их вместе по аналогии с организованным телом. Аристотель указывает, что сущностью организованного тела является душа. Если бы вместо организованного тела был бы топор/глаз, то его сущностью была бы рубка/зрение, и она была бы его душой. При использовании такой аналогии может возникнуть вопрос – зачем она используется, если способность топора/глаза не может быть обозначена душой.¹ Согласно Аристотелю естественные тела существуют ради души (*О душе* 415b15–415b20; пер. М.И. Иткина), значит, философ в этом фрагменте подчеркивает, что и организованное тело, и его части, и созданные мастером орудия обязательно функционируют для цели, и именно поэтому их можно назвать инструментами.

Исходя из этих рассмотренных фрагментов, можно заключить, что перенос Аристотелем понятия *ὄργανον* в биологический контекст основан на признании общего для всех инструментов функционирования для достижения определенной цели. Поскольку мы сказали, что их неотъемлемым признаком является то, что они действуют как подчиненные основной причине, т.е. от ее «имени» и в ее интересах, то остается еще прояснить, каким образом части тела как инструменты действуют в интересах движущей причины. Деннис Дез Чен с ссылкой на Франсиско Суареса следующим образом иллюстрирует это утверждение. Он пишет, что «правильное действие сердца заключается в нагревании крови; питание и рост, возникающие в результате движения крови, являются действиями души или ее сил, которые таким образом являются основными причинами питания и роста» (Des Chene 2001, 92). Безусловно, можно говорить не только об инструментах растительной души, но и животной, и разумной. О чем же свидетельствует приве-

¹ Для Аристотеля важно различать зрительную способность глаза, которая характеризует его как инструмент, и видение, которое есть ощущение и, следовательно, относится к способностям души. Источник способности ощущать (видеть) – душа, но она это может делать только с помощью зрительной способности глаза. Видеть – применять зрительную способность ради реализации способностей души.

денный пример? Из него становится понятно, что душа как движущая причина использует части тела в качестве инструментальной причины для обеспечения своих интересов, т.е. для того, чтобы были реализованы ее способности. Следовательно, обозначение частей тела в качестве инструментов важно не только потому, что они функционируют для цели, но и потому, что они действуют в интересах основной причины, которую в перспективе понимания живого существа Аристотель мыслит как душу.

II. Отличие частей тела и инструментов по движущей причине

Теперь о различиях, которые не позволяют отождествить части тела и созданные человеком инструменты друг с другом. Вначале разберем первое различие, а именно, что приводит в действие созданные человеком орудия и части тела, т.е. какова их движущая причина. В критической литературе утверждается, что инструменты по Аристотелю не приводят сами себя в движение и поэтому нуждаются в мастере, который владеет определенным искусством, а живые существа обладают принципом собственного создания и изменения, т.е. сами себя приводят в движение (Ginsborg 2004, 56–57).

Понимание Аристотелем того, что живые существа сами себя приводят в движение достаточно проблематично. В ряде работ Аристотель дает частичные и поэтому на первый взгляд противоречивые объяснения этого положения. В трактате «О душе» Аристотель указывает, что живые существа в себе имеют начало движения и покоя (*О душе* 412b10–412b25; пер. М.И. Иткина), и что их организованным телом движет душа (*О душе* 406b25; 408a30 пер. М.И. Иткина).² В «Метафизике» Аристотель говорит, что семя движет возникающее естественным образом (*Метафизика*, 1034a30; пер. М.И. Иткина). При этом то, что возникает под воздействием семени, не есть то, что возникает само собою (например, здоровье). Рассматриваемый отдельно этот фрагмент ставит под сомнение утверждение о способности живых существ создавать самих себя, поскольку возникающее через семя не есть то, что «возникает само собою». Более того, этот фрагмент вступает в противоречие с теми местами трактата «О душе» (*О душе* 412b10–412b25; пер. М.И. Иткина), в которых утверждается, что организованным телом движет душа.

² Аристотель признает, что в каждом телесном органе есть душа. Это, тем не менее, не означает, что обособленный от других частей тела он может жить продолжительное время. На основании экспериментов с рассечением растений и насекомых Аристотель приходит к выводу, что обособленный орган, в котором есть душа, быстро гибнет, будучи лишен других инструментов тела, которые были бы направлены на сохранение природы существа (*О душе* 412b20–30; пер. М.И. Иткина).

Более полное объяснение того, как семя обеспечивает способность живых существ приводить себя в движение можно найти в трактате «О возникновении животных». Аристотель пишет, что «искусство является началом и формой для того, что возникает, но только в другом, а движение природы в нем самом, получая начало от другого природного начала, имеющего в себе эту форму в действительности», в природе «движение идет от породившего существующего в действительности» (*О возникновении животных* 734 b–735a; пер. В.П. Карпова). Речь идет о том, что, например, возникновение дома или топора всегда имеет источником движения иное себе (план мастера и его действия). Движущей же причиной растений, животных, человека и их органов только вначале является другое природное начало, т.е. тот, кто порождает и в котором содержится форма (сущность) порожденного. Впоследствии живое существо приводится в движение семенем и в результате движение природы находится в том, что возникает. Исходя из того, что написано в ряде других фрагментов «О возникновении животных» вырисовывается такая картина. От родителей к зародышу передается семя. Семя по Аристотелю принадлежит мужчине, оно активное и выступает формальной причиной живого существа. Женщина обладает пассивной материей, которая выступает его материальной причиной. Мужское семя подобно плотнику оформляет материю, принадлежащую женщине, дает начало развитию зародыша и, таким образом, семя выступает своеобразным триггером, запускающим процесс развития (именно в этом смысле живое существо возникает «не само по себе»).

Теперь необходимо прояснить, почему Аристотель в трактате «О душе» говорит, что душа движет. Здесь мне представляется важным различать с одной стороны, приведение в движение материю, запуск развития живого существа и, с другой стороны, движение частей тела. В «О возникновении животных» Аристотель указывает, что вместе с семенем передается душа (за исключением разумной) (*О возникновении животных* 734 b, 736 a, 736 b; пер. В.П. Карпова). Как поясняет Андрей Даровских, из соединения формы и материи образуется зародыш живого существа (энергия), который движется вегетативной душой, и с помощью которой у зародыша появляются первые органы (Darovskikh 2017, 106). Семя является триггером, запускающим процесс развития живого существа, а душа – движущей причиной частей тела. Она передается через семя или возникает божественным образом и формирует, а также движет органы в соответствии с тем, какая она есть (растительная, животная). Поскольку Аристотель наряду с тем, что определяет душу как энтелехию живого тела, понимает ее как набор способностей, то

можно говорить о том, что органы зародыша формируются и приводятся в движение за счет знания и имеющихся способностей.

Работа «О возникновении животных», таким образом, демонстрирует, что создание и приведение в движение тела живых существ посредством семени и души отличается от приведения в движение инструментов мастером, который их создает и ими орудует. Отличие состоит в том, что в случае тела живых существ – движение находится в том, что возникает (обеспечивается семенем и душой), и именно в этом смысле живые существа изменяют и производят себя сами.

Достаточно ли указанного различия для того, чтобы провести границы аналогии между частями тела и сделанными человеком инструментами? Прежде чем ответить на этот вопрос, отметим, что в учении Аристотеля есть сюжеты, которые на первый взгляд нивелируют различие частей тела и инструментов по движущей причине. Речь идет о том, что части тела и созданные мастером инструменты могут иметь общую движущую причину – работу механизма.³ И более того, механическое движение в случае живых существ понимается посредством аналогии с таким же движением у созданных инструментов. Так, например, Аристотель уподобляет самодвижение животных движению, вызываемому рычагом или рулем (Ransom 2017, 144). Соответственно возникает следующий вопрос – можно ли части тела мыслить по аналогии с созданными по механическим законам инструментами, поскольку они в ряде случаев имеют общую движущую причину?

При ответе на этот вопрос важно обратить внимание на то, кто/что и когда, согласно Аристотелю, может двигаться механически. Согласно Аристотелю и созданные человеком орудия, и части тела, и игрушки, и предметы быта в равной степени способны двигаться механистически. При этом они лишь в некоторых случаях могут быть механизмами. Подобно тому, как кровать может сама упасть, и эта ее способность самостоятельно двигаться есть ее случайное свойство, также механическое движение не составляет суть частей тела и созданных мастером орудий, а может быть им присуще только как случайное свойство. Исходя из множественности того, что может быть механизмом, и случайности для тела, а также для орудий двигаться по механическим законам, я полагаю, что правомерно говорить о механизме

³ Аристотель подразумевает под механическим движением самодвижение, а именно, когда «нечто движет, не касаясь в данный момент ничего, а только коснувшись» («О возникновении животных», 734 b). Рэнсом добавляет, что механическое движение в учении Аристотеля – есть самодвижение, которое основано на диспропорции: от малого воздействия происходят значительные изменения (Ransom 2017, 149).

как общей движущей причине, но нельзя допустить, что она может быть основанием для обозначения частей тела в качестве созданных мастером инструментов.

Из сказанного во второй части исследования можно сделать вывод, что различием между «искусственными» и «естественными» инструментами, которое не позволяет отождествить их друг с другом, является движущая причина. Инструменты двигаются мастером по правилам, которые в его сознании (правила его функционирования). Напротив, для живых существ движущая причина не является внешним, организованное тело обладает «внутренним мастером», который есть вначале семя, а впоследствии душа как знание и определенный набор способностей. В том случае, если речь идет о механически действующих орудиях человека, которым подобна работа органов, то можно говорить об общей движущей причине, при том, что части тела не могут быть обозначены как такие орудия в силу обнаружения этой причины.

III. Отличие частей тела от инструментов по цели

Для понимания различия по целям важным является фрагмент из «Метафизики», в котором Аристотель поясняет, что иногда целью является использование способности, иногда – то, что создается. Цель созданного мастером инструмента – доведение работы до конца – постройка дома, цель частей тела – применение способности, например, зрительной способности глаза, что составляет суть видения (*Метафизика*, 1050a20–1050b; пер. М.И. Иткина). Из этого положения становится понятно, что существует разница между тем, для какой цели функционируют части тела и созданные человеком орудия. Цель «искусственных» инструментов – в создании иного (статуя), целью телесных органов является выполнение того, что они могут делать без направленности на создание иного как итога этой деятельности.

Помимо того, что взятое в отдельности утверждение Аристотеля определенным образом маркирует границы понимания частей тела и созданных мастером инструментов по аналогии. Это утверждение можно сопоставить с результатами исследований естественной телеологии Аристотеля (прежде всего я имею в виду исследования учения Аристотеля о гипотетической необходимости), и это позволит еще более четко очертить границы аналогии. Каким образом? Обратимся вначале к самому учению.

Учение Аристотеля о «гипотетической необходимости» рассматривается исследователем Джоном Купером как часть естественной телеологии, которая по меркам античности носит революционный характер. Дело в том, что Аристотель совершает переворот, когда в отличие от своих предше-

ственников настаивает на телеологическом (с позиции цели) понимании формирования и функционирования живых существ. Исследователь Джон Купер определяет гипотетическую необходимость как выбор необходимого инструмента (органа) или процесса для достижения цели, выбор из ряда возможностей наиболее подходящего для достижения цели (Cooper 1987, 244). Так, например, гипотетически необходимо веко. Оно представляет собой «решение» тела с помощью инструмента защитить глаз, который гипотетически необходимым не является, поскольку составляет часть живого существа и может быть только имеющимся образом и никак иначе. Гипотетически необходима организация материала для появления живого существа. Гипотетически необходима активизация органов при болезни.

Что такое «гипотетическая необходимость» становится более понятным при указании на нее как разновидность материальной необходимости. Материальная необходимость указывает на материальную причину того, что происходит. Именно на ней предшественники Аристотеля настаивали при объяснении живых существ. Например, зуб выпадает, поскольку разрушается материал, из которого он сделан. Гипотетическая необходимость указывает на целевую причину, стремясь к которой в теле происходят те или иные процессы, определенным образом работают органы. По Аристотелю если даже признать, что выпадение зуба материально необходимо, то в первую очередь оно гипотетически необходимо, поскольку, как объясняет Купер, это неотъемлемая часть процесса формирования живого существа, достижения им своей цели. А цель состоит в том, чтобы состояться как тот или иной вид живых существ (растение, животное) по сущности.

С точки зрения нашего исследования наиболее важным в учении о «гипотетической необходимости» является указание на то, что части тела отличаются от инструментов, поскольку управляются гипотетической необходимостью таким образом, что она подчиняет себе материальную необходимость, а инструменты могут быть как гипотетически необходимы (например, топор сделан из меди, или железа для того, чтобы быть тяжелым и рубить), так и только материально необходимы (Cooper 1987, 265, 268, 273). Если к этому положению добавить, что при материальной организации частей тела и инструментов преследуются принципиально различные цели, то получается, что части тела всегда организованы по необходимости, чтобы были использованы их способности. Созданные же человеком инструменты, напротив, не имеют только необходимой организации для создания иного. Различные цели определяют ту, или иную материальную организацию частей тела и созданных мастером инструментов. В соответствии с логикой Аристотеля невозможно помыслить себе пилу, организация материа-

ла которой всегда была бы полностью подчинена ее цели – созданию, например, стола. Так, например, зубья пилы покрываются ржавчиной, а деревянные рукоятки гниют даже в том случае, если необходимо завершить создание стола. В тоже время доступный во времена Аристотеля нержавеющий металл – золото – слишком редок, тяжел, дорог и мягок для производства большинства инструментов, таких как пилы, топоры. Вместе с этим, в живом существе каждая часть тела организована таким образом, чтобы наилучшим образом использовать ее способность, в более широком плане все организованное тела подчинено тому, чтобы реализовать набор способностей определенного вида живого существа. Так, например, согласно Аристотелю необходимо мыслить веко глаза для сохранения им способности видения, а выпадение зубов как освобождение тела от того, что является непригодным для деятельности живого существа на определенном этапе его развития.

Итак, Аристотель переносит понятие «ὄργανον» в биологический контекст, поскольку полагает, что части тела и созданные человеком инструменты функционируют для цели и действуют в интересах основной движущей причины. Вместе с этим Аристотель фиксирует различия по цели их функционирования и по тому, что выступает их движущей причиной. Выявление этих различий позволяет ему создать концепцию организованного тела, в котором части тела не нуждаются во внешнем мастере, функционируют ради применения их способностей, что, в конечном счете, направлено на реализацию способностей души, и для этого всегда, если есть выбор, они организуются наилучшим образом.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Асмус, В.Ф., ред. (1976). *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Москва. Т. 1.
 Доватур, А.И., ред. (1983) *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Москва. Т. 4.
 Карпов, В.П., пер. (1940). *Аристотель. О возникновении животных*. Москва.
 Рожанский, И.Д., ред. (1981). *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Москва. Т. 3.
 Cooper, John M. (1987) «Hypothetical necessity and natural teleology», A. Gotthelf and J. G. Lennox, eds. *Philosophical Issues in Aristotle's Biology*. Cambridge University Press, 243–274.
 Darovskikh, A. (2017) «The power of semen: Aristotle and some Galen's fallacies», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 11.1, 95–115.
 Des Chene, Dennis (2001) *Spirits and Clocks: Machine and Organism in Descartes*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
 Ginsborg, H. (2004) «Two Kinds of Mechanical Inexplicability in Kant and Aristotle», *Journal of the History of Philosophy* 42 (1), 33–65.

- Kirkwood J.W., Weatherby L., ed. (2018) *Ernst Kapp: Elements of Philosophy of Technology. On the Evolutionary History of Culture*. London. Minneapolis. University of Minnesota Press.
- Meyer, M. F. (2016). «Organ und Organismus in der aristotelischen Biologie», G. Toepfer, F. Michelini, hg. *Organismus*. Verlag Karl Alber Freiburg. München, 37–61.
- Ransom, Johnson Monte (2017) «Aristotelian mechanistic explanation», J. Rocca, ed. *Teleology in the Ancient World: Philosophical and Medical Approaches*. Cambridge University Press, 125–152.
- Schiefsky, Mark J. (2007) «Galen's teleology and functional explanation», D. Sedley, ed. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 33. Oxford University Press, 369–400.

References in Russian:

- Asmus, V. F., red. (1976) Аристотел'. Sochinenija v chetyreh tomah. Moskva. T. 1.
- Dovatur, A.I., red. (1983) Аристотел'. Sochinenija v chetyreh tomah. Moskva. T. 4.
- Karpov, V.P., per. (1940). Аристотел'. *O vozniknovenii givotnyh*. Moskva.
- Roghanskij, I.D., red. (1981). Аристотел'. Sochinenija v chetyreh tomah. Москва. Т. 3.

**АРГУМЕНТ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО ОБ АБСУРДНОСТИ ИСПОВЕДАНИЯ
ДВУХ ПРИРОД ВО ХРИСТЕ И ПОНЯТИЕ «ЧАСТНАЯ ПРИРОДА» В СТРУКТУРЕ
«АРБИТРА» ИОАННА ФИЛОПОНА: БОГОСЛОВИЕ И МЕТОДОЛОГИЯ
ШКОЛЬНОЙ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В VI ВЕКЕ.**

ЧАСТЬ 1

О. Н. НОГОВИЦИН

Социологический институт РАН Федерального
научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук, onogov@yandex.ru

OLEG NOGOVITSIN

Sociological institute of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

THE ARGUMENT OF SEVERUS OF ANTIOCH ON THE ABSURDITY OF CONFESSING TWO COMMON NATURES IN CHRIST AND THE CONCEPT OF "PARTICULAR NATURE" WITHIN THE STRUCTURE OF THE "ARBITER" BY JOHN PHILOPONUS: THEOLOGY AND METHODOLOGY OF SCHOOL NEOPLATONIC PHILOSOPHY IN THE 6TH CENTURY

ABSTRACT. The article considers the place of the famous argument of Severus of Antioch on the absurdity of confessing two common natures in Christ in the structure of the "Arbiter" by John Philoponus. In compliance with the general formula of this argument, the confession of two natures in Christ, taken as common natures of deity and humanity, necessarily entails agreeing that the incarnation of Christ signifies the incarnation of the whole Trinity in the whole humankind, namely, the incarnation of all the hypostases of the Trinity in each human being. John Philoponus supplements it with the distinction of common and particular natures: the common essence of deity, as represented by the aggregate of particular natures (Father, Son=Word, Saint Spirit), being incarnated in Christ, would lead to the incarnation of the mentioned particular natures in the common essence of humanity, i. e. in the aggregate of all whenever lived, living now and still not come into being people. In the article, a detailed analysis is given of the functional mode of Severus' argument and of the concept of "particular nature" in the philosophical writings of John Philoponus, as well as that of the sense and the mechanism of transmission of this concept to the theological context of his substantiation of the Monophysite Triadology and Christology. On the grounds of scrutinizing these issues, the dependence is exposed of the procedures of substantiation of theological problems, applied in the "Arbiter", on the methodology of school Neoplatonic philosophy.

KEYWORDS: John Philoponus, Severus of Antioch, Leontius of Byzantium, Christology, Triadology, nature, substance, hypostasis, person.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44263. The present research was funded by the RFBR, project number 21-011-44263.

1. Введение

В этой статье мы рассмотрим два взаимосвязанных вопроса. Во-первых, это вопрос о том, какое место отводит Иоанн Филопон, знаменитый философ александрийской неоплатонической школы и богослов монофизитской ветви христианского вероисповедания, основному и известному всем участникам христологической полемики VI в. аргументу Севира Антиохийского об абсурдности халкидонитского исповедания двух общих природ в одной ипостаси Христа в структуре собственного обоснования монофизитской христологии. Этот вопрос никогда не ставился прежде, несмотря на то что аргумент Севира и его вариант, представленный в знаменитой, почти целиком сохраненной халкидонитскими авторами на греческом языке 7 главе «Арбитра» Иоанна Филопона, хорошо известны в историографии монофизитской полемики VI в. Однако смысл его не тривиален как с точки зрения самой традиции использования аргумента Севира в этой полемике, на первом этапе которой, в споре Севира и Иоанна Кесарийского, данный аргумент, по существу, стал ключевым, так и нашего понимания способа его репрезентации и оценки его философской и богословской значимости у Иоанна Филопона и в последующей традиции. Во-вторых, мы рассмотрим вопрос о смысле и источниках понятия «частная природа» (*μερικὴ φύσις*), которое Иоанн Филопон вводит в монофизитское богословие в рамках своей формулировки аргумента Севира в «Арбитре», поскольку это понятие стало камнем преткновения не только в последующих внутримонафизитской и антимонофизитской полемике, но и в историографии их исследований.

По своей формулировке аргумент Севира — это крайне простой и внешне самоочевидный аргумент: халкидоняне полагают, что во Христе две природы, и понимают последние как общие природы божества и человечества, из чего следует, что воплощение Христа будет означать воплощение всей Троицы во всем человечестве, иными словами, помимо Сына, во Христе воплотились также Отец и Святой Дух, и все они вместе воплотились во всех людях. Иоанн Филопон, кажется, только повторяет эту формулировку, дополняя ее различием общей и частной природы: общая сущность Божества, поскольку она представлена совокупностью частных природ (Отец, Сын=Слово, Святой Дух), будучи воплощенной во Христе, приведет к воплощению названных частных природ в общей сущности человечества, т.е. в совокупности всех когда-либо живших, живых и еще не пришедших в бытие людей. Нелепость этой мысли, конечно, всегда была очевидна, однако сам по себе халкидонитский тезис о воплощении общих природ во Христе и в ходе полемики, и в богословской и историко-богословской историогра-

фии нового времени требовал защиты, или, точнее, некоторого прояснения его богословского смысла.

Парадоксальная прямота аргумента Севира сыграла свою роль в развитии богословия как монофизитов, так и халкидонитов, которым теперь нужно было более понятийно четко прояснить способ связи природ в ипостаси Христа¹. Исследование истории этого процесса в современной патрологии в отношении халкидонитской ортодоксии даже породило специфический концепт «неохалкидонизма»², разработка которого привела к немалому числу историографических казусов, подобных такому, как дискуссия по поводу двух христологий Леонтия Византийского — ранней, когда он не задавался вопросом об индивидуации общих природ во Христе, и поздней — когда в трактате «Силлогизмы против Севира» он признал частную природу монофизитов и по своему ее истолковал³. Однако именно парадоксальная прямота данного аргумента и странная невозможность найти разумные основания для его квалификации в качестве простого софизма, никак не рефлекслируемая необходимость со всей серьезностью и особым пиететом подходить к богословской мысли авторитетов, в историографии монофизитской полемики всегда вела только к одному: замалчиванию его значения — аргумент этот воспроизводился в ходе изложения полемики Севира и его халкидонитского оппонента Иоанна Грамматика, а также в изложениях христологических аргументов Иоанна Филопона, но основное внимание уделялось не ему, а философско-богословским концептам, использовавшимся в его формулировке.

Для халкидонитов, как мы уже сказали, это попытки прояснения понятия об общих природах божества и человечества в одной ипостаси Христа, стремление обнаружить глубоко сокрытые тайны словоупотребления отцов, которые в действительности — как авторитеты халкидонитов, так и монофизитов (до Кирилла Александрийского включительно общие для них) — понимали общую природу совершенно одинаково: из обыденного грамматического поня-

¹ Подробный анализ аргумента Севира, истории его появления, ответа на него у Иоанна Кесарийского в «Апологии Халкидонского Собора», последовавшего затем ответа Севира Иоанну в трактате «Против нечестивого Грамматика», а также развития аргументации Иоанна Кесарийского в халкидонитской традиции вплоть до начала VIII в. см. в статье: Ноговицин 2021, Ноговицин 2022a, Ноговицин 2022b.

² См. обзор современного состояния проблемы: Кожухов 2018.

³ См. анализ историографических двусмысленностей, проявившихся в этой дискуссии, в том числе в контексте презентации аргумента Севира, как исходном пункте самой полемики монофизитов и халкидонитов в VI в.: Щукин, Ноговицин 2019, 173–185.

тия рода как совокупности индивидов одной природы, т.е. индивидов обладающих общими для них свойствами⁴. По этой причине сам вопрос о том, понимали ли халкидониты человечество во Христе как индивидуальное или некое, замысловатым, отличным от монофизитского понимания образом усвоенное Словом общее не имел смысла. В обоих случаях речь шла об индивидах, обладающих общими свойствами всех индивидов, принадлежащих их природам, разница состояла только в том, как понимать единство того индивида (Христа), который возник в качестве продукта зачатия этой конкретной Марией от Слова, а не Отца или Духа, и в котором общие свойства обоих его природ были, несомненно, индивидуально данными: как человек, Христос — от семени Авраама, и в конце концов первого человека — Адама, падшего и изгнанного из Рая, как Бог — Слово, Сын Отца.

⁴ Данное понятие об общем как совокупности индивидов одного вида в отношении природы/сущности (соответственно индивидуальное понималось как конкретный индивид из этой совокупности), насколько мы можем судить, впервые осознанно выявляется в историографии тринитарных и христологических полемик у Д. Краусмюллера применительно к анализу богословия Леонтия Византийского и других близких ему по времени авторов: Krausmüller 2011, 21–24. В свою очередь, Й. Цаххубер в последней на данный момент в историографии попытке дать связную картину развития восточно-христианской философско-богословской традиции (от Каппадокийцев до Иоанна Дамаскина) выделяет этот концепт как ключевой в понимании различия общего и индивидуального уже у Григория Нисского (Zachhuber 2020, 46–66, особ.: 61–62) и рассматривает его в качестве одного из нескольких основных философских концептов, использовавшихся византийскими богословами V–VII вв. в их триадологических и христологических построениях. С нашей точки зрения, источник такого понятия об общем не следует искать в каких-то особых богословских новшествах тех или иных авторов, он лежит гораздо ближе: в грамматическом понятии о «роде» в позднеантичной образовательной традиции (формализующем обыденное значение этого слова), где род понимается как совокупность вещей, которые ведут свое происхождение и получают имя от одного начала, как, например, род гераклидов — от Геракла, т.е. имеют между собой и в отношении этого начала родственную связь. Все христианские авторы этого времени имели как минимум грамматическое, большинство — риторическое, и многие — начальное философское образование. Этим обстоятельством также объясняется навязчивое для богословских текстов обозначение логико-философского понятия о виде именем «род». В школьной неоплатонической традиции данное грамматическое истолкование рода присутствует в самом начале «Исагоги» Порфирия: Porph. *Isag.* 1.18–23; ed. Busse 1887a. Для VI в. см. комментарии на это место: Ammon. *In Isag.* 49.33–50.2; ed. Busse 1901; Elias *In Isag.* 52.1–11, 54.10–19; ed. Busse 1900; David *In Isag.* 123.21–30, 126.25–127.8; ed. Busse 1904.

В свою очередь, в контексте анализа развития позиции монофизитов от Севира к Иоанну Филопону дискуссия велась вокруг прояснения характерного для доктрины Севира понятийного тождества ипостаси и природы Христа, т.е. принципиального отказа со стороны Севира принимать общее значение понятия природы в христологии, в направлении общей тенденции монофизитского богословия к индивидуальному определению понятия природы в ущерб его общему значению не только в христологии, но и в триадологии, вплоть до полной реализации этой тенденции в тритеистском кризисе монофизитской догмы. В центре этой тенденции как своеобразный переломный момент в ее развитии, с данной точки зрения, как раз и обнаруживается введенное Филопоном в его истолковании учения Севира и демонстрации аргумента последнего понятие частной природы. Если взять для примера наиболее свежие, развитые опыты исследования севирианства, то мы опять же, как и в ситуации вокруг общей природы халкидонитов, сталкиваемся со сложностью в понимании смысла введения этого понятия. Нужно отметить, что Филопон прямо не отождествляет понятия частной природы и ипостаси: в известном месте из 23 параграфа 7 главы «Арбитра» он говорит, что если понимать под словом «природа» частную природу, то «природа» и «ипостась» означают почти одно и то же, за тем лишь исключением, что слово «ипостась» обозначает также и привходящие в каждую ипостась помимо общей природы индивидуальные свойства, которыми ипостаси этой природы отличаются друг от друга (Jo. Philop. *Arb.* 7.23 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.92–95; Kotter 1981, 53). В интерпретации Р. Кросса, которую поддержали отдельные исследователи⁵, это понятие Филопона означает экземпляр общей природы, отличающийся от нее *свойством частности и неповторимости*, взятый в абстракции от акциденций, т.е. привходящего, в совокупности с которыми каждая частная природа составляет ипостась⁶. Такое истолкование Кроссом частной природы, кажется, только дублирует высказывание Филопона, однако не делает его понятным: совершенно не ясно, зачем Филопону нужно проводить это различие в богословском контексте интерпретации тождества природы и ипостаси, характерного для доктрины Севира. Кросс берет свое истолкование за данность,

⁵ См., например: Петров 2007, 15; Lourié 2015, 146–148; Давыденков 2007, 122–123; Давыденков 2018, 189–190.

⁶ Cross 2002: 251–252. Кросс при этом не различает понятие «частной природы» от понятия «частной сущности», которое берет в параллель из комментария на «Категории» Аммония Александрийского, хотя и полагает, что материал Аммония не дает возможности полностью отождествить его понятие частной сущности/частной природы и то, что формулирует Филопон.

тождественную позицию Филопона, и не задается этим вопросом. Однако им задались другие интерпретаторы, хотя и не преуспели в его решении. Так, из недавних, наиболее репрезентативных примеров, Й. Цаххубер в своем анализе трансформации доктрины Севира в богословском учении Филопона, подробно обсуждая аргумент Севира в обоих его вариантах, вопрос о различии частной природы и ипостаси называет «каверзным» и предполагает, что введение этого различия было своего рода дипломатическим ходом и тактической уступкой халкидонитам, поскольку посредством понятия частной природы Филопон мог указать на присутствие общей природы во всей ее полноте в каждой ипостаси. Однако невнятность этого аргумента, по сути, признается самим Цаххубером, вынужденным констатировать, что в своем трактате Филопон стоит на жестком отождествлении природы и ипостаси Христа, принципиальном для монофизитов (Zachhuber 2020, 153–155). В свою очередь, в своем наиболее полном в историографии вопроса исследовании понятия «частной природы» прот. Олег Давыденков однозначно принял интерпретацию Кросса: это общая природа, абстрагированная от акцидентальных свойств и взятая как отдельный экземпляр для каждой ипостаси отдельного вида. Давыденков, опираясь на весь комплекс имеющейся литературы, не нашел прямых источников для этой концепции Филопона ни в богословской, ни в школьной философской традиции, и попытался показать, что Филопон, по всей видимости, в этой концепции формализовал общую тенденцию умеренного монофизитского богословия к представлению о частном характере божества и человечества, из которых возникает Христос, и перенес его в область триадологии. Таким образом, в своей переформулировке аргумента Севира и его формализации посредством концепта частной природы Филопон продемонстрировал единство оснований монофизитской доктрины как в христологии, так и в триадологии. С этой точки зрения, частная природа как промежуточная инстанция между общей природой и ипостасью позволяет отчетливо мыслить присутствие общей природы в индивидуальной вещи при приоритете индивидуального, как основной характеристике существования. Все элементы такого понимания Воплощения и Троицы имелись уже у Севира, но Филопон довел этот процесс до логического результата, в отличие от Севира, утверждая только мыслимый характер существования общего и реальность исключительно индивидуальных вещей. Давыденков таким образом негласно присоединился к давней традиции рассмотрения Филопона-богослова в качестве номиналиста⁷, по существу, признав концепцию частной природы

⁷ См. далее 4 п. этой статьи.

авторским продуктом мастера философской и богословской мысли, сумевшего придать понятийную форму монофизитскому образу вероисповедания (Давыденков 2018, 172–197).

Далее мы кратко рассмотрим сам аргумент Севира, а после подробно проанализируем способ функционирования аргумента Севира в структуре «Арбитра» и соответствующую формулировку понятия «частной природы», опираясь на методологию школьной философии, которой Филопон, несомненно, придерживался в представленном им в «Арbitре» обосновании монофизитской христологии, а точнее, христологии севирианства, и попытаемся разрешить некоторые из упомянутых проблем, а также другие, что возникают при чтении соответствующих параграфов 7 главы этого сочинения.

2. Аргумент Севира Антиохийского

Аргумент Севира по форме основан на различии понятий общего и единичного, или частного, в той мере, в какой единичное и частное в конкретной понятийной системе могут совпадать. Впервые он был представлен Севиром в письме периода его патриаршества на Антиохийском престоле (512–518 гг.), адресованном известному монаху-монофизиту Марону. В этом письме, сохранившемся во фрагментах, Севир поясняет основные значения понятий «сущности», «природы», «ипостаси» и «лица» применительно к богословию и прилагает этот концептуальный каркас к еретическим, с его точки зрения, христологическим концепциям несториан и сторонников халкидонского ороса, чтобы с помощью не только экзегезы писаний отцов, но и логики продемонстрировать их несоответствие подлинной мысли главных авторитетов церкви. Указав, что понятие «природы» может иметь общее значение совокупности всех индивидов одного рода (вида — в стандартном для его времени философском словоупотреблении), тождественное сущности, но может иметь и значение индивида и обозначать одну ипостась, а также, что таково его единственное значение в сфере домостроительства (христологии), ведь Христос по формуле главного авторитета как монофизитов, так и халкидонитов Кирилла Александрийского есть «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις του θεού λόγου σεσαρκωμένη), Севир пишет следующее о несогласных с этим толкованием:

Однако тот самый человек, который богохульно называет одного Христа двумя природами, использует имя “природа” вместо “нечто единичное”, говоря, что Слово Божие — это одна природа, а человек от Марии, как они выражаются, —

другое. Ибо они [несториане] не доходят до такой степени глупости, чтобы сказать [как говорят халкидониты], что используют имя “природа” вместо “нечто общее”, то есть в том же смысле, что и “сущность”. Ведь если Святая Троица — одна природа и всё человечество — одна природа в том же смысле, как любая вещь, которая представляется таковой в соответствии с этой логикой, окажется, что Святая Троица (какая чушь!) воплотилась во всё человечество, то есть в весь человеческий род (*Sev. Ant. Ep. VI*)⁸.

В этом тексте Севир применяет плоды своего истолкования области действия понятий, использовавшихся в христианском богословии до него. Чтобы решить раз и навсегда проблему омонимичного словоупотребления Писаний, он предложил развести значения понятий природы и сущности по сферам триадологии (или богословия в собственном смысле) и христологии: согласно его экзегетической логике, понятие сущности сохраняет только значение общего термина и такое значение имеет в триадологии, будучи неприменимым в христологии, а понятие природы, в триадологии сохраняя за собой двузначность выражения как общего, тождественного сущности, смысла, так и единичного, тождественного ипостаси, в христологии имеет только одно значение — индивидуальной природы=ипостаси. Именно так в качестве уникальной природы, имеющей один экземпляр, и нужно понимать воплощение Бога Слова, как одну природу во плоти. Несториане соответственно мыслят одну природу как единичное сущее, или ипостась Слова, а человека, или плоть, как другую единичную природу, т.е. полагают в одном лице Христа — две ипостаси, разделяя одного Христа, в то время как халкидониты доходят до совершенной глупости, поскольку «одну природу» в формуле Кирилла понимают как общую природу божества (т. е. его сущность — в понятийной системе Севира), а под «воплощенная» мыслят общую природу человечества: в итоге они не замечают абсурдного следствия своих догматов, ведь в этом случае вся Троица воплощается во все человечество, т.е. в соответствии с такой логикой, помимо Сына, в акте Его воплощения воплотиться должны также Отец и Святой Дух, и все они вместе — во всех людях.

Софистический характер аргумента Севира обнаружился уже вскоре, в критическом отклике одного из лидеров халкидонитов — Иоанна Кесарийского, который в своей сохранившейся только во фрагментах «Апологии Халкидонского собора» (между 512 и 518 гг.) посвятил этому аргументу одну из глав⁹. В ней он поясняет, что ни он, ни другие сторонники Халкидона, не

⁸ Brooks 1916, 25–26; рус. пер.: Шукин 2009, 641–642.

⁹ Jo. Gram. *Apol.* III.1–2; Richard, Aubineau 1977, 50–51.

путают общее и единичное и мыслят во Христе соединение Бога Слова, одного от Троицы, и человека, заключающих в себе все те особенности, что принадлежат всем лицам Троицы (общей сущности=общей природе божества) и всем людям (общей сущности=общей природе человечества) соответственно. Иными словами, Иоанн не видит необходимости в том, чтобы изменять порядок определения понятий природы и сущности, ипостаси и лица, переходя от триадологии к христологии, как это сделал Севир: ипостась и лицо сохраняют значение единичного, а природа и сущность в зависимости от контекста как значение общего, так и единичного. В итоге Иоанн формулирует ряд аргументов против монофизитов, в том числе тот, которому была суждена судьба центрального аргумента халкидонитов в последующей антимонофизитской полемике: если Сын и Отец одной природы, пусть это и единичные природы=ипостаси, и воплощенный Сын — одна природа=ипостась, то значит и Отец получает плоть (то же рассуждение, без сомнения, применимо и к Святому Духу)¹⁰.

Было очевидно, что обе партии, ориентируясь на авторитет Кирилла Александрийского, мыслят соединение (ένωσις) божества и человечества Христа не в рамках какого-либо типа воздействия Бога Слова на избранного человека (несторианское соединение по достоинству, силе и славе), но как реальное воплощение Слова, нематериальное от Него и материальное в утробе Марии зачатие, вынашивание и рождение плода — единичной ипостаси Христа. Такое соединение просто невозможно представить как соединение двух реальных по своему числовому составу общих природ (т.е. всех лиц Троицы и всех людей). И кроме того, подобная трактовка соединения природ во Христе предполагает отказ от идеи предсуществования человеческой составляющей ипостаси Христа до соединения. При этом как халкидо-

¹⁰ Иоанн Кессарийский сделал это в форме вопроса. Этот вопрос включает обе посылки приведенного нами силлогизма, так что вывод из него был очевиден: «И каким же образом они делают Христа единосущным Отцу и единосущным нам после соединения и не столбенеют, исповедуя два единосущия, но отрицая две сущности? (Πώς δὲ καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον τὸν Χριστὸν μετὰ τὴν ἔνωσιν ὑποτίθενται καὶ οὐ ναρκῶσι δύο μὲν ὁμοούσια ὁμολογούντες, ἀρνούμεναι δὲ τὰς δύο οὐσίας;)» (Jo. Gram. *Apol.* III.2; Richard, Aubineau 1977, 51). Более однозначную формулировку этого аргумента опять же в форме вопроса он дает в «Семнадцати главах против монофизитов»: «Если одна природа у Бога Слова и плоти, по вашему мнению, а природа Отца и плоти не одна, каким образом одной и той же будет природа Бога Слова и Отца? (Εἰ μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς καθ' ὑμᾶς, οὐ μία δὲ φύσις τοῦ πατρὸς καὶ τῆς σαρκὸς, πῶς μία καὶ ἡ αὐτὴ φύσις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τοῦ πατρὸς;)» (Jo. Gram. *Capitula XVII contra monophysitas* 2; Richard, Aubineau 1977, 61).

ниты, так и как минимум умеренные монофизиты, которых представлял Север, строго придерживались сотериологического требования, согласно которому ипостасное соединение (ένωσις καθ' ύπόστασιν) природ Христа должно быть нераздельно и неслитно (ἀδιαίρετως καὶ ἀσύγχυτος), т.е. во Христе божество и человечество не могут изменяться одно в другое и сохранять возможность разделения на самостоятельные ипостаси; в противном случае уже не было бы оснований полагать, что эта ипостась принадлежит обеим природам, а значит домостроительство Христа способно осуществить спасение человека. Разница состояла лишь в том, что халкидониты мыслили это соединение как одну ипостась Христа, в которой пребывают две природы, а монофизиты утверждали одну природу=ипостась Христа, которая возникает из двух индивидуальных природ — Слова и той, что берется в акте зачатия и порождения от Марии, свойства которых нераздельно и неслитно присутствуют в этой одной природе. Соответственно, халкидониты настаивали на реальном и мыслимом нами как таковое различии двух природ во Христе, притом что обе в качестве природ являются общими, т.е. определяют границы выражения индивидуальной деятельности Христа как Бога-Слова и как человека от Марии, в то время как севириане определяли это различие как различие двух индивидуальных природ, имеющееся только в мысли (έν ἐπινοίᾳ).

Для Севера было, конечно, очевидно, что позиция Иоанна Кесарийского и его сторонников не предполагает столь бездумного отношения к различию индивидуального и общего значений в понятии природы, которое он им приписывал, и, соответственно, столь нелепого понимания Воплощения; поэтому в своем ответе Иоанну Кесарийскому он, не меняя структуру аргумента по существу, риторически модулирует проблему скрытых еретических мотивов халкидонитов, и в частности Иоанна. Этот ответ, составивший огромное по объему сочинение «Против нечестивого Грамматика» (ок. 518–519), фактически построен на экзегетическом расследовании подлинного смысла Воплощения на фоне проявленного аргументом Севера нечестия халкидонитов, которые вероятнее всего не столь глупы, сколь под завесой своего понятия о двух общих природах во Христе продвигают скрытое несторианство или даже сверх того — обновленный модализм, коль скоро полное смешение общих природ божества и человечества, т.е. их родов, совокупностей всех индивидов под этими общими природами, даже не мыслится в историческом будущем, но уже свершилось в самом акте воплощения. Север по ходу рассуждения, разбрасывая подобные намеки и косвенные обвинения в ереси, постоянно возвращается к мотиву своего аргумента, а прямой ответ на возражение Иоанна, цитируя его по частям, дает

начиная с 17 главы II книги трактата и, вероятно, вплоть до ее окончания (от завершающих книгу глав сохранились только заголовки).

В этом рассуждении Севир постоянно на разные лады повторяет ту мысль, что, когда Иоанн Кесарийский говорит, что «Во Христе пребывает всецелое божество и всецелое человечество», этими словами он «нечестиво» утверждает, «что Христос пребывает в двух сущностях, согласно родовому значению [этого термина], чтобы из этого тонкого слияния открылось, что всецелая сущность божества, которая есть Пресвятая Троица, воплотилась во всей сущности человечества и во всем человеческом роде» (Sev. Ant. C. *imp. Gram., Or.* П.19; лат. пер.: Lebon 1938, 136; рус. пер.: Давыденков 2007, 294). Ведь очевидно, что Иоанн должен понимать, что «общее», т.е. родовое в терминологии Севира, понятие сущности, или природы в общем значении, означает совокупность всех индивидов рода божества (лиц Троицы) и рода человечества, поскольку такое значение рода известно всем разумным людям. Однако, с другой стороны, чтобы быть уличенным в ошибке смешения индивидуального и общего, Иоанн должен не понимать этого, просто не сознавая действительное значение слов «род», «природа» и «сущность», когда оно им самим экспонируется в речи, утверждающей наличие общих природ=сущностей во Христе. Иоанн не согласен с собственным, т. е. общим для всех людей, умом. Иными словами, по мнению Севира, он, как всякий лжец, строящий тайные планы, колеблется между высказыванием правоверных суждений и нечестивыми утверждениями. В итоге Севиру не остается ничего иного, как сказать:

ведь бредни же суть твои мрачные суждения, над которыми будут смеяться и против которых все будут говорить, потому что не будет того, кто [мог] бы это слушать. Ведь то же самое допустил [и] ты, в то время как ты изменяешься и обращаешься к нечестию и, избегая упреков в безумии, снова впадаешь в то же самое... (ibid.).

Очевидно, что подобное истолкование сквозь призму аргумента Севира позиции халкидонитов никак не способствовало примирению враждующих партий (а удача в их борьбе вместе с воцарением императора Юстина I как раз ко времени начала написания трактата в 518 г. перешла на сторону халкидонитов); к тому же оно содержательно было основано на прямом подлоге, поскольку вмняло оппонентам мнения, которых они не придерживаются, т.е. риторически объективно было адресовано не столько оппонентам, сколько собственным сторонникам, колеблющимся и светским властям. На

наш взгляд, такая форма аргументации была совершенно чужда Иоанну Филопону, и этому было несколько причин.

1) Аргумент Севира представлял собой откровенный софизм, построенный на смешении понятий общего и индивидуального, и одновременно одного и многого, поскольку в основу этого аргумента было положено смешение понятия конкретной сущности=рода как совокупности всех индивидов этой сущности=рода и содержания ее понятия, определяющего бытие каждого индивида, этой совокупности принадлежащего. Такое смешение означает, что каждый такой индивид, или ипостась, оказывается тождествен самой сущности=роду, т.е. в нем вся совокупность ее членов обнаруживает себя как один реально существующий субъект. Соответственно, божество и человечество — это две такие сущности или два рода, и во Христе эти два коллективных субъекта, тождественных двум индивидам=ипостасям, соединяются в еще один индивид=ипостась. Эту формальную сторону своей претензии халкидонитам Север прекрасно осознавал и прямо указывал Иоанну Кесарийскому на неведомую тому основу его собственной позиции. Иоанн говорит о двух общих сущностях во Христе, но

таково есть родовое значение сущностей, ибо это сущность, охватывающая собой множество ипостасей, а не одна ипостась, участвующая вместе с другими однородными ипостасями в одной и той же сущности, подобно тому как какой-нибудь человек участвует в человечестве; в противном же случае получается, что ипостась есть сущность, потому что участвует в сущности, что в высшей степени смешно и в то же время близко к нечестию (*ibid.*)

Софистическую природу аргумента Севира не мог не осознавать и Иоанн Филопон. Не случайно, что кроме единственной, хотя и крайне подробной, его формулировки этот аргумент, в отличие от сочинения Севира, важнейшего для всей последующей монофизитской традиции догматического трактата, в «Арбитре» более нигде не встречается. Более того, как мы далее покажем, этот аргумент для Филопона и не являлся научным аргументом в собственном смысле, т.е. доказательным, выявляющим необходимое и неизменное в бытии вещи силлогизмом.

2) Филопон не мог поступиться концептуальным фундаментом всей школьной философской традиции, где понятия «сущность» и «природа» являлись в целом синонимами, и только частные сложные способы обсуждения тех или иных предметов требовали введения особых различий между частными вариантами их употребления. Как таковые они могли иметь значение и индивидуального, и частного, и общего и, соответственно, вклю-

чаться в характерные терминологические идиомы, такие как «частная сущность» или «частная природа». Филопон ожидаемо отверг произвольные терминологические построения Севира в богословии и сам его экзегетический проект, направленный на исправление выражений Отцов.

3) С другой стороны, и сама политическая среда, в которой писался «Арбитр», требовала не эскалации конфронтации, но поиска путей, ведущих к компромиссу. Уже из полного названия трактата «Арбитр или судья слов двух сторон, что спорят друг с другом о воплощении Бога Слова» видно, что в этом сочинении Иоанн Филопон собрался провести беспристрастную процедуру оценки понятий и аргументов, составляющих учения противоборствующих богословских партий монофизитов и халкидонитов по вопросу о правильном суждении относительно воплощения Христа. Прямая отсылка к юридической процедуре здесь, очевидно, не случайна. Позиция «над спором» и при этом с правом вынесения своего рода третейского судебного суждения, которую занимает Филопон, таким образом недвусмысленно указывает на то, что он 1) будет придерживаться внешних позициям сторон правил разрешения спора, 2) обладает достаточным авторитетом у спорящих, чтобы надеяться на их внимание и соответствующий отклик, и 3) что сами спорящие принуждены искать согласия на площадке судебного состязания.

Эти пункты, обозначающие формальные условия гражданско-политической позиции, занятой Филопоном, и задающие норму организации дискурса, представленного в трактате, в целом, но с разной силой очевидности, соответствовали положению вещей. Написанный около 552 г. «Арбитр» создавался в преддверии объявленного императором Юстинианом I будущего вселенского Собора, который в итоге вскоре, в 553 г., состоялся в Константинополе, с целью наконец разрешить церковный раскол между монофизитами и халкидонитами в согласительном вероучительном опросе. «Арбитр» писался в рамках обсуждений, которые должны были отчетливо представить позиции сторон на площадке этого будущего состязания, цель которого — обоюдное согласие, уже была задана светской властью и должна была, конечно, с полным осознанием недопустимости прямого давления с ее стороны, опосредовать содержание этих обсуждений¹¹. Сам Филопон, вероятнее всего, после смерти Севира в 538 г. действительно пользовался авторитетом ведущего богослова по меньшей мере в

¹¹ Наиболее подробный обзор литературы по вопросу обстоятельств написания трактата и других сочинений Филопона с ним связанных см. у У. Ланга: Lang 2001, 22–32, 40–41.

христианской общине Египта — основного центра распространения и поддержки монофизитского вероучения в империи¹². Это ясно как из того, что он сам занял такую позицию в своих сочинениях, написанных перед и сразу после Халкидонского собора, так и из соответствующего отношения к нему императора, что отразилось в личном приглашении посетить Константинополь, от которого Филопон отказался в сохранившемся ответном письме, сославшись на старческий возраст и боязнь не перенести тяготы долгого, да еще и зимнего пути¹³. Но, прежде всего, о значимости политической позиции Филопона в этой полемике свидетельствуют острые споры в халкидонитской среде против некоторых, введенных в «Арбитре», христологических концептов Филопона, разгоревшиеся в последующие десятилетия и оставившие свой след в традиции описания догматических основ православного вероисповедания. Прежде всего, это касается как раз понятия «частная природа»¹⁴. Что же до правил, которые прилагает Филопон к богословскому дискурсу предшественников и современных богословов, то, как показывает содержание трактата, они были целиком заданы меркой философской учености того времени, т.е. методологическим и концептуальным инструментарием школы неоплатонического комментария к Аристотелю.

Именно в духе достижения возможного компромисса Филопон толкует суть противостояния монофизитов и халкидонитов в Прологе «Арбитра», формулируя цель всего сочинения. Их противостояние необычно, это не спор правоверных и еретиков, когда те отстаивают абсурдные мнения и думают, что именно их оппоненты поступают нечестиво, в нем обе стороны стараются избежать абсурдных следствий, проистекающих из их собственных мнений: одна сторона боится допустить изменение природ после соединения и их слияние, а другая — разделение на отдельные ипостаси, как у больного нечестием Нестория, и слов о двойственности, чтобы не разорвать соединение, что говорит о их действительном согласии в учении и необходимости преодолеть разделение, созданное противоречивым языком (*Philop. Arb. Proem. 2*; англ. пер.: Lang 2001, 173–174; сир. текст: Sanda 1930, 4).

Сразу отметим — заявленная цель трактата Филопона была понята оппонентами буквально, и в последующей традиции обсуждения мнений, высказанных в «Арбитре», именно то место «Арбитра», в котором Филопон,

¹² Обзор немногочисленных ранних и поздних источников, в которых Филопон называется учеником и приемником Севира см.: Давыденков 2018, 172–173. Наиболее раннее свидетельство у его младшего современника Тимофея Константинопольского (*De receptione haereticorum*; PG 86.1: 64A).

¹³ См.: Lang 2001, 23–28.

¹⁴ См. краткий обзор: Давыденков 2018, 193–195.

непосредственно указав на это, приступает к определению основных богословских понятий природы и сущности, ипостаси и лица, как раз и было сохранено в его оригинальном греческом варианте халкидонитской традицией¹⁵, и именно содержание этого пассажа обсуждалось в дальнейшем (что не удивительно, коль скоро интерпретация этих понятий Филопоном в их номинальном значении была согласна со словоупотреблением халкидонитов, что стало публичным свидетельством отказ севириан от проекта Севира по преобразованию языка богословия). Цитируемое халкидонитскими авторами охватывает первую половину 7 главы, содержащую указанный раздел с определением понятий (21–26 параграфы), и фрагменты последующего опровержения мнения халкидонитов о двуприродности ипостаси Христа, исходя из этих понятий (начало п. 27 и от середины 28 до конца п. 29, завершающего главу)¹⁶. Именно в этом месте (п. 22–23) как раз и располагается у

¹⁵ Целиком трактат сохранился только в раннем сирийском переводе. См.: Sanda 1930, 3–48.

¹⁶ Вероятно, в целом содержание трактата, несмотря на то что в нем Филопон часто крайне подробно объясняет те или иные простейшие философские различия, на что не было принято тратить место в школьных философских комментариях, было не вполне понято публикой. Корпус перечисленных нами фрагментов, вероятно, довольно рано выделенных из текста «Арбитра», дошел до нас в виде двух идентичных текстов: в «О ересях» Иоанна Дамаскина (Jo. Dam. *De haeresibus* 83.5–21, 83.23–154, 83.157–195; Kotter 1981, 50–55) и в популярных ранних догматических катенах «Учение Отцов» (датируются концом VII — началом VIII в.) (*Doctrina Patrum* 36.I–III; Diekamp 1907, 272.22–273.15, 273.17–22, 273.26–29, 274.6–275.4, 275.10–13, 275.20–276.2, 276.12–19, 276.28–30, 277.6–11, 277.19–26, 278.1–5, 278.12–280.2, 280.13–281.17, 281.21–31, 282.5–22, 282.26–283.16). Из аналитической части трактата (1–6 главы) в этом корпусе содержится только фрагмент о понятии природы из 4 главы (с него начинается весь пассаж и далее следуют указанные фрагменты из 7 главы). Он явно был выделен потому, что на это место ссылается сам Филопон в 7 главе, однако взят из этой главы был только фрагмент, в котором поясняется понятие природы (вторая половина 16 п.), хотя сам Филопон ссылаясь на демонстрацию, которая составляет содержание 16 п. целиком, а контекстуально на всю 4 главу. Автор или авторы эксцерпта, скорее всего, не учитывали различия между общим определением природы самой по себе и индивидуальным бытием природы, обладающей этим общим определением в логическом рассмотрении, на которое Филопон обратил внимание читателя как на уже проделанный труд. Греческий текст «Арбитра», однако, был утерян гораздо позже. Для 1–6 глав сохранилось несколько фрагментов греческого оригинала в *Panoplia Dogmatica* Никиты Хониата, как и для некоторых других частей текста. Они собраны и критически изданы У. Лангом: Lang 2001, 224–230.

Филопона аргумент Севира и своего рода аналитическая преамбула к нему, в которой Филопон вводит в текст понятие «частной природы».

3. Место аргумента Севира в структуре «Арбитра»

Иоанн Филопон начинает «Арбитр» прологом (1–6 параграфы), где в первую очередь дает общее введение, в котором он заявляет задачу сочинения, заключающуюся в том, чтобы согласовать мнения монофизитов и халкидонитов и показать преимущества понимания Христа как одной природы после соединения человечества и божества, а также описывает трудности, которые сопутствуют ее решению. Далее Филопон излагает учение о Воплощении, согласно общему, как он полагает, мнению верующих (3–5 параграфы) (хотя его изложение носит отчетливые черты севирианской трактовки), а в 6 параграфе отдельно на примерах (белизны одеяния после отбеливания и формы, приданной латуни, которые не существовали сами по себе до отбеливания одеяния и оформления латуни) поясняет, что человеческая природа Христа не существовала *до* соединения с сущим прежде творения времени Словом, и именно в этом смысле нужно понимать утверждение об «одной природе *после* соединения».

Далее, в 1–6 главах (7–20 параграфы), дается теоретическое, основанное на понятиях школьной философии, решение центральной проблемы, содержащейся в заявленной задаче сочинения, т. е. доказательство того, что после соединения у Христа не две, а одна природа. Весь текст этой части представляет развернутое доказательство того, что Христос — это одна сложная природа=сущность, проведенное в противопоставлении к мнению халкидонитов о наличии во Христе двух природ=сущностей. Филопон показывает, что если мыслить то, что есть Христос, нельзя не признать, что Он есть то исключительное и единственное, не подпадающее под другие роды и виды сущего «одно», в которое соединяются божественная и человеческая природы. С этим согласны, в противовес несторианам, и севириане, и халкидониты, но разумное испытание самого понятия этого «одного» подтверждает истинность позиции севириан. В этой части, помимо грамматико-экзегетического толкования понятия соединения природ Христа как воплощения одной природы Бога Слова, которое он помещает в самом начале (7 п.), все рассуждение об одной природе Христа строится на основе доказательств в собственном смысле, т. е. доказательных силлогизмов и других типов доказательства. Вторая, критическая по отношению к догмату приверженцев Халкидонского ороса, задача легко решается за счет философского решения главной задачи, поскольку из доказательства одной при-

роды Христа непосредственно следует опровержение наличия у него двух и более природ. Все рассуждение резюмируется в 6 главе (20 п.) итоговой парой силлогизмов, в которых выявляется возможность определения Христа:

20. Если Христос один по имени и в реальности (ὀνόματι τε καὶ πράγματι), так как не существует двух Христов, [и] если некто хочет определить его или просто дать слово (ܠܗܘܐ — сир. эквивалент греч. λόγος) тому, что он есть, он должен дать во всех отношениях единственную формулировку для единственного одного, т. е. единственную по значению [формулировку], даже если способ выражения различается, но выявляет одно и то же. Ибо каждое определение природы выявляет подлежащую вещь, и, следовательно, определение Христа или формулировка того, что он есть, выявляет его природу. Но *каждое определение (ὀρισμός), в силу того, что оно одно, — если оно не является омонимичным — выявляет одну природу (μία φύσις).* Таким образом, также и определение Христа или формулировка, выявляющая то, что он есть, *будет выявлять его одну природу.* И наоборот: *если есть две природы Христа (δύο φύσεις), и у этих двух природ есть два определения, которые не выявляют то же самое, тогда Христос, будучи одним, будет иметь два определения, которые не выявляют то же самое. Но если это невозможно, поскольку для всякой вещи, ввиду того что она одна, будет одно определение, тогда и у Христа не будет двух определений. Но если это не так, не будет и его двух природ. Ибо каждое определение выявляет одну природу, либо простую, либо сложную (εἴτε ἀπλοῦς εἴτε σύνθετος)* (Philop. Arb. 6.20; Lang 2001, 227–228 (фр. 9, греч. текст), 189–190 (англ. пер.); Sanda 1930, 19–20 (сир. текст))¹⁷.

Филопон выявляет возможность необходимого доказательного вывода об одной природе Христа и указывает, что бытие Христа одним по имени и в реальности означает, что у него, как и у всякого сущего, должно быть определение (ὀρισμός). Согласно стандартной для школьной философии модели рассуждения, чтобы получить научное знание о сущем необходимо дать ему определение. Как таковое определение есть краткое слово (или речь) (λόγος σύντομος), которое, выявляет то, что есть вещь, или ее природу=сущность¹⁸ через указание на ее род и видовые различия, в отличие от имени, которое выявляет для знающего значение этого имени природу в одном слове, но не

¹⁷ Курсивом выделен текст, сохранившийся в греческом оригинале. Благодарю Т.А. Щукина за переводы с сирийского здесь и далее.

¹⁸ См. стандартную формулировку у Давида: «Определение есть краткое слово, которое выявляет природу подлежащей вещи (τοῦ ὑποκειμένου πράγματος)» (David Prol. phil. 11.17–18; ed. Busse 1904).

дает научного знания о ней¹⁹. Поэтому всякий, кто хочет дать λόγος или краткое слово тому, что́ есть Христос, т.е. Его определение, обязан дать однозначную формулировку для единственного «одного». Христос принадлежит к числу уникальных вещей, существующих только в одном экземпляре, поэтому он есть такая природа=сущность, для которой видовые различия (и рода, под которые они попадают), встречающиеся и у других вещей как их род и видовые различия, а также все привходящее, являются не видовыми различиями и привходящим, но предикатами, выражающими Его сущность. Это Филопон показывает в предыдущем рассуждении, прежде всего, во 2 главе (12–13 п.)²⁰ в доказательстве посредством аналогии с также уникальным объектом — Солнцем, и в 4 главе (16–18 п.)²¹. Особенность бытия Христа такова, что хотя его определение, как и определение любой вещи, и должно иметь однозначную формулировку и выявлять одно и то же, формулировка того, что́ есть Христос, выражается по-разному. Филопон имеет в виду утверждения Писания и Отцов, прежде всего, те, что он разбирает сам в предыдущем тексте (п. 7), важнейшие для севирианской традиции, такие как «Слово стало плотью» (Ин. 1:14, букв. «Логос стал плотью»: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) или «Слово воплотившееся» (букв. «Логос воплотившийся» из Никейского символа веры: σαρκωθέντα), но и, несомненно, формулу Кирилла Александрийского. Однако, какую бы формулировку для выражения того, что́ есть Христос, мы ни взяли в качестве определения (конечно, не достигающего всей полноты определения исключительной в своем бытии вещи), Его определение должно быть одно и выявлять одну природу, поскольку всякое определение любой вещи таково, если оно не является омонимичным. Последнее означает ошибку в определении, поскольку такое определение будет определением разных вещей. Эти выводы непосредственно следуют из понятия определения, которое в своей общей форме релевантно для всякой отдельной вещи, из чего, в свою очередь, следует, что содержание понятия определения может служить большей посылкой в силлогизмах, доказывающих наличие у Христа одной природы и опровергающих Его двуприродность. В итоге, первый силлогизм, в пользу одной природы Христа, получает у Филопона следующую форму: всякое определение (ὀρισμός) есть определение существующей вещи (подлежащей вещи или подлежаще-

¹⁹ См.: David *Prol. phil.* 11.16–12.18; более краткий вариант рассуждения: Elias *Prol. phil.* 4.5–12; ed. Busse 1900.

²⁰ См. анализ этой аналогии Иоанна Филопона и понятия о доказательстве по аналогии в школьной неоплатонической философии в статье: Ноговицин 2021а, 794–807.

²¹ См. анализ этой главы в статье: Ноговицин 2020, 172–185.

го²², т.е. первой сущности Аристотеля, или «частной сущности» в терминологии школьной неоплатонической традиции) и в силу того, что это определение одно, выявляет одну природу=сущность, т.е. то, что́ есть вещь; у одного Христа одна природа и одно определение; следовательно, определение Христа выявляет одну и ту же, т.е. одну, природу Христа. Второй силлогизм, отрицающий мнение халкидонитов на том же основании в большей посылке, что и в первом силлогизме, получается таким: всякое определение есть определение существующей вещи и в силу того, что это определение одно, выявляет одну природу=сущность, т.е. то, что́ есть вещь; у одного Христа две природы и, соответственно, два определения; следовательно, у одного Христа есть два определения, которые не выявляют то же самое. Однако, как следует опять же из понятия определения, для всякой вещи, ввиду того что она одна, истинно наличие у нее только одного определения. Соответственно, из положения о двух природах Христа следует омонимия: два определения двух природ одного Христа будут выявлять две разные вещи=две разные природы под одним именем Христа, а значит, Христос не может иметь ни двух определений, ни двух природ. Природа Христа сложная (Филопон использует для Христа формулу *μία φύσις σύνθετος*, и в 5 главе (19 п.) демонстрирует, что сложная природа может быть одной), но данное доказательство применимо как к сложной, так и к простой природам, поскольку исходит из самого понятия определения.

В 7–9 главах (21–33 параграфы) Филопон сначала дает грамматико-логическое истолкование основных христологических понятий, используемых монофизитами и халкидонитами, т.е. обратный перевод богословских понятий в понятия философии (21–26 пп. 7 главы), и далее в серии аргументов демонстрирует логико-философские ошибки, которые сопутствуют диафизитскому решению, уже исходя из собственной позиции халкидонитов (вторая половина 7 и 8–9 главы).

Обширная, заключающая сочинение, 10 глава (34–48 параграфы) построена так же, как и многие важнейшие христологические трактаты первой половины VI в., и состоит из кратко сформулированных возражений оппонен-

²² Иоанн Филопон в «Арбитре» крайне редко и очень аккуратно использует термин «подлежащее», в основном в стандартных для школьного философского дискурса определениях. Дело в том, прямое применение этого термина к божественным ипостасям было бы неверным, поскольку *τὸ ὑποκείμενον* означает материю индивида, но не всякая частная сущность может существовать не только в действительности, но и в возможности: божественные сущности только действительны, и у них не может быть материи и, соответственно, ничего привходящего. Об этом см.: Ammon. *In Cat.* 26.1–3; ed. Busse 1895; Philop. *In Cat.* 29.14–19; ed. Busse 1887b.

тов и обстоятельных ответов на них, в которых почти совершенно не используются экзегетические мотивы и методы. Эта часть «Арбитра» по содержанию отличается от предыдущей, и если 7–9 главы, по существу, служат приложением к теоретическому доказательству одной природы Христа, проведенному в 1–6 главах, то 10 глава посвящена вопросу о способе соединения природ Христа, специально не рассмотренному в предыдущей части сочинения. Филопон делает это посредством ответов на стандартные вопросы халкидонитов, чтобы прояснить смысл понятия об одной, но теперь непосредственно взятой как сложная природе Христа.

Не трудно заметить, что аргумент Севира Иоанн Филопон помещает в ту часть сочинения, которая проясняет понятия богословия посредством перевода или истолкования их в понятиях философии, т.е. в соответствии с определениями тех общих вещей, при помощи которых выявляется смысл любой сущей вещи. Это ничто иное, как *ερμηνεία* (перевод, истолкование) важнейших понятий богословия — триадологии и христологии, соответствующих тем, что изучались в философских неоплатонических школах в ходе толкования «Исагоги» Порфирия и «Категорий» Аристотеля, которую Филопон осуществляет посредством философских определений богословских понятий на основе эквивалентов последних, имеющихся в философском инструментарии. Как таковой этот перевод отчасти относится также к области тех задач, что решались в философских школах в ходе изучения трактата «Об истолковании» (*Περὶ Ἑρμηνείας*), поскольку, чтобы проиллюстрировать богословский смысл этих понятий, необходимо было также приложить их к конкретным вещам, каковыми выступают Троица и Ее лица (триадология), а также Христос и его состав (христология), т.е. приложить общие понятия к их частным импликациям, следуя правилам такого перевода (конструкции суждений по модальности, или способам высказывания, их количеству и качеству в современной формально-логической терминологии)²³. Здесь же в ходе такой герменевтической работы Филопон вводит и

²³ Отметим на полях, что вопрос о специфике метода, используемого Филопоном в 21–26 параграфах 7 главы, оказался вне поля внимания исследователей, обсуждавших это место трактата. Как следствие, соответствующие интерпретации дают существенно искаженный образ также и собственного содержания этого фрагмента. Как пример можно взять подробное изложение У. Ланга, которое представляет собой простой пересказ, снабженный в духе историко-филологической учености параллелями у христианских авторов и в неоплатонических комментариях: Lang 2001, 60–67. Ланг полагает, что 7–9 главы — это несомненно центральная и важнейшая часть «Арбитра», о чем и свидетельствует то, что она была сохранена в халкидонитских компендиях (*ibid.*, 60). Однако, как мы уже указали, таково

понятие частной природы, отличая ее от общей, причем так, что аргумент Севира выступает своеобразной иллюстрацией смысла этого различия.

Указанными процедурами Филопон занимается в 21–26 параграфах «Арбитра», и начинает с прояснения значений понятий сущности и природы, ипостаси и лица, которое подводит читателя к герменевтической задаче их применения и таким образом непосредственно предваряет концептуальное герменевтическое прояснение севирианского учения о Троице и воплощении Христа, которое начинается с 23 параграфа в уже, как явно предполагает Филопон, достигнутом общем и для монофизитов, и для халкидонитов понятийном контексте.

4. Толкование Иоанном Филопоном понятий сущность / природа, лицо / ипостась в *Arb.* 7.21: проблема универсалий

Иоанн Филопон сразу же экспонирует свою задачу: он собирается на основе собственных положений и высказываний тех, кто полагает в одной ипостаси Христа две природы, показав их несостоятельность, по противоположности подтвердить учение севириан о Его одной природе²⁴. Однако, чтобы ре-

их значение только в контексте богословско-политической задачи трактата, собственное решение которой тем не менее представлено в основной философской части (1–6 главы), без понимания которой это приложение с разъяснением терминов получало только лишь смысл начала полемической части. В итоге исключительно в этом качестве демонстрации инструментов последующей полемики оно и было в основном воспринято халкидонитскими авторами. Заметим также, что отчасти определенная неуравновешенность аналитической и полемической частей трактата с точки зрения полноты его содержания была связана опять же с политическими мотивами: вероятнее всего, Филопон отказался от последовательного обсуждения проблемы способа соединения природ Христа в аналитической части и включил его элементы в полемическую потому, что не хотел дать однозначную демонстрацию невозможности такого соединения по принципу отношения части и целого, ведь именно на основе такой терминологии было построено личное исповедание веры Юстиниана I в «Эдикте о правой вере» 551 г. (Schwartz 1939, 74.20–21). Об этом см.: Ноговицин 2021а, 804–807. См. также общий анализ христологии и триадологии Филопона: Grillmeier, Hainthaler 1996, 112–135.

²⁴ «Это седьмое слово, которое на основании того, что предлагают защищающие противоположное мнение, подтверждает собственную истину. Они, принимая, что в Христе две природы, утверждают, что в Нем одна только ипостась, или же лицо; они равным образом отвергают тех, кто полагает, что во Христе одна природа после соединения (μετὰ τὴν ἕνωσιν) [т.е. севириан] или что у него две ипостаси [т.е. несториан]» (Philop. *Arb.* 7. 21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.23–27; Kotter 1981, 51). Здесь

шить эту задачу и «перейти к опровержению этого предположения (τῆς ὑποθέσεως)», Филопон полагает, что будет разумно, прежде дать правильные определения понятий, которыми пользуются богословы обеих партий, т.е. «вначале определить (ἀφορίσασθαι), что подразумевает учение Церкви под словом “природа” (φύσις), что под словом “лицо” (πρόσωπον) и “ипостась” (ὑπόστασις)» (Philop. Arb. 7. 21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.28–30; Kotter 1981; 51). Он дает им следующее истолкование:

21. ...Итак, полагают, что природа есть общее [или: совокупное] определение [или: логос] бытия вещей, участвующих в одной и той же сущности (τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον²⁵ τῶν τῆς αὐτῆς μετεχόντων οὐσίας), как у всякого человека (ὡς ἀνθρώπου παντός), что он есть разумное смертное животное, восприимчивое к уму и знанию, ибо ни один человек (οὐδεὶς ἀνθρώπων) в этом отношении не отличается [от другого]. Сущность и природу считают за одно и то же; ипостасью же, то есть лицом, называют самостоятельное существование каждой природы (τὴν ἰδιοσύστατον τῆς ἐκάστου φύσεως ὑπαρξίν) или, так сказать, описание, составленное из таких-то [или: этих вот, определенных] свойств (περιγραφὴν ἐξ ἰδιοτήτων τινῶν συγκεϊμένην), которыми различаются между собою предметы одной и той же природы, или, короче, то, что перипатетики привыкли называть индивидами (ἄτομα), которыми заканчивается разделение общих [или: совокупных] родов и видов (τῶν κοινῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν). Это учителя Церкви называли ипостасями, а иногда лицами. Когда живое существо разделяется на разумное и неразумное, а разумное, в свою очередь, на человека, ангела и демона, то индивидом называют то, на что разделяется каждый из этих последних видов: человек, например, на Петра и Павла; ангел, скажем, на Гавриила и Михаила и каждого из остальных ангелов, потому что каждому из этих существ невозможно уже разделяться на другие, сохраняя при разделении свою природу. Ведь разделение человека на душу и тело приводит к разрушению всего животного. Поэтому перипатетики обычно называют такие существа индивидами. Церковное же учение назвало (ὁ ἐκκλησιαστικὸς ὠνόμασε λόγος) их ипостасями потому, что в них род и вид получают существование (ἐν τοῦτοις τὰ γένη καὶ εἶδη λαμβάνει τὴν ὑπαρξίν), ибо, хотя животное, например хотя бы человек, из которых первое есть род, а второй — вид, имеют собственное определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), однако они получают существование только в индивидах (ἐν τοῖς ἀτόμοις τὴν ὑπαρξίν ἔχουσι), то

и далее рус. пер. греческих фрагментов 4 и 7 глав «Арбитра» в «О ересях» Иоанна Дамаскина дается с изм. по изданию: Иоанн Дамаскин 2002.

²⁵ В разных местах текста «Арбитра» Филопон для определения использует как ὀρισμός, так и λόγος, и более редкое сочетание λόγος τῆς φύσεως, т.е. стандартное для школьной философии словоупотребление во всех имевшихся вариантах. Подробнее см.: Ноговицин 2020.

есть в Петре и Павле: вне их они не существуют [сами по себе] (*χωρίς τούτων οὐχ ὑφιστάμενα*) (Philop. *Arb.* 7. 21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.31–50; Kotter 1981, 51–52).

Приведенный текст отчетливо свидетельствует о том, что Филопон в своем истолковании непосредственно ориентируется в первую очередь на богословское словоупотребление членов халкидонитской партии. Он полностью отказывается от проекта Севира о перемене имен при переходе от триадологии к христологии и в целом (хотя и не всегда) в этом фрагменте следует халкидонитской тенденции определять природу и сущность как понятия об общем, а ипостась и лицо как понятия об индивидуальном. Халкидонитские авторы этого времени прекрасно знали, что первые два понятия имели также вариант значения индивидуальности, но в теоретическом дискурсе предпочитали придерживаться данного более строго деления²⁶, соответствующего исходному для триадологии толкованию Василия Великого и Григория Нисского, согласно которому различие ипостасей, т.е. индивидуальных Лиц, Троицы проявляет общность их сущности²⁷. Впрочем, и Севир в триадологии следовал такому же порядку значений этого ряда понятий и в целом вне контекста христологии это употребление терминов было для него вполне допустимо. Однако Филопон берет эти значения как общие для всего поля богословия.

Он ссылается на общее мнение и, указав, что «природа» есть «общее [или: совокупное] определение бытия (*τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον*) вещей, участвующих в одной и той же сущности», говорит о равнозначности понятий природы и сущности, примером чему служит стандартное определение человека как животного разумного, смертного, восприимчивого к уму и знанию. Отметим, что здесь, как и в большинстве соответствующих сохранившихся в оригинале мест трактата, Филопон указывает на общее (*κοινόν*) определение бытия, не используя стандартный и более употребимый для указания на общие сущности как минимум в логических сочинениях его учителя Аммония Александрийского и его самого эпитет *καθόλου*. Для классической неоплатонической доктрины по меньшей мере начиная с V в. бы-

²⁶ См. наиболее подробный и последовательный текст на эту тему — отклик Леонтия Византийского на проект реформы богословского языка Севира в 3 главе трактата «Силлогизмы против Севира»: Daley 2017, 276.22–282.15.

²⁷ См. ключевые для традиции истолкования этого различия как Севиром, так и авторами халкидонитами тексты: письмо к брату Григорию, т.е. Григорию Нисскому, Василия Великого, теперь приписываемое самому Григорию Нисскому (Bas. Caes. *Ep.* 38: Courtonne 1957a, 81–92), и письмо к комиту Терентию Василия Великого (Bas. Caes. *Ep.* 214: Courtonne 1957b, 202–206).

ло характерно строгое трехчастное деление бытия общего или «родов и видов» (применительно как к сущностям, так и к привходящему) на 1) порядок бытия чистых только умопостигаемых общих, существующих *до многих* (предмет богословия), 2) порядок бытия общих в индивидуальных вещах этого космоса, существующих, таким образом, *во многих* (предмет физики), и 3) порядок общих в логическом определении *после многих*, представляющих собой абстракции от совокупностей наличных в виде этих «многих» вещей (предмет логики). В сохранившихся сочинениях неоплатоников мы впервые встречаемся с этим членением у Прокла в комментарии к первой книге «Начал» Евклида, в этом месте Прокл использует обозначение общего как *τὸ καθόλου* (Procl. *In Eucl. I* 50.16–51.9; ed. Friedlein 1873). Применительно к родам и видам подробные разъяснения этого разделения обнаруживаются у Аммония в комментарии на «Исагогу» (Ammon. *In Isag.* 41.10–42.22), а с обозначением общего как *τὸ κοινόν* в комментарии на «Категории» Симпликия (Simpl. *In Cat.* 82.35–83.20; ed. Kalbfleisch 1907)²⁸. Ничто общее «до многих», поскольку оно само по себе не участвует во многих и как таковое не схвачено в чувстве, воображении, мнении или размышлении²⁹, общим в собственном смысле не является. Это хорошо формулирует Симпликий, указывая на это общее как на удаленное от каждого по отдельности (или от единичных) и являющееся причиной общности в них по своей одинарной природе (*ἐξηρημένον τῶν καθ' ἕκαστα καὶ αἴτιον τῆς ἐν αὐτοῖς κοινότητος κατὰ τὴν μίαν ἑαυτοῦ φύσιν*) (Simpl. *In Cat.* 83.1–2); общая причина превосходит свои следствия и во

²⁸ См. исследование истории этого тройного различия общего в связи с проблемой о статусе универсалий у основных представителей школьного неоплатонизма в предисловии Р. Сорабджи к английскому переводу первой части комментария на «Категории» Филопона: Sorabji 2015, 8–27. В этой же статье см. размышления по поводу соотношения исходного материала лекций Аммония и редакторских дополнений Филопона в его комментариях на Аристотеля, подготовленных на основе записей с голоса Аммония.

²⁹ Согласно стандартной неоплатонической схеме участия способностей души в познании, в варианте александрийской школы в концентрированном виде представленной в проэмии основанного на лекциях Аммония комментария к «О душе» Иоанна Филопона (Philop. *In De. An.* 1.9–5.24; ed. Hayduck 1897), с общим во многих и после многих имеют дело как неразумные способности (*αἱ ἄλογοι*) души — чувство (*ἡ αἰσθησις*) и воображение (*ἡ φαντασία*), так и такие разумные (*αἱ λογικαί*), как мнение (*ἡ δόξα*) и размышление (*ἡ διάνοια*), однако общего до многих непосредственно касается только ум (*ἡ νοῦς*), а размышление — опосредованно, когда оно, делая выводы (или строя доказательные силлогизмы) об умных вещах, действует в сплетении с умом, точно так же, как, делая выводы относительно чувствуемого, оно сплетается с воображением (Philop. *In De. An.* 3.13–15).

всем отлична от них, она общая как причина, но не как общая природа (ὡς αἴτιον κοινόν, ἀλλ' οὐχ ὡς κοινή φύσις) (Simpl. *In Cat.* 83.10–11). Напротив, общее в собственном смысле — это общее *после многих* в его сложной эпистемологической взаимосвязи с этими многими и общим *в них*, т.е. с вещами, усматриваемыми всегда по отдельности и принадлежащими совокупности таких же, как каждое из них. Соответственно, приведя определение человека как пример такого общего определения бытия вещей, обладающих одной и той же сущностью, Филопон подчеркивает формальный момент определяющего вещь суждения не только в модусе необходимости, но и его количественной всеобщности: по отношению к своему определению ни один (квантор: ὁ οὐδεὶς) человек не отличается от другого, т.е. имеется в виду, что всякий (или каждый) (квантор: ὁ πᾶς³⁰) есть животное разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию. На протяжении всего параграфа Филопон пользуется школьной логической терминологией. Мы, в свою очередь, предварительно исключительно грамматически различим τὸ καθόλου и τὸ κοινόν как «общее» и «общее-совокупное» с тем, чтобы сохранить насколько возможно соответствие тексту Филопона в переводе последующих мест, а также в виду проблемы не полной синонимии их значений, предполагаемой некоторыми исследователями.

Богословское определение ипостаси и лица как севириан, так и халкидонитов включало два значения. В первом значении, ипостась=лицо Филопон определяет как самостоятельное существование каждой из природ (τὴν ἰδιοσύστατον τῆς ἐκάστου φύσεως ὑπαρξίν) (здесь Филопон берет природу в значении индивидуальной вещи). Этому значению в философском словаре соответствует τὸ ὑποκείμενον, т.е. понятие подлежащего, которое Филопон, как мы уже отмечали (прим. 22), старается без надобности не употреблять, поскольку оно не применимо к нематериальным сущим. Однако понятие подлежащего в школьном понятии не сводилось к простой констатации указания на самостоятельное существование вещи: посредством него

³⁰ См. порядок обозначения кванторов, или определителей (τὰ προσδιορισμοὶ) на школьном философском языке VI в., количества суждения: Ammon. *In De int.* 88.29–89.35; ed. Busse 1897. В формулировке Аммония, определители — это то, что называется определенными обозначениями, которые сочетаются с подлежащими и выявляют, как сказуемое (т.е. предикаты) относится к множеству индивидов под подлежащим, берется ли оно (т.е. подлежащее) как обладающее или как не обладающее (προσδιορισμοὶ δὲ λέγονται προσήματα τινα τὰ συνταττόμενα τοῖς ὑποκειμένοις καὶ δηλοῦντα ὅπως ἔχει τὸ κατηγορούμενον πρὸς τὸ πλῆθος τῶν ἀτόμων τῶν ὑπὸ τὸ ὑποκείμενον, εἴτε ὡς ὑπάρχον εἴτε ὡς μὴ ὑπάρχον λαμβάνοιτο), т.е. в утвердительном или отрицательном суждении (Ammon. *In De int.* 89.3–6).

терминологически выявлялось различие элементов в структуре знания о каждом отдельном сущем или различие терминов им соответствующих в дискурсивном выражении этого знания. Это различие между тем, что сказывается о подлежащем (общая сущность — первая категория, т.е. собственно определение вещи), и тем, что в нем существует (привходящие под девятью остальными категориями)³¹. Сохраняя значение самостоятельного существования, ипостась (и лицо) тем не менее в христианском богословии того времени не были с ясностью эксплицированы посредством смысла подлежащего.

Согласно второму значению, выделенному Филопоном, ипостась=лицо есть «описание, составленное из таких-то свойств» (περιγραφὴν ἐξ ἰδιότητων τινῶν συγκεκμημένην), которыми различаются вещи одной природы. Филопон отсылает здесь читателя к философскому различию определения и описания, согласно которому определение, полностью обратимое с природой=сущностью вещи и ее именем, т.е. полностью их выражающее, так что одно можно поставить на место другого, не совпадает с описанием вещи, которое необратимо в отношении природы=сущности этой же вещи, поскольку включает индивидуальные предикаты, совокупность которых принадлежит только одной вещи такого-то рода и вида³². Таким образом при помощи понятия описания он воспроизводит стандартное для комментаторской традиции, начиная с «Исагоги» Порфирия, определение индивида, согласно которому он составляется из собрания особенных свойств, которое не может быть тем же самым у других индивидов (Porph. *Isag.* 7.21–23).

³¹ Посредством данной пары формул, Аристотель квалифицировал различие между определением первой сущности (по роду, виду и видовому различию) и предикацией ей привходящего: *Τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν... τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται* («Из существующего одно сказывается о каком-либо подлежащем, но не существует ни в каком подлежащем... другое существует в подлежащем, но не сказывается ни о каком подлежащем») (*Cat.* 2, 1a20–21, 23–24). В терминологически очищенном языке комментаторов формулы *καθ' ὑποκειμένου* (с *κατηγορεῖται*, предикцируется, или сказывается, в узком значении определения, или предикации определения, вместо *λέγεται*) и *ἐν ὑποκειμένῳ* (отсюда различие подлежащего «для определения» (*πρὸς κατηγορίαν*) и подлежащего «для существования» (*πρὸς ὑπαρξίν*)) (см.: Philop. *In Cat.* 28.1–31.26; Ammon. *In Cat.* 24.21–26.24) воспроизводятся как основные для демонстрации различия между предикацией сущности ее определения и предикацией ей привходящего.

³² Наиболее подробное определение описания в комментаторской традиции до конца VI в. см. у Давида: David *Prol. phil.* 12.19–13.6.

Это понятие об ипостаси как о чем-то самостоятельном и как о том, что есть совокупность отличительных особенностей вещи, в отличие от сущностных особенностей, общих всем вещам одной природы=сущности, утвердилось в богословии, начиная с Василия Великого и Григория Нисского, первоначально применивших его к пояснению отношений лиц в Троице³³. Данному значению ипостаси=лица в логической части школьной философии соответствовало понятие индивида, на что Филопон прямо и указал далее: ипостась — это индивид (ἄτομος), нечто неделимое, согласно языку философствования перипатетиков, то, на чем останавливается деление родов и видов.

В порядке определения сущего по родам, видам и индивидам под категорией сущности в школьном философском понятии значения подлежащего и индивида сходятся вместе, что позволяет Филопону на данном этапе истолкования оставить различие двух значений ипостаси=лица недоопределенным и подчеркнуть близость богословского и философского языков³⁴. Он прибегает к делению родов и видов под категорией сущности как к стандартной и легко доступной пониманию иллюстрации: так, животное делится на разумное и неразумное, а разумное — на человека, ангела и демона, индивиды, в свою очередь, разделяются под этими последними видами и не делятся дальше, иначе не смогут сохранить собственную природу, общую для каждого из последних видов. Подлежащее и индивид, как и значения ипостаси=лица в качестве самостоятельного существования и совокупности отличительных свойств, в этой конечной точке родо-видового деления совпадают, примером чему служит индивидуальное единство души и тела в человеке, разделение которых ведет к уничтожению всего животного, т.е. человека как целостности души и тела (этот момент конечности человека как животного Филопон-христианин не мог не подчеркнуть).

А далее Филопон делает сложный ход, указывая на генезис философского (перипатетического) и богословского понятий о самостоятельном сущем.

³³ Для понятия ипостаси-лица как совокупности отличительных особенностей (τῶν ... ἰδιωμάτων) ключевое для традиции место в 38 письме Василия Великого: *Bas. Caes. Ep.* 38.6.4–6; Courtonne 1957a, 89.

³⁴ Именно эта недоопределенность, как и в случае аргумента Севира, являлась основой большинства полемических аргументов в христологических, а до этого в триадологических, спорах, и имплицитных из их выводов взаимных обвинений в ересь. Подробнее см.: Ноговицин 2021b; Ноговицин 2022a. Проблема формирования терминологии определения индивида в богословии VI в. постепенно начинает привлекать внимание отдельных исследователей, см., например: Krausmüller 2011.

Философы пришли к этому понятию, двигаясь по родам и видам сущности к неделимому индивиду, т.е. к сущему как числовой и одновременно определенной единице, и отсюда их словоупотребление (горизонтом и подтекстом такого указания служит также предпочтительное для севириан понимание природы как индивида в смысле «одной природы», единственной по числу). Церковное учение, в свою очередь, называет индивидов ипостасями именно потому, что «в них рода и виды получают существование» (ἐν τοῦτοις τὰ γένη καὶ εἶδη λαμβάνει τὴν ὑπαρξίν), ибо хотя последние — и животное (род), и человек (вид) «имеют собственное определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), однако они получают существование только в индивидах (ἐν τοῖς ἀτόμοις τὴν ὑπαρξίν ἔχουσιν), то есть в Петре и Павле: вне их они не существуют [сами по себе] (χωρὶς τούτων οὐχ ὑφίστάμενα)». Филопон указывает на этимологию: τὰ ὑφίστάμενα (существующие), производное от глагола ὑφίσταμαι, указывает именно на самостоятельное существование, ровно так же как и ἡ ὑπόστασις, опять же производное от него³⁵, в отличие от более широких по значению производных глагола ὑπάρχω.

Однако дело здесь не сводится к этимологии: Филопон прямо переходит на язык современных ему и Севиру халкидонитских авторов. Для Севира было совершенно не характерно описание родов и видов как существующих в ипостаси и имеющих собственное определение бытия. Он и вовсе использует имя «род» в значении «вида» в философском словоупотреблении, а «вид» как совокупность отличительных свойств (внешний облик в обыденном значении) индивида³⁶. Напротив, авторы халкидониты прибегали к формулам, которые употребил здесь Филопон. Особенно показательный пример представляет известный, подвергшийся множеству толкований фрагмент из 1 главы «Против несториан и евтихиан» Леонтия Византийского, который мы выборочно приведем с целью не столько тщательного толкования, сколько для демонстрации данного факта:

Не одно и то же ... ипостась и существующее в ипостаси (ἐνυπόστατον), точно так же как различны сущность и существующее в сущности (ἐνούσιον), поскольку ипостась выявляет нечто [индивидуальное] (τὸν τινὰ), а существующее в ипостаси — сущность. Ипостась определяет лицо с помощью характеризующих особенностей (ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι), а существующее в ипостаси выявляет, что

³⁵ Производные исходного глагола ὑφίσταμαι, в том числе и ἡ ὑπόστασις, еще со стоиков приобретают значение подлежащего и индивидуального сущего в философском словаре.

³⁶ См. исследование значений логико-онтологических понятий в учении Севира: Ноговицин 2022b, 73–87.

оно не является привходящим (συμβεβηκός), которое в ином имеет бытие, и не в самом себе созерцается (ὁ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται). Но таковы все качества (ποιότητες), которые называются сущностными и надсущностными (οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις), из которых никакое не есть сущность, то есть вещь, существующая [сама по себе] (πράγμα ὑφ'ἑστώς), но созерцается всегда вместе с сущностью, как цвет в теле, или знание в душе. ... природа — это не ипостась, потому что нет обратимости (ὅτι μὴδὲ ἀντιστρέφει): ведь ипостась — это еще и природа, но природа — не есть еще и ипостась. Природа принимает определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а ипостась — кроме того, определение бытия самим по себе (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι). Природа обладает определением вида, а ипостась выявляет определение единичности (καὶ ἡ μὲν εἶδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστι δηλωτική). (CNE 1; Daley 2017, 132.19–26, 134.3–8)³⁷.

Для Леонтия все свойства, и те, что относятся к родам и видам, и представляющие собой привходящее, существуют в ипостаси, как и сама сущность. Дальнейшее исследование Леонтия целиком посвящено демонстрации того, что есть целый класс вещей, в одной ипостаси которых имеются две сущности, ради того чтобы показать, что во Христе мы имеем дело с двумя существующими в Нем природами. Эта модель словоупотребления ἐνυπόστατον, как и другие формы описания существования общего в ипостаси была характерна и ранее, например, для оппонента Севира Иоанна Кесарийского, или Грамматика, который, вполне вероятно, был первым халкидонитским автором, активно использовавшим данный дискурс. Особенно показателен в этой связи весь большой 4 сохранившийся в греческом оригинале фрагмент «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского (Io. Caes. *Apol.* IV.1–6.80–21; Richard, Aubineau 1977, 51–56). Приведем два особенно показательных примера:

Ведь кто не ведает, что общее созерцается в частных лицах (ὅτι καθόλου ἐν τοῖς κατὰ μέρος προσώποις), то есть в характеризующих ипостасях (ταῖς χαρακτηριστικαῖς ὑποστάσεσι), как природа Божества познается в Отце, в Сыне и в Святом Духе, подобным образом ангельская природа — в Михаиле, в Гаврииле и в остальных, и природа человечества тоже в каждом отдельном лице? (Io. Caes. *Apol.* IV.2.125–130; Richard, Aubineau 1977, 53).

Мы говорим, что наша сущность во Христе имеет бытие в ипостаси [или: воипостасна] (τὴν ἡμετέραν ἐν Χριστῷ οὐσίαν ἐνυπόστατον εἶναι ἐνυπόστατον εἶναι), не в силу того, что ипостась сама по себе [является] характеризующей и есть лицо, а в силу того, что [эта сущность] существует [сама по себе] (ὑφέστηκε) и есть. Ведь

³⁷ Перевод с изм. Т.А. Шукина.

иногда ипостась означает то, что [что-то] существует [само по себе] (ὑφ'εστῆγέναι); что и есть сущность — как было показано — когда она лишена характеризующих особенностей (χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων), созерцаемых окрест лица (Io. Caes. *Apol.* IV.6.205–211; Richard, Aubineau 1977, 55–56)³⁸.

Примечательно, что, как и Леонтий Византийский в приведенном фрагменте, Иоанн Кесарийский указывает на самостоятельное существование сущности в ипостаси, и более того, в последнем приведенном отрывке Иоанн четко указывает на значение сущности как подлежащего (в смысле самостоятельного существования), которое показывает себя как тождество сущности и ипостаси, когда последняя рассматривается отдельно от индивидуальных свойств. Однако, как хорошо видно из этого отрывка, принципиальное ограничение такой терминологической схемы понимания структуры индивида состоит в том, что она предполагает два уровня самостоятельного бытия: с одной стороны, самостоятельно существующей сущности, и с другой — тождественной ей самостоятельно существующей ипостаси, только наделенной совокупностью индивидуальных свойств. Эта двусмысленность (которая остается непонятной при подобном же толковании современными интерпретаторами курьезного случая почти совпадения «частной природы» и «ипостаси» у Филопона) особенно хорошо видна в случае двуприродных ипостасей: получается, что две самостоятельно существующие сущности=природы существуют в самостоятельно существующей ипостаси, которой должны быть тождественны как подлежащие. При этом самостоятельное существование ипостаси должно явно превалировать над самостоятельным существованием сущностей в ней, особенно в случае нераздельного и неслитного существования природ во Христе. Леонтий, вероятно сознательно, даже находит отдельное выражение для такого бытия ипостаси: ипостась у него принимает определение «бытия самим по себе» (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι [λόγον]), т.е. индивидуального бытия (выражение также стандартное для указания на самостоятельное бытие чего-либо в школьной философской традиции). Собственно эту точку зрения, как выражающую наличие у Христа двух определений, сославшись на омонимию в таком понятии об индивиде, и отвергает Иоанн Филопон в истолкованной нами выше 6 главе (20 п.) своего трактата.

В итоге, Филопон, указав на самостоятельное бытие ипостаси по этимологии и включив в свое рассуждение модель словоупотребления халкидонитов по отношению к родам и видам, как существующим в ипостаси и

³⁸ Перевод Д.А. Черноглазова.

имеющим собственное определение бытия в качестве ее сущности (человек как животное разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию), при этом, кажется, поступился отчасти стандартным для логической части школьной философской терминологии словоупотреблением, поскольку употребил техническое выражение, в словаре школьной философии относящееся к привходящему, которое существует (ὑπάρχω) в подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ) (в логическом определении рода и виды могут только сказываться (или предикцироваться) (κατηγορεῖται) о подлежащем, но не существовать в нем). Однако в действительности Филопон вписал такое богословское словоупотребление в порядок школьного философского обозначения бытия общего в индивидуальном как бытия «во многих» (ἐν τοῖς πολλοῖς) и дал ему следующее определение: рода и виды «получают существование только в индивидах (ἐν τοῖς ἀτομοῖς τὴν ὑπαρξίν ἔχουσιν), то есть в Петре и Павле: вне их они не существуют [сами по себе] (χωρὶς τούτων οὐκ ὑφίστάμενα)». Таким образом, он вместе с тем провел различие между физическим порядком бытия родов и видов во многих и логическим порядком их бытия в мысли, в абстракции от многих, которое здесь подразумевается, поскольку речь идет о философском разъяснении собственных значений терминов богословия, указывающих на общее и индивидуальное. Как мы видели, согласно неоплатонической онтологической схеме это возможно, если включить в нее третий элемент: общее, существующее само по себе до многих, т.е. предоставляющее родам и видам то самое «собственное определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον)», которым они обладают. Данное решение удобно, но сама формулировка понятия родов и видов в их отношении к индивидам у Филопона оставляет вопрос: следовал ли он школьному пониманию общего, которое получил от Аммония, коль скоро Филопон также утверждает, что только в индивидах рода и виды получают существование и вне их сами по себе не существуют? Именно это утверждение Филопона, наряду с другими местами, ему подобными в других, в основном богословских сочинениях, — ключевое для обоснования номиналистических или концептуалистских тенденций в его мысли.

Понятно данное утверждение является первой из трех концептуально связанных между собой формулировок отношения общего и индивидуального, которые имеются в разных сочинениях Филопона и принимаются исследователями в качестве свидетельств его отказа не только от платонического реализма, характерного также и для классического неоплатонизма от Плотина до Прокла и Дамаския, но во многом и от его умеренного варианта, характерного для александрийской школы Аммония, который Л. Бенакис назвал «концептуальным реализмом» и отождествил с «умеренным реа-

лизмом» византийских философов и богословов более позднего времени (Μπενάκης 1978–1979, 312)³⁹.

Вторая формулировка открывает следующий, 22 параграф «Арбитра». В самом его начале, подчеркнув, что именно таково учение церкви о природе и ипостаси⁴⁰, Филопон еще раз, но в более сложной форме, повторяет свой итоговый для предыдущего параграфа вердикт:

Вот эта общая [или: совокупная] природа (ἡ κοινὴ φύσις), например, природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, в каждом из индивидов становится уже его собственной [природой] и не является у него общей [или: совокупной] (κοινὴ) с кем-либо другим (οὐδενὸς ἑτέρου κοινὴ γίνεται), как мы определили в четвертой главе (καθὼς ἐν τῷ τετάρτῳ κεφαλαίῳ ὠρισάμεθα) (Philop. Arb. 7.22 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83,52–54; Kotter 1981, 52).

Филопон здесь использует понятие ἡ κοινὴ φύσις, достаточно широко применявшееся в текстах неоплатонической школьной традиции, но также являющееся стандартным и в перипатетической традиции как минимум с Александра Афродисийского. Однако сама эта формулировка отношения общей природы к индивидам парадоксальна: общая для каждого индивида из совокупности вида природа в любом из них становится его собственной и не является у него общей с кем-либо другим (οὐδενὸς ἑτέρου κοινὴ γίνεται). Филопон, кажется, противоречит себе, но, как мы покажем далее, здесь он намеренно сводит два внешне несогласующиеся употребления κοινός. Эта формулировка разъясняет формулировку понятия общей природы=сущности в отношении понятия ипостаси (или родов и видов в отношении индивидов) из предыдущего параграфа, но обе они, как мы видим, непрозрачны: первая заставляет думать по меньшей мере о концептуализме и даже номинализме онтологии Филопона, а вторая — и вовсе выражает классический, известный еще из «Парменида» Платона и центральный для классической философской традиции парадокс.

Направление решения этих проблем, кажется, дает сам Филопон: он ссылается на 4 главу «Арбитра», в которой положение, выраженное во второй

³⁹ См. также сокращенный английский перевод этой статьи: Venakis 1982. См. также: Kremer 1961–1962. Ср. критику характерного для середины прошлого века представления о неоплатоническом номинализме и трактовку общего во многом и после многого у неоплатоников и в последующей византийской традиции в качестве специфической формы концептуализма у А.К. Ллойда: Lloyd 1990, 68–75.

⁴⁰ «Итак, что такое ипостась и что такое природа по церковному учению — мы сказали» (Philop. Arb. 7.22 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83,50–51; Kotter 1981, 52).

формулировке, по его словам, уже было определено. К анализу этой главе мы далее и перейдем, но прежде отметим, что в 22 параграфе Филопон также дает вариант третьей из упомянутых формулировок. Поясняя свою вторую формулировку отношения общего и индивидуального и связывая ее с первой, он уже прямо указывает, что

каждая природа не одинаково сказывается как то, что она есть, но двояко (ἐκάστη φύσις οὐ μοναχῶς λέγεται τοῦθ' ὅπερ ἐστίν, ἀλλὰ διχῶς): одним способом (τρόπον) — когда мы рассматриваем общее определение каждой природы само по себе (ὅταν τὸν κοινὸν ἐκάστης φύσεως λόγον αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρῶμεν), например, природу человека или лошади, не пребывающую [или: не появляющуюся] ни в каком индивиде (ἐν οὐδενὶ τῶν ἀτόμων γινομένην); другим — когда мы видим эту самую общую природу пребывающей [или: появляющейся] в индивидах и получающей в каждом из них самое частное существование (μερικωτάτην ἐν ἐκάστῳ αὐτῶν λαμβάνουσαν ὑπαρξίν), не соответствующее никакому другому [индивиду], за исключением этого и кроме него одного (Philop. *Arb.* 7.22 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.59–65; Kotter 1981, 52).

Никто из исследователей специально не обратил внимание на то, что в этой формулировке Филопон указывает на два способа предикации каждой из природ, как природы общей и как самой частной из возможного для общей природы уменьшения общности (далее он время от времени употребляет и получивший впоследствии столь широкую известность термин «частная природа» (μερικὴ φύσις)⁴¹), т.е. речь у него идет о способах суждения, выражающих два разных типа бытия общей природы. К этому вопросу мы еще вернемся. Однако сами по себе три приведенные формулировки отношения общего и индивидуального у Филопона вместе дают достаточно стройную картину: (1) общие природы (рода и виды), или универсалии, имеют собственное определение бытия, но вне индивидов сами по себе не существуют; (2) в каждом из индивидов какой-либо природы общая природа пребывает целиком как его собственная, а именно как такая, которая не является у него общей с каким-либо другим индивидом, т.е. как частная природа; (3) общая природа, таким способом пребывающая в индивидах этой природы, может тем не менее рассматриваться нами как общая для них природа. Третья формулировка в «Арbitре» неоднозначна, но, поскольку в первой речь идет о том, что общая природа вне индивидов не существует, то

⁴¹ Во фрагментах греческого оригинала он дважды обнаруживается в тексте сохранившегося 29 параграфа: Philop. *Arb.* 7.29 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.187–188; Kotter 1981, 55.

ее можно читать как указание на то, что общая природа Филопона существует только в нашем уме. Чтобы подтвердить эту трактовку обычно прибегают к собственным свидетельствам Филопона, сохранившимся во фрагментах его поздних тритеитских сочинений (написанных не ранее 667 г.), где он прямо говорит как относительно всех вещей, так и по отношению к Божественной Троице о том, что их общие сущности, или природы, как общие существуют только в нашем уме (или душе), выводятся нами из частных сущностей и создаются таким образом нашим умом; только индивиды являются сущностями в собственном смысле, и, соответственно, в действительности в качестве сущностей самих по себе существуют только частные вещи, и ровно так же сами по себе существуют только три ипостаси=сущности=природы=лица Троицы, но не их общая сущность⁴².

Конечно, квалификация этих ключевых для онтологии и эпистемологии Иоанна Филопона положений в качестве номинализма, характерная в основном для историков богословия⁴³, не вполне соответствует представленным концептам: Филопон нигде не говорит, что универсалии — это только нами данные общие имена вещей. Скорее данное интеллектуальное построение следует обозначить как концептуализм. Эту точку зрения недавно высказал историк философии К. Эрисманн, постаравшись показать, что такая трактовка универсалий уже в полной мере присутствует в философских комментариях Филопона и, вероятно, отражает его перипатетические пристрастия, обнаруживая близость к концепции Александра Афродисийского (Erismann 2014). В этом начинании его поддержал Р. Сорабджи, который, однако, описывает переход от соответствующих данному построению высказываний Филопона в философских сочинениях к тем, что появляются в

⁴² «О Троице»: фрагменты 1, 2, 3; «Против Фемистия»: 18a, 18b, 22; фрагменты неизвестного происхождения: 29, 30 (Van Roey 1980, 148–149, 154, 156, 157–158 (сир. текст), 158, 161, 162, 162–163 (лат. пер.)).

⁴³ См. образцовую трактовку богословия Иоанна Филопона как выражения философского номинализма у Т. Хайнталер: Grillmeier, Hainthaler 1996, 133–135; а также: Лурье 2006, 218–223. В.М. Лурье, однако, склонен дистанцироваться от полного отождествления позиции Филопона с концептуальными схемами классического номинализма схоластов (Ibid., 219). Й. Цаххубер не говорит о номинализме Филопона, но так же, как и все вышеназванные авторы, указывает на перипатетические истоки его очевидного онтологического партикуляризма (Zachhuber 2020, 163–165). Прот. Олег Давыденков, напротив, склонен полагать, что источник партикуляризма Филопона и его учения о «частных природах» находится «в самом севирианском богословии», и также подчеркивает разрыв Филопона с реалистической традицией Александрийской неоплатонической школы (Давыденков 2018, 185–197).

богословских, скорее как постепенную эволюцию, в ходе которой концептуалистская тенденция в его мысли приобретала все большую и большую однозначность (Sorabji 2015, 24–26)⁴⁴. Однако, что именно имеет в виду Филопон, высказывая данные положения именно в этих формулировках, в перспективе классификации его онтологии и эпистемологии в соответствии с позднейшей школьной разметкой типов решения проблемы универсалий в силу ограниченности самой задачи такой классификации, неизбежно, остается не ясным. Далее мы попробуем решить этот содержательный вопрос и последуем указаниям самого Филопона, т.е. обратимся к 4 главе его трактата, коль скоро именно там, по его словам, он уже дал ответ на вопрос об общей природе каждого индивида, которая не является у него общей с кем-либо другим из индивидов той же природы.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Давыденков, О., иерей. (2007) *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М: Изд-во ПСТГУ.
- Давыденков, О.В. (2018) *Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли*. Диссертация. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Иоанн Дамаскин (2002) *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*. Пер. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик (Святоотеческое наследие, 5).
- Кожухов, С., диак. (2018) «“Неохалкидонизм” Иоанна Кесарийского: термин ἐνυπόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne», *Богословский вестник* 28.1, 72–95.
- Лурье, В.М. (2006) *Византийская философия. Формативный период*. При участии В.А. Баранова. СПб.: Аxiōта.
- Ноговицин, О.Н. (2020) «Определение» природы как аргумент в христологической полемике VI века: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, $\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$ и порядок сущего у Леонтия Византий-

⁴⁴ К. Эрисманн исходит из анализа следующих мест в комментариях Филопона: *In Phys.* 14.3–17, 15.20–24; Vitelli 1887; *In De. An.* 307.25–308.2; *In Cat.* 58.13–59.2. В свою очередь, Р. Сорабджи добавляет еще одно: 38.10–17. У. Ланг занимает сдержанную позицию, он также указывает на два из упомянутых мест (*In De. An.* 307.33–308.2; *In Cat.* 58.7–59.2), полагая, что они выражают позицию концептуализма, однако склонен думать, что Филопон в целом следовал неоплатонической схеме трехчастного деления бытия общего в варианте Аммония, который истолковал платонические идеи, созерцая которые демиург творит космос, как имеющие самостоятельное существование в его уме, т.е. в уме бога-творца (Lang 2001, 64, 69–70).

- ского и Иоанна Филопона», *ESSE: Философские и теологические исследования* 5.1/2, 143–191.
- Ноговицин, О.Н. (2021a) «Статус научных теорий в экзегезе кн. Бытия и христологической полемике первой половины VI в.: методы доказательства посредством ἀναλογία и παράδειγμα». *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция* 15.2, 789–813.
- Ноговицин, О.Н. (2021b) «Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1», *Библия и христианская древность* 4 (12), 66–91.
- Ноговицин, О.Н. (2022a) «Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2», *Библия и христианская древность* 2 (14), 128–146.
- Ноговицин, О.Н. (2022b) «Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 3», *Библия и христианская древность* 3 (15) 69–103.
- Петров, В.В. (2007) *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* М.: ИФРАН.
- Щукин, Т.А. (2009) «Сефир Антиохийский», *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия.* В 2-х томах. Т. 1. М.: Никея; СПб.: Изд-во РХГА, 623–644.
- Щукин, Т., Ноговицин, О. (2019) «Леонтий Византийский и его трактат “Опровержение силлогизмов Севира”», *ESSE: Философские и теологические исследования.* 4.2, 165–190.
- Bekker, Imm., ed. (1831), *Aristotelis opera*, Vol. 1–2, Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Benakis, L. (1982) “The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought,” *Neoplatonism and Christian Thought.* Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 75–86.
- Brooks E.W., ed., tr. (1916) *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts.* Paris: Brepols (Patrologia Orientalis, 58 (12.2)).
- Busse, A., ed. (1887a) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium.* Berlin: Reimer (CAG, IV.3).
- Busse, A., ed. (1887b) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium.* Berlin: Reimer (CAG, XIII.1).
- Busse, A., ed. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces.* Berlin: Reimer (CAG, IV.3).
- Busse, A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries.* Berlin: Reimer (CAG, IV.4).

- Busse, A., ed. (1897) *Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius*. Berlin: Reimer (CAG, IV.5).
- Busse, A., ed. (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer (CAG, XVIII.1).
- Busse, A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (CAG, XVIII.2).
- Courtonne, Y., éd. (1957a) *Saint Basile lettres*, T. I. Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).
- Courtonne, Y., éd. (1957b) *Saint Basile lettres*, T. II. Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).
- Cross R. (2002) "Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium", *Journal of Early Christian Studies* 10.2, 245–265.
- Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium, Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Davydenkov, O. (2007) *The Christological system of Severus of Antioch: A dogmatic analysis*. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.
- Davydenkov, O. (2018) *Christological system of moderate Monophysitism and its place in the history of Byzantine theological thought*, Dr. Sci. diss. in Theology. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.
- Diekamp F., hg. (1907) *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichiesches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Friedlein, G., ed. (1873) *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig: Teubner.
- Erismann, C. (2014), "John Philoponus on Individuality and Particularity," A. Torrance, J. Zachhuber, eds., *Individuality in Late Antiquity*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 143–159.
- Grillmeier, A., Hainthaler, T. (1996) *Christ in Christian Tradition*, Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604), Part 4: The Church of Alexandria With Nubia and Ethiopia, trans. by O. C. Dean. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Hayduck, M., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin, Reimer (CAG, XV).
- Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1959) *Plotini opera*, 3 vols, Vol. 2: Enneades IV–V. Leiden: Brill.
- Johannes Damascenus (2002) *The Works of St. John of Damascus. The Source of Knowledge*, transl. by D.E. Afinogenov, A.A. Bronzov, A.I. Sagarda, N.I. Sagarda. Moscow: Indrik (Patristic heritage, 5).
- Kalbfleisch, C., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (CAG, VIII).
- Kotter, B., hg. (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien, 22).

- Kozhukhov, S., deacon (2018) "The 'neochalcedonism' of John of Caesarea: The term ἐνυπόστατον and unus de Trinitate passus est carne," *Bogoslovskij Vestnik* 28.1, 72–95.
- Krausmüller, D. (2011) "Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos*," *Vigiliae Christianae* 65, 484–513.
- Kremer, K. (1961–1962) "Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen. Über einen Beitrag der Spätantike zur platonisch-aristotelischen Metaphysik," *Philosophisches Jahrbuch* 69, 46–63.
- Lang, U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the "Arbiter"*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents, 47).
- Lebon, I., ed. (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain: Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 112; Scriptores Syri, 59 (IV, 4)).
- Lloyd, A.C. (1990) *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Lourié, B. (2006) *Byzantine philosophy. Formative period*. With participation of V. A. Baranov. St. Petersburg: Axioma.
- Lourié, B. (2015) "Leontius of Byzantium and His 'Theory of Graphs' against John Philoponus," M. Knežević, ed., *The ways of Byzantine philosophy*. Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 143–170.
- Nogovitsin, O.N. (2020) "Definition' of nature as an argument in the Christological controversies of the VI century: μία φύσις, δύο φύσεις and the order of being according to Leontius of Byzantium and John Philoponus," *ESSE: The philosophical and theological studies* 5.1/2, 143–191.
- Nogovitsin, O.N. (2021a) "Scientific Theories in the Exegesis of the Book of Genesis and Christological Polemics in the First Half of the Sixth Century: Methods of Argumentation using ἀναλογία and παράδειγμα," *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 15.2, 789–813.
- Nogovitsin, O.N. (2021b) "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1," *Bible and Christian Antiquity* 4 (12), 122–156.
- Nogovitsin, O.N. (2022a) "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2," *Bible and Christian Antiquity* 2 (14), 128–146.
- Nogovitsin, O.N. (2022b) "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 3," *Bible and Christian Antiquity* 3 (15) (in print).

- Petrov, V.V. (2007) *Maximus the Confessor: Ontology and Method in 7th Century Byzantine Philosophy*. Moscow: RAS Institute of Philosophy.
- Richard, M., Aubineau, M., eds. (1977) *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (CCSG 1).
- Sanda, A., ed. (1930), *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Shchukin T.A. (2009) "Severus of Antioch," *Anthology of the East Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy*, 2 vols., Vol. 1. Moscow: Nicaea; St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities, 623–644.
- Shchukin T.A., Nogovitsin O.N. (2019) "Leontius of Byzantium and his treatise 'Refutation of syllogisms of Severus'," *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 4.2, 165–190.
- Schwartz, E. (1939) *Drei dogmatische Schriften Iustinians*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Sorabji, R. (2015) "Introduction," *Philoponus: On Aristotle Categories 1–5 with Philoponus: A Treatise Concerning the Whole and the Parts*, transl., notes R. Sirkel, M. Tweedale, J. Harris, D. King. London; New York: Bloomsbury Academic, 3–34.
- Van Roey A. (1980) "Les fragments trithéites de Jean Philopon," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11, 135–163.
- Vitelli, H., ed. (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores commentaria*, 2 vols., Vol. 1. Berlin: Reimer (CAG, XVI).
- Zachhuber, J. (2020) *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford: Oxford University Press.
- Μπενάκης Λ.Γ. (1978–1979) "Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών," *Φιλοσοφία* 8–9, 311–340.

References in Russian:

- Davydenkov, O. (2007) *Hristologicheskaya sistema Sevira Antiohijskogo: Dogmaticheskij analiz* [The Christological system of Severus of Antioch: A dogmatic analysis]. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.
- Davydenkov, O. (2018) *Hristologicheskaya sistema umerennogo monofizitstva i ee mesto v istorii vizantijskoj bogoslovskoj mysli. Dissertaciya* [Christological system of moderate Monophysitism and its place in the history of Byzantine theological thought, Dr. Sci. diss. in Theology]. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.
- Johannes Damascenus (2002) *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istochnik znaniya* [The Works of St. John of Damascus. The Source of Knowledge]. Transl. by D.E. Afinogenov, A.A. Bronzov, A.I. Sagarda, N.I. Sagarda. Moscow: Indrik (Svyatootecheskoe nasledie, 5).
- Kozhuhov, S. (2018) "Neohalkidonizm' Ioanna Kesarijskogo: termin ένπόστατον i formula unus de Trinitate passus est carne" ["The 'neochalcedonism' of John of Caesarea: The term ένπόστατον and unus de Trinitate passus est carne"]. *Bogoslovskij vestnik* 28.1, 72–95.
- Lourié, B. (2006) *Vizantijskaya filosoftya. Formativnyj period*. Pri uchastii V.A. Baranova [Byzantine philosophy. Formative period. With participation of V.A. Baranov]. St. Petersburg: Axiōma.

- Nogovitsin, O.N. (2020) “‘Opredelenie’ prirody kak argument v hristologicheskoj polemike VI veka: μία φύσις, δύο φύσεις i poryadok sushchego u Leontiya Vizantijskogo i Ioanna Filopona” [“Definition’ of nature as an argument in the Christological controversies of the VI century: μία φύσις, δύο φύσεις and the order of being according to Leontius of Byzantium and John Philoponus”]. *ESSE: The philosophical and theological studies* 5.1/2, 143–191.
- Nogovitsin, O.N. (2021a) “Status nauchnyh teorij v ekzegeze kn. Bytiya i hristologicheskoj polemike pervoj poloviny VI v.: metody dokazatel'stva posredstvom ἀναλογία i παράδειγμα” [“Scientific Theories in the Exegesis of the Book of Genesis and Christological Polemics in the First Half of the Sixth Century: Methods of Argumentation using ἀναλογία and παράδειγμα”]. *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 15.2, 789–813.
- Nogovitsin, O.N. (2021b) “Argument Sevira Antiohijskogo ob absurdnosti ispovedaniya dvuh obshchih prirod vo Hriste, odgovetnaya argumentaciya Ioanna Kesarijskogo i hristologicheskaya polemika monofizitov i halkidonitov VI–VII vekov. Chast' 1” [“The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1”]. *Bible and Christian Antiquity* 4 (12), 66–91.
- Nogovitsin, O.N. (2022a) “Argument Sevira Antiohijskogo ob absurdnosti ispovedaniya dvuh obshchih prirod vo Hriste, odgovetnaya argumentaciya Ioanna Kesarijskogo i hristologicheskaya polemika monofizitov i halkidonitov VI–VII vekov. Chast' 2” [“The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2”]. *Bible and Christian Antiquity* 2 (14), 128–146.
- Nogovitsin, O.N. (2022b) “Argument Sevira Antiohijskogo ob absurdnosti ispovedaniya dvuh obshchih prirod vo Hriste, odgovetnaya argumentaciya Ioanna Kesarijskogo i hristologicheskaya polemika monofizitov i halkidonitov VI–VII vekov. Chast' 3” [“The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 3”]. *Bible and Christian Antiquity* 3 (15), 69–103.
- Petrov, V.V. (2007) *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantijskoj filosofii VII v.* [Maximus the Confessor: Ontology and Method in 7th Century Byzantine Philosophy]. Moscow: RAS Institute of Philosophy.
- Shchukin T.A. (2009) “Sevir Antiohijskij” [“Severus of Antioch”]. *Antologiya vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya. V 2-h tomah. T. 1* [Anthology of the East Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy, 2 vols., Vol. 1]. Moscow: Nicaea; St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities, 623–644.
- Shchukin T.A., Nogovitsin O.N. (2019) “Leontij Vizantijskij i ego traktat ‘Oproverzhenie sillogizmov Sevira’” [“Leontius of Byzantium and his treatise ‘Refutation of syllogisms of Severus’”]. *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 4.2, 165–190.

ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ О ПОНИМАНИИ БОЖЕСТВЕННОГО У ПЛАТОНА

А. В. ТИХОНОВ

Южный федеральный университет

avtikhonov@sfedu.ru

Р. В. ФРАНЦУЗОВ

Южный федеральный университет

SovietUnion789@yandex.ru

ANDREY TIKHONOV AND RUSLAN FRANTSUZOV

Southern Federal University (Russia)

TOWARDS THE PROBLEM OF UNDERSTANDING OF THE DIVINE BY PLATO

ABSTRACT. This article is devoted to the consideration of such an aspect of Plato's philosophy as theology. Starting with the "Platonic Theology" of Proclus Diadochus, this point of view and the system of interpretation of philosophical research character continued to develop and refine a number of categories and ideas developed by Plato – Demiurge, ideas of "mixing", ideas of "creation", categories of paradigm (within the dispute about universals), etc. However, if we recognize the equality of the ontological status of the Demiurge, the paradigm and the created world (to whom the blessed god was given life), we come across a number of problems that are expressed not only in the understanding of the "divine" itself, but also in relation to what, within the framework of the "theological" view of Plato, can be called deified or divine images (Demiurge, paradigm and the created world). In this paper, an attempt will be made to demonstrate these contradictions, and to make a number of comments.

KEYWORDS: Plato, God, Divine, Demiurge, Paradigm, Creation, World.

Постановка проблемы о понимании божественного у Платона

Как известно, Платон считал, что начало философии есть удивление (*θαυμάζω*). Самих же удивляющихся мудрецов, основатель Академии определяет следующим образом: «философы – это люди, способные постичь то, что вечно тождественно самому себе (*κατὰ ταῦτὰ ὡσαύτως ἔχοντος*)...» (Rep. VI 484b) (здесь и далее пер. А.Н. Егунова). В диалоге «Тимей» мы находим определенное дополнение идеи тождества-единства идей «блаженного

божества» (ταῦτα εὐδαίμονα θεόν), которым Платон называет мир (Tim. 34 a-d) (здесь и далее пер. С.С. Аверинцева). И сходя из этого мы можем сделать несколько заключений: Во-первых, сам мир представляет собой некое божество; во-вторых, само божественное понимается по-разному, и исходя из контекста, мы можем выделить несколько моделей божественного в связи с самим порядком ведения речи Тимеем: «...он [Тимей – прим. авт.] и будет говорить первым, начав с возникновения космоса и закончив природой человека (τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως, τελευτᾶν δὲ εἰς ἀνθρώπων φύσιν)» (Tim. 27a); в-третьих – идея божественного так или иначе связана с естественно-наличным этическим и эстетическим составляющим компонентом, который неисчерпаем, и является своего рода атрибутом вечного сущего.

Иными словами, мы предполагаем, что вопрос о божественном, с одной стороны, рассматривается не просто в рамках онтологии (космогонии), но также в рамках этической аксиологии, что в развёрнутом виде представляет собой учение о человеке и культуре, а не только возможности интеллектуального (эпистемологического) достижения божественного (Wild 1946). То есть, Платон считает сам мир в целом божеством, даже несмотря на то, что он имеет начало во времени. Дополнительные подтверждения этого факта мы находим во многочисленных разрозненных указаниях на него, имеющих в различных диалогах Платона. Так, в диалоге «Апология Сократа» Сократ прямо утверждает о своей мессианской миссии, которую поручил ему бог; в диалоге «Федон» Платон от лица Сократа, рассказывая свою «интеллектуальную биографию», раскрывает один из моментов критики «исследования природы» (περὶ φύσεως ἱστορίαν) – а именно то, что исследователи-физиологи, описывая причины и начала мира, «...нисколько не предполагают, что в действительности все связуется и удерживается благим и должным (ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται)» (Phaedo 99c) (здесь и далее - пер. С.П. Маркиша), причем пояснения по этому вопросу мы уже находим в диалоге «Законы»: «...при неодушевленности тел, не обладающих умом, не могли бы быть выполнены столь удивительно точно все расчеты» (Laws XII 967b) (здесь и далее - пер. А.Н. Егунова). Иными словами, физиологи «...смотрят на огонь, воду, землю и воздух как на первоначала всех вещей, и именно это-то они и называют природой. Душу же они выводят позднее из этих первоначал» (Laws X 891c). А также Платон считает, что «отсюда и проистекают их заблуждения относительно истинной сущности богов (ὄθεν ἡμαρτήχασι περὶ θεῶν τῆς ὄντως οὐσίας)» (Laws X 891e). В этих же «Законах» можно найти и определённые претензии Платона к софистам в разрезе проблемы отношения «божественного» и «человеческого». Известная фраза о том, что Сократ спустил философию с небес на зем-

лю, не может считаться вполне законченной без учета того, что заметил в довольно свежей монографии Дэвид Корэй, а именно то, что: «...так называемый сократовский поворот предвосхитил Протагор, старейший из софистов...» (Corey 2015, 4). Однако, софисты считают, что «Искусство (τέχνη)...смертно само и возникло из смертного позднее, в качестве некой забавы, не слишком причастной истине, неких сродных всему этому смертному призраков...» (Laws X 886c-d), хотя по мнению Платона «...мнение, забота, ум, искусство и закон существовали раньше жесткого, мягкого, тяжелого и легкого...то, что возникло по природе, и сама природа – впрочем, это название неправильно применяют – возникло позднее из искусства и разума и им подвластно (ἀ δὲ φύσει καὶ φύσις, ἣν οὐκ ὀρθῶς ἐπονομάζουσιν αὐτὸ τοῦτο, ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἄν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ)» (Laws X 892b). Дополнительно это усугубляется тем, что софисты считают богов просто выдумками: «...боги существуют не по природе, а в силу искусства и некоторых законов (θεοὺς, ᾧ μακάριε, εἶναι πρῶτόν φασι οὗτοι τέχνη, οὐ φύσει ἀλλὰ τισιν νόμοις), причем в различных местах они различны сообразно с тем, какими каждый народ условился их считать при возникновении своего законодательства» (Laws X 889e).

Исходя из этого, мы можем убедиться в актуальности тематики божественного для Платона как в форме непосредственно религиозного – «Платон философствует с своими друзьями в "цветущем саду" многобожия», замечал Г. Э. Мюллер (Mueller 1936, 465), и сам Платон указывает, что «...поэзия принимается лишь постольку, поскольку это гимны богам и хвала добродетельным людям» (Rep. X 607a), так и в форме теологического, понимаемого как возможность достигнуть божественного как неэтического и выразить их при помощи «отвлеченных понятий» (ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν) (Phaedo 99e-100a). Однако, само обращение к этому понятию сталкивается с порождающей сущностью божественного, что, с одной стороны, указывает на энергичную сущность божественного, а с другой стороны, - на сложность описания этого сверхчеловеческого, что отмечает С.Ф. Менн: «"Тимей" – это миф, но Платон хочет чтобы это был eikôs muthos (подобие истины)...» (Менн 1995, 6).

Таким образом, чтобы раскрыть проблемные ситуации, что складываются из соотношения описанных нами феноменов, нам необходимо более подробно обратиться к тому, как «Тимей» описывает интересующие нас элементы сюжетного повествования. И первый такой элемент – Демиург.

Демиург как первый образ божественного. К первому, самому главному божественному образу относится демиург, так как «...демиург – наилучшая

из причин (ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων)» (Tim. 29a). Даже название этого образа (δημιουργός) переводится как «строитель», «создатель», «творец», «мастер».

Платон приписывает ему следующие характеристики и способности: во-первых, он есть причина космоса (τῶν αἰτίων); во-вторых, он организатор, который «...привел из беспорядка в порядок (εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τοῦτου πάντως ἄμεινον)...» (Tim. 30) и устроитель (Tim. 31b-34b) космоса; в-третьих он добр (ἀγαθός) (Tim. 29) и независтлив (φθόνος) (Tim. 29e); в-четвертых, Демиург вечносущностный (αὐταρχεὶς ὄν) (несотворенный, для своего существования нуждающийся только в самом себе) (Tim. 34); в-пятых, он творец всех форм движения и времени (40b - 40d) и рождённых богов (Боги богов) (θεοὶ θεῶν) (Tim. 41b); в-шестых, помимо того, что Отец вечен, все что причастно ему по сущности или творению также является вечным, ведь «...если...существа возникнут и получают жизнь от меня [Демиурга – авт.], они будут равным богам...» (Tim. 41c); в-седьмых, Демиург не является всемогущим, он ограничен своей этической и благой природой: «...разумеется, все то, что составлено из частей, может быть разрушено, однако пожелать разрушить прекрасно слаженное и совершенное было бы злым делом...» (Tim. 41b), а также тем, что он, в отличие от христианского Бога-Отца, не творит мир из ничего, а творит его уже из имеющихся элементов четыре стихий и того, что приемлют все тела: «...восприемница и...кормилица всякого рождения» (πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἶον τιθήνην) (Tim. 49), а также взирая на Вечное (τὸ αἰδίον) (Tim. 29). В-восьмых, в диалоге «Тимей» указывается, что демиург — это создатель души, как мировой, так и человеческой, причем в более раннем диалоге «Федр» (Phaedrus 245c-246a) Платон утверждает, что, как подчеркивает В.Г. Хлебников, «...души, по-видимому, не имеют ни рождения, ни смерти...» (Хлебников 2007, 112).

Интересно, что, несмотря на столь подробное описание характеристик, принадлежащих демиургу, существует множество интерпретаций в его понимании как некоего образа. К примеру, Диоген Лаэртский указывает, что Платон выделял два начала (διὰ τὸ ἔχειν ἐν αὐτῇ), одно из которых Бог, который есть и причина всякого становления, бестелесен не подвержен ущербу (Diog. Laert. III, 69, 70, 77). То есть Демиург-Бог и есть единственный образ божественного. А.Ф. Лосев во втором томе «Античной эстетики» относительно демиурга утверждает, что он «...творческий акт, необходимый, необходимый для реализации первообраза...» (Лосев 2000, 658). Подходя к выводу, Лосев утверждает следующее о демиурге: «...Рисуя деятельность своего демиурга, Платон уже перестает говорить о демиурге просто, но изображает его как идеальную совокупность всего того, что в дальнейшем будет вопло-

щено в материи. Это идеальный предел всех творческих актов...» (Лосев 2000, 660). Из вышесказанного видно, что демиург тут рассматривается не как абсолютный Бог, а как один из образов божественного. Причем тут не просто подразумевается существование множества замкнутых образов, а скорее некоторая единая система божественных образов, где Бог-Демиург лишь творческий акт реализации. Если этой связи не будет, и результат деятельности Демиурга исчезнет, то, как подчеркивает В.С. Соловьев, «...Бог сам теряет всякую действительность, становится чистою возможностью или чистым ничто...» (Соловьев 2012, 97). В связи с этим интересно и заявление Джона Диллона: «...Вопрос о происхождении демиурга... породил многочисленные недоумения. Сначала доминировала тенденция, согласно которой демиург рассматривался как высший принцип, действующий в мире, однако впоследствии, после того как в результате неопифагорейского влияния первым принципом стало абсолютно трансцендентальное Единое, демиург стал рассматриваться как второй Бог, Ум действующее начало или Логос высшего Бога, и именно эта доктрина доминирует...» (Диллон 2002, 19); здесь говорится о том, кто повлиял и как повлиял на изменение представления о демиурге. Аристотель вообще игнорирует понятие демиурга, считая это понятие пустым, подмечая это следующим образом: «...В самом деле, что же это такое, что действует, взирая на идеи? Ведь можно и быть, и становиться сходным с чем угодно, не подражая образцу» (Met. I 991a20-25) (пер. А.В. Кубицкого). Поль Рикер в своем страбургском курсе 1953-54 годов демонстрирует, как можно сказать, «диалектику» в качестве основания проблемы соотношения Демиург-Идея, раскрывая одно через другое: «Выглядит несомненным, что платонизм есть философия, которая подчиняет личный характер демиурга экзemplарности Идеи и постольку, поскольку это так, она есть философия, которая подчиняет Бога божественному... Бог существует благодаря бытию, благодаря божественности бытия... С другой же стороны, демиург превосходит ее реальностью...» то есть, божественность демиурга определяется идеей, а идея обретает реальность и определяется (конкретизируется) через демиурга (Рикер 2019, 156).

Прокл Диадок в своих комментариях разбирает несколько толкований демиурга: физическое, «...где есть образ общения и взаимодействия сил в произведениях природы, благодаря которому все в мире составилось и пришло единую гармонию...» (Procl., In. Tim. I, 25, 10) (здесь и далее – пер. С.В. Месяц) и богословское, которое «...состоит в том, что демиургическая причина проходит сквозь все, все исполняет и устраняет во всем всякий недостаток благодаря своей мощи и плодотворному превосходству, позволяющему ей не лишать ни одну вещь своего присутствия...» (Procl., In. Tim. I,

25, 15), Порфирий разделяет в понятии «демиург» значение отца и значения творца: «...”Отец” – то Тот, Кто порождает Целое из Себя, “Творец” же – тот кто берет для начала материю...» (Porph., In. Tim. II, 40) (здесь и далее – пер. Т.Г. Сидаша), а также «...Порфирий объявил демиурга как не допускающего изменения в себе Душу...» (Porph., In. Tim. II, 42), и еще отметим наиболее крайнюю позицию Ямвлиха Халкидского: «...подлинная сущность и начало рождение вещей и умопостигаемая парадигма космоса...и те причины, которые, как мы утверждаем, предшествуют всем [вещам] по природе – все это бог-демиург...» (Procl., In. Tim. I, 307, 14) (пер. Р.В. Светлова).

Парадигма как второй образ божественного. Второй образ божественного, который мы выделяем, – это модель сотворенного мира, или то «...на какой первообраз работал тот кто его [мир – *авт.*] устроил» (Tim 28e); то самое на что «...демиург любой вещи взирает...» (Tim 28).

Но что собой представляет этот первообраз? Во-первых, исходя из красоты мира и благодати Демиурга, утверждается вечная сущность этого образа (*παράδειγμα*) (Tim. 29). Во-вторых, в силу своей вечности, первообраз является тождественным и неизменным. Постигается он только с помощью разума и рассудка (*τοῦ μὲν οὖν νοήτου καὶ βεβαίου καὶ μετὰ νοῦ καταφανοῦς*) (Tim. 29b). В-третьих, этот первообраз живой, и в силу совершенства космоса включает в себя все виды и особи живых существ (Tim. 30e-d). В-четвертых, этот первообраз является одним. Ибо, как раз по нему создавался всего один мир, дабы сделать его наиболее соответствующим этого первообразу (Tim. 30). Таким первообраз описывается Платоном в «Тимее». Тут же вспоминается и учение о знаменитых платоновских идеях, которые в диалоге «Тимей» не упоминаются. Но по всей видимости, сам первообраз является некоей единой совокупностью всех идей, поскольку сам Платон указывает: «...помыслим такое [живое существо], которое объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части, и решим, что оно-то и было тем образцом, которому более всего уподобился космос: ведь оно вмещает в себя все умопостигаемые живые существа (*νοητὰ ζῶα*)...» (Tim. 30c-d). С этой позицией согласуется позиция П. И. Линицкого, который утверждает, что в «Тимее» мир идей представлен «как вечный первообраз сотворенного» (Линицкий 1876, 16).

Тут, безусловно, надо обратиться к теме иерархии идей. По всей видимости, высшей идеей всего является идея блага, поскольку «...идея блага – вот это самое важное знание; ею обусловлена пригодность и полезность справедливости и всего остального...» (Rep. VI, 505a). Но тут же возникает следующая проблема: Демиург благ в силу того, что он причастен идеи блага, либо в силу своей собственной высшей формы благодати и совершенства? Или этот вопрос можно поставить так: существуют ли, а если существуют, то ка-

кие властно-подчиненные отношения между идеей блага и демиургом? Ответ на этот вопрос существуют разные ответы, и можно обозначить некоторые исследовательские позиции, иллюстрирующие эти возможные ответы. Первая из позиций принадлежит Г.В. Хлебникову: «...бог благ, потому что действует как функция идеи Блага, т. е. Единого и высшей меры, воплощая их совершенным образом по мере возможного. Бог действует в мире наилучшим образом как упорядочивающий и мерами организующий...беспорядок...» (Хлебников 2007, 11). Вторая – Л.И. Шестову: «...Высшая и последняя у Платона идея добра, которая сливается у него с идеей Бога...» (Шестов 2001, 144-145). Третья позиция относится к кн. С.Н. Трубецкому, который в отличие от Л. Шестова говорит не о слиянии, но об отождествлении идеи Блага и Бога: «...Платон признавал единого верховного Бога, отождествляя его с идеей блага...» (Трубецкой 1997, 371). Четвертую можно отнести к Дж. Г. Льюису: «...Бог является к идеям – последним результатам общения. Бог есть Единое Существо, обнимающее все другие существа..., и заключающее в себе причину всего, что существует на небе и на земле. Бог есть высшая идея...Бог есть высшая Идея всякого бытия...» (Льюис 2016, 215).

Но ни с одной из этих позиций мы не можем согласиться, так как, во-первых, исходим из понимания Единого не как блага, а как единого образа божественного, включающий все отдельные образы божественного, во-вторых, нигде не указывается, что демиург благ в силу причастности идеи Блага, а он благ в силу своей совершенной природы, как мы уже указали и, в-третьих, если мы откроем диалог «Государство» то обнаружим, что знание Блага является очень важным, поскольку «...идею эту мы недостаточно знаем...» (Rep. VI 505a). То есть, идея блага важна для людей, а не для умозрительных абсолютных сущностей, ее важность подчеркивается тем, что Платон указывает на то, что ее плохо знают.

Причем идея гносеологической недостаточности является одной из самых ключевых в проблеме понимания парадигмы: с одной стороны, мы, последовав за С. Д. Броуди и отождествив парадигму с разумом бога, будем утверждать, что «Создатель не настолько бесконечно превосходит нас, чтобы сделать бессмысленным для нас попытки реконструировать процесс изнутри [процесс пересказа творения мира – прим. авт.], становясь на божественно демиургическую точку зрения, основываясь на собственном опыте творчества» (Broadie 2011, 29). А с другой стороны, мы можем последовать за сторонником более «мифообразной» интерпретации образов демиурга и парадигмы С. Менном, который указывает на то, что сама парадигма и демиург не более чем «метафизическая гипотеза» (Menn 1995, 9).

Таким образом, вопрос о природе творящего раскрывается в двух образах божественного: бога творца и бога образца. И описав то, как происходит творение природы, необходимо обратиться к тому, как этот процесс представлен в области идеального (или как могут сказать – в области «понятийного»), интеллигибельного, непосредственно божественного. И наиболее полным образом Платон это выражает в диалоге «Парменид». Всеохватывающий характер Единого в «Пармениде», выраженный в том, что без Единого ничего не может существовать, сопоставляется нами с актом творения демиурга, представленной в «Тимее». Прокл говорил, что «единое – это причина, гипостазирующая и спасающая все сущее» (Procl. Plat. Theol. I, 58, 20) (пер. Л.Ю. Лукомского).

Фичино указывал, что «Платон в "Пармениде" направляет свои силы на то, чтобы охватить все божественное, также как в "Тимее" он охватывает все природное» (Farndell 2010, 3). Диалоги «Парменид» и «Тимей» являются различными способами описания одного процесса творения. Но можно ли считать физическое творение Вселенной – частью «диалектики» «Парменида», и есть ли в этом диалоге описание конкретно подготовительного этапа творения? Эти вопросы требуют дальнейшего решения уже в другой работе, где предметом нашего исследования станет диалог «Парменид», и, в первую очередь, вопрос о том, что представляет собой и чему посвящена его вторая часть.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Асмус, В.Ф., ред. (1976) *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Том 1. Москва.
- Диллон, Д. (2002) *Средние платоники. 80 г. до н.э. – 220 г. н.э.* Санкт-Петербург.
- Линицкий, П. И. (1876) *Учение Платона о божестве*. Киев.
- Лосев, А.Ф., ред. (1979) *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов*. Москва.
- Лосев, А.Ф. (2000) *История античной эстетики. Софисты. Сократ. Платон*. Том 2. Москва.
- Лосев, А.Ф., Асмус, В.Ф., Тахо-Годи, А.А., ред. (1993–1994) *Платон. Собрание сочинений в 4-х тт.* Москва.
- Лукомский, Л.Ю., пер. (2001) Прокл. *Платоновская теология*. Санкт-Петербург.
- Льюис, Дж. Г. (2016) *История философии в биографиях*. Москва.
- Месяц, С. В., пер. (2013) Прокл. *Комментарий к «Тимею»*. Часть I. Москва.
- Рикер, П. (2019) *Бытие, сущность и субстанция у Платона и Аристотеля. Курс, прочитанный в университете Страсбурга в 1953 - 1954 гг.* Москва.
- Светлов, Р. В., пер. (2000) Ямвлих Халкидский. *Комментарии на диалоги Платона*. Санкт-Петербург.

- Сидаш, Т. Г., пер. (2017) Порфирий. *Труды*. Том I. Санкт-Петербург.
- Соловьев, В.С. (2012) *Лекции по истории философии*. Санкт-Петербург.
- Трубецкой, С.Н. (1997) *Курс истории древней философии*. Москва.
- Хлебников, Г.В. (2007) *Античная философская теология*. Москва.
- Шестов, Л.И. (2001) *Лекции по истории греческой философии*. Москва.
- Broadie, S.J. (2011) *Nature and Divinity in Plato's Timaeus*. Cambridge.
- Corey, D. D. (2015) *The Sophists in Plato's Dialogues*. New York.
- Farndell, A., trans. (2010) *All Things Natural. Ficino on Plato's Timaeus*. London.
- Menn, P. S. (1995) *Plato on God as Nous*. Southern Illinois University.
- Mueller, G. E. (1936) "Plato and the Gods", *The Philosophical Review* 45.5, 457-472.
- Wild, J. D. (1946) *Plato's Theory of Man: an introduction to the realistic philosophy of culture*. Cambridge.

References in Russian:

- Asmus, V.F., ed. (1976) *Aristotel. Sochinenija v chetyreh tomah*. Vol. 1. Moscow.
- Dillon J. (2002) *The middle platonists. 80 B.C. to 220 A.D.* Saint-Petersburg.
- Hlebnikov, G.V. (2007) *Antichnaya filosofskaya teologiya*. Moscow.
- Lewis, J.G. (2016) *A biographical history of philosophy*. 4 vv. Moscow.
- Linitckij, P.I. (1876) *Uchenie Platona o bozhestve*. Kiev.
- Losev, A.F., ed. (1979) *Diogen Laetrskij. O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znameityh filosofov*. Moscow.
- Losev, A.F. (2000) *Istoriya antichnoj estetiki. Sofisty. Sokrat. Platon*. Vol. 2. Moscow.
- Losev, A.F., Asmus, V.F., Taho-Godi, A.A., eds. (1993-1994) *Platon. Sobranie sochinenij v chetyrioh tomah*. Vol. 1-4. Moscow.
- Lukomskij, L.Yu., trans. (2001). *Prokl. Platonovskaya teologiya*. Saint-Petersburg.
- Mesyats, S.V., trans. (2013) *Prokl. Kommentarii k "Timeju"*. Chast 1. Moscow.
- Ricoeur, P. (2019) *Bytie, suschnost i substanciya u Platona i Aristotelya*. Moscow.
- Shestov, L.I. (2001) *Lekcii po istorii grecheskoj filosofii*. Moscow.
- Sidash, T.G., trans. (2017) *Porphirij. Trudy*. Vol 1. Saint-Petersburg.
- Soloviev, V.S. (2012) *Lekcii po istorii filosofii*. Saint-Petersburg.
- Svetlov, R.V., trans. (2002) *Yamvliih Halkidskij. Komentarii na dialogi Platona*. Saint-Petersburg.
- Trubetskij, S.N. (1997) *Kurs istorii drevnej filosofii*. Moscow.

ТОЧНЫЕ НАУКИ И ОБРАЗОВАНИЕ В АНТИЧНОСТИ

Л. Я. Жмудь

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания
и техники им. С.И. Вавилова РАН, lzhmud@spbu.ru

LEONID ZHMUD

Saint-Petersburg Branch of the Institute for the History of Science
and Technology RAS (Russia)

EXACT SCIENCES AND EDUCATION IN ANTIQUITY

ABSTRACT. Teaching of *mathēmata* in the framework of *enkyklios paideia*, the post-school education of a “free man”, was a new social practice that originated in the fourth century BC and greatly contributed to the growing public acceptance of science. Due to this educational practice that became common during the Hellenistic period many young men from wealthy families who took the course of *enkyklios paideia*, received instruction in the four *mathēmata*: geometry, arithmetic, astronomy, and harmonics. Although the widespread use of this model of education coincided with the sudden quantitative and qualitative decline of Greek science in the first century BC, a considerable number of educated people from the higher strata of society were becoming familiar, albeit in varying degrees, with scientific knowledge and methods. Thus, *mathēmata* were ingrained in society to an extent that enabled them to survive, albeit with serious losses, the transition from antiquity to the Middle Ages, when the volume and quality of scientific knowledge drastically declined, and their preservation became part of the social role of the clergyman.

KEYWORDS: Greek science, history of exact sciences, post-school education in antiquity, *enkyklios paideia*, Plato, Isocrates.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках научного проекта № 20-011-00509. Research was supported by the Russian Foundation for Basic Research, project 20-011-00509.

Преподавание основ точных наук (*mathēmata*) в рамках общего – т.е. неспециального, но отнюдь не всеобщего – образования свободного человека было новой социальной практикой, появившейся в Греции классического периода. На Востоке математическим дисциплинам – геометрии, арифметике,

астрономии – обучали лишь будущих профессионалов: писцов, вычислителей, жрецов-астрономов и т.д. В Вавилоне персидского и эллинистического времени это происходило, как правило, внутри нескольких семей, связанных с храмами.¹ В Греции практическая, вычислительная математика давалась на уровне начальной школы, а затем в рамках профессионального образования.² Теоретические науки, бывшие изначально частью досуга (σχολή) и занятием по призванию, к последней трети V в. до н.э. добились столь явных познавательных успехов, что постепенно начинают входить в курс образования юношей из аристократических и состоятельных семей – тех, кто вовсе не собирался быть специалистом-математиком, астрономом, механиком. Обучение *mathēmata* становится критерием образованности свободного, или достойного человека (условно говоря, «джентльмена»), благодаря чему научные знания, нормы и ценности распространяются через социальный институт образования и достигают гораздо более широких, чем первоначально, слоев населения. Это имело очень важные долговременные последствия.

Традиционная система образования в Греции включала предметы, необходимые для успешного вхождения юноши в социальную жизнь: гимнастику, чтение, письмо и счет, поэзию, музыку.³ Софисты предложили публике новый предмет – ораторское искусство, которое пользовалось особым спросом у богатой молодежи, стремившейся к успеху в политике. В последней четверти V в. до н.э. пифагореец Феодор и софист Гиппий предприняли первые в Афинах опыты преподавания юношам четырех *mathēmata* – арифметики, геометрии, астрономии и гармонике, – что сразу же вызвало споры о полезности такой практики. Отражая мнение большинства сограждан, Аристофан высмеивал в «Облаках» новомодное преподавание астрономии и геометрии в «мыслильне» Сократа.⁴ Влиятельное интеллектуальное меньшинство оспаривало это мнение. Впервые мы узнаем о его аргументах из похвальной речи Исократу египетскому царю Бусирису. Одни, замечает ритор, прославляют полезность астрономии, геометрии и арифметики, другие же стремятся показать, что эти науки в высшей степени располагают к достижению совершенства, или достоинства (ἀρετή, *Bus.* 23). Далее в ироническом ключе упоминаются Пифагор и его ученики (28–29),

¹ Robson 1998, 214ff.

² Sidoli 2015, 389, 391.

³ Griffith 2015.

⁴ *Nub.* 193–205; помимо обозначающих эти дисциплины инструментов на сцене висела географическая карта (216–217). См.: Басаргина 1989; Bromberg 2012.

что позволяет отождествить защитников *mathēmata* с пифагорейцами, которые давно уже занимались науками квадривиума и преподавали их.⁵ В труде «О математических науках» пифагореец Архит из Тарента, ровесник Исократ, утверждал: арифметика, или счет (λογισμός), во-первых, устанавливает мир и согласие в обществе, а во-вторых, служит мерилom справедливости, отвращая умеющих считать от стяжательства и несправедных дел либо избытка тех, кто не умеет (47 В 3 DK). Перед нами те самые аргументы в пользу ценности и полезности *mathēmata*, о которых упоминал Исократ.

Время написания «Бусириса» (ок. 391–388 гг. до н.э.) исключает возможность видеть в упомянутых здесь защитниках *mathēmata* Платона и академиком. Диалог «Государство», в котором впервые появляется программа математического образования, обычно датируют 370-ми, редко когда концом 380-х гг. до н.э.⁶ Платон выдвигает в нем принципиально новый эпистемологический тезис: главная цель наук – не в служении чему-то полезному, скажем, военному делу – это всего лишь их побочное применение (τὰ πάρεργα), для которого хватит очень скромных знаний, – а в продвижении души философа к познанию истины, умопостигаемого, бытия как такового и т.п. (Res. 524b–527c). Это возможно только при условии занятий науками ради познания (τοῦ γνωρίζειν ἑνεκα), а не ради торговли (525d). Подчеркнем: рассматривая точные науки как пропедевтику к диалектике, Платон подходил к математическому образованию стражей-философов в первую очередь инструментально. Те, кто его получает, совершенствуются благодаря этому особый инструмент (ὄργανον, 527e) в душе, который помогает ей обратиться от чувственного мира к умопостигаемому, к идеям и высшему благу.⁷ Даже если такие этические понятия, как благо или справедливость, имели в глазах Платона математическую структуру (ср. «Никомахову этику» Аристотеля, η31α10–η31β34), которую легче понять, если долгое время обучаться точным наукам, речь в конечном счете шла о философском, а не о научном познании. К реальным наукам – геометрии, гармонике, астрономии – у Платона имелись серьезные методологические претензии.⁸

В отличие от утопического полиса «Государства» и более реалистичного – «Законов», где обучение математике состоит из элементарного для

⁵ Жмудь 2002, 102, 115–116.

⁶ В пользу ранней датировки «Бусириса» см., например: Blank 2013, 14 п. 35. Напротив, Livingstone, 2001, 40f., 48ff., поддержал не раз уже опровергнутое мнение, что эта речь написана после «Государства» и содержит аллюзии на Платона.

⁷ Erler 2007, 515f. Эту господствующую точку зрения энергично оспорил Burnyeat 2000.

⁸ См. Жмудь 2002, 156 сл.

всех граждан и продвинутого для элиты (*Leg.* 747a, 817e sq.), регулярное преподавание какой-либо из наук квадривиума в основанной в 387 г. до н.э. Академии надежными источниками не подтверждается. Приведем мнения двух знатоков вопроса. Карл Мюллер: «Какова была программа преподавания и обучения в Академии Платона? Отвечая на такой прямой вопрос, мы должны признать, что не знаем этого».⁹ Ганс Кремер: «О фиксированном курсе обучения (*curriculum*) членов, соответствующем программам *Государства* и *Законов*, ничего не известно... Во всяком случае, курс обучения, очерченный Платоном в VII книге *Государства* и XII книге *Законов*, не может быть прямо перенесен на реальные условия Академии».¹⁰ Собственно говоря, мы до сих пор твердо не знаем, что именно преподавали в Академии и преподавал ли в ней сам Платон.¹¹ Академики, хорошо знакомые с математикой, – Аристотель, Филипп, Спевсипп, Ксенократ, и др. – изучали ее, скорее всего, за пределами Академии, у частных учителей, как в свое время Платон и Теэтет учились у Феодора (ср. *Pl. Thet.* 147d); Теэтет, в свою очередь, преподавал математику в Геракле Понтийской.¹² Анекдот о Ксенократе, который не принял в ученики человека, не прошедшего курс точных наук (ἐγκύκλια μαθήματα, D. L. 4, 10), также подразумевает внешних учителей математики. Позже Аркесилай учился у астронома Автолика и математика Гиппоника еще до того, как присоединиться к Академии (D. L. 4, 29. 32). Видеть в Академии центр математического образования можно лишь при платоцентричном взгляде на науку, примеров чему более чем достаточно.¹³ Тем не менее, авторитет Платона, считавшего *mathēmata* необходимой частью образования элиты, сыграл в будущем, в частности, в период среднего платонизма и неоплатонизма, крайне важную роль в становлении образования через науку.

Столь же значимой была позиция другого столпа античного образования, Исократ. В речи «Об обмене имуществом» (ок. 354–353 гг. до н.э.) он упоминал о возможности зарабатывать на жизнь преподаванием точных наук как об обычном деле (*Antidos.* 264). Сам Исократ полагал, что точные науки далеки от жизни и потому бесполезны в воспитании достойного человека и успешного гражданина.¹⁴ В этой речи, однако, он представил свою позицию как среднюю между двумя крайностями: большинством, для кото-

⁹ Müller 1994, 61.

¹⁰ Krämer 2004, 5.

¹¹ Glucker 2020.

¹² Suda, s.v. Θεαίτητος (Θ 93–94).

¹³ См. например.: Lasserre 1964; Karasmanis 2020.

¹⁴ Так же Протагор (*Pl. Prot.* 318d) и Сократ (*Xen. Mem.* 4.7.1–8).

рого *mathēmata* – это пустая и ничего не стоящая болтовня, бесполезная в частных и общественных делах, и теми, кто хвалит эти науки, ибо и в их словах есть истина (*Antid.* 261–263). Дело в том, что математика, в отличие от других занятий, помогает нам не в жизни (разве что кто-то займется ее преподаванием), а в ходе самого обучения. Изучая ее, юноша тренирует и оттачивает свой разум, укрепляет память и приучает себя к труду, так что впоследствии он легче и быстрее справляется с более важными предметами. Это, конечно, еще не философия (так Исократ называл свое искусство политического красноречия, 270–280), а «гимнастика ума и подготовка к философии» (266), некая средняя ступень образования для молодых людей; заниматься ею не следует слишком долго, чтобы ум не заострился (264–268). Между отношением Платона и Исократа к научному образованию в его связи с по-разному понимаемой «философией» есть, таким образом, очевидные параллели, хотя инструментализм Исократа, конечно, гораздо более последователен и ограничен. В своей Панафинейской речи (339 г. до н.э.) почти столетний ритор усматривал пользу в обучении *mathēmata* и эристическим диалогам лишь в том, что они удерживают юношей от совершения многих других ошибок (*Panath.* 28). Вместе с тем, он признавал, что этот тип образования в недавнее время установился в Афинах (26).

Следуя Платону, его секретарь, астроном и математик Филипп, утверждал в «Послезаконии»: никто не может стать счастливым (*εὐδαίμων*) в полисе, если не усвоит науки квадривиума (*Epin.* 992a). Образование свободного человека (*ἐλευθέριος παιδεία*), подчеркивал Аристотель, дается не потому, что оно полезно или необходимо, а потому, что оно достойно его и прекрасно (*Pol.* 1338a 30–32). Судя по эксцерпту из диатрибы киника Телета (ок. 240-х гг. до н.э.), который цитирует другого киника, Кратета из Фив (ок. 365 – ок. 285 гг. до н.э.), на рубеже IV–III вв. до н.э. математика стала привычной частью общего образования юношей из привилегированных слоев афинского общества. Доказывая, что удовольствие не является целью жизни, Кратет, долгое время живший в Афинах, очерчивает три этапа образования, на каждом из которых человека ждут тяготы и лишения. Сначала ребенок обучается чтению, письму, гимнастике, музыке и рисованию; подростком он переходит к учителям арифметики, геометрии (*ἀριθμητικός, γεωμέτρης*) и верховой езды, он должен вставать на заре и лишен досуга; наконец, становясь эфебом, он подчиняется своим начальникам, тренерам и учителям, которые его секут (*Teles*, 49–51 Hense).

Разумеется, такой курс образования в своей полноте был доступен только состоятельным семьям, остальные в лучшем случае довольствовались начальной школой. Наличие специальных учителей арифметики и особен-

но геометрии, которую в начальной школе не проходили, указывает на то, что математика, вошедшая в круг общего образования свободного человека, должна была носить научный, пусть даже и поверхностный характер. На погребальной стеле III в. до н.э. с надписью «Птолемей геометр» изображена фигура учителя, перед которым стоит ученик, а на стене классной комнаты висит доска с таблицей умножения.¹⁵ Желавшие и дальше заниматься математикой должны были искать учителей среди ученых либо среди тех, кто у них учился.

Что происходит с обучением математике в III–II вв. до н.э., период, от которого дошло очень мало прозаических сочинений, а потому и интересующих нас сведений? Вопрос этот тесно связан с другим: когда именно науки квадривиума стали составной частью общего образования, или общей культуры (ἐγκύκλιος или ἐλευθέριος παιδεία). Знаток этого предмета Ф. Кюнерт понимал *enkyklios paideia* как «общее неспециальное образование свободного человека в более или менее определенном круге дисциплин».¹⁶ Оно предназначалось мальчикам и юношам (в редких случаях и девушкам) из состоятельных слоев греческого и эллинизированного общества, независимо от того, собирались ли они в дальнейшем заниматься политикой, военным делом, государственной службой, хозяйством, юриспруденцией, медициной или чем-то другим. По времени *enkyklios paideia* следовала за начальной школой и предшествовала обучению у ритора, философа, врача, ученого или архитектора, однако не была нацелена на «высшее» образование, специальное или общее, хотя бы в той мере, в какой к нему готовят старшие классы современной средней школы. Как правило, ее ценность видели в ней самой: она формировала характер, ум и способности юноши, давала знания, обеспечивавшие доступ в разряд образованных людей, из которых формировалась элита античного общества. Грамматика и риторика считались при этом гораздо более значимыми дисциплинами, чем математика.

Дискуссия о зарождении *enkyklios paideia* как понятия и программы выявила крайние позиции двух известных специалистов. С одной стороны, А.-И. Марру считал, что она появилась еще в классический период, но позже общество вернулось к образованию литературному, о чем говорит редкость эллинистических свидетельств о преподавании *mathēmata* в школе и вне нее.¹⁷ С другой, И. Адо настаивает: в период эллинизма не было ни самого квадривиума точных наук, ни тем более его объединения с тривиумом в систему семи

¹⁵ Chamay, Schärting 1998.

¹⁶ Kühnert 1961, 14. См. также: Fuchs 1962; Rechenauer 1994 (лучший обзор).

¹⁷ Марру 1998, 246 сл.

свободных наук; в общественных школах того времени математика практически не преподавалась, хотя ее могли изучать частным образом. Зародившийся в контексте платоновского учения квадривиум был включен в план занятий Новой Академии (рубеж II–I вв. до н.э.), а с тривиумом его объединил лишь неоплатоник Порфирий.

Ни в эллинистический, ни в римский период математика не была частью общего образования; она была зарезервирована для тех, кто хотел получить профессиональную подготовку, – архитекторов, инженеров, землемеров – или для немногих продвинутых студентов философии: для них, как показывают античные тексты, математика задумывалась как этап философского образования.¹⁸

Критика Адо в адрес Марру, делавшего широкие выводы на основе очень немногих и зачастую поздних свидетельств, во многом справедлива: *enkyklios paideia* не была частью школьной системы, да и самой системы в античности не было. *Mathēmata* преподавали частные учителя, там, где они имелись и где на них был спрос; обязательными они так и не стали, даже для образованной элиты; унифицированная программа из тривиума и квадривиума появилась лишь в поздней античности, преимущественно на латинском Западе. Тем не менее, почти в любом списке предметов *enkyklios paideia* и шире – послешкольного образования, начиная с I в. до н.э. и вплоть до раннего средневековья, мы встречаем один, несколько или все предметы математического цикла. Адо, хотя и рассматривает множество относящихся к образованию текстов, нередко толкует их очень тенденциозно, *sub specie Platonis*; при этом из ее поля зрения выпадает главное звено – классическая и эллинистическая наука. Не философы, а математики сделали точные науки предметом преподавания, не Платон, а Архит впервые утвердил принципиальное родство наук квадривиума (47 В 1 ДК), не Новая Академия, а эллинистические ученые обеспечили им прочное место в программе общего образования. Псевдо-платоновский «Аксиох» (I в. до н.э.) рисует почти ту же картину образования мальчика (366d–367a), что и живший тремя веками ранее Кратет; это указывает на непрерывную традицию.

Известно, что Диоген Киник «пренебрегал музыкой, геометрией, астрономией и прочими подобными науками как вещами бесполезными и не необходимыми» (D. L. 6, 73). В то время как здесь прямо указаны три науки, во многих свидетельствах об *enkyklios paideia* в IV–III вв. до н.э. математика не названа, но, вполне вероятно, подразумевалась. Так, об основателе стоицизма Зеноне из Китиума, чьим первым учителем философии был киник Кратет, сообщают, что в начале своего «Государства» он объявил *enkyklios*

¹⁸ Hadot 1998, 233; см. более развернуто: Адо 2002, 30 сл., 25 сл., 65 сл., 115 сл., 317 сл.

paideia бесполезной. Стобей приводит цитату из «Подобий» ученика Зенона Аристана Хиосского: те, кто, пренебрегая философией, занимается *enkykliā mathēmata*, подобны женихам Пенелопы: не добившись госпожи, они довольствовались служанками. Это же сравнение приписывают сократике Аристиппу из Кирены, кинику Биону из Борея и даже софисту Горгию. Академик Крантор в согласии со своим учителем Ксенократом (см. выше, 229) считал, что нельзя быть посвященным в великие мистерии прежде малых, равно как и приступать к философии, не пройдя основательный курс наук (τὰ ἐγκύκλια). Наконец, стоик Хрисипп признавал полезность (но не необходимость) *enkykliā mathēmata*.¹⁹

Предположим вслед за Адо, что выражение *enkyklios paideia* появилось не на рубеже IV–III вв. до н.э., как считал Кюнерт,²⁰ и даже не в I в. до н.э. (ср. Diod. 33, 7, 7), а гораздо позже, и что все поздние авторы, приводящие эти свидетельства, проецировали в прошлое терминологию своего времени.²¹ Но какие же дисциплины критиковали, отрицали, одобряли или подчиняли философии Аристипп, Зенон, Аристон, Крантор и Хрисипп, если не те самые свободные науки (ἐλευθέραι ἐπιστήμαι), о которых судили их предшественники и учителя – Сократ, Платон, Диоген, Ксенократ и Кратет Киник? Эпикур, всячески советуя своим ученикам избегать «любого образования» (πάσα παιδεία), включал в него, разумеется, не только грамматику и риторику, но и математику и астрономию, которыми, в частности, занимались его соперники из школы Евдокса в Кизике.²² Похоже, что в первые века эллинизма математика как часть *enkyklios paideia* была распространенным явлением. Иначе трудно объяснить, почему в I в. до н.э., когда число доступных нам источников стремительно возрастает, это было уже обычной практикой.

Александрийский филолог Аристофан из Византия (ок. 260–180 гг. до н.э.) в книге «Названия возрастов» так определяет подростка (παῖς) – возраст, предшествующий эфебу: «тот, кто способен пройти *enkyklios paideia*».²³ Это определение не могло появиться в эпоху, когда такое образование было

¹⁹ Зенон: SVF I, 259; Аристон: SVF I, 350; Аристипп: D. L. 2, 79; Бион: Ps.-Plut. *De lib. educ.* 10; Горгий: 82 В 29 DK; Крантор: Stob. 2, 31, 27; Хрисипп: SVF III, 739.

²⁰ Kühnert 1961, 6f., 50; так и Rechenauer 1994, 117of., и другие.

²¹ Адо 2002, 319 сл., 333 сл. Между тем в случае с Аристомом речь идет о дословной цитате, а Гераклид Понтийский писал об ἐγκύκλιος μάθησις применительно к образованности Орфея (fr. 11 Schütrumpf).

²² Epic. fr. 117, 163, 227–229 Usener. Эпикур называл кизикенцев «врагами Греции» (D. L. 10, 8), см. Sedley 1976, 27f.

²³ Aristoph. *Nomima aetatum*, 285.15 Erbse.

редкостью. Согласно Полибию, полководцу необходимо в известной мере знать геометрию и астрономию; причина вычислительных ошибок состоит в том, что мы забываем выученные в детстве (*ἐν τοῖς παιδικοῖς μαθήμασι*) уроки геометрии (9, 26а, 4). Историки II–I в. до н.э. Менекл из Барки и Андрон из Александрии оставили рассказ о том, что когда из-за постоянных войн диадохов Александра *enkyklios paideia* пришла в упадок, Александрия стала учителем всех греков и варваров. Возрождение же культуры (*paideia*) произошло при царе Птолемее, прозванном Злодеем (Птолемей VIII Фискон): он убил многих александрийцев и немало сослал, наполнив острова и города грамматиками, философами, математиками, музыкантами, художниками, тренерами, врачами. Из-за своей бедности они стали учить тому, что знали, наставив многих выдающихся людей.²⁴

Историк и философ-перипатетик I в. до н.э. Николай из Дамаска рассказывает в автобиографии, что его богатый и политически влиятельный отец обеспечил ему разностороннее образование: сначала он усвоил грамматику, а через нее и всю поэзию, затем изучал риторику, музыку, *mathēmata* и философию (*BNJ* 90 F 132). Страбон утверждает, что его «География» будет полезна как широкой публике, так и в особенности политическим деятелям (подразумевается: римским), но не тем, кто совершенно не образован, а получившим «общее образование, обычное для свободных людей и для философствующих» (1, 1, 22; философию он понимал очень широко: 1, 1, 1–2). География как наука опирается на астрономию и геометрию, те, в свою очередь, зависят от физики (2, 5, 2). В конце I в. до н.э. эллинизированный иудей Филон получил в Александрии греческое образование, включавшее в себя все свободные науки, и написал труд о том, что они, подобно служанкам, должны подчиняться философии, а она, в свою очередь, богословию.²⁵

Спрос на обучение *mathēmata* существовал и в высших слоях римского общества, заимствовавших во II–I вв. до н.э. престижную греческую *enkyklios paideia*. Хотя римские авторы, писавшие на научные темы по-гречески и по-латыни, составляют лишь десятую часть всех античных ученых, образованных в греческом духе римлян было, разумеется, гораздо больше. Политик и полководец Гай Сульпиций Галл написал книгу по астрономии и сумел предсказать лунное затмение 168 г. до н.э. Цезарь даровал римское гражданство всем, кто преподавал в Риме *artes liberales*, чтобы они охотней селились в городе и привлекали других. (Александрийский астроном Сосиген возглавлял созданную Цезарем комиссию по реформе календаря.) Некото-

²⁴ Athen. *Deipn.* 4.83, 184 b-c = Menekles (*BNJ* 270 F 9) = Andron (*BNJ* 246 F 1).

²⁵ См.: Alexandre 1967; Mendelson 1982, 4ff.

рые, замечал Цицерон, предпочитают проводить свободное время за изучением геометрии (*geometria* могла здесь обозначать математику в целом); ее с успехом освоил римский полководец Секст Помпей; жена Гнея Помпея, Корнелия Метелла, получив прекрасное образование, знала геометрию и музыку. Цицерон первым перевел на латынь «Явления» Арата, правда, математической астрономии в них мало. Геометрии его обучал философ-стоик Диодот, продолживший преподавать другим даже несмотря на свою слепоту. Среди своих занятий Вергилий уделял особое внимание математике.²⁶

Упоминания Цицерона об *artes liberales (elegantēs, humanae)* рисуют вполне определенную картину: они служат образованию юношей и обычно включают в себя грамматику, риторику, диалектику и четыре *mathēmata*, чаще всего обозначаемые как *geometria*.²⁷ Как гордился Цицерон тем, что, будучи римским магистратом в Сиракузах, он нашел заброшенную могилу Архимеда (*Tusc.* V, 23, 65)! Его современник полимат Варрон представил в своих *Disciplines* в девяти книгах, первой античной энциклопедии, базовые положения свободных наук, почерпнутые из разнообразных греческих источников; каждой из семи дисциплин здесь была посвящена отдельная книга, а последние две трактовали медицину и архитектуру.²⁸ В «Сатириконе» Петрония вольноотпущенник, который принимает юношу Гитона за раба, высмеивает полученное им образование свободного человека: напрасно его отец тратил деньги на учителей геометрии и риторики (58). Основатель прославленной школы ораторского искусства Квинтилиан, описывая подготовку образцового оратора, считал вслед за Цицероном и вопреки мнению многих других, что прежде чем перейти к учителю риторики, мальчики должны пройти курс греческой *enkyklios paideia*: грамматику (литературу) и четыре основных *mathēmata* (*Inst. orat.* 1, 4–10); за ними шли философия, юриспруденция и история (12, 2–4).

В трактате «Об архитектуре» Витрувий рисует столь же разностороннее образование (*enkyklios disciplina*), необходимое настоящему инженеру-архитектору:

²⁶ Галл: Cic. *De sen.* 49; *Brut.* 20; Цезарь: Svet. *Caes.* 1, 42; *geometria*: Cic. *De orat.* 3, 58; Помпей: Cic. *Brut.* 47, 175; *De off.* 1, 19; жена Помпея: Plut. *Pomp.* 55; Диодот: Cic. *Tusc.* 5, 113; Вергилий: Svet. *Vit. Verg.* 15. См.: Bonner 1977, 77f. Об образовании женщин из аристократии см.: Hemelrijk 1990, 17f., 38f., 62f.

²⁷ См. анализ: Kühnert 1961, 26f. В *De fin.* I, 26, 72 перечислены все четыре науки.

²⁸ Подробный анализ фрагментов «Дисциплин», относящихся к квадривиуму: Larionova 2020.

Он должен быть человеком грамотным, умелым рисовальщиком, изучить геометрию, всесторонне знать историю, внимательно слушать философов, быть знакомым с музыкой, иметь понятие о медицине, знать решения юристов и обладать сведениями в астрономии и в небесных законах.²⁹

Специалисты в каждой из наук и искусств умеют применять это знание в своей практике, тогда как теория является «достоянием всякого образованного человека» и ее легче усвоить, поскольку во всех науках есть много общего. Те же, кто способен «в совершенстве постичь геометрию, астрономию, музыку и прочие науки, идут дальше того, что требуется архитекторам, и становятся математиками». К таким редким людям принадлежали Архит, Эратосфен, Аполлоний, Архимед и др. (1, 1, 15–17, ср. 12).

Критикуя *artes liberales* за то, что они, в отличие от философии, не учат добродетели, Сенека исходит из того, что обучение им – норма для людей его круга: «Для чего же мы образовываем сыновей, обучая их свободным искусствам? – Дело не в том, что они могут дать добродетель, а в том, что они подготавливают душу к ее восприятию».³⁰ Множить подобные свидетельства, число которых растёт с каждым веком,³¹ нет необходимости. Хотя немалая их часть касается педагогических идеалов, а не образования в действительности, все они согласуются друг с другом и позволяют заключить, что к I в. до н.э. *mathēmata* были уже обычным, хотя и отнюдь не обязательным элементом общего образования в наиболее развитых центрах греческого (реже римского) мира. Позже в латинской части империи курс *artes liberales*, сохраняя свой былой престиж неутилитарного образования, чаще всего ограничивался грамматикой и риторикой.

Многие философы, признававшие точные науки составной частью образования свободного человека, настойчиво подчеркивали подчиненность *mathēmata* их госпоже-философии (см. выше, с. 233).³² Перипатетик Николай Дамасский (ср. выше, 234) считал, что на пути к философии на одних *mathēmata* нужно останавливаться кратко, а на других – подольше, чтобы полностью освоить их (*BNJ* 90 F 132). Основанный на взглядах стоиков, прежде всего, Хрисиппа, трактат Псевдо-Плутарха «О воспитании детей» (I в.), наставлял: сын свободного человека должен бегло пройти курс свободных наук (*ἐγκύκλια παιδεύματα*), не особо останавливаясь на них (ибо здесь никто

²⁹ 1, 1, 3, пер. Ф. Петровского. В 1, 1, 4 Витрувий добавляет еще и оптику.

³⁰ *Ep.* 88, 20, пер. С. Ошерова. О *mathēmata* см.: *Ep.* 88, 10–16; Stückelberger 1965, 20ff., 55ff.

³¹ См. например: Kühnert 1961, 18ff.; Holder 2020, 42ff.

³² Dihle 1986, 189ff.

не может достичь совершенства), а предпочтение отдать философии (Ps.-Plut. *De Lib.* 10). В круг наук, которые усвоил основатель неоплатонизма Плотин, прежде чем в 28 лет обратиться к философии, входили геометрия, механика, оптика и музыка (Porph. *Vit. Plot.* 14). Позже он учил, что *mathēmata* нужны для того, чтобы подвести душу к пониманию бестелесного (*Enn.* 1.3.3.5–7), – стоило ли тогда изучать механику?

Настойчивость философов – признак того, что в действительности *mathēmata* как учебные предметы были не пропедевтикой к занятиям философией или риторикой, какими их хотели видеть Исократ и Платон, Филон Александрийский и Сенека, а частью самодостаточного общего образования. Это отмечает, например, Квинтилиан: *enkyklios paideia* включает в себя самостоятельные дисциплины, которые можно довести до совершенства и без знания риторики.³³ Вслед за многими другими он считал, что геометрию или астрономию как *учебные предметы* можно освоить полностью. Удивляет, что, обсуждая *mathēmata* как преддверие философии, риторики, медицины или богословия, представители этих областей знания никогда, насколько я знаю, не упоминают о естественной, на современный взгляд, перспективе: обучение точным наукам в рамках *enkyklios paideia* готовит юношу к тому, чтобы продолжить занятия ими уже в качестве исследователя. Греческие же ученые (как, собственно, и современные) в дошедших до нас трудах почти никогда не касаются образования, так что чему и как именно они учились и учили, мы знаем очень мало.³⁴ Пожалуй, один лишь инженер Витрувий прямо говорит о том, что люди, способные «в совершенстве постичь геометрию, астрономию, музыку и прочие науки, идут дальше того, что требуется архитекторам, и становятся математиками» (см. выше, с. 235).

Итак, взгляд на *mathēmata* как на необходимый, но промежуточный этап на пути к философии, воспринятый многими современными учеными, в частности, И. Адо, или даже как на полезный, но не необходимый способ достижения добродетели, как в знаменитой «Картина» Псевдо-Кебета (I в.),³⁵ не отражает реального места точных наук в системе греко-римского образования. Другое дело, что необходимость и полезность самой *enkyklios paideia* даже для мальчиков из состоятельных и богатых семей так никогда и

³³ “... quia et ipsae artes sunt et esse perfectae sine orandi scientia possunt” (*Inst. or.* 1, 10, 2).

³⁴ См.: Bernard et al. 2014. Напротив, вавилонские и египетские математические тексты носят преимущественно школьный характер.

³⁵ Hirsch-Luipold et al. 2005.

не стала общепризнанной. Ее релятивизировали как сторонники практически ориентированного обучения, так и риторы и философы разных школ (эпикурейцы, киники, скептики, отчасти стоики), у которых всегда были под рукой аргументы, почему на это образование не стоит тратить много времени и денег и почему оно может повредить душе.

Распространение базового научного образования в эпоху эллинизма – лишь один из путей укоренения науки в обществе, где она занимает все новые места, устанавливает более тесные отношения с государством, доказывает свою полезность на словах и на деле. Основными каналами прикладного применения *mathēmata* становятся механика – особенно там, где речь идет о военных машинах и водоподъемных устройствах, а также в сфере развлечений,³⁶ – и астрономия, связанная с календарями и измерением времени. Во II–I вв. до н.э. изготовление солнечных часов, обычно по заказу властей, достигло своего пика как по количеству производимых видов часов, так и по их качеству.³⁷ «Теория математических наук» Гемина (середина I в. до н.э.) рисует картину углубляющейся дифференциации наук: в астрономии, механике и оптике возникает множество прикладных дисциплин, связанных с использованием научных инструментов.³⁸ Наряду с углублением наблюдается и движение науки вширь. Отражая расширение научного образования, в III в. до н.э. появляются первые опыты популяризации научных знаний, чаще всего в жанре введений в отдельные дисциплины. «Начала» Евклида, которые не были задуманы автором как учебник геометрии и арифметики, тем не менее, стали им, о чем свидетельствуют школьные папирусы эллинистического и римского времени.³⁹ Поэтическая адаптация «Явлений» Евдокса, выполненная Аратом, принесла поэту необычайный успех: дюжину комментариев (один из них – Гиппарха) к его ученой поэме, ставшей стандартным введением в астрономию для начинающих, и по меньшей мере четыре ее латинских перевода.⁴⁰ Школьным учебником астрономии была *Ars Eudoxi*, компиляция первой половины II в. до н.э.; им стала и «Сферика» Феодосия (II в. до н.э.). Гораздо более основательным и богатым по содержанию было «Введение в явления» Гемина, настоящий учебник, последовательно, как в «Началах» Евклида, излагавший усложня-

³⁶ Oleson 1984; Schürmann 1991; Cuomo 2007, 62f.

³⁷ Schaldach 2016, 71.

³⁸ Жмудь 2021.

³⁹ Sidoli 2015, 392f.

⁴⁰ Mastorakou 2020.

ющийся материал и потому пригодный не только для общего, но и для специального образования.

В эпоху империи возрастает число введений в отдельные дисциплины и в *mathēmata* в целом: Никомах создал пособия по арифметике и гармонике, Теон Смирнский – по всем наукам квадривиума; Гален написал для врачей специальный труд «Звезды Гипократа и геометрия, полезная в медицине»,⁴¹ Папп – «Введение в механику» (8-я книга его «Собрания»). Прокл замечает, что многим авторам принадлежат аналогичные Евклидовым «начала» арифметики и астрономии (*In Eucl.*, 73.10–14); его соученик Домнин из Лариссы подготовил введение в арифметику.⁴² Начиная с Варрона к греческим трудам добавляются латинские энциклопедии, трактующие всю совокупность *artes liberales*; во времена Марциана Капеллы, Боэция и Кассиодора эти жанры приобретают особую популярность, как правило, в ущерб качеству самих трудов. Зарождение в I в. до н.э. популярных псевдонаучных жанров, астрологии и арифмологии, таже отражает возросший социальный престиж точного научного знания и заслуживает отдельного рассмотрения. Упомянем здесь лишь упреки Галена в адрес римских астрологов: они слабо знают геометрию и астрономию, обычно ограничивая изучение и преподавание первой тринадцатью книгами «Начал» Евклида и его же «Данными», а второй – «Явлениями» Евклида, Автоликом, Аратом и Феодосием.⁴³ Для среднего специального образования это все же очень неплохой уровень.

В своей совокупности эти процессы позволили значительно расширить каналы передачи научных знаний и число потенциальных участников и адресатов научных исследований, а также повысить осведомленность образованных классов о науке. В высших слоях общества, в том числе и в царских династиях Птолемеев в Египте, Селевкидов в Сирии, Антигонидов в Македонии и Греции, Атталидов в Пергаме, среди представителей центральных и городских властей появилось немало людей, знакомых с результатами и методами точных наук и готовых поддерживать их как часть престижной общей культуры. Уровень знаний человека, прошедшего курс *enkyklios paideia*, не следует переоценивать: как правило, он был весьма поверхностным, но все же те, кто усвоил дошедшие до нас учебники Гемина, Никомаха, Теона, Клеомеда, Боэция и др., получили основные представления о каждой из наук квадривиума и могли способствовать продолжению этой традиции. Высшее научное образование, которое обеспечивали специ-

⁴¹ Toomer 1985, 200.

⁴² Riedlberger 2013.

⁴³ Toomer 1985, 199f., 202.

алисты, основывалось на изучении более серьезных научных трудов;⁴⁴ многие из них, например, «Метрика» Герона, «Арифметика» Диофанта или комментарий Теона к «Альмагесту» Птолемея, имеют очевидные дидактические цели. Но и классические научные тексты, замечает А. Бернар, в частности, «дошедшие до нас труды Евклида, Аполлония или Архимеда, сохранились, потому что их передавали, обрабатывали, комментировали и повторно использовали в контексте и целях, выходящих за рамки первоначальных целей их эллинистических авторов»,⁴⁵ т.е. прежде всего, в высшем образовании. Глава платоновской школы в Афинах Марин хвалит Евклида за то, что тот написал «Начала» почти для каждой из математических наук – геометрии, астрономии, гармонике и оптики, – служащие своего рода введениями в них (*In Eucl. Dat.*, 254.16–22).

Математическое образование, как общее, так и специальное, распространяется в период эллинизма, последний век которого был свидетелем утраты независимости эллинистических государств и разрушительных войн во всем Средиземноморье. Эти события нанесли античной науке тяжелейший удар: численность ученых сократилась вдвое, а социальные и политические условия Римской империи не позволили ей восстановиться в прежнем объеме. Обучение математике, которое подпитывало научные исследования и создавало для них более благоприятную среду, стало одним из важных факторов, способствовавших выживанию науки в новых условиях. После II в. нарастание негативных тенденций – десекуляризация общества, постепенное уменьшение его ресурсов, растущая бюрократизация, внутренние экономические и политические кризисы, военное давление на империю – приводит к тому, что качественная и количественная стагнация науки переходит в ее упадок. В итоге, образование как социальный институт, который обладает большей инерцией и предоставляет больше возможностей для профессионализации, оказалось гораздо устойчивей, чем наука. В IV–VI вв., когда оригинальные научные сочинения уже практически не появлялись, велась активная деятельность по изданию и комментированию классических текстов, начиная с Евклида, Архимеда и Аполлония и вплоть до Птолемея и Диофанта, появлялась новая учебная литература, греческие научные тексты переводились на латынь. Все это непосредственно связано с преподаванием точных наук на разном уровне, которым занимались, в частности, Папп, Теон Александрийский, Ипатия, Прокл, Марин, Аммоний, Евтокий и многие другие. Благодаря этому в лучшие для науки годы эпохи империи, 75–150 гг., нам из-

⁴⁴ Mansfeld 1998, 10f.

⁴⁵ Bernard et al. 2014, 39.

вестно лишь немногим больше ученых, чем в 450–525 гг., когда знатоки точных наук были уже не исследователями нового, а хранителями и толкователями старого проверенного знания. Философы и риторы давно желали видеть в *mathēmata* не независимые области исследования, которым человек посвящает всю свою жизнь, а образовательные предметы с ограниченным объемом знаний, предвещающие их собственные занятия.⁴⁶ «Все эти вещи нужно не все время учить, а однажды выучить», – писал Сенека (*Ep.* 88, 2). В конце античной эпохи этот идеал был частично реализован.

Вслед за Филоном Александрийским немало христианских авторов от Климента Александрийского и Оригена до Августина и Кассиодора поддерживали, хотя и в разной степени, традицию преподавания квадривиума, полезного как для понимания Священного Писания, так и для жизни.⁴⁷ Это подготовило церковь в западной части империи к ситуации раннего средневековья, когда сохранение и передача остатков научных знаний стали частью ее социальной роли. Преподавание *mathēmata* лучше сохранилось на греческом востоке, в частности, в Александрии, где в VI–VII вв. существовал, видимо, единственный в античности «университет».⁴⁸ В VIII–X вв. квадривиум был заимствован арабами и способствовал расцвету точных наук в мусульманских цивилизациях средневековья,⁴⁹ а затем, начиная с XII в., их возрождению в монашеских орденах и университетах Западной Европы. История продемонстрировала удивительную живучесть этой ставшей универсальной практики, без которой наука существовать не может.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Адо, И. (2002) *Свободные искусства и философия в античной мысли*. Москва.
- Басаргина, Е. Ю. (1989) “Наглядное обучение астрономии в V в. до н.э.,” в Жмудь, Л. Я., ред.-сост. *Некоторые проблемы истории античной науки*. Ленинград, 56–62.
- Жмудь, Л. Я. (2002) *Зарождение истории науки в античности*. Санкт-Петербург.
- Жмудь, Л. Я. (2021) “Две античных классификации наук: Аристотель и Гемин,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.1, 265–288.
- Марру, А.-И. (1998) *История воспитания в античности*. Москва.

⁴⁶ См. Diehle 1986, 4, 6. Обзор позднеантичных школ: Becker 2019. У Евсевия появляется характерное позже обозначение точных наук как философской пропедевтики: φιλόσοφα μαθήματα (Holder 2020, 45f.).

⁴⁷ Kühnert 1961, 94ff.

⁴⁸ Vössing 2008, 239ff.

⁴⁹ Cottrel 2012.

- Alexandre, M., ed. (1967) *Philon d'Alexandrie: De Congressu Eruditionis Gratia*. Intr., trad. et notes. Paris.
- Becker, M. (2019) "Zwischen Gelehrsamkeit und Angleichung an Gott. Bildung in der spätantiken Philosophie," in P. Gemeinhardt, Hrsg. *Was ist Bildung in der Vormoderne?* Tübingen, 205–228.
- Bernard, A., Proust, C., Ross, M. (2014) "Mathematics education in Antiquity," in A. Karp, G. Schubring, eds. *Handbook on the History of Mathematics Education*. New York, 27–54.
- Blank, T. G. M. (2013) "Isocrates on paradoxical discourse: An analysis of *Helen* and *Busiris*," *Rhetorica* 31, 1–33.
- Bloomer, W. M., ed. (2015) *A Companion to Ancient Education*. Chichester.
- Bonner, S. (1977) *Education in Ancient Rome*. London.
- Bromberg, J. A. (2012) "Academic disciplines in Aristophanes' *Clouds* (200-3)," *Classical Quarterly* 62, 81–91.
- Burnyeat, M. F. (2000) "Plato on why mathematics is good for the soul," in *Mathematics and necessity. Proceedings of British Academy* 103, 1–81.
- Chamay, J., Schärling, A. (1998) "Représentation d'une table à calcul," *Antike Kunst*, 52–55.
- Cottrel, E. (2012) "*Trivium* and *Quadrivium*: East of Baghdad," in A. Musco et al., eds. *Actes du XIIe Congrès International de Philosophie médiévale organisé par la SIEPM*. Palermo. Vol. 3, 11–26.
- Cuomo, S. (2007) *Technology and Culture in Greek and Roman Antiquity*. Cambridge.
- Dihle, A. (1986) "Philosophie – Fachwissenschaft – Allgemeinbildung," *Entretiens sur l'Antiquité classique* 32, 185–219.
- Erler, M. (2007) "Platon" in H. Flashar, Hrsg. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Bd. 2.2. Bern, 2007.
- Fuchs, H. (1962) "Enkyklios Paideia," in *Reallexikon für Antike und Christentum* 5, 365–398.
- Glucker, J. (2020) "Plato in the Academy: Some cautious reflections," in P. Kalligas, C. Balla, eds. *Plato's Academy. Its Workings and Its History*. Cambridge, 89–107.
- Griffith, M. "The earliest Greek systems of education," in Bloomer W. M., ed. (2015) *A Companion to Ancient Education*. Chichester, 26–60.
- Hadot, I. (1998) "Les aspects sociaux et institutionnels des sciences et de la médecine dans l'Antiquité tardive," *Antiquité tardive* 6, 233–250.
- Hemelrijk, E. A. (1990) *Matrona Docta: Educated Women in the Roman élite from Cornelia to Julia Domna*. London.
- Hirsch-Luipold, R. et al. (2005) *Die Bildtafel des Kebes. Allegorie des Lebens*. Darmstadt.
- Holder, S. (2020) *Bildung im kaiserzeitlichen Alexandria. 1. Bis 3. Jahrhundert n. Chr.* Stuttgart.
- Kalligas, P., Balla, C., eds. (2020) *Plato's Academy. Its Workings and Its History*. Cambridge.
- Karasmanis, V. (2020) "Plato and the mathematics of the Academy," in Kalligas, P., Balla C., eds. (2020) *Plato's Academy. Its Workings and Its History*. Cambridge.

- Krämer, H. J. (2004) "Die Ältere Akademie," in H. Flashar, Hrsg. *Grundriss der Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Antike*. Bd. 3. Bern, 1–173.
- Kühnert, F. (1961) *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*. Berlin.
- Larionova, S. (2020) "Quadrivium in Varro's *Disciplines*," *Hyperboreus* 26, 228–253.
- Lasserre, F. (1964) *The Birth of Mathematics in the Age of Plato*. London.
- Livingstone, N. (2001) *A Commentary on Isocrates' Busiris*. Leiden.
- Mansfeld, J. (1998) *Prolegomena mathematica: From Apollonius of Perga to the Late Neoplatonism*. Leiden.
- Mastorakou, S. (2020) "Aratus and the popularization of Hellenistic astronomy," in A. C. Bowen, F. Rochberg, eds. *Hellenistic Astronomy. The Science in Its Contexts*. Leiden, 383–397.
- Mendelson, A. (1982) *Secular Education in Philo of Alexandria*. Cincinnati.
- Müller, C. W. (1994) "Platons Akademiegründung," *Hyperboreus* 1, 56–73.
- Oleson, J. P. (1984) *Greek and Roman Mechanical Water-Lifting Devices*. Toronto.
- Rechenauer, G. (1994) "Enkyklios Paideia," in *Historisches Wörterbuch der Rhetorik* 2, 1160–1185.
- Riedlberger, P. (2013) *Domninus of Larissa: Encheiridion and Spurious Works*. Pisa.
- Robson, E. (2008) *Mathematics in Ancient Iraq: A Social History*. Princeton.
- Schaldach, K. (2016) "Measuring the hours: Sundials, water clocks, and portable sundials," in A. Jones, ed. *Time and Cosmos in Greco-Roman Antiquity*. Princeton, 63–93.
- Schürmann, A. (1991) *Griechische Mechanik und antike Gesellschaft*. Stuttgart.
- Sedley, D. (1976) "Epicurus and the mathematicians of Cyzicus," *Cronache Ercolanesi* 6 23–54.
- Sidoli, N. "Mathematics Education," in Bloomer, W. M., ed. (2015) *A Companion to Ancient Education*. Chichester, 387–400.
- Stückelberger, A. (1965) *Senecas 88 Brief. Über Wert und Unwert der Freien Künste*. Heidelberg.
- Toomer, G. J. (1985) "Galen on the astronomers and astrologers," *Archive for History of Exact Sciences* 32, 194–206.
- Vössing, K. (2008) "Alexandria und die Suche nach den antiken Universitäten," in F. Bellandi, R. Ferri, curr. *Aspetti della scuola nel mondo romano; Atti del convegno* (Pisa, 5-6.12. 2006). Amsterdam, 221–251.

References in Russian:

- Ado, I. (2002) *Svobodnye iskusstva i filozofiya v antichnoj mysli*. Moscow.
- Basargina, E.Yu. (1989) "Naglyadnoye obucheniye astronomii v V v. do n.e.," *Nekotorye problemy istorii antichnoj nauki*. Red.-sost. L. Ya. Zhmud. Leningrad, 56–62.
- Marru, A.-I. (1998) *Istoriya vospitaniya v antichnosti*. Moscow.
- Zhmud, L.Ya. (2002) *Zarozhdenie istorii nauki v antichnosti*. St.-Petersburg.
- Zhmud, L.Ya. (2021) "Dve antichnyx klassifikacii nauk: Aristotel' i Gemin", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1, 265–288.

МАТЕРИЯ СНА

ВИЗАНТИЙСКИЕ КОММЕНТАТОРЫ XII – XV ВВ. О МАТЕРИАЛЬНОЙ ПРИЧИНЕ СНА В ТРАКТАТЕ АРИСТОТЕЛЯ *О СНЕ И БОДРСТВОВАНИИ*

МЕСЯЦ С. В.
Институт философии РАН (Москва)
messiats@mail.ru

SVETLANA MESYATS

Institute of Philosophy RAS (Russia)

MATTER OF SLEEP. BYZANTINE COMMENTATORS OF THE 12TH – 15TH CENTURIES ON THE MATERIAL CAUSE OF SLEEP IN ARISTOTLE'S TREATISE *ON SLEEP AND WAKING (DE SOMNO ET VIGILIA)*

ABSTRACT. The paper gives a general description of the surviving Byzantine commentaries on Aristotle's small psychological treatises traditionally known as *Parva naturalia* and describes the most notable manuscripts and editions of commentaries compiled by Michael of Ephesus, George Pachymeres, Theodore Metochites, Sophonias and Gennady Scholarios. The paper clarifies the relationships of these texts to each other, discusses possible reasons of the renewal of interest in biological and physiological aspects of Aristotle's philosophy among Byzantine scholars of the 12th – 15th centuries, and explains why the late antique commentary tradition paid little attention to particular issues of Aristotle's philosophy of nature. We establish distinctive features of Byzantine exegesis by examining how Byzantine commentators dealt with some controversial questions of Aristotle's treatise *On sleep and waking*, in particular how they explain the fact that after promising to consider the formal, final, effective and material causes of sleep, Aristotle explores only three of them and leaves the material one without attention. We demonstrate that Byzantine commentators were convinced of the existence of the material cause of sleep and identified the latter with the hot evaporation that necessarily arises from food in digestion. However, the analysis of this interpretation shows that it was based on a misunderstanding of the basic concepts of Aristotelian philosophy, since Byzantine commentators aimed more at preserving Aristotle's texts than at better understanding the general order of his philosophy.

KEYWORDS: Byzantine commentators, Michael of Ephesus, late antique commentary tradition, Aristotle, Aristotelian philosophy of nature, *Parva Naturalia*, theory of four causes, hypothetical necessity, definition of matter, material cause of sleep.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 20-011-00094-А «Проблема соотношения разума, души и тела в позднеантичных комментариях на Аристотеля». Funding: the reported study was funded by RFBR, project number: 20-011-00094-A "The problem of the relationship between mind, soul and body in the late antique commentaries on Aristotle".

Около 1155 г. Георгий Торник, будущий митрополит Эфесский, пишет речь на смерть царевны Анны, дочери византийского императора Алексея I

Комнина. Рассказывая о жизни этой выдающейся женщины, он среди прочего упоминает о ее увлечении светскими науками. По словам Георгия, Анна организовала вокруг себя нечто вроде философского кружка, где под руководством знаменитых интеллектуалов своего времени изучала произведения Платона и Аристотеля, Эвклида и Птолемея, а также прочую эллинскую премудрость, не входившую в противоречие с христианским учением. В ходе знакомства с философией Аристотеля царица обнаружила, что некоторые из произведений философа никогда никем не комментировались, и, недовольная таким положением дел, распорядилась составить комментарии к тем сочинениям Стагирита, которые были обойдены вниманием античной экзегетической традиции.

«Доказательством ее [Анны Комниной] любви к наукам могут служить посвященные ей труды современных философов, касающиеся тех произведений Аристотеля, толкования на которые не были записаны вплоть до времени ее жизни, а услышанные на лекциях пояснения передавались как попало, безо всякой основательности и усердия...».¹

В результате уже к 30-м годам XII в. в Византии появились первые письменные комментарии к трактатам Аристотеля о животных, а также к его малым психологическим сочинениям, известным сегодня под названием *Parva naturalia*. Автором этих первых комментариев стал ученый-эрудит Михаил Эфесский (1050–1129), преподававший философию в императорском университете Константинополя. По распоряжению царицы Анны² он составил толкования к трактатам:

О возникновении животных (De generatione animalium),
О частях животных (De generatione animalium),
О движении животных (De motu animalium)
О перемещении животных (De incessu animalium),

Из сборника *Parva naturalia* Михаил прокомментировал в общей сложности семь произведений:

О памяти и припоминании (De memoria et reminiscencia),
О сне и бодрствовании (De somno et vigilia),
О сновидениях (De insomniis),
О предсказаниях во сне (De divinatione per somno),
О долготе и краткости жизни (De longitudine et brevitate vitae),
О юности и старости, жизни и смерти (De juventute et senectute) и

¹ George Tornikes, 4, 22-25.

² Michael Eph., *In Parva nat.* 149, 8 – 14.

О дыхании (De respiratione).

Первые три трактата сборника комментатор объединил в книгу под названием *О памяти и сне*, а три последние – в сочинение *О юности и старости, жизни и смерти и о дыхании*, обойдя своим вниманием только трактат *Об ощущении и ощущаемом (De sensu et sensibilibus)*, поскольку комментарий к этому произведению уже был составлен во II в. н.э. Александром Афродисийским.³ По сообщению Георгия Торника, знавшего Михаила Эфесского в старости, работа над толкованием Аристотеля далась ученому нелегко. Он проводил в трудах ночи напролет, довольствуясь только слабым светом свечей, из-за чего в конце концов лишился зрения.

«Я слышал, как один мудрец из Эфеса возлагал на нее [Анну Комнину] вину за свою слепоту, постигшую его оттого, что он ночи напролет без сна и отдыха работал по ее приказу над толкованиями Аристотеля».⁴

В одном из комментариев Михаил Эфесский сообщает, что он был не единственным, кого Анна Комнина привлекла к толкованию аристотелевских произведений. Вместе с ним над поручением царевны трудились и другие ученые – одни в качестве помощников, другие – в качестве оппонентов и составителей собственных комментариев.⁵ Так, некий муж, которого Михаил величает не иначе как «божественнейшим» (θειότατος), и чьи познания в аристотелевской философии ставит гораздо выше собственных, работал над комментарием к трактату *О дыхании*. О ком именно идет речь, сказать трудно, но не исключено, что Михаил имеет в виду Евстратия Никейского (1050–1121), своего современника, ученика Ионна Итала, который также входил в философский кружок Анны Комниной, и от которого до нас дошли комментарии ко *Второй аналитике* и *Никомаховой этике* Аристотеля.

I

Несмотря на то, что малые психологические произведения Аристотеля, составляющие сегодня сборник *Parva naturalia*, не имели письменных толкований вплоть до XII в., нельзя сказать, чтобы античные комментаторы ничего о них не знали. И Александр Афродисийский, и Фемистий, и Симпликий неоднократно упоминают, обсуждают, а порой и прямо ссылаются на эти сочинения. Так, в комментарии Симпликия к *О душе* дважды упоминается

³ Bydén 2018, 16; Trizio 2018, 164.

⁴ George Tornikes, 4, 26-27:

⁵ Michael Eph., *In Parva nat.* 85, 3-11: ὅστις μοι συμπονεῖ περὶ τοὺς λόγους; 130, 33 – 131, 6: ἀξιῶ τὸν θεϊότατόν μου ἑταῖρον διὰ τῆς νῦν λέξεως μὴ ὑπονοεῖν...

трактат *О дыхании*: в одном месте автор говорит, что в этом произведении обсуждается вопрос о значении вдыхаемого воздуха для поддержания внутреннего тепла животных, а в другом – что отвечающая за дыхание способность души рассматривается там отдельно от растительной и питающей.⁶ В комментарии к *Физике* Симпликий обнаруживает знакомство с содержанием трактата *О сне и бодрствовании*, когда в качестве примера действующей причины приводит поглощаемую животными пищу, указывая на то, что в результате ее переваривания наступает сон.⁷ Ссылки на трактаты *Parva naturalia* встречаются и у александрийских неоплатоников – Аммония, Иоанна Филопона и Элия.⁸ Однако никто из античных комментаторов не поясняет эти трактаты целиком, строчка за строчкой, т.е. не составляет к ним таких же полноценных комментариев, какие в изобилии писались к большим естественно-научным произведениям Аристотеля, таким как *Физика*, *Метеорологика*, трактаты *О небе*, *О возникновении и уничтожении* и *О душе*. Единственным исключением из этого правила был уже упоминавшийся выше комментарий Александра Афродисийского к *Об ощущении и ощущаемом*, а также краткий пересказ Присцианом Лидийским трактатов о сне и сновидениях в *Ответах царю Хосрою*.⁹

Чем же можно объяснить такое пренебрежение античных комментаторов малыми естественно-научными произведениями Аристотеля, при том, что более общие труды Стагирита по философии природы, такие как *Физика*, *Метеорологика*, *О небе* и *О душе*, внимательно изучались и комментировались? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо вспомнить, что в поздней античности (III – VII вв.) комментарии создавались преимущественно внутри философских школ и касались только тех произведений, которые были включены в школьную программу. Если какое-то сочинение, пусть даже принадлежащее очень авторитетному философу, не обсуждалось на лекциях, то оно и не комментировалось. Почему же *Parva naturalia* не изучались античных философских школах?¹⁰ Исследователи объясняют это по-

⁶ Simpl., *In De anima* 149, 1-3; 291, 21-24.

⁷ Simpl., *In Phys.* 1258, 20-23

⁸ Philop., *In De anima* 381, 5; *In Meteor.* 9, 12-18; Ammon. *In Cat.* 3, 20 – 4, 5; Elias. *In Cat.* 115, 21-116, 2.

⁹ Priscianus, *Solutiones deorum de quibus dubitavit Chosroes Persarum*. Это сочинение сохранилось только в латинском переводе, греческий оригинал был утрачен. Подробнее см.: Абдулаев 2013, 237-269.

¹⁰ Bydén 2018, 12. Комментарии к *О душе* были написаны Александром Афродисийским, Фемистием, Симпликием, Иоанном Филопоном. Трактат был включен и в программу афинской неоплатонической школы, о чем свидетельствуют рассказ

разному. Так, Бёрье Байден¹¹ указывает на то, что философские школы поздней античности были преимущественно неоплатоническими, а неоплатоники интересовались учением Аристотеля ровно в той мере, в какой оно позволяло подготовить ученика к посвящению в «истинные таинства Платонова учения».¹² Так, трактат *О душе* с его постепенным продвижением от низших способностей души к высшим, от питания и ощущения – к воображению и мышлению, помогал ученику перейти от познания физического мира к сверхчувственному, от телесного сущего к умопостигаемому. Это сочинение завершало собой курс философии природы и, плавно подводя читателя к аристотелевскому учению о божественном уме, позволяло ему непосредственно приступить к изучению теологии – первой и высшей из теоретических наук. После такого восхождения на вершину философского знания возвращение к изучению отдельных видов живых существ и присущих им жизненных функций казалось неоплатоникам ненужным. Для них было бы естественнее, если бы *Parva naturalia* предшествовали трактату *О душе*. Но поскольку у самого Аристотеля изучение отдельных видов жизнедеятельности животных следовало за общим учением о душе, а не перед ним, то *Parva naturalia* никак не удавалось вписать в неоплатоническую программу обучения, в результате чего они были из нее попросту выброшены.

По мнению итальянского исследователя Микеле Трицио,¹³ *Parva naturalia* исключались из школьной программы потому, что исследуемые в них вопросы считались недостаточно общими. В самом деле, из позднеантичных *Прологоменов* к аристотелевской философии мы знаем, что в неоплатонических школах сочинения Стагирита было принято делить на три вида: общие, частные и промежуточные.¹⁴ Согласно Аммонию Александрийскому, к общим относились произведения, в которых рассматривается природа вещей – это были трактаты *О душе*, *О возникновении и уничтожении*, *О небе* и т.д. Частными считались сочинения, адресованные частным лицам, а промежуточными – те, которые не имели конкретного адресата, но при этом

Марина о том, как молодой Прокл, только что поступивший в ученики к Плутарху Афинскому, изучал под его руководством «сочинение Аристотеля о душе» (VP 12).

¹¹ Bydén 2018, 14-16.

¹² Marinus, VP 13.

¹³ Trizio 2018, 156-157.

¹⁴ Ammonius, *In Cat.* 3, 22-23: τὰ μὲν ἐστὶ [τῶν Ἀριστοτελικῶν συγγραμμάτων] μερικὰ τὰ δὲ καθόλου τὰ δὲ ἐν τῷ μεταξύ τῶν καθόλου καὶ τῶν μερικῶν («одни из аристотелевских произведений являются частными, другие – общими, а третьи – промежуточными между общими и частными»).

исследовали не общую природу вещей, а более частные вопросы, например, отдельные виды государственных устройств или отдельные виды животных. Согласно этой классификации, зоологические произведения Аристотеля вместе с *Parva naturalia* попадали в разряд промежуточных и как таковые считались не заслуживающими внимательного изучения.¹⁵

Наконец, по мнению Филиппа ван дер Эйка и Джеймса Леннокса,¹⁶ из-за усиливающегося в поздней античности разрыва между философией и специальными науками, в частности, между учением о телесном космосе и такими науками как физиология, ботаника, зоология и медицина, трактаты *Parva naturalia* могли рассматриваться не как философские, но как научные сочинения, изучение которых считалось не слишком важным для философского образования.

II

Комментарий Михаила Эфесского к *Parva naturalia* довольно быстро приобрел популярность среди византийских интеллектуалов, о чем свидетельствует тот факт, что уже в конце XII в. на полях аристотелевских рукописей появляются схолии, чьи анонимные авторы обнаруживают знакомство с толкованиями Михаила, а иногда и прямо его цитируют.¹⁷ Ко второй половине XII в. относится и самая ранняя из рукописей комментария – MS Vat. gr. 2199, а первое издание вышло только в 1903 г. в 22 томе серии *Commentaria in Aristotelem Graeca* под названием *Схолии Михаила Эфесского к трактатам Аристотеля «О памяти и припоминании», «О сне и бодрствовании» и «О предсказаниях во сне»*. Несмотря на это название, дошедший до нас текст содержит толкования ко всем трактатам *Parva naturalia* за исключением *Об осязании и осязаемом*.

Малые естественно-научные произведения Аристотеля продолжали комментироваться и в следующем столетии. В конце XIII – начале XIV вв., в период правления Андроника II и Михаила IX Палеологов, их толковали и пересказывали Георгий Пахимер, Феодор Метохит и Софоний. Все трое были не только выдающимися интеллектуалами своего времени, но и заметными политическими деятелями. Так, Георгий Пахимер (1242–1310) – визан-

¹⁵ Ammonius, *In Cat.* 4, 3-4: τὰ μὲν οὖν μερικὰ καὶ μεταξὺ χαίρετω («частные и промежуточные сочинения мы оставим в стороне, что же касается общих...»).

¹⁶ Van der Eijk 2010, 52.

¹⁷ Trizio 2018, 159. Речь идет о созданном в IX в. MS Oxford CCC 108, содержащем схолии XII в., упоминающие имя Михаила, а также о MS Vat. Gr. 260, относящемся к XII в.

тийский историк, философ, и математик – занимал высокие должности при императорском дворе и в церковной администрации. Перебравшись в 1261 г. из родной Никеи в освобожденный Константинополь, он стал учеником Георгия Акрополита и получил всестороннее светское образование. Среди множества его сочинений наибольшей известностью пользовались *Исторические записки* в 13 книгах, охватывавшие период правления двух первых императоров из династии Палеологов – Михаила VIII и Андроника II. Помимо этого он был автором сочинений по риторике, философии, богословию и математике, написал несколько автобиографических поэм, но главное – составил обширный компендий аристотелевской философии в 12 книгах, куда вошли парафразы сочинений Стагирита, поделенные на тематические разделы: физика, логика, этика и т.д. Восьмую книгу компендия занимала парафраза *Parva naturalia*, включавшая в себя помимо традиционных восьми трактатов еще и трактат *О движении животных* (*De motu animalium*). В настоящее время компендий Георгия Пахимера издается в серии *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina* – совместном научно-исследовательском проекте Берлинской и Афинской Академии наук. К сожалению, VIII книга компендиума так до сих пор и не издана, поэтому парафраза Пахимера доступна сейчас только в виде рукописи XIV в. MS Hamiltonianus 512, хранящейся в библиотеке Берлинской Академии Наук.

Другой комментатор Аристотеля, Феодор Метохит (1270–1332), происходил из влиятельной византийской семьи и был близким другом, придворным советником, а затем и первым министром императора Андроника II Палеолога. После свержения последнего в 1328 г. он подвергся опале, был лишен имущества, изгнан, а потом заточен в константинопольском монастыре Хора. Среди написанных им книг – сочинения по математике и астрономии, историко-философский труд *Гномические заметки и памятки*, изложение аристотелевской науки о природе под названием *О физике Аристотеля в целом* и, наконец, комментарии ко всем сохранившимся естественно-научным сочинениям Аристотеля, включая и сборник *Parva naturalia*.¹⁸ К сожалению, большинство сочинений Метохита до сих пор не изданы.¹⁹ Из интересующего нас комментария к *Parva naturalia* на сегодняшний день опубликована только парафраза трактата *О сне и бодрство-*

¹⁸ Фрейберг, Попова 1978, 222-231; Kazdan A., *The Oxford Dictionary of Byzantium* 1357-1358.

¹⁹ В серии *Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina* в нынешнем году должна выйти подготовленная Бёрье Байденом парафраза аристотелевского трактата *О душе*.

ваниш, критическое издание которой подготовил в 1943 г. Х. Дроссаарт Лулофс.²⁰

О жизни и деятельности Софония (fl. 1296) почти ничего не известно. Мы знаем лишь, что он был монахом и составлял комментарии на сочинения Аристотеля, для чего даже выработал собственный экзегетический метод, представлявший собой нечто среднее между классическим построчным толкованием и близким к тексту пересказом.²¹ Считается, что Софоний мог принимать участие в дипломатической миссии 1295 года с целью организации брака сына Андроника II Михаила с одной из западных принцесс.²² Принадлежащая ему парафраза трактатов *Parva naturalia* в ряде рукописей XV в. ошибочно приписывалась Фемистию, из-за чего авторство Софония долгое время подвергалось сомнению. Конец этим сомнениям был положен в 1903 г. Паулем Вендландом, который в предисловии к 5 тому *Commentaria in Aristotelem Graeca* проследил рукописную традицию текста, обнаружил в нем многочисленные параллели с комментарием Михаила Эфесского и таким образом убедительно показал, что он никак не мог быть написан ранее XII в.

Еще один комментарий к *Parva naturalia* был написан в XV в. Геннадием II Схоларием (1400–1473), константинопольским патриархом, избранным на эту должность сразу после падения Византийской империи. Геннадий Схоларий, в миру Георгий Куртесий, происходил из зажиточной семьи и получил прекрасное образование. При императоре Иоанне VIII Палеологе он занимал высокие государственные должности и принимал участие в переговорах об унии на Ферраро-Флорентийском соборе. Среди его сочинений – многочисленные проповеди, беседы, послания, полемические трактаты, богословские и философские труды, а также комментарии. Из всех античных философов Геннадий Схоларий особенно выделял Аристотеля, полагая, что его учение гораздо ближе к христианству нежели учение Платона или кого-либо еще из прежних мыслителей.²³ Комментарий святителя к *Parva naturalia* был издан в 1936 г. в Париже в VII томе полного собрания сочинений.²⁴

²⁰ Drossaart Lulofs 1943.

²¹ Софоний сам описывает этот метод во введении к парафразе аристотелевского трактата *О душе*. См.: Soph. *In De anima* 1,4 – 3,9. Подробнее об экзегетическом методе Софония см. Praechter 1927, 1099, а также Ierodiakonou, Bydén 2018.

²² Fryde 2000, 198-199.

²³ Demetracopoulos 2018, 234.

²⁴ Petit, Sideridès, Jugie 1928–1936.

III

Почему мы обращаемся сегодня к византийским комментариям и парафразам *Parva naturalia*? Потому что тексты Аристотеля по-прежнему ставят перед нами сложные вопросы, ответы на которые мы надеемся отыскать у старинных знатоков и толкователей его произведений. Один из таких вопросов, активно обсуждаемый современными аристотелеведами, встает в связи с трактатом *О сне и бодрствовании*. В этом сочинении Аристотель исследует природу сна и пытается найти такое его определение, которое включало бы в себя указание на формальную, целевую, материальную и действующую причины этого состояния, т.е. объясняло бы, что такое сон, каковы его цель и назначение, состоянием какой части души и тела он является и какие физиологические процессы приводят к тому, что животные время от времени засыпают.

«Теперь скажем, по какой причине наступает сон, и какого рода претерпеванием он является. Всего существует несколько видов причинности: то, ради чего; то, откуда начало изменения, материя и определение – все это мы называем причиной».²⁵

Однако несмотря на явно высказанное намерение рассмотреть все четыре причины сна, Аристотель вместо четырех причин исследует в лучшем случае три – формальную, целевую и действующую, оставляя материальную без внимания. Впервые на это несоответствие обратил внимание Хендрик Дроссаарт-Лулофс. В своем издании *О сне и бодрствовании* 1947 г. ученый предположил, что дошедший до нас текст трактата составлен из двух частей, а точнее, из двух версий одного и того же произведения – более поздней, которую он назвал *De Somno A* (453b 11 – 455b 13), и которая, по его мнению, была написана после трактата *О душе*, и более ранней *De Somno B* (455b 13 – 458a 32), относящейся к тому периоду творчества Аристотеля, когда тот считал сердцеместилищем души и органом, отвечающим за основные функции животного.²⁶ После того, как гипотеза Дроссаарта-Лулофса была отвергнута научным сообществом,²⁷ Малькольм Лоу выдвинул другое

²⁵ Aristotle, *De Somno* 2, 455b 13-14.

²⁶ Drossaart Lulofs 1947, XV – XXII.

²⁷ Гипотезу Лулофса критиковали: Ross 1955, 12, Siwek 1963, xiii-xiv, Wisner 1978, 243-254, Lowe 1978, 280-283 и Code 2015, 43-45. Как указывают Виснер и Лоу, в основе упомянутой гипотезы лежит спорная теория Нуйе (Nuyens 1948) об эволюции психологических взглядов Аристотеля, согласно которой учение о сердце как главном органе чувств и средоточии всех основных функций животного противоречит

предположение. В статье 1978 г. он попытался доказать, что текст трактата содержит интерполяцию – фрагмент более ранней версии, начинающийся с перечисления четырех причин и заканчивающийся кратким описанием цели и назначения сна (*Somn.* 2, 455b 13-34). По мнению Лоу, указанный фрагмент был написан раньше основной части трактата и добавлен в текст неизвестным редактором или издателем, решившим во что бы то ни стало соединить в одном произведении все имевшиеся у него отрывки аристотелевских рукописей. В результате такого добавления, считает ученый, первоначально стройное и хорошо организованное целое получилось противоречивым и запутанным. В нем совместились два разные подхода к изучению сна – более ранний, предполагавший изучение душевных состояний в рамках учения о четырех причинах, и более поздний, когда Аристотель решил ограничиться только формальной и действующей.²⁸ По мнению Лоу, в более поздний период своего творчества Аристотель отказался от концепции четырех причин, решив, что далеко не все естественные явления обладают материей и существуют ради определенной цели. В подтверждение этой точки зрения ученый указал на *Met.* VIII 4, 1044b 8-20, где действительно утверждается, что у вещей, которые не являются сущностями, но представляют собой свойства или состояние сущности – таких как сон или лунное затмение – нет и не может быть материи.²⁹

Несмотря на то, что гипотеза Лоу до сих пор имеет своих сторонников,³⁰ были и остаются ученые, которые не соглашались с ней и по-прежнему верят в единство трактата *О сне и бодрствовании*.³¹ Большинство из них полагают, что при внимательном чтении аристотелевского текста материальная причина в нем легко обнаруживается. Так, по мнению Дэвида Росса, материальная причина сна выясняется в ходе поиска действующей, когда Аристотель, подводя предварительный итог своему исследованию, определяет сон как «некое схождение и естественное вытеснение тепла внутрь тела».³² Упоминаемое в этой цитате «тепло» (θερμόν), под которым Росс понимает

представлению о душе как энтелехии «всего тела в целом», а значит относится к более раннему периоду творчества философа.

²⁸ Lowe 1978, 285-286. По мнению Лоу, заключительный параграф трактата, содержащий итоговое определение сна, в котором содержится упоминание, в том числе и целевой причины, тоже скорее всего является вставкой, добавленной к тексту неизвестным издателем.

²⁹ Gallop 1996, 133; Lowe 1978, 286-287.

³⁰ О популярности гипотезы Лоу см.: Everson 2007, 502-503.

³¹ Ross 1955, Siw 1963, Wiesner 1978, Everson 2007, Code 2015 и др.

³² Aristot. *Somn.* 3457b 1-2: σύνθεσις τις τοῦ θερμοῦ εἰσω καὶ ἀντιπερίστασις φυσική.

«горячее вещество, содержащееся в пище», по мнению ученого, как раз и составляет материю сна.³³ Соглашаясь с тем, что материей сна является тепло, другой исследователь Аристотеля, Макс Веллман полагает, что речь идет не о горячей составляющей пищевого испарения,³⁴ а о естественном тепле, присущем каждому животному от рождения. Роберт Болтон считает материальной причиной сна «скованность первого органа чувств», а Стивен Эверсон – всю совокупность физиологических изменений, происходящих с живым существом, пока оно засыпает.³⁵ Таким образом, даже те ученые, которые обнаруживают у Аристотеля рассуждение о материальной причине сна, не могут прийти к единому мнению, что же она такое. В этой связи естественно было бы заглянуть в византийские комментарии к *Parva naturalia* и посмотреть, как отвечали на этот вопрос их авторы. Считали ли они, что у сна, несмотря на то что тот не является сущностью, есть материальная причина? И если да, то какая? И где именно в трактате находится посвященное ей рассуждение?

IV

В комментарии Михаила Эфесского нигде прямо не сказано, что Аристотель имеет в виду под материальной причиной сна. Михаил упоминает о «материи» лишь однажды – когда поясняет выражение «гипотетическая необходимость» (ἐξ ὑποθέσεως ἢ ἀνάγκη), в силу которой, согласно *Somn.* 2, 455b 25-28, всякому животному присущ сон. Из других сочинений Аристотеля мы знаем, что под «гипотетической», или «исходящей из предположения» необходимостью он понимает такое условие существования вещи, без которого ни она сама, ни исполнение ею своего предназначения не были бы возможны. Чаще всего таким условием действительно оказывается материя.³⁶ Например, если у нас есть пила, то для успешного выполнения своих функций, ей необходимо быть изготовленной из железа. Или если существует дом, то у него обязательно должны быть стены, состоящие из дерева, кирпича или камня, и т.д. Точно так же обстоит дело и со сном. Поясняя, почему это состояние присуще животным в силу гипотетической необходимости, Аристотель пишет:

³³ Ross 1955, 260: “hot matter contained in food”.

³⁴ Wellmann 1901, 23.

³⁵ Bolton 1997, 104-105: “seizing up of the primary sense organ”; Everson 2007, 516: “all the changes that occur in the body, when one falls asleep”.

³⁶ Arist. *GC* II 11, 337b 20-24; *Ph.* II 9, 200a 11-27.

«Сон присущ каждому животному по необходимости. Я говорю о необходимости, исходя из предположения (ἐξ ὑποθέσεως ἢ ἀνάγκη), что если есть животное, то у него по необходимости будут определенные свойства, а если они, то и другие.»

Сказанное можно понять в том смысле, что раз животное является существом ощущающим, то ему необходимо периодически отдыхать от деятельности ощущения, а поскольку отдых от деятельности ощущения есть не что иное как сон, то сон должен быть присущ животному по необходимости. Однако Михаил Эфесский предпочитает толковать эти слова иначе. По его мнению, Аристотель хочет сказать, что если животное существует, то ему по необходимости будет присуще питание, если питание – то и исходящее от перевариваемой пищи испарение, а если испарение – то и сон.³⁷ Таким образом, гипотетическую необходимость сна Михаил понимает не в том смысле, что сон есть обязательное условие существования и самосохранения животного, а в том, что само устройство животного по необходимости влечет за собой существование сна и в этом смысле является материей последнего.

У Софония материальная причина сна сформулирована уже более отчетливо. Комментатор отождествляет ее с исходящим от перевариваемой пищи испарением, которое, поднимаясь в верхнюю часть тела и становясь там холодным из-за близости головного мозга, потом под собственной тяжестью стекает вниз и в свою очередь охлаждает сердце, из-за чего оно перестает выполнять функцию ощущающего начала.³⁸ Правильность такого толкования комментатор подтверждает ссылкой на *Somn.* 3, 456b 18-20, где Аристотель характеризует испарение как то, «из чего» возникает сон:

«Как уже говорилось, сон есть не какое угодно изнеможение ощущающего начала – это состояние возникает из образующегося от пищи испарения (ἐκ τῆς ... ἀναθυμιάσεως), когда испарившаяся часть выталкивается до определенного места и, повернув назад, меняет направление своего движения на противоположное».

Но то, «из чего» возникает некая вещь, есть определение материи. Следовательно, делает вывод Софоний, именно вознесенное вверх испарение в момент его оттока от головы к сердцу представляет собой материальную причину сна.

³⁷ Mich. Ephes. *In Parva Nat.* 50, 8-9.

³⁸ Soph. (= Them. *In Parva naturalia*) 21, 27-28: «отток вознесенного вверх испарения обратно вниз» (ὕλικήν δὲ [αἰτία] ἢ παλίρροια τῆς ἀναχθείσης ἀναθυμιάσεως πρὸς τὰ κάτω).

Феодор Метохит объединяет толкования обоих предыдущих комментаторов. Подобно Михаилу Эфесскому он полагает, что Аристотель отождествляет материальную причину сна с гипотетической необходимостью, т.е. таким устройством животного, которое по необходимости приводит к периодическому изнеможению и бездействию ощущающего начала. Главной составляющей этого устройства Феодор считает пищеварительную систему животного, которая перерабатывает поступающую в организм пищу в кровь, из-за чего в кровеносных сосудах образуется горячее испарение. Подымаясь к голове и постепенно накапливаясь там, оно вызывает чувство тяжести и дрему, становясь таким образом тем, «из чего» возникает сон, т.е. его материей.³⁹

«Говоря о гипотетической необходимости, Аристотель обычно имеет в виду материю, потому что если материя будет такой-то и такой-то, то из нее по необходимости возникнет то-то и то-то. Так и со сном: если есть животное, то для своего существования оно должно иметь материю, а еще питаться, чтобы его материя не исчезала. Но следствием питания является подымающееся к голове испарение, а из испарения возникает сон».⁴⁰

Метохиту вторит и Георгий Схоларий. Он тоже считает пищевое испарение материальной причиной сна на том основании, что сон связан с питанием и выделяющимся в ходе него испарением гипотетической необходимостью.⁴¹

V

Отдавая должное оригинальности подобного толкования, с ним едва ли можно согласиться. Во-первых, византийские комментаторы исходят из неверного понимания гипотетической необходимости у Аристотеля. Если сам философ обозначает этим термином необходимость *условия*, «без которого» (ἀνευ οὗ) та или иная вещь не была бы возможна, то византийцы подразумевают под ней необходимость *следствия*, возникающего «благодаря» (διὰ) некоему заранее имеющемуся условию. Иначе говоря, необходимость, в силу которой у вещей есть материя, они принимают за необходимость, присущую самой материи.⁴² Поэтому вместо того, чтобы рассматривать сон

³⁹ Theod. Metoch. *In Parva Nat.* 16, 33-34:

⁴⁰ Theod. Metoch. *In Parva Nat.* 17, 9-15.

⁴¹ Scholarios. *In Somn.* 458, 18-21.

⁴² Последний вид необходимости в научной литературе принято называть «материальной». Подробнее о различии между материальной и гипотетической необ-

как условие жизни и существования животного, они выясняют, какие протекающие в теле животного физиологические процессы неизбежно влекут за собой наступление сна, ошибочно полагая, что тем самым устанавливают его материальную причину.

Во-вторых, византийские комментаторы понимают аристотелевскую материю исключительно как то, «из чего» возникает та или иная вещь, опираясь на знаменитое определение из II книги *Физики*:

«В одном значении причиной зовется то, из чего как из заранее существующего возникает нечто (ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος). Например, бронза – причина этой статуи, а серебро – этой чаши».⁴³

Однако выражение «возникать из чего-то» (ἐκ τίνος γίγνεσθαι), как сказано в другом месте *Физики*, применимо только к возникновению сущностей.⁴⁴ Сон же не является сущностью, но представляет собой свойство и состояние сущности, а значит у него не может быть материи в указанном смысле слова. Подобно теплоте и холоду, свету и темноте, красивому и безобразному, сон вместе с бодрствованием относится к противоположностям, а значит является одной из тех нематериальных форм, которые, по словам Аристотеля, «не возникают и не уничтожаются», но могут лишь появляться и исчезать у вещи в результате ее изменения.⁴⁵ Поэтому когда в VIII книге *Метафизики* Стагирит заявляет, что у сна, лунного затмения и тому подобных естественных явлений нет материи, поскольку они не являются сущностями, он имеет в виду исключительно материю возникновения, т.е. «то, из чего» возникает некая вещь. При этом философ не исключает, что указанные явления могут иметь материю в другом смысле – не как составляющий их материал, а как тот субстрат или подлежащее, в котором они появляются в результате происходящего с этим субстратом изменения. В указанном смысле материальной причиной лунного затмения будет сама Луна, поскольку именно она становится подлежащим данного состояния, когда лишается отраженного солнечного света из-за загораживающей Солнце земной тени.

«Нет материи у того, что хотя и существует от природы, но не является сущностью, разве что его подлежащим [sc. материей] будет сама сущность. Например,

ходимостью см.: Ebreu 2015, 61-78. Исходя из смысла гипотетической необходимости, сам сон следовало бы назвать «материей» живого существа.

⁴³ Arist. *Phys.* II 3, 194b 23-26.

⁴⁴ Arist. *Phys.* I 7, 190a 32-33

⁴⁵ Arist. *Met.* VIII 5, 1044b 21-29; ср. Code 2015, 15-16.

какова причина лунного затмения? Что есть его материя? Ее нет, но есть Луна, которая претерпевает затмение».⁴⁶

Точно так же и материей сна будет не вещество, из которого возникает это состояние, т.е. не тепло, и не испарение, как полагают византийские комментаторы и некоторые современные ученые, но телесное подлежащее, которым является либо само спящее животное, либо какая-то его часть. Аристотель вполне недвусмысленно заявляет об этом все в той же *Метафизике* VIII, когда, продолжая выяснять, что же является материей сна, пишет:

«В случае сна неясно, что является первым претерпевающим. Разве не животное? Да, но в отношении чего? Что претерпевает первым? Сердце или что-то еще. А под действием чего? И какое изменение испытывает эта часть, а не животное в целом? Можно ли сказать, что неподвижность? Да, но благодаря какому изменению того, что претерпевает первым?»⁴⁷

Отсюда видно, что материей сна Аристотель считает определенную часть тела, которая первой претерпевает физиологическое изменение, соответствующее сну. В трактате *О сне и бодрствовании* философ доказывает, что этой частью тела является сердце, поскольку именно в нем расположено начало ощущения, значит оно и есть тот первый и главный орган чувств, который, сам перестав ощущать, приводит в бездействие и все остальные ощущения. Что же касается византийских комментаторов, то они считают сердце действующей, а не материальной причиной сна. Михаил Эфесский, Софоний и Феодор Метохит указывают на то, что в *О сне и бодрствовании* сердце вместе с заполняющей его горячей пневмой названо началом ощущения и всякого изменения, происходящего в живом существе (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως καὶ τῆς αἰσθήσεως - *Somn.* 2, 456a 5-6). Но то, «откуда берет начало изменение» (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), есть не что иное как определение действующей причины, которое Аристотель приводит в этом же трактате несколькими строчками выше.⁴⁸ Следовательно, делают вывод комментаторы, сердце и есть действующая причина сна.⁴⁹

Причину этой неверной интерпретации следует, как мне кажется, искать в особенностях византийской экзегезы. Византийские комментаторы понимают слова Аристотеля слишком «буквально», зачастую не вдумываясь в сложное содержание стоящих за ними учений. Так, если во II книге *Физики* Ари-

⁴⁶ Arist. *Met.* VIII 4, 1044b 8-10.

⁴⁷ Arist. *Mem.* VIII 4, 1044b 15-19.

⁴⁸ Arist. *Somn.* 2, 455b 15.

⁴⁹ Theod. Metoch. *In Parva Nat.* 17, 26.

стотель говорит, что «необходимость заключена в материи»,⁵⁰ то для Михаила Эфесского и последующих комментаторов этого оказывается достаточно, чтобы связать упоминание о гипотетической необходимости в *Somn.* 2, 455b 25-28 с материальной причиной сна. Точно так же, встречая выражение «возникать из чего-то» (ἐκ τίνος γίνεσθαι), они сразу видят в нем указание на материю, поскольку в той же *Физике* Аристотель определяет материальную причину как то, «из чего нечто возникает» (ἐξ οὗ γίνεταί τι). Что же касается всякого рода тонкостей вроде разницы между необходимостью в смысле условия и необходимостью в смысле следствия, или между материей сущности и материей состояний и свойств, то византийские комментаторы их словно бы не замечают. Придерживаясь старого экзегетического принципа «толковать Аристотеля через самого Аристотеля», они заботятся не столько о том, чтоб систематически продумать учение Стагирита, как это делали их античные предшественники, сколько о том, чтобы прояснить тексты философа его же собственными словами. Это не означает, конечно, что для понимания мысли Аристотеля византийским комментаторам недостает самостоятельности или философской глубины. По верному замечанию Эдмунда Фрайда,⁵¹ они просто ставят перед собой другие задачи – в отличие от нас, желающих разобраться в содержании аристотелевской философии, они хотят как можно бережнее сохранить аристотелевское наследие и, не отступая от буквы текста, по возможности сделать его ясным и легко читаемым.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Абдулаев, Е. (2013) «Прискиан Лидийский и его «Разрешение апорий Хосрова, царя персов», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 7.1, 237-269.
- Фрейбергер, Л.А., Попова, Т.В. (1978) *Византийская литература эпохи расцвета XI – XV вв.* Москва: Наука.
- Bolton, R. (1997) «The Material Cause: Matter and Explanation in Aristotle's Natural Science», in *Aristotelische Biologie*, Stuttgart: Steiner, 97–126.
- Busse, A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*, Commentaria in Aristotelem Graeca 4.4. Berlin: Reimer.
- Browning, R. (1962) «An unpublished funeral oration on Anna Komnena», in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, New Series, №8 (188), 1-12.
- Bydén, B., Radovic, F., eds. (2018) *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism Supplementing the Science of the Soul*. Springer International Publishing.

⁵⁰ Aristot. *Phys.* II 9, 200a 13

⁵¹ Fryde 2000, 197

- Code, A. (2015) "The Matter of Sleep" in D. Ebrey (ed.), *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 11-46.
- Demetracopoulos, J.A. (2018) "George Scholarios' Abridgment of the "Parva naturalia": Its Place in His Oeuvre and in the History of Byzantine Aristotelianism," in B. Bydén, F. Radovic (eds.) *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism Supplementing the Science of the Soul*. Springer International Publishing, 233-316.
- Drossaart Lulofs, H.J. (1943) *Aristotelis De Somno et Vigilia liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae Commentario*. Utrecht: Templum Salomonis.
- Drossaart Lulofs, H.J. (ed.) (1947) "Aristotelis De insomniis et De divinatione per somnum," in *Philosophia Antiqua II*. Leiden: Brill.
- Ebrey, D. (2015) "Blood, Matter and Necessity," in D. Ebrey (ed.), *Theory and Practice in Aristotle's Natural Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Everson, S. (2007) "The *De Somno* and Aristotle's explanation of sleep," *Classical Quarterly* 57,2, 502-520.
- Fryde, E. (2000) *The Early Palaeologan Renaissance (1261 – 1360)*. Leiden: Brill.
- Gallop, D. (1996) *Aristotle on Sleep and Dreams. A text and translation with introduction, notes and glossary*. Warminster, Aris and Phillips LTD.
- Ierodiakonou, K. and Bydén B. (2018) "Byzantine Philosophy," in E.N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Kazdan, A.P. (1991) *The Oxford Dictionary of Byzantium*. Oxford: Oxford University Press.
- Low, M. (1978) "Aristotle's *De Somno* and his Theory of Causes," *Phronesis* 23, 279-291.
- Nuyens, F. (1948) *L'évolution de la Psychologie D'Aristote.*, Louvain: Éditions de l'Institut Supérieure de Philosophie.
- Petit, L., Sideridès, X. A., and Jugie, M., eds. (1928–1936) *Œuvres complètes de Gennade Scholarios*, vols. I–VIII. Paris: Maison de la Bonne Press.
- Praechter, K. (1927) "Sophonias," in *Paulys-Wissowa Realencyclopädie der Altertumswissenschaft*, 1099.
- Ross, W. D., ed. (1955) *Aristotle. Parva Naturalia. A revised text with introduction and commentary*. Oxford: Clarendon Press.
- Saffrey, H.D. et Segonds, A.-Ph., ed. et trad. (2002) *Marinus. Proclus ou sur le Bonheur*. Paris.
- Siwek, P. (1963) *Aristotle. Parva naturalia*. Collectio philosophica Lateranensis, 5. Rome: Desclée & C.
- Trizio, M. (2018) "The Byzantine Reception of Aristotle's *Parva naturalia* (and the Zoological Works) in Eleventh- and Twelfth-Century Byzantium: An Overview," in B. Bydén, F. Radovic (eds.) *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism Supplementing the Science of the Soul*. Springer International Publishing, 155-168.
- Van der Eijk, Ph. J. (2010) "Stages in the reception of Aristotle's works on sleep and dreams in Hellenistic and Imperial philosophical and medical thought," in P.-M. Morel et Ch. Grellard (eds.) *Les Parva Naturalia d'Aristote. Fortune antique et médiévale*. Paris: Éditions de la Sorbonne.

- Wellmann, M. (1901) *Fragmentsammlung der Griechischen Ärzte I: Die Fragmente der Sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos*. Berlin.
- Wendland, P., ed. (1903) *Michaelis Ephesii in Parva naturalia Commentaria*, Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 22.1. Berlin: Reimer.
- Wendland, P., ed. (1903) *Themistii (Sophoniae) in Parva Naturalia Commentarium*, Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. 5.6. Berlin: Reimer.
- Wiesner, J. (1978) "The unity of the treatise *De Somno* and the physiological explanation of sleep in Aristotle," in G.E.R. Lloyd and G.E.L. Owen (eds.) *Aristotle on Mind and the Senses*, London: Cambridge University Press, 241-280.

References in Russian:

- Abdulaev, E. (2013) "Priskian Lidijskij i ego «Razreshenie aporij Hosrova, tsarja persov»", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 7.1, 237-269.
- Frejberg, L.A., Popova, T.V. (1978) *Vizantijskaja literatura epokhi rastsveta XI – XV vv.* Moskva: Nauka.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ДИОНА ХРИЗОСТОМА

В. Ю. ДАНИЛОВА

Владимирский государственный университет имени А. Г. и Н. Г. Столетовых
fasikcat@yandex.ru

VALERIA DANILOVA

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs (Russia)

THE POLITICAL PHILOSOPHY OF DIO CHRYSOSTOM

ABSTRACT. The paper deals with Dio Chrysostom's political orations to figure out his attitude to kingship, tyranny and others forms of government. The content analysis of the discourses reveals which virtues of the king are considered the most important. Constructing the image of the ideal king, Dio used such mythological and historical examples as Heracles and Alexander the Great. Dio tried to influence the emperor Trajan to make the ruler follow the advices of wise men. The political thinking of Dio Chrysostom can't be referred to the definite philosophical doctrine as he took his ideas from different teachings (Socrates and his successors, the Stoics, the Cynics, and Homer as well) and adopted them to the modern political situation in the Roman Empire.

KEYWORDS: Second Sophistic, Dio Chrysostom, political orations, the image of the king, forms of government.

Дион Хризостом – известный греческий оратор, софист, философ, политик периода Второй софистики. Карьера Диона пришлась на 70-100-е гг.,¹ что соответствует времени правления в Римской империи династий Флавиев и Антонинов. Его считают философом-моралистом² и философом-политиком,³ поскольку он затрагивал в своих произведениях соответствующие темы, обращался с ними к римским императорам, а также активно участвовал в политической жизни родного города Прусы.

Задачи данной работы: рассмотреть образ идеального царя, представленный Дионом, и сравнить его с образом тирана; охарактеризовать отношение философа к различным формам правления.

¹ Kemezis 2016, 453-454.

² Berry 1983, 70.

³ Bekker-Nielsen 2008, 17.

В качестве источников используются политические сочинения Диона Хризостома: речи «О царской власти» (Or. I–IV), «Агамемнон» (Or. LVI), «О царской власти и тирании» (Or. LXII). Из них на русский язык переведены первая речь «О царской власти»⁴ и речь «О царстве и тирании».⁵ Автор статьи опирался на англоязычные издания речей Диона Хризостома.⁶ В современности существует интерес к сочинениям этого философа: вышли переводы политических речей Диона на итальянский язык с подробными комментариями⁷, издаются его речи и в Польше.⁸ В России изучение политической философии Диона не пользуется большой популярностью. Образ идеального правителя по произведениям Диона рассматривал О. А. Шалимов.⁹ В статьях К. В. Маркова изучаются представления греческих авторов, в том числе Диона Хризостома, о единовластии и демократии.¹⁰

Считается, что речи «О царской власти» (100–104 гг.) были произнесены для императора Траяна и противопоставляли его власть правлению Домициана.¹¹ К ним примыкает по содержанию и времени создания речь «О царской власти и тирании».¹² В диалоге «Агамемнон, или О царской власти» обсуждается, что собой представляет царская власть, на примере царя Агамемнона. Эта речь датируется либо периодом правления Домициана, при котором Дион был отправлен в ссылку,¹³ либо началом правления Траяна.¹⁴

Наибольшее внимание Дион уделял вопросу о царе и царской власти (βασιλεία). В речах перед нами предстает образ идеального правителя, названного «хорошим царем» (χρηστός, ἀγαθός βασιλεύς – Or. I.11, 36; III.9, 25), «истинным царем» (ἀληθής βασιλεύς – Or. I.15; III.40), «лучшим царем» (κάλλιστος βασιλεύς – Or. IV.24). Дион внушает правителю мысль о том, что для хорошего управления людьми надо, по известному выражению, «познать самого себя» и установить контроль над собственной душой и обра-

⁴ Звиревич 2012, 147–159.

⁵ Сидаш 2012, 103–107.

⁶ Hendersen, Cohoon 2002; Lamar Crosby 1946; Lamar Crosby 1951.

⁷ Vagnone 2012; Deroma 2013–2014.

⁸ Jażdżewska 2016; Jażdżewska 2019.

⁹ Шалимов 2000.

¹⁰ Марков 2013, 65–66; Марков 2014, 42–43.

¹¹ Arnim 1898, 103, 399, 404–405, 407–410, 414–438; Jones 1978, 52–53, 115, 118–119, 121; Moles 1984, 65–69; Whitmarsh 2001, 183–188; Brancacci 2017, 146.

¹² Brancacci 2017, 146.

¹³ Arnim 1898, 288, 410–411; Desideri 1978, 296–297; Gangloff 2009, 14–17.

¹⁴ Jones 1978, 121–122, 137; Brancacci 2017, 146.

зом жизни (Or. IV.57; LXII.1, 4). Это является тяжелой задачей для царя, но именно это приведет его к добродетели.

С помощью контент-анализа были выделены положительные качества царя и отрицательные характеристики, которые Дион иногда прямо соотносит с тираном, иногда подразумевает это. Был проведен подсчет частоты упоминания различных качеств и проанализирован контекст, в которых они упоминаются. Вероятно, наиболее часто упоминаемые качества Дион считает самыми важными для царя. Рассмотрим сначала те положительные характеристики, которые упоминаются в указанных речах более десяти раз.

1) Справедливость и соблюдение законов, что выражается словами νόμιμος (Or. I.5; III.5, 39; IV.24), δίκαιος (Or. I.6, 35; II.26, III.5, 32, 39; 45; LXII.2-3), δικαιοσύνη (Or. II.54; III.7, 10, 60), ἴσος (Or. I.35). Этому противопоставляются беззаконие и несправедливость, жестокость (ἀνομία – Or. I.13; ἄδικος, ἀδικία – Or. II.75; III.53; LXII.2, 7; παράνομος – Or. II.75; III.33, 40). Дион ссылается на Гомера и говорит о том, что верховный бог Зевс дарует хорошим царям власть и законы (Or. I.11), поэтому царь отвечает за свое правление перед Зевсом (Or. I.45; III.55). В другом месте сказано, что царь стоит выше законов (ἢ τῶ μείζονι τῶν νόμων – Or. III.10). Видимо, философ намекает на то, что в соблюдении законов царь должен контролировать сам себя. Несправедливые цари «не боялись законов, ибо даже не верили в то, что те существуют», а хороший царь, наоборот, «с радостью принимает законы, ибо не боится их» (*О царстве и тираннии* 2-3, пер. Т. Г. Сидаша).

2) Мужество, храбрость, что выражается словами ἀνδρεῖος (Or. I.5; II.26, 77; III.32; IV.24, 31), ἀνδρεία (Or. II.54, 65; III.7, 10, 58; LXII.4), θαρραλέος (Or. IV.15). Этим качествам противопоставляется трусость (δειλός – Or. III.33, 53; IV.15, 22; LXII.7). Дион отмечает, что враги боятся хорошего царя (Or. I.25; III.5). В случае Траяна мужество было актуальным качеством, потому что в период произнесения речей он планировал и вел войну с даками.

3) Царь должен заботиться о людях, подвластных ему, помогать им (Or. I.6, 12, 17; III.55), проявлять человеколюбие (φιλόανθρωπος – Or. I.6, 18, 20; II.26, 77; III.39; IV.24). Сюда можно добавить идею о том, что царь относится к подданным, как отец к детям (Or. I.22; III.5), подражая Зевсу, одним из эпитетов которого является Отец (πατήρ – Or. I.39; IV.21). Также Дион неоднократно называет царя «пастухом» и «пастырем народов» (ποιμήν, ποιμήν λαῶν – Or. I.13, 17; II.6; III.41; IV.43; LVI.2): это выражение, заимствованное из «Илиады» Гомера. Дион сравнивает плохого царя с диким и свирепым быком, который нарушает законы природы и вредит своему стаду (Or. II.73), тогда как хороший царь, в сравнении его с быком, защищает свое стадо от нападений, помогает слабым (Or. II.67, 69). Упоминается кротость и благосклонность

царя, связанные с его заботой о людях (ἡμερος καὶ προσφιλής – Or. I.34). Таким образом, царь должен править не ради себя самого, а ради людей.

4) Умеренность, самообладание, здравомыслие (σώφρων, σωφροσύνη – Or. I.6; III.7, 32; IV.21; LXII.3; ἐγκρατεία, ἐγκρατής – Or. III.58, 85), способность воздержаться от роскоши, различных страстей и удовольствий (Or. III.5, 59; IV.24; LXII.3). Этому противопоставляется необузданность, распущенность, подверженность страстям, корыстолюбие (Or. I.13, 14, 19, 21, 46; II.75; III.7, 40; IV.6, 22; LXII.2). Дион относит к соответствующим порокам жажду денег, плотских наслаждений, стремление к роскоши. Философ выделил три типа жизни и внутреннего духа человека: первый из них назван жадным, корыстолюбивым (φιλοχρήματος – Or. IV.91), а для второго главное в жизни – это удовольствие (ἡδονή – Or. IV.101).

Далее рассмотрим те положительные характеристики царя, которые упоминаются 8–10 раз. Во-первых, это разумность, мудрость, что выражается словами φρόνιμος (Or. I.6, 26; III.39; LXII.2), φρόνησις (Or. III.6, 10, 58; IV.2; LXII.3), φρονέω (Or. IV.70). Им противопоставляются глупость, безрассудство (ἄνοια, ἀνόητος – Or. I.13, 33, 53; IV.56; ἄφρων, ἀφροσύνη – Or. III.7; IV.57-58; LXII.2, 7), упоминается неспособность плохого царя получить образование из-за своей глупости (παιδείας ἀσύνητος – Or. II.75). Во-вторых, это трудолюбие: царь должен уметь и любить трудиться (φιλόπονος, πόνος – Or. I.21, 34; III.5, 56-57, 83-85, 123; IV.24; LXII.3). Труд царя соотносится с его заботой о благе подданных. Деятельность царя Дион сравнивает с солнцем, которое не устает совершать свой путь и светить, чтобы обеспечить жизнь людям (Or. III.57, 73).

Итак, настоящий царь, по мнению Диона, является «лучшим среди людей» (βασιλεὺς ἀνθρώπων ἀριστός ἐστιν – Or. IV.24), а именно лучшим по своим нравственным качествам. В вопросе добродетелей на Диона могло повлиять стоическое учение. Диоген Лаэртский указывает, что первичными добродетелями для стоиков были разумность, мужество, справедливость, здравомыслие (πρώτας μὲν τάσδε, φρόνησιν, ἀνδρείαν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην – Diog. Laert. VII.93, курсив автора). Выше было показано, что все эти качества выделены Дионом как важные для царя. Также философ мог опираться на учение Сократа и его последователей – Платона, Ксенофонта. Например, у Платона говорится о том, что монарх должен управлять добродетельно и справедливо (*Πολιτικ* 301d), а в третьей речи Дион прямо ссылается на учение Сократа, изложенное Ксенофонтом (Or. III.29-41). В прославлении трудолюбия царя можно отметить влияние кинизма: основатель учения киников Антистен утверждал, что труд есть благо (Diog. Laert. VI.3).

Интересен вопрос об отношении царя к философии и советам мудрецов. Во второй речи Дион говорит, что царю нет необходимости изучать фило-

софию глубоко, но следует прислушиваться к тем учениям, которые ему подходят в соответствии с его характером (Or. II.26). В четвертой речи Дион неоднократно высказывается против софистов, которые своими рассуждениями ничему хорошему не могут научить царя и даже обманывают его (Or. IV.14, 27-28, 32-39, 78), и хвалит киника Диогена за то, что тот в свое время не побоялся откровенно разговаривать с Александром Македонским, указывать на его недостатки, давать советы. В речи «Агамемнон» Дион говорит о том, что царь Агамемнон, описанный в «Илиаде» Гомера, во время войны против Трои слушался советов Нестора как самого старшего и мудрого из всех, а также совещался с другими старейшинами (Or. LXVI.8-10). Этими высказываниями Дион намекает правителям, что они должны прислушиваться к советам мудрых людей, к которым Дион, очевидно, относит себя.¹⁵

Анализ речей «О царской власти» показывает, что Дион часто использовал для наставления царя образы Геракла и Александра Македонского.

Геракл появляется в конце первой речи, где ему посвящено большое сказание (Or. I.49-84). Дион представляет рассказ о Геракле как пророчество, которое он услышал от некой пожилой женщины во время своих скитаний, причем эта женщина предсказала ему, что однажды он встретит правителя, которому должен будет непременно пересказать ее слова. Под правителем подразумевается Траян, к которому Дион обращался со своей речью. Далее рассказывается о том, что Зевс, отец Геракла, дал своему сыну возможность выбора между царской властью и тиранией, персонифицированными в образах двух женщин. Геракл сделал выбор в пользу царской власти, и за это Зевс сделал его царем над всеми людьми. В другой речи Дион говорит о добродетели (ἀρετή) Геракла, за которую его отличал его отец Зевс (Or. II.78).

Исследователи указывают на то, что для разработки сказания о Геракле Дион использовал миф, представленный в сочинении Ксенофонта «Воспоминания о Сократе».¹⁶ Действительно, вторая книга «Воспоминаний о Сократе» могла быть полезной для Диона, поскольку в ней Сократ и Аристипп обсуждают вопрос о том, как воспитать юношу, чтобы он умел властвовать. Собеседники выясняют, какими качествами должен обладать тот, кто находится у власти, и какого поведения он должен избегать. Суть обсуждения сводится к тому, что правитель должен обладать добродетелью (ἀρετή) и избегать порочности (κακία), как это показано на примере мифа о Геракле (Хен. Memorab. II.1.21-34). Изначальным автором этого рассказа «о воспита-

¹⁵ Подробнее о возможной роли Диона как советника императора см.: Moles 2003, 187-207; Gangloff 2009, 35; Amato 2014, 98, 117-118.

¹⁶ Jones 1978, 51, 116; Gangloff 2016, 85-98.

нии Геракла Добродетелью» (τὴν ὑπ' Ἀρετῆς Ἡρακλέους παίδευσιν – Memorab. Π.1.34) являлся софист Продик. Гераклу в юности был предложен выбор между Добродетелью и Порочностью, которые явились ему в виде двух женщин и предлагали каждая свой путь и образ жизни. Геракл отказался от пути соблазнов и удовольствий, который Порочность представляла ему как легкий и ведущий к счастью. Несомненно, Дион мог взять из этого произведения мотив о добродетели царя, а также идею о выборе Геракла, которую он перенес на выбор между хорошей и плохой формами правления.

Почему Дион выбрал Геракла как пример для подражания? С одной стороны, Геракл играл заметную роль в философских учениях: выше был показан пример из Ксенофонта, также герой был популярен у киников. С другой стороны, на взгляды Диона повлияла текущая политическая ситуация, в которой Геракл был сделан существенным элементом официальной идеологии Траяна. В конце первой речи Геракл прямо назван помощником и покровителем власти Траяна (βοηθός ἐστί καὶ φύλαξ σοι τῆς ἀρχῆς – Or. I.84). Известный герой показан Дионом так, чтобы он больше соответствовал образу римского императора: Геракл представлен как царь Эллады и всей земли, а не только как царь Аргоса (Or. I.59-60), чтобы приблизить его владения к размерам Римской империи; сказано, что Геракл «был... просто воспитан: не изворотливым и не наполненным мудрствованиями и коварством злонамеренных людей» («О царской власти I.61», пер. В. Т. Звиревича). В этом тоже можно увидеть параллель с Траяном, поскольку император не отличался хорошим образованием – в частности, искусством изящного красноречия.¹⁷

В двух речах «О царской власти» фигурирует в качестве примера царь Македонии Александр: во второй речи вопрос о царской власти обсуждается от лица Александра и его отца Филиппа, а в четвертой речи Александр беседует с Диогеном, за фигурой которого скрывается сам Дион. Сравнение Траяна с Александром прослеживается в военной сфере: так, Диоген отмечает, что Александр сильнее царя персов Дария (Or., IV.48); Дион Хризостом подразумевает тем самым, что Траян сильнее варваров.

Можно предположить, что Дион видел сходство Траяна с Александром в честолюбии. Македонский царь назван честолюбивым человеком, большим любителем славы (φιλοτιμότητος καὶ μάλιστα δόξης ἐραστής) и даже рабом славы (δοῦλος τῆς δόξης), который хотел быть выше всех древних героев (Or. IV.4, 52, 60, 77; II.15). О соответствующем качестве Траяна Дион прямо не говорит, но намекает на него несколько раз. При характеристике хорошего царя Ди-

¹⁷ Об этом см. у Диона Кассия: Dio Cass. Rom. Hist. 68.7.4.

он сообщает, что царь честолюбив от природы (φιλότιμος δὲ ὦν τὴν φύσιν – Or. I.27), далее честолюбивым (φιλότιμος) назван молодой Геракл, показанный как пример для Траяна (Or. I.69). В четвертой речи, где рассматриваются типы людей согласно ведущему их духу, третий тип представлен как любящий почести и славу (φιλότιμος καὶ φιλόδοξος – Or. IV.84). Более поздний источник, Дион Кассий, сообщает, что жажда славы (δόξης ἐπιθυμία – Rom. Hist. 68.17.1) была причиной, по которой Траян начал войну против парфян. Возможно, Дион из Прусы намекал императору на то, что тот не должен быть излишне честолюбивым.

Рассмотрим отношение Диона к различным формам правления. Наиболее системно они изложены в третьей речи (Or. III.42-50). Общее определение власти дается такое: власть – это законное управление людьми (ἀρχὴ νόμιμος ἀνθρώπων διοίκησις – Or. III.43). Далее Дион традиционно выделяет шесть форм правления, три из которых основаны на законе и справедливости: царская власть, аристократия и демократия.

Царская власть – это неограниченная (буквально: безответственная) власть, где законом является постановление царя (βασίλεια δὲ ἀνυπεύθυνος ἀρχή, ὁ δὲ νόμος βασιλέως δόγμα – Or. III.43). Слово «безответственная», видимо, нужно понимать так, что царь не отчитывается ни перед кем из людей, но только перед богами, а также должен контролировать сам себя в силу своих добродетелей. Эта форма правления появилась самой первой, она имеет божественное происхождение, соотносится с живой природой, где есть вожак у стада, матка у пчел.¹⁸ Дион уточняет, что один человек может править и городом, и большой совокупностью людей, и всеми людьми сразу. Вероятно, это намек на римских императоров, под власть которых попадало множество народов. В первой речи персонификация царской власти представлена Дионом как божество, дочь Зевса (Or. I.73). Спутниками Царской власти показаны Справедливость (Δίκη), Законность (Εὐνομία), Закон (Νόμος), Мир (Εἰρήνη).

Аристократия – власть немногих, лучших людей, которую Дион считает менее возможной и полезной на практике, чем царскую власть (Or. I.46).

Демократия – еще менее возможная на практике форма правления, при которой от народа ожидается здравомыслие и добродетель, которые когда-нибудь позволят найти приличное и законное государственное устройство (δὲ πασῶν ἀδυνατωτάτη σχεδὸν ἢ σωφροσύνη καὶ ἀρετὴ δήμου προσδοκῶσα ποτε εὐρήσειν κατάστασιν ἐπιεικὴ καὶ νόμιμον – Or. III.47). Из этих определений по-

¹⁸ Сравнение царя с пчелиной маткой Дион мог заимствовать у Платона: ср. *Политик* 301e и Dio Chrys. Or. IV.62-63.

нятно, что Дион относится к демократии скептически и выше всего ставит власть царя.

Далее Дион называет три извращенные формы правления, которые являются незаконными (παράνομος). Тирания – жестокое и незаконное использование людей тем, кто считается превосходящим всех силой (τυραννίς ... τούτοις βίαιος καὶ παράνομος χρήσις ἀνθρώπων τοῦ δοκοῦντος ἰσχύειν πλέον – Or. III.44). Тиранин правит за счет силы и разрушает жизнь других людей. Тирания противостоит царской власти. Те, кто избирают дорогу к тирании, идут против справедливости, убивают людей, строят козни родственникам (Or. I.67, 76). Персонификация Тиранической власти показана у Диона угрюмой, суровой, коварной, всех подозревающей, беспокойной (Or. 78-81). Спутниками Тирании представлены Жестокость (Ὠμότης), Дерзость (Ἵβρις), Беззаконие (Ἀνομία), Клика (Στάσις) и Лесть (Κολακεία) вместо Дружбы (Or. I.82).

Дион допускает возможность свержения тирана: например, Геракл везде свергал и уничтожал тиранов (Or. I.63, 84); при сравнении царя с быком говорится, что если бык не хочет охранять свое стадо, то владельцы быка вправе его убить (Or. II.73).

Следом за тиранией названа олигархия – жестокая и незаконная форма правления, основанная на превосходстве немногих богатых, дурных людей над нуждающимися массами (ὀλιγαρχία, σκληρὰ καὶ ἄδικος πλεονεξία πλουσίων τινῶν καὶ πονηρῶν ὀλίγων ἐπὶ τοὺς πολλοὺς καὶ ἀπόρους συστάσα – Or. III.48).

Третьей извращенной форме правления Дион не дает конкретного названия, но описывает ее как власть разношерстной, пестрой толпы, которая ничего не знает, но всегда находится в состоянии волнения и возмущения из-за необузданных демагогов (ποικίλη καὶ παντοδαπὴ φορὰ πλήθους οὐδὲν εἰδότης ἀπλῶς, ταραττομένου δὲ αἰεὶ καὶ ἀγριαίνοντος ὑπὸ ἀκολάστων δημαγωγῶν – Or. III.49).

В том, как Дион распределяет формы правления по двум типам, заметно влияние Платона, который делил их на правильные и неправильные по критерию законности и беззакония (ср.: *Πολιτικ* 291e, 302e).

Если рассматривать политическую философию Диона Хризостома в целом, то его нельзя отнести к какому-либо конкретному философскому направлению, поскольку он черпал свои идеи из разных учений, а также литературных произведений, особенно у Гомера. Кроме того, на взгляды Диона влияла конкретная политическая ситуация в Римской империи конца I – начала II века. Дион уделял наибольшее внимание характеристике царской власти и тирании, потому что таким образом он пытался воздействовать на императора Траяна: предостеречь его от дурного правления и направить к добродетельному.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Звиревич, В. Т., пер. (2012) «Дион Хризостом. О царской власти», *Известия Уральского федерального университета. Серия 3: Общественные науки* 3 (105), 147-159.
- Марков, К. В. (2013) «Единовластие как «подлинная демократия» в трудах греческих авторов времен Второй софистики: ирония, иллюзия, утопия или идеал?» *Вестник древней истории* 3 (286), 52-74.
- Марков, К. В. (2014) «Специфика представлений греческих авторов II–III вв. о «демократии»», *Научные ведомости. Серия История. Политика Экономика. Информатика* 15 (186), вып. 31, 41-45.
- Сидаш, Т. Г., пер. (2012) Дион Хризостом. *Кинические речи*. С.-Петербург.
- Шалимов, О. А. (2000) *Образ идеального правителя в древнем Риме в середине I – начале II века н.э.* Москва.
- Amato, E. (2014) *Traiani Praeceptor. Studi su biografia, cronologia e fortuna di Dione Crisostomo*. Besançon.
- Arnim, H. (1898) *Leben und Werke des Dio von Prusa*. Berlin.
- Bekker-Nielsen, T. (2008) *Urban Life and Local Politics in Roman Bithynia: The Small World of Dion Chrysostomos*. Aarhus.
- Berry, E. (1983) "Dio Chrysostom the Moral Philosopher" *Greece & Rome* 30.1, 70–80.
- Brancacci, A. (2017) "John Moles, Historian of Ancient Philosophy," *Méthexis* 29, 141-169.
- Deroma, M. (2013-2014) "Il filosofo e il potere: l'Agamennone di Dione di Prusa," *Revue des études tardo-antiques* 3, 103-140.
- Desideri, P. (1978) *Dione di Prusa: un intellettuale greco nell' impero Romano*. Messina–Firenze.
- Gangloff, A. (2009) "Le sophiste Dion de Pruse, le bon roi et l'empereur," *Revue Historique* 649.1, 3-38.
- Gangloff, A. (2016) "Héraclès à la croisée des chemins: un miroir au prince pour Trajan," in E. Amato, C. Bost-Pouderon, T. Grandjean, L. Thévenet, G. Ventrella, ed. *Dion de Pruse: l'homme, son œuvre et sa postérité*. Hildesheim, Zurich, New York, 85-98.
- Hendersen, J., ed., Cohoon, J. W., tr. (2002) *Dio Chrysostom. Discourses 1-11*. Cambridge MA / London.
- Jażdżewska, K., tr. (2016) *Dion Chryzostom. Mowy. T. I*. Wrocław.
- Jażdżewska, K., tr. (2019) *Dion Chryzostom. Mowy. T. II*. Wrocław.
- Jones, C. P. (1978) *The Roman World of Dio Chrysostom*. Cambridge, London.
- Kemezis, A. (2016) "Flavian Greek Literature," A. Zissos, ed. *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*. Malden, Mass, 450-468.
- Lamar Crosby, H., tr. (1946) *Dio Chrysostom. Discourses 37-60*. Cambridge.
- Lamar Crosby, H., tr. (1951) *Dio Chrysostom. Discourses 61-80. Fragments. Letters*. Cambridge.
- Moles, J. L. (1984) "The addressee of the Third Kingship Oration of Dio Chrysostom," *Prometheus* 10, 65–69.

- Moles, J. L. (2003) "Dio und Trajan," in K. Piepenbrink, ed. *Philosophie und Lebenswelt in der Antike*. Darmstadt, 187-207.
- Vagnone G., ed., tr. (2012) Dione di Prusa. *Orazioni I, II, III, IV ("Sulla regalità"), Orazione LXII ("Sulla regalità e sulla tirannide")*. Roma.
- Whitmarsh, T. (2001) *Greek literature and the Roman Empire: the politics of imitation*. Oxford.

References in Russian:

- Zvirevich, V. T., per. (2012) «Dion Khrizostom. O tsarskoj vlasti», *Izvestiya Ural'skogo federal'nogo universiteta. Seriya 3: Obshchestvennye nauki* 3 (105), 147-159.
- Markov, K. V. (2013) «Edinovlastie kak «podlinnaya demokratiya» v trudah grecheskih avtorov vremen Vtoroj sofistiki: ironiya, illyuziya, utopiya ili ideal?» *Vestnik drevnej istorii* 3 (286), 52-74.
- Markov, K. V. (2014) «Spetsifika predstavlenij grecheskih avtorov II–III vv. o "demokratii"», *Nauchnye vedomosti. Seriya Istorija. Politika Ekonomika. Informatika* 15 (186), vyp. 31, 41-45.
- Sidash, T. G., per. (2012) *Dion Khrizostom. Kinicheskie rechi*. S.-Petersburg.
- Shalimov, O. A. (2000) *Obraz ideal'nogo praviteleya v drevnem Rime v seredine I – nachale II veka n.e.* Moskva.

Суд Пилата, ИЛИ ЧЕЛОВЕК ПЕРЕД ВЫБОРОМ

С. Н. КОЧЕРОВ
НИУ «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)
kocherov@yandex.ru

SERGEY KOCHEROV

National Research University «Higher School of Economics» (Nizhny Novgorod, Russia)

PILATE'S TRIAL, OR THE MAN FACING A CHOICE

ABSTRACT. This article explores the circumstances of Pontius Pilate's trial of Jesus Christ and the motives that prompted Pilate to hand down the death verdict. The author has tried to present the course of the trial in the confrontation of the interests of particular people and the complexity of the historical situation, without which Pilate's behavior and his sentence receive a simplistic explanation. It is argued that although Philo of Alexandria and Josephus Flavius in their writings depicted Pilate as a cruel and implacable persecutor of their people, his actions were quite rational and driven by the interests of the Roman Empire as understood by its viceroy. The view that Pilate was inconsistent and ambiguous during the trial is refuted. Political interests, legal peculiarities and moral factors that influenced his decision are analyzed. This removes the traditional accusation that Pilate's verdict was motivated by fear of the wrath of the emperor Tiberius, something the high priests threatened him with.

KEYWORDS: Jesus and Pilate, Judea and Rome, political choice, judicial decision, moral conflict.

В истории существует особый тип личностей, которые не побеждали в сражениях и не основали государств, не совершали революций и не проводили реформ, не написали великих романов, картин и симфоний, не создали новых теорий и учений. Эти люди прожили бы заурядную жизнь и не оставили бы в истории никаких следов, если бы не повлияли на судьбы выдающихся деятелей и мыслителей человечества. Одним из них был Понтий Пилат, вошедший в историю как римский чиновник, осудивший Иисуса Христа. «В настоящее время почти все историки, христиане они или нет, признают, что Иисус существовал, и что евангелия содержат много ценных свидетельств, которые должны быть критически взвешены и оценены» (Stanton 2002,

xxiii). Но что считать реальными событиями в жизни «исторического Иисуса» и как их отделить от религиозно-мифологических наслоений в рассказах евангелистов? По мнению А.С. Десницкого, практически все исследователи согласны лишь в том, что «Иисус – реальная историческая личность, иудей, живший в Галилее в начале I в. н. э., проповедовавший своим ученикам и другим слушателям, а затем распятый в Иерусалиме» (Десницкий 2021, 695). При этом особое значение приобретает суд Пилата, за которым последовала казнь Иисуса.

Многие историки в наши дни считают это событие несомненным. «То, что он был распят, настолько точно, насколько это вообще возможно в истории, поскольку и Иосиф, и Тацит... согласны с христианскими свидетельствами, по крайней мере, в этом основном факте» (Crossan 1995, 145). Так как Иисус был казнен после суда, вызывает интерес как личность того, кто вынес смертный приговор, так и мотивы, побудившие его принять это решение. Сегодня исследователей более занимает вопрос, чем было вызвано поведение на суде Иисуса – покорностью своей религиозной миссии или неприятием авторитарной римской власти. Приговор Пилата они объясняют жестокостью к подсудимому или его страхом перед гневом императора при вынесении неугодного иудеям решения. Такая трактовка его действий, как будет показано, уязвима для критики. Но сначала нужно понять, кем был этот человек и в чем он видел интересы Рима в Иудее.

Личность Понтия Пилата

Префект¹ Понтий Пилат (Pontius Pilatus) был пятым римским правителем Иудеи с 26/27 по 36/37 год н.э. Историкам ничего неизвестно об его жизни ни до назначения на эту должность, ни после того, как он был отослан в Рим (Lémonon 2007, 121). Не сохранилось даже его личное имя (praenomen), так как Понтий – имя рода (nomen), а Пилат – прозвище (cognomen). Родовое имя указывает на происхождение предков Пилата из Самнии (Demandt 2012, 46-47), а должность префекта – на принадлежность к сословию римских всадников (Bond 1998, 9). Согласно *cursus honorum*, утвержденному импера-

¹ Титул Пилата как правителя, указанный на так называемом камне Пилата, – «префект Иудеи» (praefectus Iudaeae). У Тацита он назван прокуратором, у Иосифа Флавия и Филона Александрийского – эпитропосом (ἐπίτροπος) (Schwartz 1992, 397). При императоре Клавдии титул префекта был изменен на прокуратора, что объясняет, почему более поздние источники дают Пилату этот титул (Bond 1998, 11-12). В Новом Завете используется общий греческий термин гегемон, или игемон (ἡγεμών), который также применяется к Пилату у Иосифа Флавия (Schwartz 1992, 397).

тором Августом, чиновник из всадников мог стать префектом, лишь имея опыт участия в боевых действиях и руководства войсками (Demandt 2012, 48), что, возможно, подтверждает его прозвище (от *pilum* – метательный дротик).

По мнению У. Картера, Пилат был образован, обеспечен и имел поддержку влиятельных лиц в Риме (Carter 2003, 15). Хотя его должность не считалась престижной, так как Иудея в то время входила в римскую провинцию Сирия, и префект ее прямо подчинялся не императору, а легату, пребывание в ней было делом ответственным. Во-первых, в условиях периодически ведущихся войн между Римом и Парфией Иудея имела важное стратегическое значение. Во-вторых, она была населена, с точки зрения практичных римлян, беспокойным и фанатичным народом, категорически отказывавшимся принять римских богов. В-третьих, в течение первых шести лет его префектуры легат Сирии Луций Ламия находился в Риме, что делало правление Пилата более независимым и подотчетным императору Тиберию (Bond 1998, 14-15).

Римский префект в Иудее исполнял военные обязанности, возглавлял судебную систему, отвечал за сбор дани и налогов, а также за расходование средств, включая чеканку монеты (Schwartz 1992, 197). Так как Рим проявлял относительное уважение к местным элитам, Пилат должен был считаться с царями, правившими в двух частях Иудеи, и Синедрионом – высшим органом религиозной, политической и судебной власти иудеев. Важным средством контроля римского наместника над Синедрионом было его право назначать и смещать иудейского первосвященника (Lémonon 2007, 86-88). Пилат этим правом не воспользовался, и в течение всего его правления первосвященником оставался Иосиф бен Каиафа, что предполагает взаимопонимание между ними.

О том, каким правителем и человеком был Пилат, можно судить по его действиям. Однако следует учесть, что за отсутствием римских документов исследователи часто оценивают префекта по трудам иудейских авторов, не скрывавших своей неприязни к Пилату. Так, его современник Филон Александрийский, ссылаясь на письмо царя Ирода Агриппы императору Гаю Калигуле, отзываясь о наместнике самым нелестным образом. Он рассказывает, как тот, действуя не столько во славу императора, сколько ради огорчения подданных, выставил во дворце Ирода в Иерусалиме позолоченные щиты с посвящениями в честь некоего лица. Это вызвало сильное волнение среди знати и народа, возмущенных нарушением закона и обычаев.

Пилат, будучи «от природы жесток, самоуверен и неумолим», не отказался от своего замысла, и тогда иудеи стали обвинять его, что он хочет под-

бить их на мятеж против императора, и угрожать отправкой послов к Тиберию. Хотя наместник был сильно смущен, что император узнает об его *«взятках, оскорблениях, лихоимстве, бесчинствах, злобе, беспрерывных казнях без суда, ужасной и бессмысленной жестокости»*, он не стал отменять решения. Лишь приказ разгневанного Тиберия вернуть щиты в храм Августа в Кесарии вынудил Пилата проявить уважение к запрету иудаизма на посвящение дорогих даров человеку, а не Богу (Филон Александрийский 2017, 109-110). При этом Филон не называет имени того, кому Пилат посвятил щиты, хотя из контекста следует, что это был либо почивший Август, либо сам Тиберий.

Иосиф Флавий также пишет о том, как Пилат, приведя войско из Кесарии, решил *«для надругания над иудейскими обычаями»* внести в Иерусалим изображения императора на знаменах, чего не позволяли себе его предшественники. Это нарушение запрета Торы породило массовое возмущение иудеев, которые шесть дней толпами приходили к Пилату и умоляли убрать их. Префект отказывал им в прошениях, говоря что *«это будет оскорблением императора»*, а на шестой день велел воинам окружить недовольных и грозил перебить всех, кто не разойдется. Однако пришедшие обнажили свои шеи и заявили, что скорее умрут, чем дадут нарушить их мудрый закон. Такая стойкость произвела впечатление на Пилата, который приказал забрать изображения императора из Иерусалима и вернуть их в Кесарию (Иосиф Флавий 1999, 495-496).

Можно ли всецело полагаться на оценки личностных качеств и мотивов Понтия Пилата, данные Филоном и Иосифом? Безусловно, их мнения о римском префекте как людей, близких ему по времени, должны быть учтены. Но не нужно забывать, что оба они были ортодоксальными иудеями, судившими о поведении других людей, исходя из логики своего мировоззрения. Пилат же был носителем другого мировоззрения, и в его действиях, направленных, по мнению обвинителей, на унижение достоинства иудеев и провоцирование их восстания, можно усмотреть иную логику. Ту, что была обусловлена его пониманием своей миссии как наместника Рима в завоеванной стране. В этой связи заслуживает внимания мнение Дж. Тейлор, что Пилат проводил политику продвижения имперского культа, вызвавшую трения с иудейскими подданными империи (Taylor 2006).

К тому времени в Риме и в Италии уже сложился культ поклонения императору, соединивший религиозное и государственное начала. Так, император Август после смерти *«стал государственным богом Divus Augustus государственного культа и получил в Риме государственные храмы и жрецов»* (Джарман 2012, 105). Императорский культ был важным элементом

идеологии Римской империи. Не случайно надпись на динарии кесаря, которым искушали Христа (Мф 22, 15–22), гласила: «Тиберий Цезарь, сын божественного Августа, Август, верховный понтифик» (Кураев, 2017, 10). Пилат, вероятно, видел свой долг префекта в продвижении этого культа в одной из провинций на Востоке, где еще помнили другого «живого бога» – Александра Македонского. Но, в отличие от прочих народов Римской империи, иудеи верили в единого Бога и не признавали иных «богов». И примирить эти два культа было совершенно невозможно.

Очевидно, Пилат и сам понял тщетность своих попыток, поскольку далее Иосиф Флавий связывает с ним события иного рода. Однажды правитель Иудеи решил провести акведуки в Иерусалим, страдавший от недостатка питьевой воды. Но деньги на его постройку он взял из храмовой казны, чем вызвал возмущение многих иудеев. Они окружили рабочих и стали требовать, чтобы возведение акведука было прекращено, а деньги возвращены, причем дело дошло до оскорблений Пилата. Префект некоторое время терпел, а затем велел переодетым воинам пустить в ход дубинки, что те и сделали *«более рьяно, чем то было желательно самому Пилату»*. В результате были убиты и покалечены многие люди, как мятежные, так и невинные, однако возмущение было подавлено, и работы продолжены (Иосиф Флавий 1999, 496).

Последнее происшествие, в котором Иосиф Флавий также обвиняет Пилата, было спровоцировано неким лжепророком, создавшим в одну деревушку множество жителей Самарии. Префект принял толпу обманутых верующих за сборище мятежников, послал против них воинов и велел казнить влиятельных пленников как зачинщиков бунта. Тогда верховный совет самаритян пожаловался легату Сирии Луцию Вителлию, представив дело так, что эти люди собрались *«не с целью отложиться от римлян, но для того, чтобы уйти от насилий Пилата»*. Вителлий велел префекту Иудеи ехать в Рим и держать ответ перед императором, но еще до его прибытия Тиберий умер (Иосиф Флавий 1999, 499–500). Дальнейшая судьба Пилата неизвестна, и все сведения о ней носят чисто гипотетический или апокрифический характер.²

Какой свет проливают эти действия Пилата на него как правителя и как личность? Перед нами предстает римский чиновник времен принципата –

² Автор склонен принять точку зрения П.Л. Майера, согласно которому «судьба Понтия Пилата была скорее похожа на судьбу отставного чиновника, римского экс-магистрата, вышедшего на пенсию, чем на что-то более катастрофическое» (Maier 1971, 371).

преданный идее Римского мира (*Pax Romana*) и ее верховному носителю – императору, верный римским законам и порядкам и не склонный вникать в обычаи управляемого им народа, инициативный, деятельный, отдающий предпочтение силе перед дипломатией. Судя по ним, префект был властным и жестким человеком, обладавшим личным мужеством и способным оценить его в других, привыкшим полагаться более на интуицию и опыт, чем на отвлеченные знания. На мой взгляд, Пилат сочетал в себе традиционные добродетели своего народа: *virtus* (доблесть), *pietas* (благочестие), *fides* (верность), *constantia* (твердость), – с типично римскими пороками: надменностью, жестокостью, корыстолюбием. Эти качества должны были проявиться и в главном событии всей его жизни.

Суд над Иисусом

Ни один историк древнего мира или средних веков³ не оставил описания ареста Иисуса и суда над ним. По мнению А. Деманда, римляне просто не придали казни Иисуса особого значения, видя в ней всего лишь одно из многих распятий в то время (Demandt 2012, 44–45). Поэтому приходится обращаться к евангелиям, не забывая о том, что их писали люди, желавшие не объективно воссоздать ход событий, а восславить Иисуса как Мессию и Сына Божьего. К тому же они расходятся в деталях суда над Иисусом, а также в оценках его участников, и прежде всего, Пилата, чье поведение показано как двусмысленное и противоречивое. Р. Браун уверяет, что евангелисты не заслуживают доверия, поскольку Пилат изображен у них не так, как у Филона и Иосифа Флавия (Brown 1998, 753, 833). Но вряд ли можно считать беспристрастными авторов, изобразивших Пилата гонителем иудеев, а императора Тиберия – их защитником.

Как человек, вынесший смертный приговор Иисусу, Пилат, конечно, несет за него ответственность. Но даже неправое решение еще не превращает судью в палача и убийцу. Нужно учитывать обстоятельства суда, выяснить, чем руководствовался судья, имел ли он свой интерес в казни подсудимого. Знаменитый принцип «*Cui bono?*» («Кому впрок?») рекомендовал римским судьям искать того, кому выгодно преступление, ибо именно он,

³ Поскольку христианские интерполяции во фрагменте «Иудейских древностей» Иосифа, где идет речь об Иисусе (XVIII. 3.3), поставили под сомнение аутентичность данного источника, многие современные исследователи находят подтверждение «свидетельства Флавия» в ссылках на него в текстах Агапия Манбиджского (Книга титулов, II) и Георгия Ал-Макина (Всеобщая история), написанных в средние века.

как правило, в нем и виновен. С этой точки зрения, Пилат не был ни инициатором, ни бенефициаром суда над Христом и его казни. Если исходить из их беседы, приводимой в евангелиях, до встречи с Иисусом префект либо не знал о нем, либо был только наслышан. Х. Бонд полагает, что арест Иисуса был санкционирован Пилатом, который послал за ним отряд воинов (Ин. 18:3) (Bond 1998, 197). Но в таком случае непонятно, почему схваченного Иисуса привели не к Пилату, а к членам Синедриона.

В евангелиях главными обвинителями Иисуса названы фарисеи и «книжники», хотя Ж.-П. Лемонн утверждает, что в аресте и суде над Иисусом главную роль сыграли саддукеи (Lémonon 2007, 172). Он был опасен для этих людей тем, что обличал их в лицемерии, формальном почитании Закона Моисея, корыстолюбии, возвышении себя над народом. Так как Иисус обвинял их публично и выходил победителем из прений с ними, они решили избавиться от галилеянина, подкупив Иуду. Тот не просто указал на учителя при аресте, но донес на Иисуса, чтобы его дело разбирали в Синедрионе. После тщетных попыток уличить оппонента в призыве разрушить храм, его обвинили в том, что он называет себя Христом, т.е. Мессией, и Сыном Божьим (Мф. 26:64, Мк. 14:62, Лк. 22: 67-70). Этого было достаточно, чтобы признать Иисуса виновным в богохульстве и предать смерти, почему и решили вверить его суду Пилата.

По общему мнению, члены Синедриона поступили так потому, что лишь римский префект мог вынести смертный приговор (Ин. 18:31). Но правом казнить и миловать в Иудее обладал не только наместник Рима. Так, Иосиф Флавий, сообщая, что царем Иродом был казнен праведник Иоанн, которого христиане отождествляют с Иоанном Крестителем, ничего не говорит о санкции Пилата (Иосиф Флавий 1999, 504). Далее Иосиф пишет, как уже при Нероне первосвященник Анан, сын Анана (евангельского Анны), побудил Синедрион приговорить к побитию камнями Иакова, брата Иисуса. Хотя за свое самоуправство Анан был смещен с должности прокуратором Альбином и царем Иродом Агриппой, к этому их склонили возмущенные его произволом законоведы Иерусалима (Иосиф Флавий 1999, 622).

Первые лица Синедриона – первосвященник Каиафа и бывший первосвященник Анан-старший – также могли убедить собрание вынести смертный приговор Иисусу, предъявив ему обвинение в святотатстве, которое не подпадало под юрисдикцию римского префекта. Но они предпочли предать Иисуса римскому суду, дабы сделать его ответственным за казнь их обличителя под предлогом выражения почтения к Риму. С этой целью они изменили формулировку вины Иисуса, который был обвинен перед Пилатом в том, что «развращает народ наш и запрещает давать подать кесарю, называя себя

Христом Царем» (Лк. 23:2). Из всех обвинений префекта заинтересовало только то, называл ли себя Иисус царем Иудеи. Призыв же не платить подати императору он оставил без внимания, возможно, слышав об его ответе отдавать «*кесарю кесарево, а Божие Богу*» (Мф. 22:21; Мк. 12:17; Лк. 20:25).

Подробно диалог между Пилатом и Иисусом приведен лишь в евангелии от Иоанна. Несмотря на вольный пересказ, он выглядит более достоверно, чем у других евангелистов, у которых Иисус на вопрос «Ты Царь Иудейский?» отвечал «Ты говоришь», и более ничего. В отличие от Анана и Каиафы, желавших погубить Иисуса, Пилат был для него чужаком, но не врагом, к тому же носителем власти, которой он призывал отдавать должное.⁴ И на прямой вопрос Пилата, называл ли он себя Царем Иудейским, Иисус отвечал, что его Царство не от мира сего, а если бы оно было земным, то его служители вступились бы за него (Ин. 18:36). Поскольку префект понимал, что сын плотника, даже будучи потомком царя Давида, не мог реально претендовать на царство, такой ответ говорил в пользу обвиняемого. Пилат заподозрил, что люди, приведшие к нему этого человека, хотят его руками свести свои счета с ним (Мф. 27:18; Мк. 15:10).

Поэтому он предложил членам Синагогии судить Иисуса по иудейскому закону (Ин. 18:31), или отвести его на суд к царю Ироду, в юрисдикции которого тот находился как галилеянин (Лк. 23:7). Это было ловкой правовой уверткой и тонким политическим ходом, так как прежде Ирод и Пилат враждовали, а после сделались друзьями (Лк. 23:12). Но Ирод не захотел пролить кровь еще одного праведника, ничем лично ему не опасного, и, посмеявшись над ним, одел в новые одежды и вернул Пилату. Тогда, увидев, что ему не удастся избежать этого суда, префект подошел к делу весьма серьезно и умело управлял процессом, что обычно не замечают те, кто видят в его решениях и действиях защитный или, напротив, обвинительный характер. Например, С. Г. Ф. Брэндон утверждает, что Пилат без всяких колебаний казнил Иисуса как мятежника (См. McGing 1991, 417-418).

Для начала Пилат предложил толпе иудеев у претория, согласно обычаю во время Пасхи (не упомянутому в других источниках), помиловать и отпустить одного из узников. Евангелисты утверждают, что римский правитель держал в уме спасение Иисуса. Может быть, у него было такое желание, однако Пилат облек свое предложение в форму, которая только распалила толпу. Ибо префект обратился к ней с вопросом, следует ли ему отпустить Иисуса, которого он у Матфея назвал Христом, т.е. Мессией (Мф. 27:17), а у

⁴ До этого Иисус не высказал никакого осуждения римской власти, когда «рассказали Ему о галилеянах, которых кровь Пилат смешал с жертвами их» (Лк. 13:1).

Марка и Иоанна – Царем Иудейским (Мк. 15:9; Ин. 18:39). Поскольку иудеи верили, что Мессией станет богоизбранный царь из дома Давида, такая титулатура Иисуса вызвала у них возмущение. С тем большим напором они потребовали, чтобы Пилат отпустил на волю разбойника Варавву, обвиненного в участии в мятеже и в убийстве.

Вряд ли это было ошибкой Пилата, вызванной незнанием им тонкостей иудейского учения о Мессии. Во время суда он зорко следил за развитием ситуации и трезво оценивал возможные последствия. Поэтому его согласие на выбор между Иисусом и Вараввой не было ни уступкой давлению толпы, ни следствием сговора с иудейскими властями, в чем его порой подозревают (Bond 1998, 89). Выведение Иисуса на суд после его бичевания римскими воинами и их издевательства над ним в виде шутовского чествования как Царя Иудейского также не было попыткой разжалобить толпу зрелищем страданий узника. У. Картер отмечает, что Пилат изображен искусным, компетентным и манипулирующим толпой в евангелиях от Марка, Матфея и Иоанна, и только в евангелии от Луки он признает Иисуса невиновным и казнит его под давлением (Carter 2003, 153–154). Но именно у Луки Пилат после приведения Иисуса от Ирода, еще до выбора между ним и Вараввой, говорит иудеям: «Итак, наказав его, отпущу» (Лк. 23:16).

То есть, вступив в права судьи над Иисусом, Пилат уже знал, что покарает его, хотя и не хотел выносить смертный приговор. Но за что он решил наказать человека, которого после беседы с ним признал невиновным? Вспомним, что Пилат был не просто судьей, но префектом, т.е. лицом, представлявшим интересы метрополии в одной из ее провинций. Он не мог игнорировать обвинение Иисуса в попытке мятежа с целью стать царем Иудеи. По мнению ряда исследователей, Пилат судил Иисуса по *cognitio extra ordinem*, форме суда для смертной казни, использовавшейся в римских провинциях и применявшейся к неримским гражданам, что давало большую гибкость при рассмотрении дела (Bond 1998, 198; Lémonon 2007, 172–173). Возможно, с учетом тяжести вменяемого преступления, префект решил наказать Иисуса не за его стремление стать царем, а за то, что он давал повод так думать о нем, смущая народ.

Кроме намерения Пилата свести наказание Иисуса к бичеванию, гипотезу о его сговоре с Каиафой и Ананом опровергает нежелание префекта отказаться от титулатуры Иисуса как Царя Иудейского. Так называет его сам наместник, так обращаются к нему римские воины, так будет написано на табличке, которую Пилат велит установить на кресте. «Первосвященники же Иудейские сказали Пилату: не пиши "Царь Иудейский", но что Он говорил: "Я Царь Иудейский". Пилат отвечал: что я написал, то написал» (Ин.

19:21-22). Категоричный отказ первосвященникам был вызван не столько раздражением префекта, что его вынудили взяться за сомнительное судебное дело, сколько желанием напомнить всем, кому принадлежит власть в Иудее. И Пилат достигает своей цели, когда вынуждает этих людей и толпу признать: «Нет у нас царя кроме кесаря» (Ин. 19:15).

Но можно ли считать Пилата победителем, если он был вынужден уступить и отправить на смерть человека, которого не хотел лишать жизни, а до этого отпустить на свободу мятежника и убийцу Варавву? Конечно, с точки зрения людей, воспринимающих суд над Иисусом глазами евангелистов, Пилат проявил нерешительность и слабость, приговорив к распятию человека, на котором он сам, по его же словам, не находил вины. Однако римский префект в Иудее судил приведенного к нему проповедника, исходя не из христианских воззрений и ценностей, а из римско-имперских понятий и интересов, ничего не зная о роли во всемирной истории, какую сыграет его подсудимый. Поэтому для ответа на вопрос, что побудило Пилата изменить решение и вынести Иисусу более суровый приговор, чем он полагал вначале, нужно понять, какой выбор стоял перед ним в той ситуации и какие мотивы склонили его к вынесению смертного вердикта.

Дилемма Пилата

Обычно отказ Пилата от дальнейших попыток сохранить жизнь Иисусу объясняют воздействием на него толпы иудеев, которой управляли первосвященники, желавшие гибели своего обличителя. В самом явном виде оно описано в евангелии от Иоанна: «С этого времени Пилат искал отпустить Его. Иудеи же кричали: если отпустишь Его, ты не друг кесарю; всякий, делающий себя царем, противник кесарю» (Ин. 19:12). Из этих слов делается вывод, что причиной, побудившей Пилата осудить Иисуса на распятие, стал его страх вызвать гнев императора Тиберия. Такая версия заслуживает внимания, поскольку подкрепляется словами Филона Александрийского об инциденте с золотыми щитами, которые Пилат приказал разместить во дворце Ирода. Это оскорбило религиозное чувство иудеев, и они отправили жалобу на самоуправство префекта императору.

Реакция Тиберия, по словам Филона, была весьма бурной: «Тот, узнав о делах Пилата, вознегодовал, хотя гнев его, как известно всем, разжечь было непросто. Немедленно же после этого он написал Пилату письмо, велел ему без промедления убрать щиты и удалить их в Кесарию, где посвятить в храм Августа» (Филон Александрийский 2017, 110). После такого выговора Пилат мог бы испугаться прогневить императора, что было опасно для его карье-

ры и жизни. Но доверие к словам Филона снижает замечание Иосифа Флавия, что император Тиберий «никогда не принимал посольств тотчас же по их прибытии и не смещал военачальников и наместников до их смерти. ...Подтверждением этого взгляда Тиберия служит и соответственный образ его действий: в течение тех двадцати двух лет, что он был императором, он послал в Иудею всего только двух наместников, Грата и его преемника Пилата» (Иосиф Флавий 1999, 510, 511-512).

Мнению о страхе Пилата перед гневом Тиберия как главной причине, побудившей его переменить свое решение о приговоре Иисусу, можно противопоставить и следующие доводы. Во-первых, Тиберий, проявляя тиранические наклонности в личной жизни, в государственных делах, в отличие от Калигулы и Нерона, следовал прагматизму и не являлся грозой для римских наместников. Во-вторых, правление Пилата в Иудее, как до суда над Иисусом, так и после, показало, что он не боялся принимать решения, возмущавшие иудеев, которые жаловались на него императору. В-третьих, Пилат мог дезавуировать донос на освобождение Иисуса, обвинив членов Синедриона, что они подбили народ на амнистию Вараввы, явного мятежника и убийцы. Вряд ли Каиафа или Анан стали бы в таком случае жаловаться императору на самоуправство его чиновника.

Что же тогда побудило Пилата приговорить Иисуса к распятию на кресте, если не уступка давлению агрессивной толпы и не страх вызвать гнев самого императора? Здесь нужно учесть, что судебное разбирательство Пилатом дела Иисуса имело несколько аспектов, и каждый из них ставил судьбу перед выбором. Для членов Синедриона главная вина Иисуса состояла в его претензии называться Мессией, в чем они видели религиозное преступление. Ясно, что Пилату, верившему в римских богов, не было до этого никакого дела. Именно по данной причине саддукеи и фарисеи обвинили Иисуса перед Пилатом в том, что он якобы называл себя царем Иудеи. Таким образом, дело приобрело политический характер, что не могло не привлечь внимания префекта. Интересы римского государства во многом и предопределили приговор Пилата.

В деле также была юридическая сторона, важная для префекта как главы судебной системы в Иудее. В правосудности приговора Иисусу, с точки зрения как закона Моисея, так и римского права, разбирались многие исследователи (См. Greenleaf 1958; Веддиг 2003; Гумеров 2007; Звягинцев 2011; Коэн 1997; Лопухин 2005). Они считают, что в этом судебном процессе было много нарушений, придавших ему обвинительный уклон, лишивших состязательности, не выявивших вину подсудимого и обусловивших смертный приговор. Не зря один из указанных авторов пишет, что «уголовное разбиратель-

ство "дела Иисуса" выглядит так, как если бы оно было проведено военным трибуналом» (Веддиг 2003, 5). В то время римская власть наделяла своих наместников правом самостоятельно разрешать в подведомственных провинциях судебные дела в особом, экстраординарном порядке. Евангелисты утверждают, что Пилат много раз говорил, что не находит Иисуса виновным в том, в чем его обвиняют иудеи. Но, возможно, Пилат усмотрел в этом случае, хотя и неумышленное, нарушение закона об оскорблении величия (*lex majestatis*).

Данный закон прежде «был направлен лишь против тех, кто причинял ущерб войску предательством, гражданскому единству – смутами и, наконец, величию римского народа – дурным управлением государством» (Тацит 1993, 41). Однако, начиная с Августа, но особенно при Тиберии, закон об оскорблении величия стал переноситься на личность императора как вождя римского народа. Под него попадали лица, созывавшие противозаконные сходки, подстрекавшие к мятежу, организующие беспорядки. В глазах префекта Иисус, назвав себя Сыном Божьим, формально бросал вызов Тиберию как «сыну божественного Августа». Здесь проявилось важное различие между ними. Если Пилат ставил политику выше религии, то в словах и делах Иисуса «верность Богу не предполагает мятежа против императора, но по той же самой причине она не предполагает и безусловной верности этому императору» (Theissen 1999, 40).

Заслуживает внимания и моральная сторона этого дела, обычно недооцениваемая или превратно понимаемая. Как правило, этическую оценку Пилата сводят к обвинению в «ускоряющемся движении слабости, ...которое начинается нерешительностью и мягкостью, потом переходит попеременно все последующие степени самовосхваления и желания подслужиться, – убеждения, колебания, протеста и компромисса, суеверного страха, борьбы с совестью, осторожной двуличности и, наконец, достигает полной нравственной трусости» (Лопухин 2005, 292). В итоге создается вызывающий осуждение моральный облик Пилата: в лучшем случае – жертвы давления толпы и страха перед императором, в худшем – жестокого убийцы невинного человека. Такая оценка возможна, но не следует подменять восприятие Пилатом Иисуса своим отношением к Христу.

Даже не догадываясь о всемирно-историческом значении личности того, кого он судит, Пилат выносил приговор человеку, с которым он вступил в беседу и проявил если не уважение, то внимание.⁵ Поэтому он не мог со-

⁵ Знаменитый вопрос Пилата Христу «Что есть истина?» вряд ли можно истолковать как циничное высказывание или выражение равнодушия к подсудимому,

вершенно хладнокровно приговорить к распятию того, чью вину до этого не раз отрицал или не считал ее достойной смертной казни. Принимая свое решение, Пилат, возможно, пережил состояние когнитивного диссонанса. Как судья он не находил оснований для вынесения смертного приговора, но как префект видел нарастающее возмущение толпы, умело направляемой лидерами Синедриона. Не зря некоторые исследователи утверждают, что нерешительность Пилата была вызвана опасением перед беспорядками во время Пасхи, когда в Иерусалим стеклось множество паломников (Evans, Wright 2009, 20). И эта угроза была вполне реальной.

Конечно, римский префект не впервые столкнулся с агрессивной толпой, против которой он не боялся применять оружие. Х. Бонд пишет, что «не только возможно, но и вполне вероятно, что в правление Пилата было много таких коротких вспышек беспорядков, о которых мы ничего не знаем» (Bond 1998, 196). Но в других случаях Пилат разгонял толпу во имя культа божественного императора, ради строительства акведука в Иерусалим или недопущения мятежа. Здесь же он мог сам вызвать возмущение народа помилованием даже не римлянина лишь потому, что не видел причины, по которой следует его распять. По личной *совести* он хотел отпустить его, для острастки наказав бичеванием, но *долг* перед Римом побудил Пилата в этот раз уступить толпе, чтобы не допустить восстания. Не следует забывать, что всего через 30 лет разразилась Иудейская война, начатая, по словам Флавия, из-за того что римский прокуратор Гессий Флор полагал, что «лучше гибнуть многим зараз, чем умерщвлять немногих отдельных лиц» (Иосиф Флавий 1999, 628). В отличие от него, Пилат, скорее, был согласен с Каиафой, сказавшем об Иисусе, что «лучше одному человеку умереть за народ» (Ин. 18:14).

Политическая обоснованность опасений Пилата и моральная допустимость предпочтения долга перед совестью не снимают с римского префекта ответственности за казнь Иисуса. Как пишет Д. Дьюзенбери, «невиновность» Пилата основана на трех повторяющихся мифах: нежелании осудить Иисуса, передачи им права осудить его иудеям и тем, что иудеи ввели его в заблуждение в отношении вины Иисуса, вынудив принести его в жертву (Dusenbury 2021). Не только евангелия, но и другие источники утверждают, что Пилат лично вершил суд, сам вынес приговор и что римские солдаты по

что делают некоторые исследователи, поскольку сразу после этого префект «вышел к иудеям и сказал им: я никакой вины не нахожу в Нем» (Ин. 18:35). Возможно, Пилат, с высоты своего возраста и опыта, хотел сказать более молодому человеку, что трудно отличить истину от заблуждения, ибо одной истины не бывает, и даже боги не обладают монополией на нее.

его приказу распяли Иисуса. Да, у римского префекта было много причин, чтобы утвердить смертную казнь, и, по сути, всего одна для оправдательного приговора. Пилат сделал свой выбор, вполне разумный, исходя из его должностных обязанностей и политической конъюнктуры, но уязвимый в юридическом аспекте, проблемный с моральной точки зрения и неблагодарный в исторической перспективе. Но прежде чем осуждать его, нужно честно себе ответить, как бы вы поступили на его месте.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Bond, H. K. (1998) *Pontius Pilate in History and Interpretation*. Cambridge, New York.
- Brown, R. E. (1998) *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: a Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. Vol. 1. New Haven.
- Carter, W. (2003) *Pontius Pilate: Portraits of a Roman Governor*. Collegeville.
- Crossan, J.D. (1995) *Jesus: A Revolutionary Biography*. San Francisco.
- Demandt, A. (2012) *Pontius Pilatus*. Munich.
- Dusenbury, D. L. (2021) *The Innocence of Pontius Pilate: How the Roman Trial of Jesus Shaped History*. Oxford.
- Evans, C. A., Wright, N. T. (2009) *Jesus, the Final Days: What Really Happened*. Westminster.
- Greenleaf, S. (1958) *The Testimony of the Evangelists: The Gospels Examined by the Rules of Evidence*. Grand Rapids.
- Lémonon, J.-P. (2007) *Ponce Pilate*. Paris.
- Maier, P. L. (1971) "The Fate of Pontius Pilate," *Hermes* 99 (H. 3), 362–371.
- McGing, B. C. (1991) "Pontius Pilate and the Sources," *The Catholic Biblical Quarterly* 53(3), 416–438.
- Schwartz, D. R. (1992) "Pontius Pilate," *The Anchor Bible Dictionary*. By D. N. Freedman. New York. Vol. 5, 395–401.
- Stanton, G. (2002) *The Gospels and Jesus*. Oxford.
- Taylor, J. E. (2006) "Pontius Pilate and the Imperial Cult in Roman Judaea," *New Testament Studies* 52 (4), 555–582.
- Theissen, G. (1999) *The Religion of the Earliest Churches. Creating a Symbolic World*. Minneapolis.
- Библия: Современный русский перевод. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (2011) Москва.
- Веддиг, Ф. (2003) *Кто осудил Иисуса? Точка зрения юриста*. Москва.
- Гумеров, А. (2007) *Суд над Иисусом Христом*. Москва.
- Десницкий, А.С. (2021) «Исторический Иисус» как научная проблема», *Ориенталистика* 4(3), 676–701.
- Джарман, О.А. (2012) «Культ императора в древнем Риме и Италии в межзаветную и раннехристианскую эпоху», *Христианское чтение* 2, 56–118.
- Звягинцев, В. (2011) *Трибунал для Иисуса. Особое мнение российского судьи*. Москва.

- Иосиф Флавий (1999) *Иудейские древности*: В 2 т. Т. 2. Ростов-на-Дону.
- Козн, Х. (1997) *Иисус – суд и распятие*. Иерусалим.
- Кураев, А. (2017) *Дары и анафемы. Что христианство принесло в мир?* Москва.
- Лопухин, А.П. (2005) *Законодательство Моисея. Суд над Иисусом Христом. Вавилонский царь правды Аммураби*. Москва.
- Тацит (1993) *Анналы*. Тацит. Соч.: В 2 т. Москва. Т. 1, 7–326.
- Филон Александрийский (2017) *Против Флакка. О посольстве к Гаю*. Иерусалим; Москва.

References in Russian:

- Библия: Современный русский перевод. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. (2011) Москва.
- Veddig, F. (2003) Kto osudil Iisusa? Točka zreniya yurista. Moskva.
- Gumerov, A. (2007) Sud nad Iisusom Hristom. Moskva.
- Desnickij, A.S. (2021) «Istoricheskiy Iisus» kak nauchnaya problema. Orientalistika. 4(3). 676–701.
- Dzharman, O.A. (2012) Kul't imperatora v drevnem Rime i Italii v mezhzavetnuyu i rannekhrisťianskuyu epohu. Hristianskoe chtenie. № 2. 56–118.
- Zvyagincev, V. (2011) Tribunal dlya Iisusa. Osoboe mnenie rossijskogo sud'i. Moskva.
- Iosif Flavij (1999) Iudejskie drevnosti: V 2 t. Т. 2. Rostov-na-Donu.
- Koen, H. (1997) Iisus – sud i raspyatie. Ierusalim.
- Kuraev, A. (2017) Dary i anafemy. Chto hristianstvo prineslo v mir? Moskva.
- Lopuhin A. P. (2005) Zakonodatel'stvo Moiseya. Sud nad Iisusom Hristom. Vavilonskiy car' pravdy Ammurabi. Moskva.
- Tacit, K. (1993) Annaly // Tacit K. Soch.: V 2 t. Moskva. Т. 1. 7–326.
- Filon Aleksandrijskiy (2017) Protiv Flakka. O posol'stve k Gayu. Ierusalim; Moskva.

КОНЦЕПЦИЯ БОГА ЭРОТА В ФИЛОСОФИИ РАННЕЙ СТОИ

Р. Б. ГАЛАНИН
Русская Христианская Гуманитарная Академия
mousse2006@mail.ru

RUSTAM GALANIN
The Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)
THE DOCTRINE OF EROS IN THE EARLY STOICISM

ABSTRACT. Eros as power and desire has been traditionally considered by the Stoics within the doctrine of “things indifferent” (*adiaphora*). At the same time, the power of Eros and the factor of gender differences play a pivotal role not only in the Stoic cosmology but in the theory of education and in the social theory as well. The political philosophy of the early Stoics is also deeply rooted in the theory of Eros. The article is devoted to explaining of the concept of Eros the god and to identifying of how the early Stoic philosophy was influenced by similar conceptions of Plato’s philosophy and the doctrine of the Cynics.

KEYWORDS: rational theology, Stoicism, paideia, Eros the god.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского Фонда Фундаментальных Исследований по проекту № 21-011-44178 “Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье”. The reported study was funded by RFBR and FRLC, project number 21-011-44178.

Эрот и его вотчина, равно как и связанные с нею вопросы гендера, у стоиков входят в этическую категорию *ἀδιάφορα*, или *безразлично*¹: это такие действия, которые ничего не улучшают в этическом плане, но и ничего не ухудшают – т.е. как не приближают к добродетели, так и не отдаляют от нее. Безразличное является одним из аксиологических критериев оценки всего существующего наряду со злом и благом. При этом следует отметить, что

¹ Grahn-Wilder 2018, 9. Здесь – по крайней мере в теории – они пошли дальше киников, которые полагали, что эротическое стремление способно скомпрометировать киническую свободу и независимость, которые являлись высшей ценностью и путем к счастью. Именно поэтому Диоген рассматривал, например, мастурбацию как сохраняющую личную свободу панацею от эротической одержимости, которая принуждает тебя всегда зависеть от *Другого* (Cf. Boys-Stones 1998, 167).

такое тройственное деление не принадлежит самим стоикам, а, вероятно, восходит еще к Платону.² Безразличное, не имеющее отношения к конечной цели, которой является жизнь сообразно с добродетелью и разумной природой, не может быть объектом сознательного целеполагания.³ К безразличному также относится богатство, здоровье⁴, сила, власть, национальность, красота или уродство, удовольствие или страдание, и прочие социальные и антропологические переменные, которые не должны, по идее, оказывать какого либо воздействия на добродетельную жизнь. Значит, разумному человеку вроде как не следует желать всего этого, равно как не следует ему стремиться и к сексуальным связям и наслаждениями, доставляемым ими, ради них самих.⁵

Несмотря на то что безразличное – не цель сама по себе, тем не менее его можно предпочитать – например предпочитать сексуальные отношения ради создания семьи или как манифестацию любовных чувств близкому человеку, и тогда это безразличное уже приобретает пусть и не благость или злость, но по крайней мере *ценность*, которая может быть большей и меньшей, ибо строго говоря есть только два полюса: благо и зло, или добродетель и порок, а ничего нейтрального у стоиков нет.

Критерий оценки безразличного зависит от его близости к разумности природы, и чем эта близость больше, тем больший смысл есть рассматривать безразличное как *предпочтительное* и желать его, как например мы желаем здоровья, тогда как болезней – избегаем.⁶ Таким образом, эротиче-

² Gorg. 467e, Lu. 216c. То же самое находим у Ксенократа, «Все сущее есть или благо, или зло, или ни благо, ни зло» (Sext. Emp. Adv. Math. XI. 4-5). См. также: Столяров 1995, 175.

³ Столяров 1995, 175.

⁴ Интересный эпизод произошел со стоиком Дионисием из Гераклеи, которого прозвали Перебежчиком. Он испытывал постоянную глазную боль, которая в итоге усилилась настолько, что он провозгласил смыслом жизни наслаждение, переметнувшись, следовательно, к киренаикам, полагавшим то же самое, и уже не мог говорить, что страдание – безразлично (DL. VII 166-167 = фр. 422 Столяров).

⁵ В 3-ем томе *Истории сексуальности* (Забота о Себе) Фуко изобразил римских стоиков как стоиков *par excellence*, а сексуальную мораль Сенеки и Мусония Руфа, которая либо вообще отвергала эрос, либо допускала его только ради деторождения, как единственную стоическую сексуальную мораль. То, что позднестойический эрос, – это не общестойический эрос, станет очевидно из нижеизложенного.

⁶ Столяров 1995, 176-178.

ские отношения, будучи безразличными, тем не менее могут являться предпочтительными.⁷

Такое безразличие стоиков к проблеме эроса и, в свою очередь, гендера⁸ вынуждает нас внимательней взглянуть на то, как стоики понимали сам этот гендер, поскольку хоть и может возникнуть впечатление, что стоик должен быть либо сексуально индифферентен, либо, наоборот, всеяден, тем не менее вопрос гендерной дихотомии является ключевым уже в самой стоической космологии и физике, ибо отсылает он нас к вопросам начал мироздания – архэ.

Согласно стоикам, существует два начала мироздания – действующее и претерпевающее, первое – это логос, второе – бескачественное вещество. И несмотря на то, что нигде и никогда они не существуют порознь, тем не менее в рамках мысленного эксперимента мы можем все-таки их различить как оформляющий логос и оформляемую материю.⁹ Вообще говоря, гендерная терминология у стоиков, насколько можно судить по фрагментам, обычно не применялась при описании начал мироздания, а эротические образы, порою иллюстрирующие соединение космологических принципов, следует понимать как аллегории.¹⁰ Тем не менее такой христианский неоплатоник 4 в. н.э., как Халкидий, говоря о взаимодействии разума и ма-

⁷ Boys-Stones 1998, 169.

⁸ Такие понятия, как «гендер», конечно же должны употребляться применительно к античности очень аккуратно.

⁹ Тут интересно воззрения стоиков сравнить с таковыми у Аристотеля. По Аристотелю, чувственно-воспринимаемый мир представляет собой комбинацию эйдоса и хюле. Эйдос, или форма существует в материи и оформляет ее, и хоть в реальности они тоже нераздельны, но на метафизическом уровне – уровне подлинной реальности – эйдос не имеет ничего общего с материей, и оба они являются совершенно разными сущностями. Перводвижитель – форма всех форм – абсолютно свободен от какой-либо связи с материей. У стоиков же связь оформляющей пневмы и оформляемой материи столь неразрывна, что различия в материальных манифестациях сущего объясняются не различием форм, оформляющих материю и входящих в нее как бы извне, но степенью интенсивности/напряжения пневмы, пронизывающей вещество мира, т.е. тонусом души. Тонус души, в свою очередь, определяет, в частности, и телесное строение субъекта – к примеру, его брутальность или изнеженность, однако, поскольку подобные качества суть адиафора (безразличное), то они не несут никакой моральной оценки у стоиков, ибо как не отдаляют от добродетели, так и не приближают к ней.

¹⁰ Grahn-Wilder 2018, 59. Тем не менее некоторые авторы (Gasa 2003, 69-70) считают, что это вовсе не аллегии и что рождение космоса нужно понимать как реальный сексуальный акт двух разнополюх первоначал.

териального начала у стоиков, использует и активно вводит гендерную терминологию: активный разумный божественный принцип, который есть дыхание (*spiritus*) космоса, управляющее как частью материи, так и всею ею в целом, проникает внутрь нее так же, как семя проходит в тело через половые органы (*ut semen per membra genitalia*).¹¹ Материя же не активна, но пассивна, и в результате этого соития рождается божественное тело всеохватного космоса со всем, что в нем. Также хорошо известен стоический концепт сперматических логосов, которые содержатся в огненном боге и из которых и в соответствии с которым возникают все вещи в мире.¹² И подобно тому как во всем, что рождается, находится семя, так и бог этот наполняет собой космос, будучи семенем, или спермой, мироздания.¹³

Ориген рассказывает забавную историю, как Хрисипп аналогичным способом пытался аллегорически истолковать картину, которая находилась в Самосе и где была изображена Гера, осуществляющая акт фелляции Зевсу: согласно Хрисиппу, Гера – это материя, воспринимающая в себя сперматический разум божества, т.е. Зевса.¹⁴ Некоторые исследователи тем не менее полагают, что это истолкование должно быть понято не аллегорически, но вполне буквально – т.е. как некий изначальный космогонический сексуальный акт, в силу которого рожденный космос только и может пониматься как исключительно рациональный.¹⁵ И в помощь нам здесь толкования прекрасного оратора, киник и стоик, жившего в 1 в. н.э., Диона Хризостома (или Златоуста), который говорит,¹⁶ что Зевс, будучи захвачен сексуальным желанием (*ἔρωσ*) восстановления космоса, вспомнив об Афродите и о рождении... совокупляется (*μιχθεῖς*) с Герой на брачном ложе, испуская оттуда огненное семя мироздания, а затем, в результате оргазма¹⁷ превратившись во влажное семя, становится пневмой, т.е. как бы душой космоса и всех порождаемых им живых существ. Таким образом, как отмечает исследовательница данного вопроса Кэти Гака, по крайней мере ранние стоики считали, что Зевс, через свою эякуляцию, проникает в тело Геры в виде семени, в результате чего рождается разумное тело космоса, и без сексуального возбуждения Зевса не может быть трансформации бесконечного огненного разума во влажное рациональное семя конкретного существа, равно как

¹¹ Calc. *In Tim.* 292, 293. См. также, Reydamns-Schils 2020, 161.

¹² Aet. I, 7, 33 = фр. 1027 Столяров.

¹³ Cf. DL. VII 135-136

¹⁴ Contr. Cels. 48. Cf. Theoph. Ad Autol. 3.8

¹⁵ Gaca 2003, 69.

¹⁶ Oratio XXXVI, 55-57 = фр. 622 Столяров.

¹⁷ Gaca 2003, 70.

и без рецептивной роли тела Геры невозможно никакое оформление космоса.¹⁸

Следует также отметить, что и обратный процесс, т.е. событие всемирного возгорания и уничтожения, или *ἐκπύρωσις*¹⁹, также некоторыми исследователями – причем очень авторитетными, такими, например, как Яп Мансфельд, – рассматривается как всемирный оргазм Зевса.²⁰ Таким образом – все одно, что у начала мира – оргазм Зевса, что у конца мира – тоже оргазм Зевса, поскольку, согласно Хрисиппу, Зевс, или мир, «подобен человеку».²¹ Конец старого мира в известной степени совпадает с началом нового мира, ибо в конечном счете – новый мир есть практически точная копия мира ушедшего, т.е. это есть восстановление вселенной (*ἀποκατάστασις τοῦ παντός*).²²

Вернемся однако от рассуждений о богах и высших принципах обратно в людскую стихию житья и посмотрим, как устроены дела Афродиты в стоическом всемирном городе Космополисе. Несмотря на то что отношения между полами, как указывалось выше, несут на себе – по крайней мере у ранних стоиков, о которых сейчас речь, – известную печать безразличия, все же когда говорится о концепте эроса, то в жизни стоического мудреца он имеет принципиальное значение. И поскольку речь идет о греческой Стое, то это конечно же такой эрос, который возникает между мудрецом и юношей. Истоки этого эроса уходят в глубь веков и связаны с особенностями античной пайдеи, которая, по меткому выражению французского историка Анри Ирене Марру, приравнивалась к пайдерастии и представляла собой любовно-учебные отношения между эрастом и эроменом.²³ Идеалом

¹⁸ Гаса 2003, 70.

¹⁹ То, что идея очищения мира через всеожжение – не стоического, но христианского происхождения и приписана христианскими авторами стоикам постфактум, см. напр.: Mansfeld 1983.

²⁰ Mansfeld 1979, 18off.

²¹ Фр. 1064 Столяров.

²² Фр. 625 Столяров. Это понятие мы, кстати, найдем и у ап. Павла, и у христианских теологов, начиная с Климента Александрийского и Оригена, и дальше, через Григория Нисского, оно как теологумен будет порою подспудно – ибо оно неканоническое и было осуждено на Пятом вселенском соборе – присутствовать в богословских рассуждениях вплоть до наших дней.

²³ Нужно отметить, что стоики повысили возрастной порог для эромена. Если обычно кодекс афинской пайдерастии предполагал возраст эромена, который находился в диапазоне между достижением молодым человеком своего полного роста и появлением первой бороды (примерно 15 – 18 лет), то стоики предпочитали

такого эротического мудреца для стоиков был Сократ.²⁴ Такая ситуация с юношами возникла в известной степени по той причине, что идеальной манифестацией красоты в греческом обществе было молодое мужское обнаженное тело, зрительный контакт с которым вызывал в сознании философиствующего старшего субъекта память о метафизической красоте и способствовал его дальнейшему философскому движению к благу вместе со своим возлюбленным – собственно, этому посвящены платоновские диалоги *Федр* и *Пир*. По словам Диогена Лаэртия, Хрисипп считал, что мудрецу стоит любить юношей, поскольку именно в их облике проявляется природная предрасположенность к добродетели, при этом такой эрос, будучи вызываем красотой, направлен не на плотское соитие, но к филии, т.е. дружбе (μη εἶναι συνουσίας, ἀλλὰ φιλίας),²⁵ поскольку эрос, согласно Хрисиппу, – это есть просто разновидность дружбы.²⁶ Или вот еще одно определение: «любовь – это попытка (ἐπιβολή) создать дружеские отношения (φιλοποῖα) с юношами (νέος) через внешнее проявление [их] красоты (пер. мой)».²⁷ Нужно отметить, что стоики вообще были очень чувствительны к красоте и разработали даже свою физиогномическую теорию, которая отчасти примыкала к уже существующей и согласно которой многие черты характера могут быть прочитаны по физической внешности.²⁸ Так, Плутарх говорит, что, согласно стоикам, если молодой человек порочен, то он и внешне безобразен, равно как и наоборот, а мудрец и внешне всегда прекрасен.²⁹ В завершение всего стоики говорят, что любовь – это вообще не дар богов.³⁰ Если, таким образом, обобщить все вышесказанное об Эроде и рассмотреть подробнее

выбирать себе эроменов старшего возраста. По сообщению Афиней (Athen. 563e), согласно Зенону, встречаться с молодыми людьми можно до 28 лет. Хрисипп (Athen. 564a) якобы считал, что эромен должен быть в том возрасте, когда он уже бреет щеки – т.е. позже, чем появление первого пушка на лице, который традиционно считался стоп сигналом для эрастов.

²⁴ Inwood 1997, 55-56. Инвуд уточняет, что эротический дискурс стоического мудреца восходит не столько даже к самому Сократу, сколько к речи Павсания в диалоге *Пир* (Inwood 1997, 57).

²⁵ DL. VII, 129 = фр. 716 Столяров.

²⁶ DL. VII, 130 = фр. 718 Столяров.

²⁷ Scholia Dionys Thrac. Bekker Anecd. Gr. p. 667 = фр. 721 Столяров

²⁸ Inwood 1997, 60. Эта физиогномика восходит к Сократу и Платону и, вероятно, к спартанской аристократической идеологии.

²⁹ Plu. *De comm. not.* 28 = фр. 719 Столяров.

³⁰ DL. VII, 130.

структуру эротического состояния, то эрос стоического мудреца будет включать следующее.³¹

1. **Влюбленность** понимается как попытка установить дружбу. Мы не должны забывать, что вообще-то мудрец находится в состоянии, которое называется ἀπάθεια и в котором нет места для πάθος, т.е. страдания, возмущения души, аффекта, страсти и т.д. Поэтому, подобно тому как и на пиру мудрец не будет упиваться до состояния лицом в салат, так и в делах любовных он всегда будет знать меру – а она у греков всегда была одна и выражалась в формуле: μηδὲν ἄγαν. Когда говорится, что любовь – это попытка создать дружбу, то это значит, что в этой попытке нет места для πάθος, что обычно случается с людьми, когда они впадают в состояние эротической одержимости. По определению Зенона, πάθος – это иррациональное движение души, противное природе.³² Другими словами, хоть к дружбе и приводит эротическая любовь, но в этой любви отсутствует πάθος, и сложно представить, что Зенон согласился бы с тем фактом, что мудрец может находиться в состоянии эроса, пребывая одновременно и в пафосе.³³ Дело в том, что, по крайней мере для Зенона и Хрисиппа, эрос в сущности не содержит в себе страстного элемента,³⁴ поэтому используется даже другая лексика, подчеркивающая момент сознательного намерения в осуществлении эротического действия ради создания конкретного типа отношений.³⁵ И это отличает ранних стоиков как от воззрений традиционной античной эротической этики, так и от поздних стоиков, которые, как Сенека и другие, будут снова рассматривать эрос как страсть, которую стоит избегать, и отбросят, таким образом, эротическую философию ранней Стои, вернувшись к более менее банальным традиционным взглядам на эрос, изложенным еще поэтами. И тут мы подходим к следующему довольно щекотливому моменту.

2. **Половой акт.** Значит ли все вышесказанное, что мудрец не совершает половые акты, т.е. не занимается сексом? Ответ: нет, не значит. Или спросим по-другому, как предлагает спросить Энтони Прайс: может ли пайдераст, который взыскует красивого молодого тела, быть одновременно и педагогом, который ищет способного юношу или девушку ради их дальнейшего воспитания и руководства в вопросах добродетели? Ответ

³¹ Cf. Nussbaum 2003, 77-80.

³² DL. VII, 110.

³³ Schofield 1991, 29.

³⁴ Gaca 2003, 60.

³⁵ Cf. Nussbaum 2003, 77. Используется греческое слово ἐπιβολή. Подробнее об этом концепте см., Schofield 1991, 29, п. 14; Inwood 1985, 232.

опять утвердительный – да, может.³⁶ Но его сексуальные и педагогические стремления могут слиться воедино только в объекте, который нуждается в обучении добродетели.³⁷ Сексуальное возбуждение стоиками приравнивается к телесным состояниям, подобным голоду или жажде, и поэтому нет ничего удивительного в том, что эрос мудреца будет сопровождаться половым возбуждением. Как пишет Марта Нуссбаум, когда мудрец считает, что ситуация является подходящей, то сексуальный акт – сам по себе безразличный, – может спокойно последовать, поскольку в данном случае он является добродетельным, ибо его совершает мудрец, знающий благо и живущий сообразно добродетели.³⁸ Это так потому, что сексуальная деятельность, как и всякая другая, у мудреца регулируется ведущей частью разумной души, которая называется ἡγεμονικόν. Этот последний в соединении с пневмой представляет собой разумное моральное сознание, которое зарождается примерно в 14 лет и через стоическое воспитание совершенствуется всю жизнь.³⁹ Именно ἡγεμονικόν осуществляет моральную оценку и дает согласия на действия, либо, наоборот, отказывается от него. Посему, как мудрец решит, так и будет правильно.

О том, что Зенон был адептом исключительно мужского эроса, говорит Афиней со ссылкой на Антигона Каристийского⁴⁰ – младшего современника Зенона, написавшего его биографию.⁴¹ А философ киник Керкид из Мегалополя, тоже младший современник Зенона и по совместительству правитель этого города и замечательный поэт,⁴² в одной из своих поэм⁴³ вводит даже специальное словосочетание «Зенонов эрос», обозначая им возвышенную однополую любовь наподобие платонической. Таким образом, с другой стороны, можно, вероятно, предположить, что о самом акте коитуса в таком виде отношений – т.е. в отношениях между мудрецом и молодым челове-

³⁶ Cf. Price 2003, 172.

³⁷ Price 2003, 172.

³⁸ Nussbaum 2003, 77; Schofield 2003, 112.

³⁹ Gaca 2003, 72.

⁴⁰ Антигон родился в Каристе на Эвбее. Побывав в Афинах и попутешествовав, он осел при дворе Аттала I в Пергаме. Основная его работа – *Преемства философов* (Διάδοχῆ τῶν φιλοσόφων), во многом основанная на личном опыте, выдержки из которой часто цитируются Афинеем и Диогеном Лаэртием.

⁴¹ Athen. XIII, 563e = фр. 247 Столяров.

⁴² Керкид был реформатор кинической поэзии, придумав жанр «мелиамбов», содержательно близких кинической диатрибе, но наполненных яркой лексикой, неологизмами, напрямую обращающихся к читателю.

⁴³ P. Oxy 1082 fr. 4.13-14. См. Schofield 1991, 45.

ком, – речи не идет, а подразумевается, вероятно, лишь то, что греки называли *διαμνησίμῳς* – т.е. интеркурральные (межбедерные) сексуальные отношения.⁴⁴ Малколм Шофилд подчеркивает, что интеркурральный секс, вероятно, Зеноном четко отличался от обычного однополого соития,⁴⁵ о котором, как и о других способах сожителства, подробно шла речь в его сочинении «Государство», как об этом и сообщает Плутрах в *Застольных беседах*.⁴⁶ Как бы там ни было, у Секста Эмпирика⁴⁷ мы находим красноречивый фрагмент из диатриб Зенона, который хоть, возможно, и не характеризует его лично, но задает дальнейшую интуицию по поводу стоического отношения к половому акту как таковому.

«Сходиться (*διαμνηρίζειν*) с мальчиками следует не больше и не меньше, чем не с мальчиками, а с женщинами – так же, как с мужчинами. Ведь то же самое приличествует и подобает и мальчикам, и не мальчикам, женщинам и мужчинам».

Таким образом 1) Зенон рассматривает однополый секс в той же проекции, что и гетеросексуальные отношения, и, как следствие, 2) мужской пол не обладает никакими преимуществами перед женским, равно как и наоборот.⁴⁸

Возможно, именно поэтому Зенон предлагал как мужчинам, так и женщинам носить одну и ту же одежду, причем таким образом, чтобы ни одна из частей тела не была полностью прикрыта – и это, вероятно, было задумано для того, чтобы было легче испытывать возбуждение от обоих полов:⁴⁹ как для мужчин, предпочитающих женщин, так и для мужчин, пытающихся

⁴⁴ Термин «интеркурральный секс» был введен в оборот Кеннетом Довером в его книге *Древнегреческая гомосексуальность* для типичной характеристики половых отношений между эрастом и эроменом. Следует отметить, что интерпретация Довером этого вопроса мягко говоря сомнительна и выводится из нескольких изображений античной керамики. В самих текстах узус глагола *διαμνηρίζειν* мы находим только в *Ar. Av.* 1254 причем для описания обычных гетеросексуальных (sic!) отношений и в одном фрагменте у Секста Эмпирика, когда он пишет о Зеноне (*Purr. hyp.* III, 245. см. ниже). Подробнее см.: Карратис 2018, 198.

⁴⁵ Schofield 1991, 44

⁴⁶ *Plu. quest. conv.* 653e.

⁴⁷ *Purr. hyp.* 245= фр. 250 Столяров.

⁴⁸ Schofield 1991, 45. У Платона в *Государстве* сословие стражей состоит как из мужчин, так и из женщин, что предполагает в первую очередь гетеросексуальные взаимные симпатии между ними, как это бывает в нормальной семье, несмотря на декларируемую общность жен. У Зенона же в *Государстве* любовь, которая, как и у Платона, является клеем общества, может быть как гетеросексуальной, так и гомосексуальной.

⁴⁹ DL. VII, 133= фр. 257 Столяров.

через внешнюю красоту других молодых мужчин, практиковать вышеуказанный философский «Зенонов эрос», а равным образом и для женщин, имеющих возможность оценить мужчину по внешнему виду.

3. **Связь красивой внешности и способности к добродетели.** Вот как рисует идеального юношу Зенон, по сообщению Климента Александрийского⁵⁰:

«Лицо пусть будет чистое, брови не опущенные, взор не заносчивый, но и не робкий, голова не запрокинутая, движения тела ладные, в своих колебаниях исполненные равного напряжения; пусть будет внимателен к тому, что сам говорит, понятлив и восприимчив к тому верному, что слышит, а манеры и походка пусть не дают надежды людям распущенным. Всего более пусть будут заметны стыдливость и мужественность. Пусть не шатается праздно по лавкам благоволий, золотых дел, шерстяным и прочим мастерским, где многие, разукрашенные подобно распутным женщинам, проводят целые дни словно у себя дома».

А что же делать тому, кто стремится к добродетели, но все же по каким-то параметрам не подходит под этот идеал красоты? Вероятно, стойки здесь имеют в виду одну понятную вещь: подобно тому как интеллект проявляется на лице, что даже и поговорка есть: «лицо обезображенное интеллектом», так и здесь, если у человека серьезно развиты моральные и интеллектуальные душевные качества, то он не может не быть привлекательным. Это в свою очередь позволяет нам перекинуть мостик между этикой и эстетикой: все эстетически прекрасное (человек, картина, роман, кино и прочее) – морально, а все моральное – эстетично.

4. **Цель – не совокупление, но дружба.** Половой акт допустим, если и только если он не является целью в себе, но имеет в виду дальнейшие отношения дружбы, которая есть не что иное, как совместное достижение добродетели. Диоген Лаэртий говорит,⁵¹ что Зенон и Хрисипп, говоря об этих вещах, ссылались на комедию Менандра *Ненавистный*, где воин по имени Фрасонид, имея в своей власти любовницу, воздерживался тем не менее от плотского соития с ней, ибо она его не любила. Таким образом, мораль этой истории в том, что сексуальный акт не следует совершать в том случае, если у вас нет дружбы с вашим сексуальным партнером.⁵² Из этого следует довольно необычный вывод, что практиковать сексуальные отношения, по крайней мере, согласно Зенону и Хрисиппу, следует только с друзьями. Но на самом деле не только с друзьями, но даже с членами семьи, что, конечно,

⁵⁰ Clem. Alex. *Paed.* III, 11, 74 = фр. 246 Столяров.

⁵¹ DL. VII, 127.

⁵² Nussbaum 2003, 79.

для наших ушей звучит совсем уж диковато. Так, Диоген Лаэртий и Секст Эмпирик передают почти что дословно слова Хрисиппа, изложенные в его сочинении *Государство*, где говорится, что можно спокойно сходить с матерями, сыновьями и дочерьми,⁵³ и что совершенно нормально, если мать будет рожать детей от сына, дочь от отца, а сестра от брата.⁵⁴ Нужно, конечно, не забывать, что Секст Эмпирик – скептик, и как таковой оппонент стоиков как догматиков, поэтому не исключено, что Секст сознательно утрирует некоторые положения стоиков, чтобы свести их *ad absurdum* и таким образом отвергнуть.⁵⁵ С другой стороны, мы не должны забывать, что эти ранние тексты стоиков могли быть – да скорее всего и были – инспирированы маргинальной эротической этикой киников, которые совершенно открыто предавались любым непотребствам прямо на улице.⁵⁶ Как бы там ни было, можно, вероятно, согласиться с Джулией Эннас, которая считала, что в раннем стоицизме происходит сопоставление норм природы и культурных установлений, и возможность принятия стоиками инцеста есть не что иное, как выраженная форма критики и протеста против существующей культуры, поскольку если существующий моральный код не имеет своего основания в природе, то для мудреца не будет большой бедой, если в определенных обстоятельствах, он будет этот код нарушать.⁵⁷

⁵³ DL. VII, 188.

⁵⁴ Sext. Emp. *Adv. Math.* XI, 192; *Pyrrh. hyp.* III, 246. А вот что пишет Филодем Гадарский в сочинении *О стоиках*, «Мальчики у них для сексуальных целей являются общими для всех. Они [кинники и стоики] практикуют сексуальные связи с собственными сестрами, матерями, кузенами, братьями и сыновьями. Нет ничего, что могло бы их удержать от совокупления – даже насилие. Женщины заигрывают с мужчинами и побуждают их к совокуплению любым способом, которым только возможно, а в случае неудачи они предлагают себя на рынке всякому, кто доступен в данный момент. Каждый сношается с первым встречным. Мужья – со служанками, а жены, покинув мужей, с кем пожелают. Женщины одеваются в ту же одежду, что и мужчины, и занимаются теми же делами, что и они, ничем от них не отличаясь. Вместе голыми они совершают забеги и тренируются в гимназиях» (Phld. *De Stoicis. PHerc.* 155. col. XIX Dorandi. Цит. по, Dowson 1992, 159)

⁵⁵ Cf. Grahn-Wilder 2020, 249

⁵⁶ Как писал Дойн Доусон в своей книге, посвященной коммунистическим утопиям античности, «Зенон Китийский был киником, который вернулся к допущениям традиционной философии» (Dawson 1992, 162). Также нужно помнить, что ранние стоики в своих политических текстах пытаются преодолеть Платона – в данном случае запрет последнего на инцест (*Rep.* 461 c).

⁵⁷ Annas 1993, 106. Сюда же, кстати, относятся и знаменитые стоические фрагменты, где говорится о поедании трупов после смерти (*Eriph. Adv. haer.* III, 39. et al.)

Таким образом, возвращаясь к эросу, если исключить из рассмотрения инцест, то представления ранних стоиков об эросе предлагают практику ответственного и взаимно дружественного сексуального поведения в масштабах всего сообщества, а не упразднение эротического опыта как страсти или ограничение сексуальной активности исключительно целями семейного воспроизводства, как мы это наблюдаем у римских стоиков, например у Сенеки и Мусония Руфа.⁵⁸

Следует еще сказать несколько слов о проституции. По словам Оригена, Хрисипп не только не осуждал людей, пользующихся услугами жриц любви, но даже доказывал, что это вообще не является ненадлежащим действием.⁵⁹ А Секст Эмпирик добавляет, что, согласно Хрисиппу, вообще можно не только без зазрения совести пользоваться услугами женщин легкого поведения, но и жить за их счет, находясь, таким образом, у них на содержании.⁶⁰ Из всего вышесказанного об эросе, переходим логично к следующему выводу, который имплицитно уже высказывался выше: **Эрос – это не только не бог, но и не дар богов**, несмотря на то, что сами божественные первосубстанции, как мы убедились, пользуются им для порождения мира, который единственно и есть бог.⁶¹ Так к чему же в конце концов может привести эрос в пространстве человеческой и божественной коммуникации? Или можно спросить, как это сделал Бой-Стоунс в своей известной статье: «Почему именно Эрос?». ⁶² Вопрос не праздный, ибо если мы посмотрим, к примеру, даже на современные Зенону Афины, то и там верховным божеством была богиня, основной характеристикой которой была разумность, тем более стоило ожидать, что стоики для своего государства изберут не столь иррациональное божество, каким традиционно мыслился Эрот. Дело в том, что в античности существовало две традиции, одна из которых – популярная и поэтическая, как уже отмечалось, – рассматривала Эроса как капризного сына Афродиты, который вводит в одержимость как богов, так и людей. Другая традиция, более философски содержательная, изображала Эроса как

и просто антропофагии (DL. VII, 188; VII, 121; Sext. Emp. *Adv. Math.* XI, 192; Theoph. *Ad Autol.* III, 5. et al.).

⁵⁸ Gaca 2003, 60.

⁵⁹ *Contra Cels.* IV, 26.

⁶⁰ *Pyrh. hyp.* IV, 26.

⁶¹ Справедливости ради, однако, нужно отметить, что Афиной (Athen. 561c) передает, что для Зенона «Эрот есть бог, приуготовляющий нас к дружбе, к согласию, даже к свободе, и ни к чему иному», и что в *Государстве* он говорит, что «Эрот – это бог, готовый способствовать благополучию города».

⁶² Boys-Stones 1998, 168.

космогоническую силу, соединяющую первостихии бытия.⁶³ Эта философская традиция, где Эрот - πρωτόγονος, родившийся из Хаоса и упорядочивший и оформивший все мироздание, установилась задолго до того, как сформировалась популярная поэтическая традиция.⁶⁴ И именно этой традиции следуют философы в своей интерпретации Эрота как любовной силы, сплочающей граждан полиса и производной от Афродиты Небесной, образцовый пример которой дал Платон.⁶⁵ И именно Платону следует в этом вопросе Зенон, чтобы при помощи Эрота построить такое стоическое сообщество, которое Майкл Шофилд назвал «The city of love» – город любви, который и есть Космополис, и главной характеристикой которого является коммунизм.⁶⁶ Этот раннестойический космополис любви, теория которого в основном изложена в *Политейе* Зенона – «самом радикальном письменном свидетельстве античности»⁶⁷ – во многом, конечно, похож на платоновское *Государство*,⁶⁸ в ответ на которое он и проектировался и коммунистические идеи которого он должен был продвинуть еще дальше.⁶⁹ И также он, вероятно, очень похож на *Государство*, автором которого был Диоген Синопский. Мы, конечно, можем спросить, к какому времени отсылает проект подобного *Государства*: является ли оно утопией, которую следует ожидать в будущем, или же это было золотое время, которое теперь навсегда кануло в лету, как полагали некоторые ученые?⁷⁰ Большинство ученых полагало, что эта утопия, как и всякие утопии, относится к неопределенному будущему. Несмотря на то что некоторые фрагменты позволяют отнести реализацию проекта либо к прогнозируемому будущему, либо к настоящему,⁷¹ нам кажется симпатичным предположение, высказанное еще Болдри, что социальный проект Зенона был задуман для времени его собственной жизни и желателен был прямо сейчас.⁷²

⁶³ Hes. *Theog.* 120. Cf. Parm. DK 13. Подробнее см., Sassi 2018, 32-60.

⁶⁴ Boys-Stones 1998, 170.

⁶⁵ Pl. *Symp.* 175c.

⁶⁶ Schofield 1991, 25.

⁶⁷ Baldry 1952, 14.

⁶⁸ Моделью платоновского *Государства* была Спарта, в то время как город Зенона теоретически выстраивался по образу кинического аскетического (или не очень аскетического) сообщества (Dowson 1992, 166). На такую модель города вполне мог повлиять кинический принцип бесстыдства (ἀναίδεια. Cf. Baldry 1959, 10).

⁶⁹ Schofield 1991, 25

⁷⁰ Pohlenz 1980, 75.

⁷¹ Cf. Phld. De Stoicis. *PHerc.* 339, 155. col. 18. 1-11 Dorandi.

⁷² Baldry 1959, 7. Cf. Wildberger 2018, 116-117.

Эрос в таком городе является политической силой, которая наполняет город и его жителей согласием, дружбой, общественной свободой,⁷³ да и самой этой любовью в конце концов.⁷⁴ Эрос – это социальный порядок, реализованный в коммунистическом сообществе, для которого характерны следующие черты, которые приводит Диоген Лаэртий со ссылкой на скептика Кассия (1 в. н.э.), о котором ничего не известно, кроме того, что он критиковал взгляды Зенона, изложенные в его *Государстве*⁷⁵: 1) Жены должны быть общими (κοινῶν ἄνθρωπων) и сходиться можно, с кем пожелаешь.⁷⁶ 2) Как следствие – отсутствие ревности и общие дети, которых все любят одинаково, поскольку стоическое государство – это как бы одна большая семья.⁷⁷

⁷³ Wildberger 2018, ш.

⁷⁴ Cf. Gaca 2003, 62

⁷⁵ DL. VII, 131. Взгляды эти относятся также и к Хрисиппу, который в своем сочинении *О Государстве* объяснял и защищал политические идеи Зенона (Schofield 1992, 26).

⁷⁶ Мэлин Грен-Уайлдер в своей фундаментальной работе считает, что это все никогда не задумывалось как реальный проект и даже не является утопией, но представляет собой Gedankenexperiment, который четко отделялся от практических рассуждений, реализуемых в реальной жизни (Grahm-Wilder 2020, 235-236). Я совершенно не согласен с такой позицией. Зенон здесь идет еще дальше Платона, который хоть и допускал общность жен, однако не одобрял совсем уж беспорядочного промискуитета, поскольку ради сохранения добротности социального сословия стражников и общего процветания государства «было бы нечестиво допустить беспорядочное совокупление или какие-нибудь такие дела» (*Rep.* 458e). Отбор потенциальных женихов и невест, отцов и матерей у Платона происходит по определенным правилам, чтобы лучшие мужчины сходились с лучшими женщинами и рожали лучшее потомство (459e) в период жизни, отпущенный для деторождения, который для женщин составляет от 20 до 40 лет, а у мужчин – 25 – 55 лет. После этого возраста допускается полный промискуитет, однако с запретом на деторождение. В случае же если такие дети рождаются, они подлежат уничтожению (461c). Я допускаю, что такая жестокость Платона, очарованного спартанской идеологией, возмущала Зенона и Хрисиппа, поэтому они в своих концепциях позволяют рожаться всем людям. Аристотель же вообще считал, что любая общность жен настолько сплотит государство во всеобщем единстве, что оно взорвется от внутренней имплозии (*Pol.* 1261a-b). С другой стороны, нам сейчас довольно сложно понять отношение древних греков к своим новорожденным детям (особенно девочкам), которых они часто просто оставляли в определенных местах, либо осуществляли инфантицид (например закапывали в горшках), если они рождались не вовремя, либо если не признавались отцом, либо были не того пола, который ожидал отец (Подробнее см. напр.: Patterson 1985; Haentjens 2000).

⁷⁷ Столяров 1995, 223.

3) Общность людей есть результат стремления к добродетели. Друзьями, согражданами и родными (οἰκεῖοι) могут быть только взыскивающие добродетели,⁷⁸ и если, к примеру, твои родители не взыскиют ее, то они враги тебе и никакие не родные.⁷⁹ 4) Отсутствие денежного обращения даже для поездок за границу,⁸⁰ поскольку отсутствует частная собственность, и все товары и услуги находятся в бесплатном распоряжении для всех.⁸¹ 5) Одежда в стиле унисекс, как уже говорилось выше, одинаковая для мужчин и женщин – поскольку между мужчиной и женщиной нет разницы, а также возможность созерцать обнаженные тела обоих полов в гимназиях⁸² во время общих спортивных занятий, на что намекает Филодем в сочинении *О стоиках*.⁸³ 6) Общий круг знаний (τὴν ἐγκύκλιον παιδείαν) не нужен, т.е. то, что мы назвали бы средним и высшим образованием объявляется вредным и ненужным.⁸⁴ И действительно, зачем нужно это знание, которое делает человека

⁷⁸ Следовательно, можно сделать вывод, что Космополис представляет собой бесклассовое общество, или, если угодно, там только один класс – честные люди (σπουδαῖοι), тогда как люди дурные (φάυλοι), с неизбежностью являются врагами и, создавая угрозу общественному согласию (ὁμόνοια), являются источником извечно-го внутригражданского конфликта (στάσις) и противостояния (Baldry 1959, 6). Следовательно, там отсутствует институт, во многом характеризовавший античный способ производства, – рабство.

⁷⁹ Как тут не вспомнить слова Христа, который говорит, «Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку – домашние его (Мф. 10,34-37)».

⁸⁰ Опять отсылка к *Законам*, где Платон допускает использование денег только в случае путешествия, либо между представителями низшего класса – ремесленниками, торговцами и прочими людьми, которые использует монету для обмена или для тех, кому нужно платить жалование (*Leg.* 741e-744a).

⁸¹ В источниках об этом не говорится, но явно подразумевается (Dowson 1992, 181).

⁸² Нужно сказать, что скептик Кассий у Диогена Лаэртия говорит, что в *Государстве* Зенона нет места гимнастическим состязаниям.

⁸³ Phld. De stoicis. *PHerc.* 155. col. XIX. 17-22. Dorandi.

⁸⁴ Dowson 1992, 176. С другой стороны, есть вероятность, что Зенон (мы помним, что он писал сочинения по образованию, *О греческом воспитании*, *О слушании поэзии*, *Гомеровские вопросы*) отвергает здесь гимнастическое и мусическое (поэзия, игра на инструментах и т.д.) образование, а взамен предлагает аллегорическое изучение Гомера – опять же как антитеза Платону, который вообще изъяснял поэтов из образования своего *Государства*. Так или иначе, это должно было быть такое образование, которое подготовило бы молодежь к адекватному восприятию стоической доктрины.

только несчастным и не приводит к добродетели, когда на все ответила стоическая философия.⁸⁵ 7) Запрет на строительство храмов, поскольку бог – это Разум⁸⁶ (да и вообще, бог не в рукотворных храмах живет, как и ап. Павел говорил), отмена судопроизводства⁸⁷ (ибо если все стремятся к добродетели, то судить некого, да и всегда можно задаться вопросом Чацкого: «а судьи-то кто?»⁸⁸) 8) В космическом мегаполисе нет войны и, следовательно, армии, поскольку люди там не делятся на разные города и страны, у которых были бы разные законы и обычаи, но все подчиняются единому закону – философской конституции.⁸⁹ 9) Ну и самое главное – в государстве, где нет ни частной собственности, ни религии, ни стандартизированного образования, ни армии, ни кодифицированного права и судопроизводства, конечно же не может существовать никакого правительства и, следовательно, никакой государственной Власти, поскольку все вышеперечисленные пункты относятся к чему угодно, но только не к нормально понятому государству.

Космополис – это, конечно, никакой не Рим, Константинополь или Москва, имеющие конкретную локализацию, но агломерация множества городов и разных других видов поселений,⁹⁰ разбросанных по поверхности ойкумены, понимаемой как в планетарном масштабе, так и – уже в наше время – в межпланетном. И поскольку стоики, не делая различия между греками и варварами, рассматривали эти локальные города, образующие космос, как совершенно одинаковые, поэтому они чаще всего говорили именно не о множестве городов, но о городе в единственном числе.⁹¹

⁸⁵ Сразу приходит на ум гераклитово (DK B40) *πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει*.

⁸⁶ Cf. Epiph. *Adv. her.* 3.2.9. = SVF 1. 146, где говорится, что мы должны обретать божественность в разуме одном и его одного рассматривать как бога, ибо он – бессмертен. Сразу приходит на ум высказывание ап. Павла (*Деян.* 17), что Бог не в рукотворных храмах живет и не требует служения рук людских, как будто имеющий в чем либо нужду.

⁸⁷ Вероятно, против *Законов* Платона (Leg. 778d).

⁸⁸ Можно, конечно, сказать, что судить будут мудрецы. Однако существование мудрецов – это извечная проблема стоицизма, ибо в реальности их нет, но мы можем лишь приближаться к состоянию мудреца. Добродетель не знает степеней совершенства, ты либо добродетелен, либо нет, ибо, как говорили стоики, отстоишь ли ты от Канопы на 170 ярдов или на 20 – ты все равно не в Канопе. Cf. Ar. *Eth.Nic.* a1125, где сказано, что те, кто являются друзьями, ни сколько не нуждаются в правосудии (*φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης*).

⁸⁹ Plu. *De Alex. fort.* 329 a-b.

⁹⁰ Dowson 1992, 175.

⁹¹ Dowson 1992, 175; Baldry 1959, 8.

Не будучи государством, чем же по сути своей является стоический полис? Стоическое коммунистическое, эротическое планетарное сообщество, представляющее собой единство живой, неживой, социальной, человеческой и нечеловеческой природы, – это и есть бог, а бог – это большое тело, которому, как и всякому телу, не чуждо все телесное, и человек, будучи телом, будучи частью бога, испытывает те же наслаждения, которые испытывал и бог, – по сути единый и неделимый, зачинающий сам от себя и рождающий сам из себя себя самого, зовущийся Зевсом, Космосом, Судьбой, Разумом, Добродетелью, Телом, Человеком, Полисом, Эросом.⁹²

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Столяров, А. (1995) *Стоя и Стоицизм*. Москва.
- Annas, J. (1993) *The Morality of Happiness*. Oxford University Press.
- Baldry, H. C. (1959) "Zeno's Ideal State," *The Journal of Hellenic Studies* 79, 3–15.
- Boys-Stones, G. (1998) "Eros in Government: Zeno and the Virtuous City," *The Classical Quarterly* 48. 1, 168–74.
- Dowson, D. (1992) *Cities of the Gods: Communist Utopias in Greek Thought*. Oxford University Press.
- Gaca, K. (2003) *The Making of Fornication: Eros, Ethics, and Political Reform in Greek Philosophy and Early Christianity*. University of California Press.
- Grahn-Wilder, M. (2020) *Gender and Sexuality in Stoic Philosophy*. Palgrave.
- Haentjens, A. (2000) "Reflections on Female Infanticide in the Greco-Roman World," *L'Antiquité classique* 69.1, 261–264.
- Inwood, B. (1985) *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford University Press.
- Inwood, B. (1997) "Why Do Fools Fall in Love?," in R. Sorabji, ed. *Aristotle and After*. London: Institute of Classical Studies, 55–69.
- Kapparis, K. (2018) *Prostitution in the Ancient Greek World*. Berlin: De Gruyter.
- Mansfeld, J. (1979) "Providence and the Destruction of the Universe in Early Stoic Thought," in M.J. Vermaseren, ed. *Studies in Hellenistic Religions*. Leiden: Brill, 129–188.
- Mansfeld, J. (1983) "Resurrection Added: The Interpretatio Christiana of a Stoic Doctrine," *Vigiliae Christianae* 37. 3, 218–33.

⁹² Cf. Cornut. *Theol. gr.* 25, где сказано, «А некоторые (стоики – Г.Р.) и весь космос считают Эротом, прекрасным, внушающим любовь, и юным, и древнейшим из всего, что есть на свете. Причем в арсенале его много огня, и движение он делает стремительно, как выпущенная из лука стрела, как полет на быстрых крыльях» (пер. Позднев М.). Хотя Корнут писал в 1 в. н.э., есть веские основания полагать, что он здесь говорит именно о ранних стоиках Зеноне и Клеанфе (Boys-Stones 1998, 171).

- Nussbaum, M. (2002) "Eros and Ethical Norms: Philosophers Respond to a Cultural Dilemma," in M. C. Nussbaum and J. Sihvola, eds. *The Sleep of Reason: The Erotic Experience and Sexual Ethics in Greece and Rome*. Chicago, 55–94.
- Patterson, C. (1985) "Not Worth the Rearing': The Causes of Infant Exposure in Ancient Greece," *Transactions of the American Philological Association (1974-)*, 115, 103–123.
- Pohlenz, M. (1980) *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Price, A. (2002) "Plato, Zeno, and the Object of Love," in M. C. Nussbaum and J. Sihvola, eds. *The Sleep of Reason: The Erotic Experience and Sexual Ethics in Greece and Rome*. Chicago, 170–199.
- Sassi, M. (2018) *The Beginnings of Philosophy in Greece*. Princeton University Press.
- Schofield, M. (1991) *The Stoic Idea of the City*. The University of Chicago Press.
- Reydams-Schils, G., tr. (2020) *Calcidius on Plato's Timaeus*. Cambridge University Press.
- Wildberger, J. (2018) *The Stoics and the State. Theory – Practice – Context*. Baden-Baden.

References in Russian:

- Stolyarov, A. (1995) *Stoia i stoicism*. Moscow.

ПОЛИТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ УНИВЕРСАЛЬНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ В СРЕДНЕЙ СТОЕ

Е. В. ДЕРЖИВИЦКИЙ, derzhiv@mail.ru

В. Ю. ПЕРОВ, vadimperov@gmail.com

И. Ю. ЛАРИОНОВ, i.larionov@spbu.ru

Санкт-Петербургский государственный университет

EVGENIJ DERZHIVITSKIJ, VADIM PEROV, AND IGOR LARIONOV

St. Petersburg State University (Russia)

THE POLITICAL ORIGINS OF UNIVERSAL VIRTUES IN THE MIDDLE STOA

ABSTRACT. The article is devoted to the study of the civil and political origins of the virtues in the concepts of the Middle Stoa and the reasons that led to their gradual transformation into the universal personal virtues of the "stoic sage" in the Late Stoa. The formation of politically oriented virtues was formulated and spread largely under the influence of the activities of the Scipionic Circle. The study found that the departure from political orientation was accompanied by a gradual rejection of the idea of the elitism of the "virtuous man", whose moral image was largely sanctified by the "heroic ideals" of belonging to the "divine" Rome. Historical changes have led to the fact that public life was gradually ceasing to be a "common cause" both in political terms and as a proper moral ideal. The ideas of civic virtues were losing their relevance. This contributed to a shift in emphasis on issues of personal morality, when moral self-education, both in the sense of teaching and forming oneself as a virtuous person, takes on a universal character, since it becomes the lot and personal concern of everyone. This finds expression in the ideas of the Late Stoa, whose ethical ideals are becoming increasingly popular in modern society.

KEYWORDS: stoicism, virtues, civic virtues, state ideology, Roman Republic, Scipionic Circle, Cicero.

* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского Научного Фонда № 22-28-00379 «Трансформации морального агентства: этико-философский анализ». Supported by RSF # 22-28-00379.

В последние годы наметился процесс возрождения стоического учения как своего рода моральной практики, направленной на выработку примирительного отношения к окружающей действительности. «Примирительного» не в смысле склонения к полной атаксии или оправдания социального

эскапизма, а ориентированному на сдержанность и беспристрастность в восприятии негативного эмоционального, профессионального или социального опыта, переживаемого индивидом. При этом речь идет не о психологических методиках или обращении к религии, а именно о популяризации стоической философии, понимаемой, впрочем, преимущественно в той версии, которая вошла в историю мировой философии под названием «Поздняя» или «Третья Стоя». Действительно, мало в какой другой (с определенными, впрочем, оговорками, о которых речь пойдет далее) философской системе мы можем найти столько выразительных и самоочевидных истин, которые наставляли бы человека к спокойному и благородному мужеству в перенесении разнообразных жизненных невзгод, как в текстах Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия. О том, как понимается их наследие сейчас, сами за себя говорят заголовки посвященных ему научно-популярных изданий или размещенных в сети Интернет материалов: «Стоицизм на каждый день. 366 размышлений о мудрости, воле и искусстве жить» (Холидей 2021, пер. Е. Поникарова), «Радость жизни. Философия стоицизма для XXI века» (Ирвин 2021, пер. В. Горохова), «Спокойствие. Стоицизм – путь мудреца» (Натта 2021, пер. Н.А. Завалковской), «Как быть стойком: Античная философия и современная жизнь» (Пильюччи 2017, пер. И. Евстигнеевой), «Будет сделано!» (Будет Сделано! 2021) и многие иные, включая научно-популярные конференции вроде «Stoicon» в России или интернациональные проекты «Стоицизм сегодня» и «Стоическое братство».

Современный стоицизм отличают простота и конкретность формулировок, которые могут быть понятны любому и не предполагают специальной философской подготовки. Это предполагает эгалитарность – и наиболее в этом совпадающая с идеалом Третьей Стои, – не видящая никаких различий в социальном или профессиональном статусе адепта учения, отказ, в отличие от последующего христианского неостоицизма, от каких-либо религиозных аргументов и – в отличие от обвинений классического стоицизма в пессимизме и даже апатичном фатализме – нарочитый оптимизм. Эта точка зрения является очень упрощенной, и, скорее всего, обязана своим происхождением представителям ренессансной культуры, для которых вновь ставшая актуальной тема Судьбы (или Фортуны) предполагала не примирение с ней, а, напротив, дерзкое ее усмирение (как у Н. Макиавелли) или же деятельно ориентированному учению о героическом энтузиазме Дж. Бруно, или просветителям, с их безграничной верой в преобразующий потенциал человеческого разума. Некоторые исследователи полагают, что речь идет не только об упрощении, а об ошибочности такой интерпретации истории стоицизма (Кочеров 2016b).

Еще одно сходство, если касаться именно общефилософских особенностей современного стоицизма с третьим, – это ориентация исключительно на этическую составляющую. Такая приблизительная характеристика, описывающая некоторые мировоззренческие ориентиры «новых стоиков», тем не менее, оставляет за скобками одну важную проблему, разрешение которой, на наш взгляд, позволит более четко проанализировать феномен нового стоицизма как духовного явления начала XXI века, а именно: каковы содержательные истоки Поздней Стои в предшествующей философской традиции, прежде всего, учитывая название школы, – в Средней Стое, и почему востребованной – в который раз в истории культуры и философии – оказалась именно ее версия, а не предыдущая.

Для этого необходимо коснуться двух немаловажных аспектов: социально-политического контекста, в условиях которого формировались эти две школы, и связанного с ним статуса философии в культурном и политическом пространстве конкретного римского общества. В первом случае это важно потому, что хронологически и Средняя, и Поздняя Стои пришлось на время высшего пика развития римской государственности. Но дело в том, что конкретная форма ее воплощения в немалой – или даже в определяющей – мере оказывала влияние как на мировоззренческие основания мыслителей, так и на их жизненные ориентиры, вплоть до придания собственного содержания встречающимся в их рассуждениях общим идеям. Во втором – потому, что если Средняя Стоя по своему характеру в наибольшей степени соответствовала римскому мировоззрению (или, что почти одно и то же – гражданским добродетелям), отражая при этом умонастроение только части римской элиты, то Поздняя Стоя приобрела космополитный и эгалитарный характер, в котором место политики заняла этика.

С 60-х годов II века до н.э. в Рим начинает проникать греческая философия, представленная, правда, не столько в ее классическом виде, сколько в более позднем, эллинистическом. Первыми ее адептами стали молодые представители римской элиты, которые воспринимали ее, как и всю греческую культуру, двояким образом. С одной стороны, эта тенденция выразилась в том, что они, выражаясь известными словами Горация, сами оказались пленены взятой в плен Грецией, интеллектуальное наследие которой было неизмеримо богаче нарочито суровой и простой модели жизни, внушаемой гражданским воспитанием, ориентированным на практицизм, содержащимся всего в двух полезных для служения государству занятиях: военном деле и юриспруденции. Отчасти это объясняет, почему учения Аристотеля и Платона (за чуть ли не единственным исключением в лице Цицерона, называвшего себя *homo platonicus*, а его самого – «божествен-

ным» (Цицерон 1994а, 274, пер. В.О. Горенштейна) не нашло много приверженцев. Отметим здесь, что, говоря о рецепции наиболее влиятельных греческих философских школ, мы имеем в виду только те, которые нашли своих последователей в среде римских интеллектуалов, а не поверхностных подражателей, упрощавших и искажавших оригинальное учение. Подобную судьбу в республиканском Риме пережило учение Эпикура, которое приобрело популярность, поскольку в римской версии доступно объясняло, что для счастья необходимы только честность и справедливость, и особенно – что оно оправдывало стремление к наслаждению и следованию собственной пользе (Цицерон 2000, 47, пер. Н.А. Федорова). Лишь через сто лет значение его учения будет «реабилитировано» Сенекой в его «Письмах к Луцилию» и в трактате «О счастливой жизни». Поэтому неудивительно, что в это время «золотого века римской республики» именно стоицизм, лишенный метафизической нагрузки и больше ориентированный на гражданские добродетели, почитание старины и служение государству, интересы которого в индивидуальной деятельности имели безусловный авторитет, приобрел характер римской республиканской идеологии (Столяров 1995, 288–289). Не говоря уже о том, что римский республиканский этатизм, пронизывающий все стороны гражданской культуры, в области религии проявился в формировании представлений о взаимоотношениях богов наподобие функционирования гражданских магистратов, и такое перенесение государства на небеса еще более приводило в его сакрализации.

С другой стороны, тенденция проникновения греческой культуры вообще и философии в частности выразилась в уже упомянутой ее эллинистической, то есть во многом эклектичной, а не классической версии. Если римская культура только вступала в пору своего цветения, то греческая цивилизация к этому времени уже отцвела, и большинство римлян воспринимали ее через театральные или литературные развлечения, по возможности, не заставляющие напрягать ум. Для консерваторов, вроде Катона Старшего, греческое влияние воспринималось как «nova flagitia», новые мерзости, развращающие римскую молодежь и отвращающие ее от следования благородной и простой старине, прежде всего, от неукоснительного служения государству. Действительно, чему – в формулировке, приписываемой Катону, – может в деле управления государством научить нас народ, который свое государство в силу слабости и развращенности утратил? При всем своем эллинофильстве образованные молодые римляне, воспитанные в «агиографической» традиции гражданских добродетелей, требовавшей верности в стремлении к доблести выдающихся героев римской истории, явно не были столь плохими гражданами, как это утверждали поборники

старины. Источники сообщают о неоднократных эпизодах запрета против деятельности отдельных греческих учителей мудрости и присутствия греческой культуры в римской жизни вообще, имевших место с середины II века до н.э. до конца 90-х гг. I века до н.э. Однако Рим осознает, что собственного мировоззренческого потенциала города-государства для формирования комплексной идеологии мировой державы оказывается недостаточно. Эту задачу во многом решила Средняя Стоя.

Основателями этого направления принято считать членов так называемого Сципионовского кружка – молодых образованных римлян во главе со Сципионом Младшим, выдающимся полководцем и политическим деятелем, подлинный культ которого в качестве наилучшего гражданина создал позже Цицерон, а также их греческих друзей, игравших, скорее, роль философских наставников: историка Полибия, названного отца Сципиона, и стоика Панетия, его названного брата. Поскольку деятельность и мировоззрение кружка хорошо представлены в научной литературе (Столяров 1995; Звиревич 1988; Трухина 1988; Утченко 1977; Bouancé 1970; Wood 1988 и др.), позволим себе сделать акцент лишь на некоторых моментах. Преимущественно политический вектор Средней Стои был определен взаимодействующими устремлениями греческих и римских ее представителей. С одной стороны, он был задан Панетием Родосским, на родине которого стоическая школа в большей мере ориентировалась именно на морально-этическое учение об обязанностях без глубокого изучения проблем онтологии, физики и логики, хотя и с максимально возможным привлечением наиболее плодотворного наследия классической философии, прежде всего, Платона и Аристотеля. По сути, именно Панетий познакомил римскую часть Сципионовского кружка с греческой философией, к которой до знакомства с ним они проявляли интерес хоть и активный, но не подкрепленный достаточными систематическими знаниями, наравне с литературой и риторикой. А равно он познакомил их и с жизнеописаниями самих философов, прежде всего, Сократа в изображении Ксенофонта, образ жизни и судьба которого не могли не произвести на них впечатления, особенно в свете уже упомянутых римских гражданских ценностей.

С другой стороны, политический характер Сципионовского кружка определил сам его основатель, а также его ближайшие единомышленники из числа римлян, прежде всего, Гай Лелий, Маний Манилий, Спурий Мумий и Квинт Помпей – все они были не только интеллектуалами, но и военными и государственными деятелями. Неуклонное усиление могущества Рима, которому они непосредственно содействовали, требовало своего обоснования в категориях чего-то большего, чем то политико-правовое

наследие, которым он к тому времени располагал, вроде фрагментов законов XII таблиц, летописей со сведениями о разнообразных событиях, сочинений на исторические темы, созданных по большей части после III Пунической войны, да и опять же, теми же греками – даже знаменитый трактат Катона Старшего «О сельском хозяйстве» был, как передавали, всего лишь пересказом карфагенского. Специфически римская система гражданских добродетелей основывалась, скорее, на традициях воспитания, чем на теоретических доводах, а государственная идеология сообразовывалась с религией и заветами предков, без подкрепления аргументами интеллектуального порядка. Амбициозная энергия как Рима, так и его выдающихся граждан не могли не произвести впечатления на хорошо знавших собственную, греческую историю периода ее расцвета Полибия и Панетия, поэтому утверждение о том, что они испытали обратное влияние от них (Кочеров 2016, 33) и преломили его в теоретическом свете, вряд ли будет слишком смелым и необоснованным. Это можно подкрепить и другими аналогиями, когда великие военные и государственные деятели привлекали к себе внимание не просто историков, а именно политических мыслителей, что находило свое отражение в их теориях, как то Александр Македонский – Аристотеля (хотя и не всегда в сугубо положительном свете) или Помпей – Посидония, посвятившего ему целый трактат (Доватур 1983; Гуторов 1989, 177, 197–199; Полибий 2005, пер. Ф.Г. Мищенко). Кризис республики, продлившийся в итоге целое столетие, ее крушение после череды гражданских войн, политическое перерождение Рима – все это начнется только через двадцать лет, согласно разработчикам «теории упадка нравов» Цицерону и Саллюстию, сразу после разрушения Карфагена Сципионом, но тогда, в 60-е гг., Рим переживал подъем, и Полибий попытался дать исчерпывающее объяснение этому.

Собственно, за неимением иных сохранившихся источников и документов, из «Всеобщей истории в сорока книгах» Полибия мы и можем реконструировать основные вопросы, разработанные Сципионовским кружком. Точнее, из VI ее книги, которая является развитием учения Аристотеля о среднем политическом строе, представленным политией, в сторону теории смешанной конституции, которая, впрочем, в его версии является не умозрительной конструкцией, описывающей некую идеальную модель государства, а целостным историко-политическим анализом формирования римской государственности и политико-правовым описанием ее актуального состояния. Полибий воспроизводит шесть образов правления, предложенных еще Аристотелем, разделявшим их в зависимости от количества правителей и цели правления. В случае если правление преследовало своей целью всеобщее благо, то они именовались царской властью, аристократией и по-

литией, если же благо правителя – то, соответственно, тиранией, олигархией и демократией. В версии Полибия, впрочем, парное деление формы правления, основанном на воле большинства, заменяется на «демократию» и «охлократию», но сути их деления Аристотелем, критериями чего выступают, прежде всего, оценка умеренности правления и уважения к законам, это не меняет. Равно как и его признание того, что круговорот государственных форм является неизбежным следствием естественного закона, в соответствии с которым государства, подобно живым существам, переживают свои жизненные циклы. Однако если у Платона в «Государстве» речь идет о каскадообразной деградации форм правления, где переход от одной к другой предопределен естественным же ухудшением человеческой природы и зафиксирован в конкретной форме, а у Аристотеля в «Политии» такой корреляции нет, то особенностью полибиевской версии круговорота стала некая фатальная неизбежность, подчиняющаяся, с одной стороны, естественному закону, а с другой – свойственным античному мировоззрению пессимистичному взгляду на прогресс человеческого общества, в том виде, как его представил еще Гесиод в своей поэме «Труды и дни» в VII в. до н.э.

Но идеи Полибия отличало два важных момента. Во-первых, он отказался от линейной модели деградации сменяющих друг друга поколений и, как следствие, государственных форм. Его переходы имеют две причины: неотвратимость естественного закона и амплитудный характер морально-политических качеств и мотивов преобразователей государства. Поначалу люди жили стадом, подобно животным, потом в нем выделяется наиболее разумный вожак, устанавливающий социальные связи, из чего естественным путем образуется государство во главе со справедливым царем. Затем в силу указанных универсальных факторов царство вырождается в тиранию, после чего ее свергают лучшие граждане государства, которым народ доверяет управление; установившаяся таким образом справедливая аристократия с течением времени вырождается в олигархию, по свержении которой народ предпочитает управлять собой сам, но и получившаяся в итоге демократия постепенно вырождается в охлократию. Круг замыкается, охлократия – ничто иное как возвращение в исходное догосударственное состояние, после чего все начинается заново и по тому же непреложному сценарию. Но дело в том, что этому круговороту подвержены только государства, в основе которых лежат «простые» принципы, восходящие к аристотелевской корреляции «цель правления» – «количество правителей». Сам Полибий, вероятно, не был знаком с «Политией» Аристотеля, в отличие от политического корпуса сочинений Платона, но очевидно, что он отдавал себе отчет о некотором упрощении в предложенной им схеме, особенно в части предопреде-

ленности сменяющих друг друга форм правления. Однако согласимся здесь с суждением К. фон Фрица о том, что «данное заключение следует интерпретировать таким образом, что все, что хочет сказать Полибий, – это то, что в государстве с простой конституцией руководство обладает чрезмерной властью и поэтому склонно становиться высокомерным и нетерпимым, т.е. там существует ситуация, которая с течением времени ведет к революции» (Фриц 2007, 97–98).

Получается, что к негативной оценке извращенных образов правления – тирании, олигархии и охлократии, – пагубных сами по себе, присоединяется характерный для античной мысли мотив пагубности самих переходов, даже если речь идет о преобразовании государства в лучшую, по сравнению с исходной, форму, потому что они чреваты потрясениями, которые могут ослабить или даже разрушить государство. Несмотря на то, что подобных примеров в античной истории было немало, и гибель одного конкретного полиса редко когда сказывалась на благополучии других, для политических мыслителей это было не событие локального масштаба, а нарушение всего космического порядка, одним из звеньев в цепи которого являлось государство. Платон в своих «Законах» прямо указывает на эту корреляцию, и в этом вопросе с ним солидарен Аристотель, утверждавший, что если смерть одного человека есть явление естественное, то гибель государства – это разновидность конца света. Преодолеть эту фатальную неизбежность – и это мы можем отметить как второй важный момент теории Полибия – способна смешанная конституция, при которой в государстве присутствуют элементы всех справедливых образов правления – монархии, аристократии и демократии, – равномерно представленные в политических институтах, которые при этом взаимно сдерживают друг друга. Стоит отметить, что в том или ином виде элементы сочетания наиболее достойных образов правления встречались как в теории (прежде всего, у Платона, Аристотеля и ученика последнего Дикеарха из Мессены), так и на практике (конституции Солона в Афинах и Ликурга в Спарте – по крайней мере, как их описывали в исторических сочинениях), но только Римская республика, по мысли Полибия, смогла реализовать ее оптимальную модель, где царская власть нашла свое воплощение во власти консулов, аристократическая – в сенате и демократическая – в народном собрании.

Несмотря на то, что для Полибия, равно как и для философов классической эпохи, между политикой и этикой не существовало четкого деления, а добродетели человека как индивида были прямо связаны с его добродетелью как гражданина (Держивицкий, Перов 2016), тем не менее, в теории Полибия (а равно и в последующей республиканской традиции, прежде всего,

у Цицерона) именно политические добродетели получили очевидное преимущество. Точнее, нравственные качества человека предопределялись его гражданскими качествами. Этот вывод напрашивается из того уже упомянутого нами факта, что традиционно римляне склонялись к тем наукам и практикам, которые наиболее всего могли быть полезными для служения государству.

«Но отличаться доблестью, словно это какая-то наука, не достаточно, если не станешь ее применять. Ведь науку, хотя ее и не применяешь, все же возможно сохранить благодаря самому знанию ее; но доблесть зиждется всецело на том, что она находит себе применение, а ее важнейшее применение – управление государством <...>. Ведь философы не говорят ничего такого, что не было бы создано и подтверждено людьми, составлявшими законы для гражданских общин. И в самом деле, откуда возникло понятие о долге и кем была создана религия? Откуда появилось право народов и даже наше право, называемое гражданским, откуда правосудие, верность, справедливость? Откуда добросовестность, воздержанность, отвращение к позорным поступкам, стремление к похвалам и почету? Откуда стойкость в трудах и опасностях? Да ведь это исходит от тех людей, которые, когда это благодаря философским учениям сложилось, обычаями подтвердили одно, другое укрепили законами» (Цицерон 1994 b, 8–9, пер. В.О. Горенштейна).

Приведенная цитата емко отражает два важнейших свойства римской политической культуры: помимо упоминания важнейших (но далеко не всех) гражданских добродетелей, Цицерон четко указывает источник их происхождения: обычаи и законы. А не религию или философию. И это то, что подметил в римском государстве, так удачно реализовавшем его проект, но граждане которого так мало были искушены в философии, сам Полибий. Очевидно, что установление столь совершенного строя не могло быть делом случая или интуиции, следовательно, причина (помимо покровительства богов, представление о которых в виде религии, как мы видим из цитаты Цицерона, тоже появилось позже обычаев и законов). Подкрепим эту мысль идеей Лукреция о том, что государство так же старше своих богов, как живописец – старше своих картин. Более того, говоря о наиболее достойных из числа предшествующих политических устройств разных государств, Полибий ориентируется исключительно на их законы и правительственные институты, доходя даже до отказа от ссылок на политические проекты Платона:

«<...> хотя некоторые философы и восхваляют его. Как не допускаем мы к соизванию тех мастеров или борцов, которые не занесены в списки или не при-

готовили себя телесными упражнениями, так точно не следует допускать и государство Платона к участию в споре за первенство до тех пор, пока пригодность его не будет испытана на деле. В настоящее время оценка Платонова государства посредством сличения с государствами спартанцев, римлян и карфагенян походила бы на то, как если бы кто-нибудь выставил одну из своих статуй и сравнивал ее с живыми, одушевленными людьми. Ведь такое сравнение неодушевленного предмета с одушевленными, наверное, показалось бы зрителю неправильным, ошибочным и ни с чем несообразным, хотя бы работа статуи и заслужила наивысшей похвалы» (Полибий 2005, 33, пер. Ф.Г. Мищенко).

Позволим себе утверждать, что уникальное сочетание специфики республиканских институтов, римской политической культуры и социальных изменений римского общества могли привести только к тому, что Средняя Стоя воплотилась преимущественно в политической форме.

«<...> смешанная конституция, которая развивается естественным путем, не более устойчива, чем какая-либо другая, также характеризующаяся естественным ростом. Просто кривая ее подъема и упадка гораздо длиннее и ровнее, поскольку у нее нет внезапных спадов между монархией и олигархией, олигархией и демократией, но она постепенно идет вверх по мере того, как один элемент за другим прибавляется к смеси, пока не будет достигнута наиболее совершенная смесь. Только тогда она может опять медленно снизиться на том этапе, когда будет добавлен последний элемент, а именно демократический, который постепенно начинает доминировать. Это также будет согласовываться с очевидным предположением Полибия, что смешанная конституция является самой устойчивой тогда, когда аристократический элемент находится на вершине своего могущества» (Фриц 2007, 109, пер. А.Б. Егорова).

И именно это наблюдал Полибий не только как очевидец проходившей перед его глазами римской истории, но и как активно вовлеченный в ее некоторые события политик и дипломат: ее творили, прежде всего, представители римской знати, о всесторонних достоинствах которой он упоминает неоднократно и в самых превосходных выражениях. Этот мотив получил еще большее развитие у Цицерона, который, хотя сам стойком не был, но «<...> много сделал для пропаганды школьного учения и уяснения его терминологии. Без Цицерона римская Стоя не состоялась бы» (Столяров 1995, 289). Однако Цицерон, который жил в эпоху, когда сбывались самые худшие опасения Сципиона и Полибия, которые лишь предвидели симптомы будущего упадка, и который ориентировался на правление оптиматов, всех лучших граждан государства, тем не менее, разочаровавшись к перспективности своей «*concordia ordinum*» – согласия сословий, обратился к разработке

теории об «идеальном гражданине», имевшей явно аристократический (или даже, учитывая, что именно эту часть его учения использовали позже при идеологической легитимации принципата, – монархический) характер. Прототипом этого «*optimus vir*» выступил Сципион Младший.

В своем диалоге «О государстве» именно Сципиону Цицерон вкладывает в уста несколько примечательных высказываний.

«И в самом деле, как “большие и могущественные города” (как их называет Эний), по моему мнению, следует предпочесть деревенькам и крепостцам, так тех, кто благодаря своей мудрости и авторитету стоит во главе этих городов, следует именно за их мудрость ставить гораздо выше людей, чуждых какой бы то ни было государственной деятельности» (Цицерон 1994b, 8, пер. В.О. Горенштейна).

Такие граждане являются не только носителями всех политических добродетелей, но и обладателями «*humanitas*» – подлинной человеческой природы в ее лучших и выдающихся проявлениях, выраженных к тому же в деятельной жизни, чего, разумеется, невозможно было ожидать от остальных людей. Более того, она была именно умонастроением и свойством римской элиты, от Сципиона до Цицерона (Звиревич 1988): «Ведь ни в одном деле доблесть человека не приближается к могуществу богов более, чем при основании новых государств и при сохранении уже основанных» (Цицерон 1994b, 11, пер. В.О. Горенштейна). Но речь здесь отнюдь не идет о господстве знатных гордецов, подобно тимократам из «Государства» Платона:

«А что может быть прекраснее положения, когда государством правит доблесть; когда тот, кто повелевает другими, сам не находится в рабстве ни у одной из страстей, когда он проникся всем тем, к чему приучает и зовет граждан, и не навязывает народу законов, каким не станет подчиняться сам, но свою собственную жизнь представляет согражданам как закон?» (Цицерон 1994b, 25, пер. В.О. Горенштейна).

Завершает этот диалог Цицерона «Сновидение Сципиона», в котором ему явился его отец, Сципион Старший, и с которым он перенесся на небеса, где между звезд у них состоялся диалог.

Несмотря на очевидные параллели с мифами из диалогов Платона, основные идеи «Сновидения» являются исключительно стоическими:

«<...> всем тем, кто сохранил отечество, помог ему, расширил его пределы, назначено определенное место на небе, чтобы они жили там вечно, испытывая

блаженство. Ибо ничто так не угодно высшему божеству, правящему всем миром, – во всяком случае, всем происходящим на земле, – как собрания и объединения людей, связанные правом и называемые государствами; их правители и охранители, отсюда отправившись, сюда же и возвращаются» (Цицерон 1994b, 83, пер. В.О. Горенштейна).

На вопрос же о том, почему бы ему не поспешить сюда прямо сейчас, отец дает ответ, который не только отражает идеи Средней Стои, но и вполне согласуется с изречениями поздних стоиков:

«О, нет, только в том случае, если божество, которому принадлежит весь этот вот храм, что ты видишь, освободит тебя из этой тюрьмы, твоего тела, для тебя может быть открыт доступ сюда. <...> Поэтому и ты, Публий, и все люди, верные своему долгу, должны держать душу в тюрьме своего тела, и вам – без дозволения того, кто вам эту душу дал, – уйти из человеческой жизни нельзя, дабы не уклониться от обязанности человека, возложенной на вас божеством» (Цицерон 1994b, 83, пер. В.О. Горенштейна).

Получив от Сципиона клятву в верности служения государству, отец делает ему еще несколько впечатляющих напутствий:

«Да, дерзай и запомни: не ты смертен, а твое тело. Ибо ты не то, что передает твой образ; нет, разум каждого – это и есть человек, а не тот внешний вид его, на который можно указать пальцем. Знай же, ты – бог, коль скоро бог – тот, кто живет, кто чувствует, кто помнит, кто предвидит, кто повелевает, управляет и движет телом, которое ему дано, так же, как этим вот миром движет высшее божество. И подобно тому, как миром, в некотором смысле смертным, движет самó высшее божество, так бранным телом движет извечный дух» (Цицерон 1994b, 87, пер. В.О. Горенштейна).

Эта сила духа, будучи единственной из тех, что движет себя сама, является, вследствие этого, не порожденной, а вечной. «Упражняй ее в наилучших делах! Самые благородные помышления – о благе отечества; ими побуждаемый и ими испытанный дух быстрее перенесется в эту обитель и свое жилище» (Цицерон 1994b, 87, пер. В.О. Горенштейна).

Если это и стоицизм, то стоицизм, прочитанный и переданный платоником, хотя бы потому, что Панетий, разрабатывавший вопрос о «величии души», носителем какового качества для него был Сципион, тем не менее, признавал ее смертную природу. Однако представленный здесь гражданский пафос – пусть и не в таком академическом ключе – разделяли практически все стоики последнего столетия существования Республики, упоми-

вание имен только наиболее известных из которых удивительным образом совпадает со списком выдающихся политиков: ораторы Сцевола Старший и Сцевола Младший, братья Гракхи, Гней Помпей, Гай Кассий, Марк Брут, Катон Младший, не считая тех, кто в той или иной степени находился под стоическим влиянием. Опять же, в историю Рима они вошли в первую очередь как полководцы и политики, и в меньшей – как моралисты, что объясняется той парадоксальной двойственностью римской морали, при которой добродетель гражданина не претерпевала ущерба в случае проявления им человеческих слабостей (Кнабе 2006, Держивицкий, Перов, Положенцев 2020), то есть приоритет политического допускал не только моральный релятивизм, но даже и поведение, выходящее за пределы морали. Как мы знаем, в Поздней Стое дело обстояло прямо противоположным образом, и это тем более странно, что «средний период Стои принято заканчивать Посидонием, хотя это очевидная условность. Поздний период, обнимающий собою последний взлет школы и ее закат, можно было бы начинать непосредственно с Сенеки. Граница между Средним и Поздним периодами Стои менее резка, нежели между Ранним и Средним» (Столяров 1995, 285). Действительно, Посидоний умер всего за 50 лет до рождения Сенеки, а промежуток между жизнью последнего и Цицерона, который изложил учение Сципионовского Кружка в стилистике, столь созвучной другому политику, Марку Аврелию, – и того меньше. Для жизни философских идей полвека – слишком краткий срок, чтобы столь разительный переход можно было объяснить течением времени. Так что причина этого опять политическая.

Посидоний, с именем которого принято закрывать историю Средней Стои, и один из наиболее признанных интеллектуалов своего времени, «Аристотель стоиков», многое заимствовал и от Панетия, своего учителя, и из Сципионовского кружка, прежде всего, развитие учения об исторической миссии Рима, которую он видел не много не мало как в нравственном возрождении человечества. Это может показаться странным: ведь если Полибий и Панетий застали Республику в момент ее наивысшего подъема, когда с падением Карфагена Рим начал превращаться в средиземноморскую державу, причину многочисленных побед которой они усматривали опять-таки в разумном государственном устройстве и непревзойденной доблести его граждан, то Посидоний наблюдал ее разве что в статусе по-прежнему самой могущественной державы Средиземноморья. Но только за время, разделявшее их, произошло несколько кровопролитных гражданских войн, гражданские добродетели, в результате падения нравов, не только утратили свое былое значение, но даже, как в случае с Катоном Младшим, неукоснительно им следовавшим, давали повод для издевательских насмешек, а дорогу к

высшим магистратурам открывали не заслуги перед государством, а подкупы и насилие. Всего год он не дожид до того, чтобы своими глазами увидеть победоносное вступление Цезаря в Рим, ставшее первым актом последовавшей катастрофы, окончательно сокрушившей республику. Однако Посидоний, сохранивший, как сообщают современники, ясность ума до самой смерти, был весьма проницательным, чтобы не заметить, какой путь деградации она прошла за эти десятилетия, чтобы продолжать верить в традиционные, потерявшие всякое значение гражданские идеалы. Если для Цицерона упадок и последующее крушение Республики воспринимались именно как аристотелевская «разновидность конца света», то Посидоний мыслил все происходящее в более универсальном плане реализации истории человеческой в ее единении с мировым порядком, в который укладывалось все, от зарождения космоса и всего, его наполняющего, до исторической этнографии.

«Единство историческому труду Посидония придает отнюдь не политическая мысль. Это единство иного рода: для него индивидуумы, сословия и народы представляют собой звенья одного человечества, все жизненные проявления коего состоят между собой в глубокой внутренней связи. Проследить жизненный процесс этого великого организма, открыть действующие в нем силы и входит в задачу исторического описания. Всюду при этом встает вопрос о личной ответственности, о вине и искуплении. Однако историк ставит его не для того, чтобы вынести приговор, но с тем, чтобы достичь понимания. И при всей должной оценке индивидуального своеобразия Посидоний, как и Фукидид, вновь и вновь в конечном итоге наталкивается на изначальные стремления человеческой природы. Однако ему всемирная история представляется как суд над миром, и за заблуждениями и смутами человеческой жизни его стоическая вера угадывает божественный порядок, придающий истории смысл» (Поленц 2015, 448-449).

Именно фигура Посидония не позволяет провести четкую границу между Средней и Поздней Стоями, потому что, с одной стороны, в политической части своего учения он следует за Полибием и Панетием, но с другой – развивая их политическую философию и применяя ее уже не к политическому устройству Рима-полиса, а к Риму-космополису, в основание нее он закладывает уже не изучение законов, обычаев или полномочий магистратов, но более универсальную и объясняющую категорию, применимую к актуализирующейся психолого-антропологической реальности. То есть – этику. Таким образом,

«...Посидоний оформил и завершил то, что начал Панэтий. Стремление положить природный психологический дуализм в основу этики означает более реалистический взгляд на действительные возможности человека; понимание того, какие реальные силы в самом человеке противостоят нравственному решению, заставляет уделять акту решения особое внимание. “Семя зла” – в душе человека: ответственность лежит только на нем, а не на внешних обстоятельствах» (Столяров 1995, 278).

Поэтому, осознавая это, мы не можем принимать помощь других, более того, «нам надлежит не столько избегать нечестивых, сколько преследовать тех, кто будет отсекал корни и препятствовать росту нашего зла. «Ибо не так, как говорят стоики, что весь источник зла приходит в наш разум извне; нет, у нечестивых людей большая его часть внутренняя, и только очень незначительное влияние имеет внешний источник» (Kidd 1999, 93).

Нетрудно убедиться, что последний мотив одинаково хорошо соответствует воззрениям представителей обеих стоических школ, а в равной степени – и соответствующим идеям Платона и Аристотеля. Более того, Посидоний почти дословно придерживается сократовского учения о нравственном самообразовании индивида, к чему его должна склонять разумная часть души, а также аристотелевской убежденности о необходимости управления ее аффектами, а не подавления последних вообще. Так, Гален ссылается на Посидония, говоря, что дети должны обучаться и воспитываться так, чтобы эмоциональная и неразумная способность души играла надлежащую пропорцию в ее движениях и повиновении повелениям разума. «Это лучшее образование для детей, подготовка эмоциональной способности души, чтобы она была наиболее совместима с правилом рациональной способности» (Kidd 1999, 87). Поэтому здесь нужно говорить не столько об описании мудрости как добродетели в ее конечном состоянии, сколько о трудной и напряженной работе души в стремлении к ней (Столяров 1995, 278–280).

Таковы политико-философские предпосылки этической направленности Поздней Стои. Однако с установлением Принципата сама политическая ее составляющая сошла на нет, и причина здесь, как видится, не только в том, что достижение Римом мирового могущества убедительно снимало необходимость поисков иных, более удачных проектов устройства государства, а времена республики у большинства общества вызывали воспоминания не столько о героизме ее наиболее непримиримых защитников, сколько о десятилетиях гражданских войн и беззакониях. Мир и благополучие были для многих достойной ценой за отказ от свободы. Да, идеализированное представление о славных временах республики сохраняло свою притягатель-

ность: во времена Нерона Лукан написал свою поэму «Фарсалия», в которой скорбел о финальной битве между Цезарем и Помпеем и гибелью республики, Тразей Пет, один из лидеров «стоической оппозиции», написал панегирик в честь Катона Младшего, а день рождения Брута каждый год отмечал как праздник, Сенека в своем трактате «О благодеяниях» не усматривал в поступке того же Брута неблагодарности по отношению к Цезарю, сохранившему ему после Фарсала жизнь. Все они, как известно, а также очень многие иные, неважно, имелись ли для этого основания или нет, были вынуждены покончить с собой, что было почетным аналогом смертной казни. Император Домициан пошел еще дальше, объявив само занятие философией и наличие в доме стоической литературы государственным преступлением. Трое стойков по его распоряжению были казнены, книги их сожгли, а оставшиеся философы, включая Эпиктета, были высланы из Рима. Но дело то в том, что ничего политического в воззрениях и деяниях поздних стойков уже не было: о возвращении республики невозможно было и мечтать, вся их критика была направлена не на государственный порядок как таковой, а на нравственные пороки отдельных императоров.

«Сенаторам-стойкам довелось жить во времена, когда государство, олицетворенное всесильным императором, могло по своему произволу лишить любого из граждан достоинства, свободы и самой жизни. Это вызывало нравственную деградацию общества, в котором появились в изобилии рабы по состоянию духа, доносчики из чувства долга и подлецы в силу государственной необходимости» (Кочеров 2016, 27).

Доблесть мужей прошлого выступала своего рода нравственным камертоном в их обличениях как правителей, так и трусливой покорности современников. Ничего политического ни в их пафосе, равно как и в окружающей действительности не было, да и быть не могло. Приведем здесь, возможно, самое важное объяснение этому, замыкающее значимые звенья в этой цепи развития политической эволюции обеих школ, начало чему было положено учением Панетия о «величии души», являющейся истинным признаком *humanitas* ее обладателя, способной преодолеть ее смертную природу, затем – платоническое подтверждение и даже усиление этого мотива ее причастностью к небожителям в «Сновидении Сципиона» у Цицерона, затем – развитие представления о бессмертии разумной части души при условии ее нравственного совершенствования, причем не созерцательного, а деятельного, направленного на благо всему человечеству Посидония и, наконец, отказ от божественной санкции гражданского оптимизма у Марка Аврелия:

«Как это так случилось, что боги, устроившие все так прекрасно и с такой любовью к людям, просмотрели только ту несообразность, что люди вполне достойные, как бы заключившие союз с божественным началом и, благодаря своим благочестивым деяниям и святости жизни, крепко сдружившиеся с ним, после своей смерти не возрождаются к новой жизни, а угасают навсегда?» (Марк Аврелий 1995, 358).

Если это и пессимизм, то пессимизм сугубо гражданский: элемент сакральности в политике не утратил своего импульса, просто со времен установления Принципата, точнее, с посмертного обожествления Цезаря, он начал переноситься с государства на его правителя. И точно так же как для римлян времен Республики было естественно обожествлять государство, точно так же во времена Империи обожествлялась только персона императора. А там, где политика стала уделом богов, никаких граждан быть уже не могло. Данные обстоятельства привели к тому, что гражданско-политические основания добродетелей в учении Средней Стои постепенно трансформировались в личностные добродетели «стоического мудреца» Поздней Стои, апатично и невозмутимо взирающего на перипетии судьбы, включая политические потрясения. При этом уход от политической ориентации сопровождался постепенным отказом от идеи элитарности «добродетельного мужа», чей моральный облик во многом был освящен «героическими идеалами» сопричастности к судьбе «божественного» Рима. Res Publica постепенно перестает быть «общим делом» и в политическом плане, и как должный моральный идеал. Это способствовало формированию моральной эгалитарности, когда нравственное самообразование, как в смысле научения, так и формирования себя как добродетельной личности, принимает универсальный и общечеловеческий характер, поскольку становится уделом и личной заботой всех и каждого. Именно в таком деполитизированном и десакрализованном виде стоицизм набирает популярность в современном обществе.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Boyancé, P. (1970) *Etudes sur l'humanisme ciceronien*. Bruxelles.
- How, W.W. (1930) "Cicero's ideal in his De Re Publica," *Journal of Roman Studies* 20, 24–42.
- Kidd, I.G. (1999) *Posidonius. Volume III: The Translations of the Fragments*. Cambridge University Press.
- Wood, N. (1988) *Cicero's Social and Political Thought*. Berkeley: University of California Press.
- Будет Сделано!* (2022) <https://willbedone.ru/category/podcast/> (дата обращения 17.09.2022)

- Гуторов, В.А. (1989) *Античная социальная утопия: Вопросы истории и теории*. Ленинград: Издательство Ленинградского университета.
- Держивичский, Е.В., Перов, В.Ю. (2018) «Императив *bona fides* и проблемы использования инвективы в политической борьбе поздней римской республике», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.2, 535–550.
- Держивичский, Е.В., Перов, В.Ю., Положенцев, А.М. (2020) «Ultimum dilemma Брута или возможно ли моральное оправдание убийства Цезаря?» *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2, 374–393.
- Доватур, А.И. (1983) *Политика Аристотеля*. Аристотель. Сочинения в 4-х. тт. Т. 4. Москва: Мысль.
- Звиревич, В.Т. (1988) *Цицерон – философ и историк философии*. Свердловск.
- Ирвин, У. (2021) *Радость жизни. Философия стоицизма для XXI века*. Пер. В. Горохова. Москва: Манн, Иванов и Фербер.
- Кнабе, Г.С. (2006) *Проблема Цицерона*. Георгий Кнабе. Избранные труды. Теория и история культуры. Москва-С.-Петербург: Летний сад.
- Кочеров, С.Н. (2016a) «Римский стоицизм как соединение этической теории и моральной практики», *Этическая мысль* 16.1, 31–45.
- Кочеров, С.Н. (2016b) «Стоический оптимизм Марка Аврелия», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.2, 559–570.
- Марк Аврелий. (1995) *Наедине с собой. Размышления*. Римские стоики. Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. Под ред. В.В. Сапова. Москва.
- Натта, Дж. ван. М. (2021) *Спокойствие. Стоицизм – путь мудреца*. пер. Н.А. Завалковской. С.-Петербург: Питер.
- Пильюччи, М. (2017) *Как быть стоиком: Античная философия и современная жизнь*. Пер. И. Евстигнеевой. Москва.
- Поленц, М. (2015) *Стоя. История духовного движения*. Пер. В.М. Линейкина. С.-Петербург.
- Полибий. (2005) *Всеобщая история в сорока книгах*. Кн. VI-XXV. Пер. Ф.Г. Мищенко. С.-Петербург. Т. II.
- Столяров, А.А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Трухина, Н.Н. (1986) *Политика и политики «золотого века» Римской республики (II в. до н.э.)*. Москва.
- Утченко, С.Л. (1977) *Политические учения Древнего Рима II–I вв. до н.э.* Москва.
- Фриц, К. фон. (2007) *Теория смешанной конституции в античности: Критический анализ политических взглядов Полибия*. Пер. А.Б. Егорова. С.-Петербург: Изд-во С.-Петерб. ун-та.
- Холидей, Р. (2021) *Стоицизм на каждый день. 366 размышлений о мудрости, воле и искусстве жить*. Пер. Е. Поникарова. Москва: Манн, Иванов и Фербер.
- Цицерон (1994a) *Письма Марка Туллия Цицерона к Аттику, близким, брату Квинту, М. Бруту*. Пер. В.О. Горенштейна. Москва: Научно-издательский центр «Ладомир». Т. I.
- Цицерон (1994b) *О государстве*. Цицерон. Диалоги. О государстве. Пер. В.О. Горенштейна. Москва.

Цицерон. (2000) *О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков*. Цицерон. О пределах добра и зла. Парадоксы стоиков. Пер. Н.А. Федорова. Москва: Российск. гос. гуманит. ун-т.

References in Russian:

- Budet Sdelano! (2022) <https://willbedone.ru/category/podcast/> (data obrashcheniya 17.09.2022)
- Derzhivitskij, E.V., Perov, V.YU. (2018) «Imperativ bona fides i problemy ispol'-zovaniya invektiv v politicheskoy bor'be pozdnej rimskoj respublike», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 12.2, 535–550.
- Derzhivitskij, E.V., Perov, V.YU., Polozhentsev, A.M. (2020) «Ultimum dilemma Bruta ili vozmozhno li moral'noe opravdanie ubijstva TSezarya?» *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.2, 374–393.
- Dovatur, A.I. (1983) *Politika Aristotelya. Aristotel'. Sochineniya v 4-h. tt. T. 4*. Moskva: Mysl'.
- Frits, K. fon. (2007) *Teoriya smeshannoj konstitutsii v antichnosti: Kriticheskij analiz politicheskikh vzglyadov Polibiya*. Per. A.B. Egorova. S.-Peterburg: Izd-vo S.-Peterb. un-ta.
- Gutorov, V.A. (1989) *Antichnaya sotsial'naya utopiya: Voprosy istorii i teorii*. Leningrad: Izdatel'stvo Leningradskogo universiteta.
- Holidej, R. (2021) *Stoitsizm na kazhdyj den'. 366 razmyshlenij o mudrosti, vole i iskusstve zhit'*. Per. E. Ponikarova. Moskva: Mann, Ivanov i Ferber.
- Irvin, U. (2021) *Radost' zhizni. Filosofiya stoitsizma dlya XXI veka*. Per. V. Goroho-va. Moskva : Mann, Ivanov i Ferber.
- Knabe, G.S. (2006) Problema TSitserona. Georgij Knabe. *Izbrannye trudy. Teoriya i istoriya kul'tury*. Moskva-S.-Peterburg: Letnij sad.
- Kocherov, S.N. (2016a) «Rimskij stoitsizm kak soedinenie eticheskoy teorii i mo-ral'noj praktiki», *Eticheskaya mysl'* 16.1, 31–45.
- Kocherov, S.N. (2016b) «Stoicheskij optimizm Marka Avreliya», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.2, 559–570.
- Mark Avrelij. (1995) Naedine s soboj. Razmyshleniya. *Rimskie stoiki. Seneka, Epiktet, Mark Avrelij*. Pod red. V.V. Sapova. Moskva.
- Natta, Dzh. van. M. (2021) *Spokojstvie. Stoitsizm – put' mudretsa*. per. N.A. Zaval-kovskoj. S.-Peterburg: Piter.
- Pil'yuchchi, M. (2017) *Kak byt' stoikom: Antichnaya filosofiya i sovremennaya zhizn'*. Per. I. Evstigneevoj. Moskva.
- Polents, M. (2015) *Stoya. Istoriya duhovnogo dvizheniya*. Per. V.M. Linejkina. S.-Peterburg.
- Polibij. (2005) *Vseobshchaya istoriya v soroka knigah*. Kn. VI-XXV. Per. F.G. Mishchenko. S.-Peterburg. T. II.
- Stolyarov, A.A. (1995) *Stoya i stoitsizm*. Moskva.
- Truhina, N.N. (1986) *Politika i politiki «zolotogo veka» Rimskoj respubliki (II v. do n.e.)*. Moskva.
- TSitseron (1994a) *Pis'ma Marka Tulliya TSitserona k Attiku, blizkim, bratu Kvintu, M. Brutu*. Per. V.O. Gorenshtejna. Moskva: Nauchno-izdatel'skij tsentr «La-domir». T. I.
- TSitseron (1994b) O gosudarstve. *TSitseron. Dialogi. O gosudarstve*. Per. V.O. Gorenshtejna. Moskva.
- TSitseron. (2000) O predelah dobra i zla. Paradoksy stoikov. *TSitseron. O predelah dobra i zla. Paradoksy stoikov*. Per. N.A. Fedorova. Moskva: Rossijsk. gos. umanit. un-t.
- Utchenko, S.L. (1977) *Politicheskie ucheniya Drevnego Rima II–I vv. do n.e.* Moskva.
- Zvirevich, V.T. (1988) *TSitseron – filosof i istorik filosofii*. Sverdlovsk.

ПРАГМАТИКА СМЕХА В ЭЛЛИНИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

И. Д. КОЛЕСНИКОВ

Саратовская государственная юридическая академия
Саратовская государственная консерватория
kolesnikovid@mail.ru

ILYA KOLESNIKOV

Saratov State Law Academy; Saratov State Conservatory (Russia)
PRAGMATICS OF LAUGHTER IN HELLENISTIC PHILOSOPHY

ABSTRACT. The article deals with the philosophical possibilities of laughter in the Hellenistic age. At first, we specify the role of laughter in various genres of philosophical speech, and then we divide different types of laughter. Further, we analyze the use of laughter for liberation, however, we notice not the general anthropological aspect of “Culture of popular laughter”, but the specific philosophical possibilities of this liberation. If the whole world is a comedy, then philosophical laughter overcomes the private perspective – not to the “Collective body”, but to the perspective of the divine view. Finally, we explore the relation between laughter and the concept of godlikeness (*homoiosis theo*).

KEYWORDS: Laughter, Hellenism, freedom, Lucian, Menipp, theatrum mundi, godlikeness.

Плутарх в *Застольных беседах* говорит, что «люди ораторствуют посредством слова, а философствуют даже когда молчат и забавляются, и даже – Зевс свидетель – когда острят и насмеваются»¹; и «высшее благоразумие – когда философствуешь, не выглядеть философствующим, и, когда шутишь, достигать серьёзных вещей»². Служит ли философу смех лишь средством и прикрытием для более серьёзных задач, или же есть философские вопросы, смех не только позволяющие, но и предполагающие его? Принимает ли философия смех только в качестве промежуточного очищения, или же у философского смеха могли быть большие права? Данная статья ставит себе це-

¹ Plut. Q.C. 613f.

² Plut. Q.C. 614a.

лью не столько ответить на эти вопросы, сколько очертить их более конкретно на материале философии эллинизма. Слова Плутарха выбиваются из общего тона, поскольку философы обычно смехом пренебрегают, и хотя имеются исключения вроде Демокрита, который, глядя на сограждан, не мог удержаться от смеха (но ведь это всё-таки абдериты), или Демонакта, приправлявшего речь аттической солью, уже древние заподозрили философию в агеластичном мироощущении, причём не только в эллинистическое время, когда философа можно угадать по угрюмому виду, но и в эпоху «высокой классики» (примеров достаточно у одного только Аристофана).

С тем, что философы тоже смеялись, не спорит никто, но проблема заключается в самом этом «тоже», ведь философский смех рассматривается обычно в общем культурном (шире – антропологическом) контексте, когда он ничем по существу не отличается от риторических или карнавальных смеховых практик. Разумеется, после исследований О.М. Фрейденберг, М.М. Бахтина и других было бы наивно целиком пренебрегать «смеховыми» пластами народной культуры, однако полное сведение философской комики к последней искажает общую картину и упрощает её. Допустим, у Лукиана и впрямь много традиционных образов смеховой культуры, но Бахтин утверждает, что образы эти у Лукиана «всегда говорят вопреки замыслам автора, и они всегда несравненно богаче его»³. Нас же интересует не то, насколько адекватно Лукиан обходится с традиционными образами, а сам смех Лукиана (или иного философа – в той мере, в какой он именно философ, а не носитель народной культуры). Вопросу о народных истоках философского смеха в данном исследовании, поэтому, отведено второстепенное место, в то время как главный вопрос заключается в следующем: чем смех мог быть полезен для философии эллинистического периода?⁴

Риторические возможности смеха

В жанрах трактата и диалога, записок и писем, изречений и извлечений смех применялся для опровержения вражеских доводов и для укрепления своих. В таком смехе мало собственно философских черт; он, к тому же, служит ответной *реакцией* на какие-либо суждения или действия. Смех этот, во-первых, может означать несогласие, когда он обнажает или несостоя-

³ Бахтин 2010, 223.

⁴ Учитывая цели данной статьи, можно указать на подход Ф. Щербакова, который ставит вопрос не о смехе самом по себе, а о «прагматике и семиотике смеха» (Щербаков 2021, 37).

тельность обвинения либо защиты, или их *безвредность*⁵. Во-вторых, он может сопровождать речевое опровержение, зачастую в форме карикатуры и пародии: один из участников спора сводит доводы оппонента к бессмыслице, поскольку многие положения можно довести до весьма необычных следствий, либо возвести их к неправдоподобным предпосылкам. Этот метод полюбился скептикам и академикам⁶: с помощью пародии высмеивал догматиков Тимон в своих *Силлах*⁷, был в ней силён и Бион⁸; потому Афиней и говорит, что среди философов злоречивых было куда больше, чем среди комедиографов, и приводит далее подробный перечень⁹. В-третьих, смех может быть бессловесным опровержением: Цицерон говорит об одной аналогии, что она достойна скорее смеха, чем словесного опровержения¹⁰ (в скобках заметим, что иногда этот смех, замещающий речь, был слабой позицией: например, в свидетельстве Лаэртия о том, что Сократ в силу риторического превосходства часто бывал не только бит, но также подвергался осмеянию и презрению)¹¹.

В рамках данной темы представляет интерес и биографический жанр. Имеется множество античных свидетельств, указывающих на то, что смех осуждался; по крайней мере, существовала устойчивая «агеластическая» тенденция («говорят, его никогда не видели смеющимся»)¹². Хотя в большинстве случаев это общее место биографических жанров, следует задаться вопросом, почему это общее место так прижилось. Смех в таких свидетельствах рассматривается как страсть, а значит, человек в нём пассивен, он *подвержен* приступам смеха и не до конца владеет собой – но если кто-либо никогда не смеётся, а позволяет себе лишь тончайший намёк на улыбку, то это образец самообладания. Не исключено, что такой подход особенно прижился в связи с философским взглядом на аффект (правда, если у кого-либо вообще отсутствовало чувство юмора, то это было подозрительным тоже).

⁵ Так смеялся Пол над утверждением Сократа о том, что лучше претерпевать несправедливость, чем творить её (Pl. Grg. 473e), так смеялись Эсхин и Филократ во время речи Демосфена (D. 19.23), так должны были смеяться и оппоненты Цицерона, он особенно часто спрашивает: «rides?».

⁶ См. подробнее: Bett 2019.

⁷ D.L. 10.11.

⁸ D.L. 4.52.

⁹ Ath. 220af.

¹⁰ Cic. Fin. 4.31.

¹¹ D.L. 2.21.

¹² Roskam 2019, 227 ff.

В биографических жанрах философ зачастую оказывается в комичных ситуациях, а то и вовсе становится предметом насмешки. Философская биография начинает перенимать черты анекдотического жанра на заре эллинизма: например, у Аристоксена – одного из первых авторов, избравших темой историю философии (впрочем, некоторые исследователи возводят привлечение анекдотической традиции к Аристотелю¹³), а также у Дикеарха, который написал биографию Пифагора с целью разоблачить этого кумира академиков¹⁴. Нас же интересуют случаи, где философы смеются сами – но и здесь, как кажется, положение у них не исключительное, большинство таких историй оформлено в жанре хрий и апофтегм: «когда его спросили... он, рассмеявшись, ответил...». Смех здесь принадлежит жанру, но к самой философии имеет мало отношения: точно так же, «засмеявшись», отвечают вообще все достойные мужи. В подавляющем большинстве случаев остроумное суждение из уст философа не содержит совершенно ничего, что было бы связано с его (или вообще) философией.

В жизнеописаниях смех становится жестом, высказыванием, когда он воспринимается не хуже, чем достойное выражение лица. Неприятную новость можно встретить гордо, не меняясь в лице, но можно встретить её и с насмешливой лёгкостью. Тогда смех так же благороден, как достойная поза, а мужественное принятие дурных известий столь же остроумно, как насмешливый ответ. Достоинно принимает смертный приговор Сенека, но не менее достоин Петроний, который перед смертью в беседе с друзьями избегал всего серьёзного и того, чем мог добиться славы о своей непоколебимости; он не касается бессмертия души и мнений мудрецов, а вместо этого просит друзей спеть ему легкомысленные песенки¹⁵. Такой смех выражает победу над опасностью, а не бегство от неё¹⁶; в изложении Тацита свидетельство о Петронии вполне созвучно описанию тем же автором последнего дня Сенеки, и Петроний ведёт себя не менее героично, пусть и в «другой тональности».

Но бывает и ограниченный смех. Так Сенека говорит о некоем Сателлии Квадрате, «прихлебателе, угоднике и, соответственно (*quod sequitur*), насмешнике»¹⁷. Это хорошая аналогия, ибо общество вполне может терпеть насмешника, который находится в зависимом положении, а потому безвре-

¹³ Arrighetti 2007, 90–97.

¹⁴ Bénatouïl 2016.

¹⁵ Tac. Ann. 16.19.

¹⁶ Можно упомянуть и Мениппа с Диогеном, которые – по Лукиану – единственные, кто вошёл в царство мёртвых *смеясь* (Luc. DMort. 4).

¹⁷ Sen. Epist. 27.7.

ден. Слияние характеров философа и парасита неоднократно изображалось Лукианом, и то же самое можно сказать о положении образованного грека в римском доме: умный, но безвластный¹⁸. В подобной ситуации насмешка и опровержение становятся как бы частями комического характера, не более вредоносного, чем ворчливый старик в средней комедии: тогда киники высмеивают богатство именно потому, что их за это кормят богачи¹⁹. Литературная традиция предоставляет обширный материал с не очень удачными остротами, и это позволяет в очередной раз убедиться в том, что смех не всегда гарантирует позицию победителя.

Следует обратиться от формальной к содержательной стороне философского смеха, а также к его разновидностям. В первую очередь, это *смех как негодование*; он имеет мало общего с «чистым» смехом и отличается от гневного возмущения лишь интонацией и некоторым присутствием остроумия. С тем, на кого эта гневная насмешка направлена, ничего не происходит, как ничего не происходит и с самим «насмешником». Только присутствующие при этом событии, или о нём читающие, видят, что объект насмешки оказался в «невыгодном положении» (в некоторых случаях есть надежда, что этот человек впоследствии образумится). Более интересная разновидность – *смех как презрение*. Если в порицающей насмешке обе стороны находятся на одном уровне, то презрение всегда, даже если только по видимости, возносит одного человека над другим. Предмет насмешки является – или становится в самом акте осмеивания – безвредным.

Смех и освобождение

Смех неразрывно связан с понятием свободы. Согласно С.С. Аверинцеву, античный героизм предполагал свободу от страха и надежды, а «логический предел такой свободы может быть символизирован двояким образом», через смех и готовность к смерти – тем самым, человек разделяется со страхом и с надеждой²⁰. Сенека говорит: когда поймёшь, что день и век – одно и то же, начнёшь смотреть на всё свысока и думать о смене времён с

¹⁸ König 2012, 247. Не менее интересна в этом свете и биографическая традиция о льстеце-парресиасте Аристиппе.

¹⁹ И. Куин обращает внимание на то, что когда киник делает что-то смехотворное, он проявляет неуязвимость к смеху. Киника невозможно поднять на смех, он всегда остаётся по ту сторону смеха (Kuip 2019, 269). В сущности, он подрывает социальные функции смеха, и в этом отношении киник как раз агеласт, так как указывает на тщету насмешки, пусть даже и слабый, но сам сильного смеха не предлагает.

²⁰ Аверинцев 1997, 70.

громким смехом (*cum multo risu*) – тогда тебе не будут страшны ни изменчивость, ни непостоянство²¹. Следует отметить, что освобождение через смех неоднородно: мистериальный опыт, как и всякий карнавальное опыт, среди прочего даровал и свободу от страха путём снятия запретов²². В случае философского смеха речь идёт о большем: смеющийся философ преодолевает ограниченную смертную природу, положение слабого существа, с которым играет фортуна. Формы карнавальное культуры также преодолевают страх смерти, но в карнавальное опыте человек обретает бессмертие в «коллективном теле», через природу. Случай эллинистического философа потому сложнее, что он выступает в качестве одиночки (за исключением эпикурейского круга друзей, но и этот случай ближе ко второму, чем к первому).

У Лукиана философ советует Мениппу бросить свободу и паррессию, а также беззаботность, благородство и смех, ибо все вокруг плачут – но Гермес уверяет, что Менипп может оставить их при себе²³. Для нас важно не только соседство свободы, паррессии, благородства и смеха, но также и то, что смех не отнимет даже смерть. Харон жалуется Гермесу на Мениппа, что тот весь путь смеялся над остальными, пока те плакали, а Гермес возражает, что это муж совершенно свободный²⁴. Другой пример из Лукиана – Демонакт. И. Куин обращает внимание на одно место у Евнапия, где сказано, что привыкший к смеху Лукиан написал биографию Демонакта в «серьёзном духе»²⁵. Этот исследователь полагает, что в корпусе Лукиана смех Демонакта значительно сложнее и масштабнее, чем у всех остальных киников²⁶. Демонакт предоставляет собеседнику возможность переменить взгляд, он разубеждает, а не переубеждает. Можно сказать даже, что смех Демонакта свободен, в то время как у прочих киников остаётся собрание не поддающихся осмеянию положений.

В античных теориях смеха подчёркивалось значение непристойного²⁷: смеются над тем, что не имеет ценности. Можно серьёзно относиться к политическим делам, религиозному культу, философскому учению, и предаваться смеху, когда речь идёт о прочих видах деятельности, поскольку они «несущественны». Вопрос заключается в том, можно ли смеяться, не остава-

²¹ Sen. Epist. 101.9.

²² Бахтин 2010, 103.

²³ Luc. DMort. 10.

²⁴ Luc. DMort. 22.

²⁵ Eun. VS. 2.1.9.

²⁶ Kuin 2019, 281–282.

²⁷ Cic. De or. 2.236.

ясь серьёзным ни в каких вопросах, насколько смех может быть тотальным? Даже такой ценитель остроумия, как Цицерон, настаивает на том, что в делах серьёзных и важных нужно сохранять *gravitas*, а в одном из писем сообщает, что не считает гражданином того, кто в такие времена мог бы смеяться²⁸. Старая аттическая комедия и мим долгое время были свободны от ограничений (ограниченный смех перестаёт быть собой, он становится чем-то иным), но даже тогда ничем не сдерживаемый смех всё-таки должен был быть ограничен местом и временем: периодами религиозных празднеств и театральных зрелищ, а также во время пира. Гораций задаётся вопросом: кто запретит говорить, смеясь, правду?²⁹ Сатире и миму никто, но подлинно философский смех должен быть смехом без жанра, а значит, и без ограничений. Разумеется, жанр можно рассматривать не только как ограниченную требованиями и уместностью речь, но и как самостоятельную форму её существования. «Несерьёзный» характер речи ещё не означает, что она не окажется действенной – как в случае с Солоновой элегией о Саламине³⁰. Разница в том, что, согласно этой легенде, у Солона была определённая «серьёзная» цель, а притворное безумие заодно с элегией служили лишь средствами.

Comoedia vitae

Выше было сказано о смехе как поступке через высказывание в жанрах «риторических», и как о высказывании через поступок в «биографических»; остаётся рассмотреть смех и созерцание. В первую очередь, нас здесь интересует метафора мирового театра (*theatrum mundi*), а если точнее, то её разновидность «мир как комедия»³¹. В таком мире философу остаётся лишь рассмеяться, и смех этот можно разделить надвое. Во-первых, когда он является *итогом познания*. Мы встречаемся с такой мудростью, например, в знаменитой эпиграмме Паллада: «Сцена и шутка – вся жизнь. Потому – иль

²⁸ Cic. De or. 2.248; Cic. Fam. 2.4.

²⁹ Hor. Sat. 1.1.24–25.

³⁰ D.L. 1.46.

³¹ В. Пухнер пишет, что топика мирового театра стала очень важной у киников (затем и у стоиков), и предлагает классификацию её применения: 1) Сцена учит, что великие несчастья постигают богатых и могущественных. 2) Учитесь у хорошего актёра, который одинаково удачно исполняет все роли; так и играйте хорошо те, что дала вам судьба. 2а) Учитесь у хорошего актёра, когда нужно вовремя остановиться. 3) Актёр учит, что роли меняются. 4) Учитесь у актёра, что внешнее великолепие – лишь пустая видимость (Puchner 2006, 95).

умей веселиться, бремя заботы стряхнув, или печали неси»³². К этой разновидности можно отнести и предание о Демокрите, который осмеивал всё: как малое, так и великое³³ (правда, затем он уходит в гневное и целиком «серьёзное» обличение человеческой глупости)³⁴.

Во-вторых, смех сам становится *способом мироотношения*, созерцания. Здесь мы можем говорить об определяющей восприятие предрасположенности к смеху, и особенно показательным в этом ключе является творчество Лукиана. М.М. Бахтин, сопоставляя загробные миры Лукиана и Рабле, пишет: «Смех у Лукиана абстрактный, только насмешливый, лишённый всякой подлинной весёлости... Традиционные образы обескровлены и поставлены на службу отвлечённой моральной философии стоицизма»³⁵. Бахтин часто подчёркивает, что ненародный смех утрачивает амбивалентность, а вместе с ней и порождающую силу, это негативный смех. Но, как уже было сказано, нас интересуют не народные истоки Лукиановой комедики, а значение смеха для философии.

Следует обратить внимание на два основных случая, где Лукиан говорит о смехе, обращаясь к театральной метафоре, – в *Мениппе* (параллельная топика загробного царства в *Разговорах мёртвых*) и *Икаромениппе*. В первом диалоге Менипп рассказывает, что он отправился в загробное царство с целью *узнать* у Тиресия, как ему следует жить. Мудрый старец отвечает, что лучше всего жить жизнью простого человека, и прибавляет, что Мениппу следует «смеясь (γελῶν) проходить мимо множества вещей, ни о чём не заботившись (ἐσπουδακώς)»³⁶. Служит ли здесь смех средством для освобождения от *σπουδή*? – или он является итоговой созерцательной установкой? В контексте *Мениппы* ясно, почему не стоит гнаться за почестями и богатством: всё это лишь наряды, которыми судьба временно наделяет людей. Тот, кто был Агамемноном, сыном Атрея, или Креонтом, сыном Менекея, на деле оказывается простым актёром («Полом, сыном Харикла, или Сатиром, сыном Теогитона»)³⁷. Разоблачение показывает, что перед смертью равны все³⁸. В *Мениппе* происходит инверсия общественной иерархии: в загробном

³² AP. 10.72 (Пер. Л. Блуменау).

³³ Нр. Ер. 10.

³⁴ Некоторые исследователи готовы предположить, что смех проистекал из осознания древними абсурдности существования, однако мы бы не стали заходить так далеко (Halliwell 2008, 335–337).

³⁵ Бахтин 2010, 415.

³⁶ Luc. Men. 21.

³⁷ Luc. Men. 16.

³⁸ Luc. DMort. 30.

мире больше страдают те, кто в этом был богатым и властным. Можно согласиться с замечанием Бахтина, что смеховой составляющей здесь действительно мало, и такую же инверсию совершенно серьёзно предсказывает, скажем, и Сократ в *Горгии*³⁹. Мениппов смех вызван несоответствием бывшего величия нынешнему положению, это мир наизнанку, не меняется в котором только сам Менипп⁴⁰: Крез, Сарданапал и прочие жалуются, что всё утратили, и Менипп насмехается над их неразумием⁴¹. Причём скорбят кроме Мениппа практически все – удивительно, что к общей массе Лукиан относит даже Сократа, который вдруг выказывает малодушие⁴². Немногочисленные исключения: сам Менипп (причём смех – его отличительный признак⁴³), Диоген и отчасти семь мудрецов, которые остаются «беспечальными и радостными»⁴⁴.

Применяется театральная метафора, причём многократно, и в *Икаромениппе*, где тот же герой отправляется к богам, чтобы *узнать истину* о мире. Сначала Менипп вынужден остановиться на Луне, где перед ним разворачивается зрелище земной жизни, причём в двух аспектах: во-первых, всё великое из-за смены перспективы оказывается малым, а во-вторых, всё тайное становится явным. И хотя смешной казалась жизнь царей, жизнь частных людей оказалась и того смешнее (Менипп получил удовольствие от этого пёстрого и многообразного *зрелища*, *θέα*)⁴⁵. То, что происходит на земле, Менипп уподобляет нестройному и сбивчивому пению, в котором люди участвуют до тех пор, пока хорег не устранил их со *сцены*; и далее ещё увереннее: то, что происходит в этом пёстром и многовидном зрелище (*θέατρον*), было смехотворным (*γέλοιος*)⁴⁶. Насмотревшись и насмеявшись, Менипп покидает Луну и отправляется прямо к богам⁴⁷, где он смотрит уже не на земную жизнь, а на то, с какими мольбами смертные обращаются к Зевсу (вновь мотив снятия покровов) – судя по всему, здесь мы имеем дело с устоявшейся топикой «дурных молитв», которую встречаем также и у дру-

³⁹ Pl. Grg. 524e–527a.

⁴⁰ Впрочем, он даже возвышается: Гермес приглашает Мениппа (на лодке Харона) занять место подле кормчего, на возвышении, чтобы оттуда наблюдать (Luc. DMort. 20).

⁴¹ Luc. DMort. 1; 3; 6.

⁴² Luc. DMort. 4.

⁴³ Luc. DMort. 1: «γέλῳ δ' αἰεί».

⁴⁴ Luc. DMort. 6: «ἄλυτοι καὶ φαῖδροι».

⁴⁵ Luc. Icar. 16.

⁴⁶ Luc. Icar. 17.

⁴⁷ Luc. Icar. 19.

гих философов. Наконец, Менипп передаёт Зевсу жалобу Луны на философов, и Зевс на общем собрании раздражается гневной тирадой о несоответствии их жизни их же учениям. Философы подобны трагическим *актёрам*: если снять с них маску и шитые золотом одежды, останется *смехотворный* человек, нанятый на состязания за семь драхм⁴⁸.

В этом беглом обзоре просвечивает устойчивая связь следующих черт: Менипп – искатель истины, он обращается к тем, кому она доступна, кто видит и знает больше (Тиресий, Луна, боги). Когда он узнаёт правду, то обнаруживает несоответствие с былой видимостью, и далее происходит всеобщее разоблачение: достойные зависти владыки оказываются ничтожными, а достойные подражания философы – мелочными. Но неверно делать вывод, что смех Мениппа вызван усмотрением этой «изнанки»; напротив, только смех и позволяет ему взглянуть на вещи под другим углом. Иными словами, смех – не следствие, а способ созерцания истины.

Смех и уподобление богу

В метафоре *theatrum mundi* человек может восприниматься или как зритель, или как актёр. О первом случае мы уже сказали выше, поэтому остановимся пока на втором: отношение к себе самому как к актёру в «комедии жизни» позволяет перестать воспринимать всё всерьёз (в смысле тревог, забот, тягот и пр.). Даже серьёзно настроенные философы ценили самоиронию в духе Сократа, такая насмешка позволительна. Если зритель мировой комедии вроде Мениппа дистанцируется от зрелища, то «соучастник» относит к этой комедии и свою жизнь, он дистанцируется и от неё. В таком случае, смех может выполнять совершенно ту же роль, что и «серьёзное» пресечение всяческих привязанностей, практиковавшееся стоиками (как мы уже говорили, Сенека и Петроний делают одно и то же). Оставаясь в границах комедийной стороны метафоры *theatrum mundi*, мы должны спросить: если человек относится к себе самому с насмешкой, то для кого разыгрывается эта комедия? Разумеется, когда эллинистические философы используют эту формулу, речь идёт не о том, чтобы потешить зрелищем кого-то другого, а о том, чтобы переменить собственный взгляд; нужно перестать смотреть «своими глазами». Когда философ говорит, что каждый – только актёр в комедии, он при этом дистанцируется от «актёрского» в себе, сосредотачиваясь на созерцательном модусе. Чтобы Менипп мог по-настоящему смеяться, он должен быть свободным от серьёзности к самому себе, иначе

⁴⁸ Luc. Icar. 29.

мир опять будет разделён на то, что подлежит смеху, и то, где он неуместен (что, как сказано, уничтожает саму природу смеха).

Менипп смеётся над зрелищем земной жизни, глядя на неё *из другого места* (пространственное смещение Лукиан, судя по заглавиям некоторых сочинений Мениппа, воспринял у предшественника)⁴⁹. Это уже не вполне человеческий взгляд, и раскрывается перед ним значительно более полная картина. Мы бы осмелились назвать такой взгляд близким к божественному: Менипп смотрит с той же позиции, что Тиресий, Харон, Зевс и другие боги⁵⁰, и правда о мире открывается ему не в меньшей степени, чем спускающимся в подземное царство Одиссею с Энеем.

Остаётся рассмотреть, какие возможности предоставляет смех для того, чтобы приблизиться к богам; был ли это «только» художественный вымысел Лукиана, или то же самое наблюдается у других философов? Озвученный Платоном⁵¹ призыв к уподоблению божеству (ὁμοίωσις θεῶ) был подхвачен эллинистической философией, причём у такого уподобления имеется две стороны: 1) уподобление через знание и 2) через совершенство⁵².

Согласно Х. Мерки, пара «γνώσις – ὁμοίωσις» отсылает к Посидонию⁵³, однако такое уподобление не является новшеством эллинистической философии, так как преодоление «частной» человеческой перспективы сопровождало всю античную философию – раннегреческая мысль (будь то Гераклит, Парменид или пифагорейцы) тоже пыталась постичь мир, глядя как бы «чужими» глазами. В истории о Демокрите примечательно то обстоятельство, что абдериты решили, будто философ безумен, именно из-за его непрекращающегося смеха, который был следствием иного взгляда; отсюда же и смех Мениппа у Лукиана. При этом в случае уподобления божеству через знание остаётся открытым вопрос, является ли смех итогом познания (Менипп узнал, как обстоят дела в загробном царстве, и стал смеяться), или же именно смех вообще позволил Мениппу узнать об этом (мы склоняемся ко второй версии, ибо Менипп смеялся и в «земной» жизни).

Вторая сторона – уподобление божеству в способе существования, то есть, через совершенство, добродетель или блаженство. В этом вопросе

⁴⁹ D.L. 6.101.

⁵⁰ Заметим, что в настоящее время уже не все исследователи разделяют образ «Лукиана-безбожника» (Kuīn 2020): боги в *Икаромениппе* предстают в ином свете, чем в других диалогах Лукиана. Равно как и киники предстают у него образцами далеко не всегда.

⁵¹ Pl. Tht. 176b; Ti. 90a; R. 613a; Lg. 716.

⁵² Jedan 2013, 57.

⁵³ Merki 1952, 9–10.

представляется невозможным отождествить стратегии $\delta\mu\acute{o}\iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\omega}\nu$ в разных школах, поскольку академики ставят превыше всего онтологическое совершенство божества, стоики – этическое совершенство, автаркию и блаженство, эпикурейцы автаркию и блаженство; это в то же время градация от бестелесного к телесному, от нечеловечного к человекообразному божеству (стоики и академики едва ли согласились бы с утверждением Филодема об общих свойствах богов и людей⁵⁴). Даже у неоплатоников смех выступает важной чертой богов⁵⁵, как в известном месте из *Комментария к Тимею* Прокла, где упоминается гомеровский сюжет о смехе богов⁵⁶, в котором перечислены указанные нами черты смеха: он освобождает, а также ограничивает всякую силу в смысле принуждения и несвободы. Можно предположить, что аллегорическое толкование гомеровского смеха богов у Прокла не единичный пример философской ориентации на этот сюжет. По крайней мере, критика «слишком человеческих» богов была направлена на «порочные» стороны, но не на смех⁵⁷, который является одним из их неотъемлемых свойств. Касаясь известного вопроса, смеялся ли Христос, С.С. Аверинцев замечает: «В точке абсолютной свободы смех невозможен, ибо излишен», поскольку «смех – это не свобода, а освобождение»⁵⁸. Но эпикурейские теологические воззрения в эту схему не укладываются. Со стороны христианства эпикурейских богов можно, конечно, назвать несвободными, однако это суждение уже обусловлено определённой теологической парадигмой. Совсем иной взгляд мы находим у А.Ф. Лосева, который говорит, что смех не является каким-то свойством гомеровских богов, это сама божественная субстанция⁵⁹ (а в том, что касается образа богов, помимо их «устрашающих» черт, Филодем или Лукиан не столь далеки от гомеровских представлений).

Благодаря освобождающей силе и перемене взгляда смех действительно может выступить средством для уподобления богу. Во-первых, это проявляется в преодолении волнений и тревог: Пизон у Цицерона говорит, что богам наиболее всего подобает спокойная созерцательная жизнь, устремлённая к познанию природы⁶⁰; Сенека советует подражать богу, а «огромные и достойные божества» преимущества в том, что «не будешь никому подчи-

⁵⁴ Р.Нерс. 152. Впрочем, сходство богов с людьми и предполагается и самим Эпикуром (S.E. M. 9.178).

⁵⁵ Пусть и не такой значимой, как игра: Kurdybaylo 2021, 60.

⁵⁶ Procl. in Ti. 3.27.24–27.

⁵⁷ За исключением разве что Зоила (Schol. in Hom. Od. 8.332).

⁵⁸ Аверинцев 2001, 470–472.

⁵⁹ Лосев 2006, 358.

⁶⁰ Cic. Fin. 5.11.

няться, ни в чём нуждаться, будешь свободным, храним от ущерба»; всё будет по твоей воле, и не встретишь ничего, что против тебя⁶¹. Во-вторых, это проявляется в обретении блаженства. Лукреций прямо говорит: «ничто не препятствует тому, чтобы проживать жизнь, подобающую богам»⁶². Уподобление богам – особенно у эпикурейцев – означает жизнь, свободную от забот и серьёзности, жизнь с лёгкостью пира. В случае с эпикуреизмом уместна симпосиальная метафора (как у Эпиктета⁶³), причём здесь, как и у стоиков, люди и боги «пируют» совместно⁶⁴. Различие в том, что у Эпиктета мудрец подобен богам своей автаркией, способностью отказаться от мнимых «благ»; у эпикурейцев же прослеживается связь идеала дружбы с уподоблением божественной жизни⁶⁵.

Заключение

Философский смех, появляющийся у Сократа и значительно развитый философией эллинизма, оказался вновь оттеснённым в апологетике и патристике, представители которой намеренно противостояли смеху и использовали только риторические возможности насмешки (мы не говорим о зрелом и позднем Средневековье, когда смех будет возрождён – но уже в народных, а не философских формах). В неумолкающем смехе нет ничего идиллического, он стал бы предельной неустрашимостью (собственно, такой смех мог бы позволить себе стоический мудрец, не будь стоики в большинстве агеластами). Мы задавали вопрос: возможен ли этот неумолкающий смех у философа, и каковы его пределы? Часть философских школ оставляла смех в тех же границах, в каких он обычно находился: его можно привлекать в качестве риторического или этического средства, но не более того. Но можно утверждать, что у киников и эпикурейцев смех не ограничивался ролью вспомогательного орудия.

⁶¹ Sen. Dial. 7.16.

⁶² Lucr. 3.322.

⁶³ Как во время пира не следует слишком уж рьяно тянуться к еде, так и в жизни незачем цепляться за богатство, жену и тому подобное – тогда ты станешь сотрапезником богов; если же тебе удастся, не прикоснувшись, отвергнуть и это, то не только станешь сотрапезником богов, но и сам поделишь их власть (Epict. Ench. 15).

⁶⁴ В этой связи стоит упомянуть утверждение Р. Шлезье (на основании роли кратера, смешения) о том, что симпосий объединяет сферы божественного и человеческого (Schlesier 2016).

⁶⁵ Rist 1980, 122.

Мы выделили две взаимосвязанные стороны «сильного смеха». Во-первых, смех освобождает от условностей поведения и речи, а также от страха и зависимости. Обрести самодостаточность можно путём непреклонной и отчасти суровой добродетели стоиков, путём бесстрастия, но также и путём насмешки над превратностями жизни. Здесь следует добавить, что приведённая выше реконструкция свидетельствует о том, что путь «освобождения через смех», с одной стороны, не был явно акцентирован в качестве самостоятельного; за редкими исключениями, смех соседствует с другими путями достижения автаркии. С другой стороны, мы видим, что смех занимал законное положение в философском образе жизни, что он преодолел пределы только лишь риторического применения. Философ может самостоятельно освободиться смехом от страха, это индивидуальная победа над превратностями судьбы, а не спасение через коллективное тело, представленное в карнавальном опыте.

Во-вторых, освобождение через смех предполагает смену оптики. Смеющийся становится созерцателем, но смотрит не своими, а как бы иными глазами, и тогда он видит вещи в ином «масштабе» и иных «пропорциях».

В-третьих, в акте смеха – благодаря упомянутой перемене взгляда – философ может уподобиться богам. Освобождение предполагает не только отсутствие серьёзности, как настроения «слишком человеческих» забот и тревог, ибо это лишь первый шаг, за ним должно последовать новое, качественно иное настроение, свойственное жизни богов, а также пиру. Можно сказать, что кратер, будучи местом смешения воды и вина, является в то же время символом пиршественного смешения серьёзного и смешного. Авторы сочинений в симпозиальных жанрах постоянно показывают соседство, чередование смешного и серьёзного (*σπουδαίουγέλοιον*), но и само это чередование включается в игру, которая всецело преобразует «серьёзность» бесед (к тому же, жанр симпосия отграничивался от неуместной серьёзности⁶⁶). Обычно такое настроение было ограничено хронотопом пира, у эпикурейцев же намечено преодоление границ, когда пиршественное настроение может длиться непрестанно. Потому Эпикур и говорит, что смеяться и философствовать следует одновременно⁶⁷.

⁶⁶ Вроде рассказа о некоем человеке, который поручил рабам, когда они разносят блюда, цитировать наизусть платоновского *Тимея* (Ath. 382a).

⁶⁷ Epicur. Sent.Vat. 41.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (2001) “Бахтин, смех, христианская культура,” *Михаил Бахтин: pro et contra*, Т. 1. Санкт-Петербург, 468–483.
- Аверинцев, С.С. (1997) *Поэтика ранневизантийской литературы*. Москва.
- Бахтин, М.М. (2010) *Собрание сочинений в семи томах. Т. 4(2): Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса*. Москва.
- Лосев, А.Ф. (2006) *Гомер*. Москва.
- Щербаков, Ф. (2021) “Поэтика смеха у Платона: к вопросу о генезисе философской иронии,” *Платоновские исследования* 14, 32–53.
- Arrighetti, G. (2007) “Anekdote und Biographie. Μάλιστα τὸ μικρὸν φυλάττειν,” M. Erler, S. Schorn, eds. *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.–29. Juli 2006 in Würzburg*. Berlin, New York, 79–100.
- Bénatouil, T. (2016) “Pythagore chez Dicéarque: anectodes biographiques et critique de la philosophie contemplative,” M. Bonazzi, S. Schorn, eds. *Bios Philosophos. Philosophy in Ancient Greek Biography*. Turnhout, 11–36.
- Bett, R. (2019) “Humor as Philosophical Subversion: Especially in the Sceptics,” P. Destree, F.V. Trivigno, eds. *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford, 208–226.
- Halliwell, S. (2008) *Greek Laughter. A Study of Cultural Psychology from Homer to Early Christianity*. Cambridge University Press.
- Jedan, C. (2013) “Metaphors of Closeness: Reflections on Homoiosis Theoi in Ancient Philosophy and Beyond,” *Numen* 60, 54–70.
- König, J. (2012) *Saints and Symposiasts. The Literature of Food and the Symposium in Greco-Roman and Early Christian Culture*. Cambridge University Press.
- Kuini, I.N.I. (2019) “Diogenes vs. Demonax. Laughter as Philosophy in Lucian,” P. Destree, F.V. Trivigno, eds. *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford, 263–284.
- Kuini, I.N.I. (2020) “Loukianos Atheos? Humour and Religious Doubt in Lucian of Samosata,” B. Edelmann-Singer, T. Nicklas, J. Spittler, L. Walt, eds. *Sceptic and Believer in Ancient Mediterranean Religions*. Tübingen, 147–164.
- Kurdybaylo, D., Kurdybaylo, I. (2021) “Playing and laughing gods of Plato's dialogues in the commentaries of Proclus,” *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.1, 53–63.
- Merki, H. (1952) *Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*. Freiburg in der Schweiz.
- Puchner, W. (2006) “Zur Geschichte der antiken Theaterterminologie im nachantiken Griechisch,” *Wiener Studien* 19, 77–113.
- Rist, J.M. (1980) “Epicurus on Friendship,” *Classical Philology* 75 (2), 121–129.
- Roskam, G. (2019) “Philosophy is great fun! Laughter in Epicureanism,” P. Destree, F.V. Trivigno, eds. *Laughter, Humor, and Comedy in Ancient Philosophy*. Oxford, 227–244.

Schlesier, R. (2016) "Kratēr. The Mixing-Vessel as Metaphorical Space in Ancient Greek Tradition," F. Horn and C. Breytenbach, eds. *Spatial Metaphors. Ancient Texts and Transformations*. Berlin, 67–82.

References in Russian:

Averincev, S.S. (2001) "Bahtin, smeh, hristianskaja kul'tura," *Mihail Bahtin: pro et contra*, T. 1. Sankt-Peterburg, 468–483.

Averincev, S.S. (1997) *Pojetika rannevizantijskoj literatury*. Moskva.

Bahtin, M.M. (2010) *Sobranie sochinenij v semi tomah. T. 4(2): Tvorcestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura Srednevekov'ja i Renessansa*. Moskva.

Losev, A.F. (2006) *Gomer*. Moskva.

Shherbakov, F. (2021) "Pojetika smeha u Platona: k voprosu o genezise filosofskoj ironii," *Platonovskie issledovanija* 14, 32–53.

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЙ ДИАЛОГ ИЛИ ПАРАЛЛЕЛЬНОЕ РАЗВИТИЕ МЫСЛИ: АНТИЧНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ К КНИГЕ КОХЕЛЕТА 12:7

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ
Санкт-Петербургский государственный университет
i.tantlevsky@spbu.ru

IGOR TANTLEVSIIJ
St. Petersburg State University (Russia)
A WORLDVIEW DIALOGUE OR PARALLEL DEVELOPMENT OF THOUGHT:
ANCIENT PARALLELS TO THE BOOK OF QOHELETH 12:7

ABSTRACT. The article deals with the ancient parallels of the fifth century B.C.E. to *Qoh. 12:7* ("And the dust shall return to the earth, which it was, and the spirit shall return to God who gave it"). First of all, these parallels include passages from Euripides: "That which is of the earth returns to the earth, the same which is born of the etheric seed returns to the heavenly pole" ("Chrysippus"; 839, 8–11 [ed. Nauck]); "the spirit is to the ether (πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα), and the body to the earth" ("The Suppliants," 533–534; see also: fr. 971 [ed. Nauck]). Another parallel to *Qoh. 12:7* is found in an Attic public inscription commemorating the Athenian soldiers killed at Potidaea (432 B.C.E.): "The ether took (their) souls, [the earth (took)] the bodies..." (IG I³, 1179, eds. Kirchoff et al.). This view correlates with Empedocles' assertion that there is neither birth (φύσις) nor death, but only the mixing and subsequent separation of mixed elements (cf.: B 8–9, 11, 15 [DK]), and the idea of Anaxagoras, who said that "birth and death are tantamount" to "change (ἀλλοιοῦσθαι) only" (*Arist. GC I*, 314a.14–15). In Euripides' tragedy "Helen", the heroine expresses the idea that all "mind" (ὁ νοῦς) "does not live" on the death of the body, it dies "in immortal ether"; but in ether the "immortal" γνώμη which the "mind" of man "possesses" persists. In analysing these fragments, the author concludes that one would rather assume a parallel development of the concepts of the afterlife in the Mediterranean region, rather than a direct influence of Hellenic religious doctrines on Jewish thought or a philosophical dialogue between Judaeans and Hellenes at the time the Book of Qoheleth was written.

KEYWORDS: Qoheleth (Ecclesiastes), ancient genres of dialogue, Euripides, Empedocles, Anaxagoras, immortality of spirit/soul, γνώμη, νοῦς.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 22-28-01221); СПбГУ. This research was carried out thanks to the funding of the Russian Science Foundation (project No. 22-28-01221); Saint-Petersburg State University.

I

Присутствие в Книге Кохелета¹ (греч. Екклесиаст) терминов, заимствованных из персидского языка², — при полном отсутствии греческих³, — а также наличие арамейских понятий, оборотов и административной лексики, впервые введенной при династии Ахеменидов⁴, общих еврейско-арамейских терминов, употребляемых в специфических значениях (по крайней мере с V в. до н. э.), утрачиваемых впоследствии⁵, косвенно указывает на персидскую эпоху как на вероятное время создания книги, когда арамейский язык становится в Иудее разговорным языком наряду с еврейским.

С другой стороны, значительное число исследователей датируют Книгу Кохелета уже эллинистическим временем, а именно III в. до н. э., т. е. периодом, когда Иудея находилась под властью Птолемеевского Египта⁶. В частности, сторонники данной датировки книги усматривают в ней разнообразные аллюзии и реминисценции античных философских учений, в частности — влияние кинизма, стоицизма, эпикурейства, пирронизма и т. д. на отдельные выраженные в ней доктрины⁷.

Если в рассуждениях Кохелета видеть элементы методологии сопоставления различающихся мнений и доктрин — ср., например, *Кох.* 7:27b: «(Сопо-

¹ В Библии термин *Qohēleṯ* засвидетельствован только в одноименной книге. Этот псевдоним или титул может быть интерпретирован как «Вождь / Председатель / Глава кахала (*qāhāl*)», т. е. сообщества (или народного собрания) иудеев; или: «Собирающий (народное) собрание». Вариантная интерпретация: «Проповедующий в (народном) собрании», ср. «Проповедник», откуда греч. Ἐκκλησιαστής. Возможная интерпретация: «Собиратель» (народа; премудрости, изречений и т. п.; богатств; земель и т. д.).

² *Pardēs*, «роща, парк» (*Кох.* 2:5); *pitgām*, «указ» (*Кох.* 8:11).

³ Впрочем, они отсутствуют и в кумранских произведениях, написанных в эпоху эллинизма, но это — особая гетеродоксальная эзотерическая литература.

⁴ См., например: Seow 1997, 12.

⁵ См. далее, например: Schoors 1992; Schoors 2004.

⁶ Древнейшие дошедшие до нас фрагменты рукописи Книги Кохелета — из 4-й пещеры Кумрана 4Q Qoh^a — палеографически датируются приблизительно 175–150 гг. до н. э. (Abegg, Flint, Ulrich 1999, 619), и, следовательно, данное произведение было создано не позднее первой четверти II в. до н. э. Манускрипт 4Q Qoh^b (сохранилось лишь два маленьких фрагмента из гл. 1), вероятно, датируется серединой – второй половиной I в. до н. э. (*ibid.*). Официальное издание: Ulrich 2000 [repr.: 2007], 221–228; pl. XXVI.

⁷ См., например: Kim 2018, 86–96.

ставляй) одно с другим, чтобы найти решение»⁸, — то можно допустить, что автор данной книги фиксирует не только свои, но и вообще известные ему постулаты и, сопоставляя их, пытается прийти к собственным выводам. При этом наиболее важные — и многоаспектные — мнения могут повторяться им в различных формулировках по несколько раз. И в этой «методике» Кохелета можно обнаружить имплицитные параллели с одним из основных приемов «сократического диалога» — синкризой, т. е. сопоставлением различных точек зрения на один предмет, идею и т. п.⁹

Кохелет многократно заявляет, что познает и исследует все сущее «сердцем» (*lēb*; этот термин используется как синоним разума / разумения, разумного духовного начала и в других книгах Еврейской Библии) и даже «разговаривает» со своим «сердцем» (см., например: *Кох.* 1:16). В процессе размышлений Кохелет сопоставляет противоположные по сути умозаключения, выявляя для читателя и промежуточные звенья своего рационально-когнитивного дискурса — размышления через *внутреннюю речь*, временами даже через внутренний диалог / диспут, в ходе которого осуществляется своего рода интеллектуальный «эксперимент» по сопоставлению противоположных постулатов и доктрин — ведь «Бог создал противоположности (досл.: “одно против другого”; или: “одно соотносится с другим”¹⁰. — *И. Т.*)» (*Кох.* 7:14b). Особо отметим, что метод Кохелета заключается в том, что анализируя и сопоставляя противоположности, он предлагает их «разрешение», делает определенное *заключение* (пусть подчас и имплицитно выраженное), а не оставляет «дискурс открытым», без вывода¹¹.

В качестве параллели к методологии Кохелета вести внутренний диалог с собою можно указать на следующие слова стоявшего у истоков жанра солилквиума ученика Сократа Антисфена (около 445–360 гг. до н. э.¹²):

ἐρωτηθεὶς τί αὐτῷ περιέγεγονεν ἐκ φιλοσοφίας, ἔφη
τὸ δύνασθαι ἑαυτῷ ὁμιλεῖν (*D. L.* VI, 1, 6)¹³.

Поскольку ответ Антисфена о приобретенной им «от философии» способности диалогически общаться с самим собою предполагает также и эв-

⁸ Ср., например: *Arist.* EE, VII, 1245b.13–14. См. далее: Тантлевский 2018, 72–85.

⁹ В меньшей степени — с анакризой.

¹⁰ Ср., например: *Кох.* 3:2–8.

¹¹ См.: Тантлевский 2021, 131–154.

¹² Prince 2015, 12; ср. Meijer 2017, 445–365 — приблизительно 445–365 гг. до н. э.; Kennedy 2017, 24 — до 451/450 — после 366/365 гг. до н. э.

¹³ Цит. по: Prince 2015, 334.

ристически-эпистемологический элемент такой беседы-диалога с собою¹⁴, то представляется допустимым следующий перевод данного пассажа:

Когда его спросили, что он приобрел от философии, он сказал:
«Способность *толковать* (курсив наш. — *И. Т.*) с самим собою».

В Книге Кохелета можно найти и элементы, параллельные античному жанру диатрибы — внутреннему диалогу/беседе с отсутствующим собеседником. Данный жанр восходит к публичной философской проповеди киников и стоиков, обращенной к народу¹⁵. Возможно, именно данный аспект побудил греческого переводчика Кохелета (Qōhelet) истолковать этот еврейский термин как Ἐκκλησιαστής, т. е. «Проповедующий в собрании».

В Книге Кохелета, как можно допустить, содержатся и элементы, коррелирующие с симпозиумом, т. е. пиршественным диалогом (ср., например, *Кох.* 9:7–9; также: 2:24, 3:13, 22, 5:17).

В *Кох.* 1:4–7 можно также усмотреть параллель с эллинским представлением о четырех стихиях (у Кохелета в такой последовательности: земля, огонь, воздух, вода), имея в виду, что солнце олицетворяет огонь, как это мыслили и отдельные греческие натурфилософы¹⁶ (прежде всего Гераклит), и что еврейское слово רוּחַ может обозначать не только «ветер», но и «воздух»¹⁷:

Род уходит, и род приходит,
земля же остается (прежней) навек.

И восходит солнце, и заходит солнце,
и спешит к тому месту, где оно восходит.

Идет на юг, и кружит на север —
кружит, кружит на ходу своем ветер,
и на круги свои возвращается ветер.

Все потоки движутся к морю, —
но море не переполняется;
к месту, куда движутся потоки, —
туда они и продолжают двигаться.

¹⁴ Бахтин 2002, 70.

¹⁵ Его основоположником считается Бийон Борисфенит (около 350–330 гг. до н. э.).

¹⁶ Ср., например: *Arist. Mete.* 354b.33. См. также далее: Лебедев 1989, 255 и след.; Лебедев 2014, 20; 121.

¹⁷ Слово רוּחַ, собственно «воздух», произведенное от греч. ἄηρ (с этацизмом), появляется в еврейском языке только в талмудическую эпоху.

Солнце может здесь олицетворять и *свет* (ср. *Кох.* 11:7: «Сладок свет (hā-'or), и благо очам — видеть солнце») — особую «стихию», которую, согласно иудейскому мировоззрению, Бог сотворил еще до создания «тверди небесной» и всех ее «светил» (*Быт.* 1:3 и след.).

II

Помимо глубоко пессимистичных мыслей и мнений относительно «преходящести»¹⁸ и бессмысленности человеческой жизни, выражаемых Кохелетом в той или иной форме в своей книге, ему известны и вполне оптимистичные идеи, например:

Кто знает, восходит ли дух (rû^{ah}) сынов человеческих ввысь,
а дух животного нисходит ли вниз, в землю? (*Кох.* 3:21; ср. также: 7:14; 11:4, 5а).

Таким образом, Кохелету, помимо идеи о нисхождении всех духов в землю / подземную обитель — Шеол, ведома и концепция восхождения духа (праведного и мудрого) человека на небеса, к его Творцу¹⁹. В конечном итоге именно к этой доктрине автор книги и склоняется, ибо заключает свои записи таким утверждением:

И возвратится прах в землю, которою он и был,
а дух возвратится к Богу, Который его дал (*Кох.* 12:7).

Данный пассаж, как представляется, коррелирует с *Быт.* 6:3:

И сказал Господь: «Не суждено Духу Моему (пребывать) в человеке (bā-'ādām) (который сформирован из “праха земного (hā-'ādāmāh)»²⁰. — И. Т.) вечно (lā-'ōlām), поскольку он (также) есть (и) плоть...»²¹.

Заметим в данной связи, что в Еврейской Библии присутствует представление об особой извечной «невещественной» «субстанции», обозначаемой как Дух (rû^{ah}) Божий, которому причастен и дух человека, являющийся, по сути, средоточием его жизнедеятельности (ср., например, *Иов* 32:8, 33:4 [ср. далее: 27:3, 34:14], где понятие «Дух Божий» выступает в параллелизме с по-

¹⁸ Относительно данной интерпретации еврейского термина *hebel* в Книге Кохелета см.: Тантлевский 2021, 26, примеч. 2; 160–163.

¹⁹ См. далее, например: Tantlevskij 2017, 133–143; Tantlevskij 2018, 86–89; Tantlevskij 2019, 48–57.

²⁰ См.: *Быт.* 2:7; также: *Быт.* 3:19; *Иов* 34:15.

²¹ Вариант интерпретации: «Не вечно Духу Моему бороться (или: “пребывать”; см.: кумранский текст 4Q252 (Commentary on Genesis A) i 2. — И. Т.) в человеке, поскольку он есть плоть».

Ср. также, например: *Числ.* 16:22, 27:16.

нятием «Дыхание (nəṣāmāh) Всемогущего», и *Быт.* 2:7); при этом дух противопоставляется плоти. Автор Книги Кохелета, вероятно, и ориентируется на данную концепцию, исходящую из того, что человек создан «по Образу и как подобие / по подобию Бога» (*Быт.* 1:26–27; 5:1; 9:6; ср.: *Кох.* 3:21 и 12:7; *Иов.* 33:4)²².

Что касается метафорического описания ухода человека «в свой вечный дом» в Книге Кохелета 12:5са, то в данном контексте «вечный дом» может быть понят и как гробница для тела, и как возвращение духа к Богу (с учетом того, что Кохелет неоднократно вкладывает в устоявшиеся понятия новый смысл). В связи с последним предположением в качестве параллели можно указать на *Cic. de Nat. D.* III, 41, где засвидетельствована цитата из Луция Акция (170 – около 86 гг. до н. э.) о том, что душа Геркулеса переселилась «в вечный дом отца (in domum aeternam patris)»²³.

В качестве параллели к мысли, выраженной в *Кох.* 12:7 — «И возвратится прах в землю, которою он и был, а дух возвратится к Богу, Который его дал», — можно указать, прежде всего, на фрагменты из Еврипида (около 480–406 гг. до н. э.):

То, что из земли, возвращается в землю,
то же, что рождено от эфирного семени,
возвращается на небесный полюс («Хрисипп»; fr. 839, 8–11 [ed. Nauck])²⁴.

Данную идею Еврипид выражает и в «Умоляющих»:

Дух (или: “дыхание”. — *И. Т.*) — в эфир (πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα),
а тело — в землю» (533–534; см. также: fr. 971 [ed. Nauck]).

Как заметил У. К. Ч. Гатри, эта идея «в той или иной форме была весьма популярна в V в. и не ограничивалась какой-либо одной религиозной или философской школой»²⁵.

²² В Библии засвидетельствован еще один концепт извечной «невещественной» «субстанции» — «Слава» (kābōd) Господа, наполняющая мир (ср., например: *Числ.* 14:21; *Ис.* 6:3b; *Пс.* 72[71]:19; 108[107]:6); при этом существовало представление, что «слава» индивидуума имеет возможность «приобщиться» к «Славе» Господа, перейдя в «вечность» (ср., например: *Пс.* 16[15]:9–11, 21[20]:4–7, 62[61]:8, 73[72]:24; *Ис.* 11:0, 58:8b; ср. также: *Пс.* 8:6).

²³ Ср. также, например: 2 *Кор.* 5:1.

²⁴ В данном фрагменте усматривают влияние Эмпедокла и/или Анаксагора; ср., например: Scodel 2020, 979 и след.

²⁵ Гатри 2015, I, 590; ср. далее: Гатри 2017, II, 440–442.

Здесь же отметим, что в не дошедшем до нас фрагменте из трагедии «Кресфонт» (около 425 г. до н. э.) Еврипида (fr. 1018 [ed. Nauck]²⁶) засвидетельствована идея о том, что «ум (ὁ νοῦς) в каждом из нас есть бог». Аристотель полагал (см.: Protr., 10c [Iamb. Protr. VIII, 48.16–17]), что эту мысль высказали Гермотим (VI в. до н. э.) или Анаксагор (около 500 – около 428 гг. до н. э.), оба родом из Клазомен. (Ср. также, например: Pl. Ti. 90bc; Tht. 176ab; Phdr. 253a, R. 500d, 613ab²⁷.)

Отметим, что «душа» (ψυχή) или «ум» (νοῦς), согласно древнегреческим представлениям этого периода, — имеют природу «дыхания» / «духа» (πνεῦμα), состоящего из вещества, которое берется из светлого эфира верхнего неба и в, конечном итоге, возвращается в него. Это представление коррелирует с утверждением Эмпедокла (около 492 – около 432), что нет ни рождения (φύσις), ни смерти, а есть лишь смешение и последующее разделение смешанных элементов (см.: В 8–9, 11, 15 [DK]), и мыслью Анаксагора, который говорил, что «рождение и гибель равнозначны» лишь «изменению (ἀλλοιοῦσθαι)» (Arist. GC I, 314a.14–15).

В трагедии Еврипида «Елена», впервые поставленной в 412 г. до н.э., в контексте слов о «воздаянии» (τίσις), в том числе посмертном²⁸, героиней с показательным именем Феонья²⁹ выражается идея о том, что весь «ум» (ὁ νοῦς) «не живет» по смерти тела, он умирает «в бессмертном эфире»; но в эфире сохраняется «бессмертной» сущность, обозначаемая как γνώμη, которой «обладает» «ум» человека (Hel., 1014–1016: ὁ νοῦς τῶν καθ'αυτὸν ζῆ μὲν οὐ, γνώμην δ' ἔχει ἀθάνατον εἰς ἀθάνατον αἰθέρ' ἐμπεσών). Мы имеем возможность достаточно точно выявить значение понятия γνώμη именно в V в. до н. э. Так, например, у Гиппократов (около 460–370 гг. до н. э.) в трактате «О диете» этот термин многократно употреблен в значении «разум»³⁰, который противопоставляется ощущениям. Гален, комментируя трактат Гиппократов «О врачебном кабинете», в котором данный термин используется в том же значении, проводит специальное исследование употребления понятия γνώμη в ранней греческой прозе, в том числе у Крития (между 460 и 450–403 гг. до н. э.) и Антисфена, и заключает, что γνώμη у Гиппократов — это «то,

²⁶ См. также, например: Laks, Most 2016, 363.

²⁷ См. также: Alc. 1, 133c и комм. в: Гатри 2021, III, 717 и след.; Arist. Metaph. 982b.28 и след.

Цицерон в «Тускуланских беседах» I, 26, 65 интерпретирует Еврипида в том смысле, что тот полагал, что «душа/дух» (animus) человека есть «бог» (deus).

²⁸ Hel., 1013–1014.

²⁹ Θεονόη; от θεός, «бог» + νόος/νοῦς, «ум» + -η; ж. р.

³⁰ См.: 1.1, 1.4, 1.12, 1.21 и др.

что люди обычно называют разумением, и умом, и разумом (возможно: “духом”. — *И. Т.*), и логосом» (ὅπερ ἐστὶ τὴν διάνοιαν, ἣν τε καὶ νοῦν καὶ φρένα καὶ λόγον κοινῶς οἱ ἄνθρωποι καλοῦσιν; XVIII В 656 К). По корню термин γνῶμη восходит к глаголу γιγνώσκω, «познавать», «постигать», герср. «знать»; т. е., возможно, эта сущность мыслилась как познающий, sc. *активный*, разум. Не исключена возможность, что идея о бессмертной части ума, обозначаемой как γνῶμη, как-то коррелирует с концепцией Гераклита (около 540 – около 480 гг. до н. э.) о «Разуме» (γνῶμη), «который один управляет всей Вселенной»³¹ (В 41 DK), он же — «Мудрое Существо» (τὸ σοφόν). В этом значении термин γνῶμη нередко встречается в ранней ионийской прозе³². Вероятно, существовало представление, что, возвращаясь в *божественный* (см., например: Эсхил, «Прометей прикованный», 88; Еврипид, фр. 839 («Хрисипп»)), 1) эфир, γνῶμη человека соединяется с божественной сущностью γνῶμη — разумным началом, управляющим миром.

Еще одна параллель к *Кох.* 12:7 обнаруживается в аттической публичной надписи, посвященной афинским солдатам, погибшим в Потидее (432 г. до н. э.):

«Эфир принял (их) души, [земля же —] тел[a]...
(αἰθήρ μὲν φυχὰς ὑπεδέχσατο, σόμ[ατα δὲ χθόν]»
(IG I³, 1179 [eds. Kirchhoff et al.]³³).

Итак, удивительным образом ближайшие — и почти дословные — древнегреческие параллели к Книге Кохелета 12:7 датируются V в. до н. э., когда идея о том, что по смерти человека его дух/душа попадает в божественный эфир, а тело — в землю, получает в эллинской среде самое широкое распространение. С другой стороны, исходя из принципа «Бритвы Оккама» — *Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem*, — наиболее предпочтительной датировкой Книги Кохелета является персидский период, и преимущественно именно V в. до н. э.³⁴ Если это действительно так, то, по всей

³¹ Пер. А. В. Лебедева.

³² См.: Лебедев 2014, 444.

³³ О ранних греческих концепциях загробной жизни см., например: Edmonds 2020, 545–565; Svavarsson 2020, 593–611.

³⁴ См., например: Seow 1997; Тантлевский 2021, 47–97. Можно даже допустить, что автором Книги Кохелета — который также обозначает себя как «сын Давида, царь в Иерусалиме» (*Кох.* 1:1), «царь над Израилем в Иерусалиме» (1:12), тот, кто «над Иерусалимом» (*Кох.* 1:16; 2:7, 9), — мог быть персидский наместник в Иудее Давид Зеруббавел (в конце VI в. до н. э.), либо один из его потомков уже в V в. до н. э. (ср., например: *1 Хр.* 3:19–24 и Meyers 1985, 33–38), хотя мы не знаем, был ли кто-то из

вероятности, следовало бы, скорее, предположить параллельное развитие концепций о загробном мире в средиземноморском регионе, нежели влияние эллинских религиозных доктрин на иудейскую мысль или некий мировоззренческий диалог между иудеями и эллинами в период написания Книги Кохелета.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бахтин, М.М. (2002) *Проблемы поэтики Достоевского*. М.; Augsburg: Im-Werden-Verlag.
- Гатри У.К.Ч. (2015) *История греческой философии. Том 1. Ранние досократики и пифагорейцы*, пер. с англ. под ред. Л. Я. Жмудя. СПб.: Владимир Даль.
- Гатри, У.К.Ч. (2017) *История греческой философии. Том 2. Досократическая традиция от Парменида до Демокрита*, пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой. СПб.: Владимир Даль.
- Гатри, У.К.Ч. (2021) *История греческой философии. Т. 3. Софисты и Сократ*, пер. с англ. под ред. И. Н. Мочаловой и В. В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль.
- Лебедев, А.В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики*, отв. ред. И.Д. Рожанский. М.: Наука.
- Лебедев, А.В. (2014) *Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов)*. СПб.: Наука.
- Тантлевский, И.Р. (2018) «Как прийти к правильному решению? К интерпретации эпистемологического определения метода сравнения у Аристотеля (*Ethica Eudemia*, VII, 1245b.13–14) и Экклесиаста (*Эккл.* 7:27)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1, 72–85.
- Тантлевский, И.Р. (2018) «Мироздание в душе человека: Аристотель, *De anima*, III, 8, 431b.20–24–432a.2 и Экклесиаст 3:10–11», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1, 86–89.
- Тантлевский, И.Р. (2021) *Книга Кохелета. Нов. русс. пер., сопровождаемый примечаниями и теолого-философским очерком*. СПб.: Издательство РХГА.

них персидским наместником в Иудее, однако этого нельзя исключать (ср.: Тантлевский 2021, 47–52). Персидский наместник в после пленной Иудее с центром в Иерусалиме являлся светским главой самоуправления иудейской гражданско-храмовой общины, называвшейся, как и в допленные времена, qāhāl — «(народное) собрание», «сообщество». В свете предположения о том, что автором Книги Кохелета был персидский наместник в Иудее, термин Qōheleṭ как раз и можно было бы интерпретировать как «Вождь/Председатель/Глава кахала (qāhāl), т. е. сообщества (народного собрания) иудеев, или как «Собирающий (народное) собрание». Ср. также примеч. 1.

- Abegg, M., Jr., Flint, P., Ulrich, E. (1999) *The Dead Sea Scrolls Bible: The Oldest Known Bible Translated for the First Time into English*. New York, NY: HarperCollins Publishers.
- Edmonds, R. (2020) "The Ethics of Afterlife in Classical Greek Thought", *Early Greek Ethics*, ed. by D. C. Wolfdorf. Oxford: Oxford University Press, 545–565.
- Guthrie, W.K.C. (1962), *A History of Greek Philosophy. Vol. I: The Earlier Presocratics and Pythagoreans*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1979), *A History of Greek Philosophy. Vol. II: The Presocratics Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Guthrie, W.K.C. (1969), *A History of Greek Philosophy. Vol. III: The Sophists. Socrates*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Kennedy, W.J. (2017) *Antisthenes' Literary Fragments: Edited with Introduction, Translations, and Commentary*. A thesis submitted in fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy at the Faculty of Arts. The University of Sydney.
- Kim, J. (2018) *Reanimating Qohelet's Contradictory Voices: Studies of Open-Ended Discourse on Wisdom in Ecclesiastes*. Leiden; Boston: Brill.
- Laks, A., Most, G.W., eds. (2016) *Early Greek Philosophy, vol. IX: Sophists, part 2*. Cambridge, Mass.; London, Harvard University Press.
- Meijer, P.A. (2017) *A New Perspective on Antisthenes. Logos, Predicate and Ethics in His Philosophy*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Meyers, E.M. (1985) "The Shelomith Seal and the Judean Restoration: Some Additional Considerations", *Eretz Israel* 18, 33–38.
- Prince, S. (2015) *Antisthenes of Athens: Texts, Translations, and Commentary*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.
- Schoors, A. (1992) *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of the Qoheleth*. Leuven: Peeters.
- Schoors, A. (2004) *The Preacher Sought to Find Pleasing Words: A Study of the Language of the Qoheleth, part II: Vocubular*. Paris; Dudley, MA: Peeters.
- Scodel, R. (2020) "Euripides and Ancient Greek Philosophy", *Brill's Companion to Euripides, vol. 2*, ed. by A. Markantonatos. Leiden; Boston: Brill, 979.
- Seow, C.L. (1997) *Ecclesiastes: A New Translation with Introduction and Commentary*. Anchor Bible. New York, NY: Doubleday.
- Svavarsson, S.H. (2020) "Justice and the Afterlife", *Early Greek Ethics*, ed. by D.C. Wolfdorf. Oxford: Oxford University Press, 593–611.
- Tantlevskij, I.R. (2019) "Allegories of Life, Death and Immortality in the Book of Ecclesiastes 12:5b–7", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.1, 48–57.
- Tantlevskij, I.R. (2017) "Possible Parallels in Ecclesiastes' and Aristotle's Reflections Concerning the Eternity and Immortality of the Soul in Correlation with Its Intellectual and Ethical Merits", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 11.1, 133–143.
- Ulrich, E. (2000) "Qoheleth", *Discoveries in the Judaean Desert XVI. Qumran Cave 4. XI. Psalms to Chronicles*. Oxford: Clarendon Press, 221–228; pl. XXVI.

References in Russian:

- Bakhtin, M.M. (1972) *Problems of Dostoevsky's Poetics*. Moscow; Augsburg: Im-Werden-Verlag. (In Russian.)
- Lebedev, A.V. (1989) *The Fragments of Early Greek Philosophers. Part 1. From Epic Theocosmogony to the Emergence of Atomistics*. Moscow: Nauka. (In Russian.)
- Lebedev, A.V. (2014) *The Logos of Heraclitus. Reconstruction of Thought and Word (with a new critical edition of fragments)*. St. Petersburg: Nauka. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2018) "The Universe in Man's Soul: Aristotle, *De Anima*, III, 8, 431b.20-24–432a.2 and Ecclesiastes 3:10–11", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1, 86–89. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2018) "How to Come to the Correct Solution? To the Interpretation of the Epistemological Definition of the Method of Comparison in Aristotle (*Ethica Eudemia*, VII, 1245b.13–14) and Ecclesiastes (*Eccl.* 7:27)", *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 12.1, 72–85. (In Russian.)

АНТИ-ЭТИКА СОКРАТА: ПЛАТОН VERSUS АРИСТОТЕЛЬ

И. А. ПРОТОПОПОВА
Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

IRINA PROTOPOVA
Russian State University for the Humanities (Moscow)
THE ANTI-ETHICS OF SOCRATES: PLATO VERSUS ARISTOTLE

ABSTRACT. The purpose of this article is to compare the ethics that can be found in Plato's Socrates with the ethics of Aristotle in the context of Plato's and Aristotle's understanding of the good. The first part analyzes Aristotle's understanding of ethics. He proceeds from the fact that there is no good in itself, there are many of them. The highest good, according to Aristotle, is the good of *polis*; his ethics is determined by politics. The highest happiness is to live according to virtue; moral (ethical) virtue (*ἀρετή ἠθική*) can be taught by suggestion and repetition of certain actions; the nature of virtue is connected with the *middle*, it is necessary to avoid both excess and lack of passions and actions in order to acquire the habit of sticking to the middle. The second part demonstrates the difference between Aristotelian and Platonic concepts of virtue. For Plato, the main thing is the good in itself, which is beyond being (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), but at the same time it is the cause of all things, the cognizable and cognition as such (Rep. 509b6–10). Accordingly, the good of *polis* for him is by no means the topmost good; in general, polis and politics are only one of the levels of the so-called visible realm of existence, where opinion rules. Since the good itself goes beyond the limits of existence, a person striving for it must go beyond the limits of existence, and his own self: such *transcendence* is described in the dialogues "Symposium", "Phaedrus", "Phaedo"; in the "Symposium", it is emphasized that only this transcendence allows to give birth to a genuine virtue, and not merely a ghost of it. Thus, virtue according to Plato can in no way be the middle, and it is also impossible to teach it; it is in this sense that the views of Plato's Socrates may be called anti-ethics (the word "ethics" in Plato does not exist at all).

KEYWORDS: Plato, Aristotle, ethics, virtue, good, transcendence.

Цель этой статьи – сравнение этики, которую можно обнаружить у платоновского Сократа, с этикой Аристотеля в контексте понимания *блага* Платоном и Аристотелем.

Предварительно стоит объяснить выражение “анти-этика” Сократа. Подчеркну, что речь идет о *платоновском* Сократе, поскольку об *историческом* Сократе сведений у нас катастрофически мало (Протопопова 2019). Есть еще Сократ Ксенофонта – в “Меморабилиях” он предстает именно моралистом, которого Шлейермахер характеризует как богобоязненного бюргера, дающего собеседникам филистерские советы (Schleiermacher 1818). Однако одно из неопровержимых исторических сведений касается обвинения Сократа в том, что он вводил новых богов и развращал афинских юношей. И вот платоновский Сократ, хоть и высказывается время от времени в духе протретики (особенно ярко в “Торгии”), часто предстает перед нами в качестве *провокатора, трикстера, притворщика, ироника*. Алкивиад в “Пире” говорит, что нельзя верить ни одному его слову, так как все обстоит ровно наоборот (Smp.214d1-2); и в этом же диалоге Сократа семь раз называют гибристом из-за его достаточно неприкрытой издёвки над собеседниками. Нас здесь интересует, как соотносятся такие проявления Сократа с платоновским пониманием добродетели и блага.

Следует сразу отметить, что слово “этика” у Платона не встречается ни разу. В качестве термина оно появляется в “Никомаховой этике” Аристотеля – *нравственная добродетель*: так Аристотель обозначает *практические* добродетели людей в полисе в отличие от *мыслительных*, дианоэтических (ἀρετὴ κατὰ τὴν διαφορὰν ταύτην· λέγομεν γὰρ αὐτῶν τὰς μὲν διανοητικὰς τὰς δὲ ἠθικὰς, 1102a4-5). Аристотель говорит, что “нравственная добродетель рождается привычкой, откуда и получила название: от *этос* при небольшом изменении [буквы]” (ἢ δ' ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίνεται, ὅθεν καὶ τοῦνομα ἔσχηκε μικρὸν παρεκκλίνον ἀπὸ τοῦ ἔθους, 1102a17-18).¹ То есть Аристотель прямо связывает *этику* с *этосом* (“нрав”, “обыкновение”, “привычка”). Моя задача – показать, что отсутствие подобного понимания “нравственных добродетелей” у платоновского Сократа обусловлено кардинальным различием Платона и Аристотеля в понимании блага.

¹ Здесь и далее перевод Н. В. Брагинской.

Этика и благо у Аристотеля

Обратимся для начала к “Никомаховой этике”.² Аристотель признает у того, что мы делаем, высшее благо: “Если же у того, что мы делаем (τῶν πρακτῶν), существует некая цель, желанная нам сама по себе, <...> то ясно, что цель эта есть собственно благо, то есть наивысшее благо” (τὰ γὰρ ἄθρονον καὶ τὸ ἄριστον, 1094a18-22). При этом высшее благо “относится к ведению важнейшей [науки], которая главным образом управляет. А такой представляется наука о государстве, [или политика, ἡ πολιτικὴ]. Она ведь устанавливает, какие науки нужны в государстве и какие науки и в каком объеме должен изучать каждый. <...> А поскольку наука о государстве пользуется остальными науками как средствами и, кроме того, законодательно определяет, какие поступки следует совершать или от каких воздерживаться, то ее цель включает, видимо, цели других наук, а, следовательно, эта цель и будет высшим благом для людей [вообще]. Даже если для одного человека благом является то же самое, что для государства, более важным и более полным представляется все-таки благо государства, достижение его и сохранение. Желанно, разумеется, и [благо] одного человека, но прекраснее и божественней благо народа и государств. Итак, настоящее учение как своего рода наука о государстве имеет это, [то есть достижение и сохранение блага государства], своей целью” (1094a-b).

То есть, можно сказать, что у Аристотеля этика определяется политикой: “Для Аристотеля не существует учения о благе индивида отдельно от учения о благе государства. *Настоящее учение* – то, что рассматривается в EN – не этика, а тоже политика, только исходящая из рассмотрения нравов, а не государственных форм.”³

Далее Аристотель говорит, что почти все называют высшим благом счастье, но в вопросе о том, что такое счастье, возникает расхождение, и большинство дает ему иное определение, нежели мудрецы (1095a17-21). Большинство видит счастье в удовольствии, почете, богатстве и подобном. И тут возникает отсылка к Платону: “Некоторые думали, что помимо этих многочисленных благ есть и некое другое – благо само по себе (τι καθ' αὐτὸ εἶναι), служащее для всех этих благ причиной, благодаря которой они суть блага” (1095a26-28; ср. “Евдемова этика” 1217b). Это высказывание впоследствии тиражируется как пословица “Платон мне друг, но истина дороже”. В тексте же

² Об этике Аристотеля см., напр., Broadie 1991, Broadie 2007, Burnyeat 2012, Kraut 2006, Rorty 1980, Sherman 2000.

³ Брагинская 1984, 694, п. 10.

“Никомаховой этики” сказано: “И все-таки, наверное, лучше – во всяком случае, это [наш] долг – ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия – истину чтить выше” (1096a).

В чем же кардинальное расхождение Аристотеля с Платоном в вопросе блага?

Аристотель рассматривает благо в рамках своей системы *категорий*, то есть, как он считает, благо должно определяться “[в категориях] сути, качества и отношения”, и поэтому “ясно, что «благо» не может быть чем-то всеобъемлюще общим и единым”.

Следовательно, «благо» как нечто общее, объединенное одной идеей, не существует (1096b15-25). При этом он добавляет: “даже если есть единое благо, которое совместно сказывается [для разных вещей], или же некое отдельное *само по себе* благо, ясно, что человек не мог бы ни осуществить его в поступке (*πραχτόν*), ни приобрести (*κτητόν*), а мы сейчас ищем именно такое” (1096b32-34).

То есть общее благо, даже если бы оно существовало, не могло бы быть достигнуто практически: никто не может ни поступить в соответствии с единым благом, ни приобрести его – таким образом, в области этики оно оказывается, по Аристотелю, совершенно бесполезным. Искомое же благо, считает Аристотель, – это то, ради чего осуществляется каждый вид деятельности, например, для врачевания – здоровье, для строительства – дом, и т.д.: “Поэтому, если для всего, что делается, есть некая цель, она-то и будет благом, осуществляемым в поступке (*τὸ πραχτόν ἀγαθόν*), а если таких целей несколько, то соответственно и благ несколько” (1097a19-24).

Разобрав общий вопрос о благе, Аристотель рассматривает, что такое счастье в контексте этики. Он несколько раз, незначительно перефразируя, повторяет, что “человеческое благо представляет собою деятельность души сообразно добродетели” (1098a16-17); а “поступки, сообразные добродетели (*κατ' ἀρετήν*), будут доставлять удовольствие сами по себе” (1099a21). Поскольку такая деятельность может осуществляться только в соответствии с *разумным суждением*, Аристотель отказывает в возможности счастья тем, кто к такому суждению не способен: “Мы, стало быть, разумно не называем счастливым ни быка, ни коня и никакое другое животное, ведь ни одно из них не может оказаться причастным такой деятельности. По той же причине и ребенок не является счастливым, ибо по возрасту он еще не способен к таким поступкам, а кого из детей так называют, тех считают блаженными, уповая на будущее” (1100a1-4).

Таким образом, по Аристотелю счастье – не внутреннее ощущение, а соответствие неким разумным стандартам. Что же это за стандарты?

Во-первых, существует общее правило – “поступать согласно верному суждению, и это нужно принять за основу” (1103b31-32).

Во-вторых, добродетели нам не врождены: “ни одна из нравственных добродетелей не врождена нам по природе, ибо все природное не может приучаться (ἐθίζεταί) к чему бы то ни было. Так, например, камень, который по природе падает вниз, не приучишь подниматься вверх” (1103a18-21). А значит, к добродетелям можно *приучить* благодаря внушению и повторению определенных поступков (1103a25-1103b25). Здесь сразу вспоминаются софисты, которые обещали обучить добродетелям за деньги (ср. платоновские диалоги “Протагор” и “Горгий”) – и Сократ без усталости спорил с ними.

Но что же это такое, чему нужно учить?

Природа добродетели, по Аристотелю, связана с серединой: “Я называю серединой вещи то, что равно удалено от обоих краев, причем эта [середина] одна и для всех одинаковая. Серединою же по отношению к нам я называю то, что не избыточно и не недостаточно” (1106a29-32). “Избыток и недостаток губительны для совершенства, а обладание серединой благотворно. Я имею в виду нравственную добродетель, ибо именно она сказывается в страстях и поступках, а тут и возникает избыток, недостаток и середина” (1106b16-18). “Добродетель, следовательно, есть некое обладание серединой, во всяком случае, она существует постольку, поскольку ее достигает” (1106b27-28). Например, мужество – это обладание серединой между страхом и отвагой (115a6-7). Для платоновского Сократа такое определение неприемлемо – вспомним, как в “Лахете” после обсуждения разных попыток дать определение мужеству, Сократ констатирует, что все собеседники, включая его самого, зашли в тупик (πάντες ἐν ἀπορίᾳ ἐγενόμεθα, Lch.200e6). По Аристотелю, мужественный поступает определенным образом, поскольку для него позор страшнее смерти (115b15-22), – такое понимание мужества платоновский Сократ назвал бы рабским. Почему это так?

Перейдем к Платону.

Добродетель и благо у Платона

Итак, у Платона все иначе.⁴ И начнем с главного отличия, о котором уже было сказано – с блага. У Платона главное – благо само по себе, выходящее за

⁴ Об этике у Платона см., напр., Annas 1999, Brickhouse-Smith 2010, Irwin 1995, Kamtekar 2017.

пределы бытия (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), но являющееся причиной всего сущего, познаваемого и самого познания (Rep.509b6-10). Соответственно, благо государства для него – отнюдь не вершина, вообще полис и политика – один из уровней т.н. зримой области сущего (Rep.509d), здесь правит мнение, *докса*. Свое отношение к ценностям полиса Сократ резко высказывает в “Апологии”, объявляя, что человек, взыскующий справедливости, ни в коем случае не должен вступать на общественное поприще – ему нужно оставаться *идиотом*, т.е. частным человеком (Apol.31e4-32a3). Здесь же он говорит и о добродетелях, которые равнозначны *заботе о себе*, а не о *своем* (36c5-6). Забота о себе связана с *высшим* благом, отнюдь не с делами государства.

Чтобы достичь блага государства, говорит Сократ в “Алкивиаде I”, надо сначала *познать себя*, а для этого необходимо выйти за пределы любых мнений о себе к своему божественному началу – и это не мнение и не интеллектуальное суждение, это выход к тому самому благу, которое *запретельно сущему*, и от такого выхода зависит в конечном счете, сможет ли человек обрести добродетель.

У Аристотеля добродетели описаны как некие типичные характеристики на основе эмпирических примеров, у Платона же в “Государстве” главные добродетели – мужество, мудрость, справедливость, воздержность – составляют некое *органическое* целое, соотносимое с тремя началами души: воздержность, или рассудительность – прежде всего с низшим, связанным с вожделениями (ἐπιθυμητικόν); мужество – со средним, “яростным”, началом (θυμοειδές); мудрость – с высшим, “разумным”, началом (λογιστικόν). Справедливость же в системе аналогии “государство – душа” соответствует тому, что дает саму возможность гармоничного сосуществования всех остальных начал, то есть некоторым образом выходит за пределы трех начал и тем самым становится параллелью благу, которое, с одной стороны, является *причиной* всего сущего, с другой – находится *за пределами* бытия и познания.

В “Государстве” подчеркивается, что благо – необходимая цель каждого: “к благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предугадывает, что нечто есть (ἀπομαντευομένη τι εἶναι), но она в затруднении (ἀποροῦσα) и не в состоянии вполне схватить, что же это” (Rep.505d11-e2). Сократ говорит здесь, что душа не может быть так же уверена в “этом”, как во всем остальном. Обнаруживается парадоксальная ситуация: то, что является самым важным, оказывается самым затруднительным и непонятным. Но коль скоро благо выходит за пределы сущего, то и человек, стремящийся к нему, должен выйти за пределы. Выход к божественному, или к благу – это *трансцендирование*, выход за пределы всего, и прежде всего самого себя; в диалогах “Пир”, “Федр”, “Федон” речь идет именно о таком трансцендирова-

нии. В “Пире” в кульминации речи Диотимы об эротической лестнице красоты, в том месте, которое можно без натяжки назвать философским аналогом мистериальной эпоптеи, о “прекрасном самом по себе” говорится по сути как о *ничто* – его невозможно схватить чувственным способом, оно не обладает характеристиками объектов чувств, оно сверхчувственно – “прозрачно, чисто, беспримесно, не обременено человеческой плотью, красками и всяким другим бранным вздором” (Smr.211e1-4), но оно превосходит и *интеллектуальное схватывание*, и созерцать его надлежит особым образом, и такое созерцание – это отнюдь не видение, а – метафорически – *прикасание*. К такому слиянию с беспримесным единообразным “абсолютом-ничто” способна лишь соответствующая “пустотная” инстанция – именно таковой и объявляет себя Сократ.

В эпизоде с соблазнением, когда Алкивиад, меняясь с Сократом ролями, пытается соблазнить его, отдав ему свою “юную цветущую красоту” в обмен на мудрость, Сократ обращает внимание Алкивиада: “присмотрись ко мне внимательнее: я – *ничто* (ἄμεινον σκόπει, μή σε λαθάνω οὐδὲν ὄν, 219a3)”. Эта сцена – прямая параллель подъему по лестнице красоты с описанием прекрасного самого по себе как *ничто*, только здесь место этого прекрасного занимает сам Сократ.

Алкивиад и остальные мальчики, над которыми, по его словам, насмеялся Сократ, должны понять, что необходимо выйти за пределы самого себя и любых интерпретаций себя с помощью каких-то содержаний, в том числе и с помощью *этических* – в аристотелевском смысле – определений. Необходимо полное освобождение от любых масок – не случайно Сократ сам все время в масках, все время играет и притворяется: он показывает, что может быть разным в разных ситуациях, поскольку в мире человеческих мнений невозможно прочное основание происходящего; одновременно он провоцирует собеседников на сбрасывание таких масок, и во многих диалогах мы видим подобное “обнажение”.

Соответственно, и добродетели, которые восхваляет Алкивиад в Сократе – мудрость, мужество, воздержность – вовсе не главное в нем.

Вспомним, что Аристотель считает мужественными тех, кто поступает так из-за почестей или позора. Сократ же в “Федоне” говорит, что большинство тех, кого считают мужественными, встречают смерть “из страха перед еще большим злом”, т.е. бесславием, а кого считают рассудительными, те воздерживаются от одних удовольствий лишь из боязни потерять другие (Phd.68de). Такие добродетели, связанные с обменом удовольствий на удовольствия, страхов на страхи Сократ называет рабскими: “как бы не оказалась пустою видимостью такая добродетель (*скиаграфия* – букв. “те-

непись” – вспомним тени, которые считают реальностью узники пещеры в знаменитом мифе в 7-й книге *Государства*), поистине годная лишь для рабов, хилая и подложная” (69b6-7). Поэтому мы и сказали выше, что аристотелевское понимание мужества, вызванного желанием почестей или боязнью позора, платоновский Сократ назвал бы рабским. Он говорит в “Федоне”, что добродетели – нечто вторичное: “между тем, истинное – это действительно *очищение* от всего [страстей], а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения” (69b8-c3). Подчеркнем: добродетели – лишь *средство для очищения души*, то есть они не самоцель, они нужны для полного освобождения и сосредоточения на том, что уже не есть “этическое” и, по сути, “человеческое”.

Далее, добродетель по Платону – никак не результат научения и привычки, поэтому он и не говорит об этике, происходящей, по Аристотелю, от *этоса*. В “Протагоре” возможность обучить добродетели проблематизируется, в “Меноне” вообще отвергается. Довольно распространенное мнение, что Сократ считает добродетель знанием, не выдерживает никакой критики. Для платоновского Сократа рассудочное суждение может произвести только *заемную* добродетель, как у стражей в “Государстве” – *копию* добродетели, а не ее саму.

Стражи в “Государстве” воспитываются на цензуре и ортодоксии именно для выработки традиционных добродетелей. Философы же – на полной свободе в поисках истины. Именно поэтому подлинной добродетели могут достичь, по Платону, только философы *по природе*. В “Пире” Диотима, описав Сократу прекрасное само по себе как “ничто”, спрашивает его:

“Неужели ты думаешь, – 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?” (οὐκ εἶδῶλα ἀρετῆς, ἅτε οὐκ εἰδῶλου ἐφαπτομένῳ, ἀλλὰ ἀληθῆ, ἅτε τοῦ ἀληθοῦς ἐφαπτομένῳ· τεχνόντι δὲ ἀρετῆν, Smr.212a). А кто родил и вскормил истинную добродетель, тому достается в удел любовь богов, и если кто-либо из людей бывает бессмертен, то именно он (211-212).

Таким образом, только выход за пределы всех мнений и даже интеллектуальных представлений в область запредельного, *трансцендирование, сочетание с ничто* – дают возможность (но не гарантию!) подлинной добродетели. Если исходить из таких оснований, аристотелевские этические добродетели окажутся “призраками”.

Соответственно, добродетель в понимании Платона – это никак не *середина*, обусловленная эмпирическим отстоянием от избытка и недостатка страстей, а поведение, вызванное девиацией, резким отклонением от середины. У Платона мы находим два противоположных девиантных полюса – это тиран и Сократ: тиран – девиация вниз, Сократ – вверх.

Повторим, Сократ – гибрист, в нем отсутствует стремление к середине, наоборот, он стремится к выходу за пределы и призывает к этому граждан. Это идет против привычных правил, мнений, традиций – но одновременно не является результатом рефлексивного рационального познания. Сократ презирает полисные ценности – в этом смысл его обвинения афинянами. Его речь в “Апологии” после обвинения – насмешка над согражданами. Его отказ бежать в диалоге “Критон” – снова насмешка над ними, но уже раскаявшимися: Сократ презирает сограждан и казнящих, и милующих. Традиционные ценности – семья, дети – не для него. Доводы Критона, что Сократ должен жить, чтобы кормить семью и воспитывать детей, двое из которых младенцы, совершенно не убеждают Сократа в необходимости бегства из тюрьмы – бегства, уже согласованного с раскаявшимися афинянами. Сократ презирает весь этот, говоря словами Диотимы, “бранный вздор”. Его поступки определяются и не традицией, и не этикой в аристотелевском понимании. Напомним кратко, что говорит Аристотель: нет блага самого по себе, их много; высшее благо – государственное; высшее счастье – жить сообразно добродетели; нравственная добродетель возникает благодаря приучению.

Все это неприемлемо для платоновского Сократа, поэтому мы и говорим о его “анти-этике”: метод обретения добродетели для него – это философский гюбрист, основанный на трансцендировании.

И тут можно вспомнить Ницше, который совершенно неправомерно обвинил Сократа в повороте греческой мысли и тем самым всей дальнейшей европейской философии к плоскому рационализму, – наоборот, можно сказать, что платоновский Сократ – это пример выхода за пределы “слишком человеческого”.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Брагинская, Н.В., пер. (1984) “Никомахова этика,” *Аристотель. Сочинения в четырех томах*. Том 4. Москва: Мысль.
- Протопопова, И.А. (2019) «Сократический вопрос»: старые проблемы и новые тенденции», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1, 330-338.
- Annas, J. (1999) *Plato's Ethics, Old and New*. Ithaca-London: Cornell University Press.

- Brickhouse, T.C., Smith, N.D., eds. (2010) *Socratic Moral Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Broadie, S. (1991) *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press.
- Broadie, S. (2007) *Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burnyeat, M. F. (2012) "Aristotle on Learning to be Good in Explorations," in *Ancient and Modern Philosophy*. Cambridge University Press, vol. 2, 259-81.
- Irwin, T.X. (1995) *Plato's Ethics*. New York-Oxford: Oxford University Press.
- Kamtekar, R. (2017) *Plato's Moral Psychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kraut, R., ed. (2006) *The Blackwell Guide to Aristotle's "Nicomachean Ethics"*. Blackwell Publishing.
- Rorty, A.M., ed. (1980) *Essays on Aristotle's Ethics*. Berkeley-Los-Angeles-London: University of California Press.
- Sherman, N., ed. (2000) *Aristotle's Ethics: Critical Essays*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.
- Schleiermacher, F. (1818) "Über den Werth des Sokrates als Philosophen," in *Abhandlung der philosophischen Klasse der königlich preussischen Akademie aus den Jahren 1814-1815*, 51-68.

References in Russian:

- Braginskaya, N.V., per. (1984) "Nikomakhova etika," *Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomah*. Tom 4. Moskow: Mysl'.
- Protopopova, I.A. (2019) «"Sokraticheskij vopros": starye problemy i novye tendencii», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.1, 330-338.

ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

САПФО

ПЕСНЬ К КИПРИДЕ

Fr. 26 Neri–Cinti

(первый русский перевод,
с историко-филологическим комментарием)

Т. Г. МЯКИН

Новосибирский государственный университет
miackin.timof@yandex.ru

TIMOTHEY MYAKIN

Novosibirsk State University (Russia)

SAPPHO. A SONG TO KYPRIS. FR. 26 NERI–CINTI

(the first translation into Russian, with the historical and philological commentary)

ABSTRACT. The publication contains the first translation of Sappho's "Song to Kypris" (Sapph. Fr. 26 Neri–Cinti) into Russian. The translation is prepared on the basis of the latest papyrological discoveries, and is founded on the latest edition of the songs and fragments of Sappho by Camillo Neri and Federico Cinti (2017). The new translation is accompanied by a comprehensive scientific commentary.

KEYWORDS: Poetry of Sappho; "Song to Kypris" of Sappho; Sappho's erotic poetry, the cult of Kypris in the Ancient Greece.

Среди опубликованных в 2014 г. Д. Оббинком девяти новых фрагментов песен Сапфо, пожалуй, наибольшие споры среди филологов вызывает Sapph. Fr. 26 Neri–Cinti. Отрывок, фрагментарно известный уже раньше, в составе знаменитого Р. Оху. 1231 (fr. 16), а также – по папирусу Р. GC. Inv. 105 (fr. 4), – теперь дополнился строками 21–29 из папируса, опубликованного Дирком Оббинком (P. Sapph. Obbink, rr. 21–29). В результате, по словам К. Нери и Ф. Чинти, мы имеем «пятнадцать крайне фрагментированных строк, дополненных цитатой грамматического характера из Аполлония Дискола». В том или ином виде – это фрагменты четырёх сапфических строф, «принадлежащих к некоей "песни страдания"» (Neri–Cinti 2017: 306). Её филологи уже

назвали «Песнью к Киприде» (Kypriis Song, см.: Bierl 2016, 340 etc). Из этих четырёх стрóf, однако, сколько-нибудь поддаются реконструкции только две первые, причём, ввиду существенных лагун, сосуществуют несколько вариантов реконструкции, так или иначе, с точки зрения строго-филологической практически одинаково возможных. Так, М. Уэст восстанавливал древнегреческий текст «Песни к Киприде» в следующем виде (Bierl 2016: 344):

πὼς κε δῆ τις οὐ θαμέως ἄσαιτο
 Κύπρι, δέσποιν', ὅτινα [μ]ὴ φίλ[ήσθαι
 κῶς] θέλοι μάλιστα πάθ[ος] καλ[ύπτην;
 οὐκ] ὀνέχησθαι;
 κνώ]δαλ'οἰσί μ'ἀλεμάτως δαῖσθ[ης];
 μή μ' ἔ]ρω<ι> λύσσαντι, γόνωμ', ἔνα[ιρε
 ...]νε'έρα[ίσ]αι¹

В таком прочтении Сапфо, в соответствии с традиционным для оксфордских филологов подходом, предстаёт здесь исполнительницей песен соло, «индивидуальным поэтическим голосом с биографией» (Bierl 2016, 344).

Однако недавние папирологические открытия подтвердили правильность именно подхода А. Бирля и итальянских филологов, которые всегда подчёркивали связь сапфической поэзии с ритуалами и празднествами половозрастного девического культового содружества, где чтились богини «перехода» (Афродита, Артемида, Гера, музыки).² Перед нами именно мир архаической обрядности и религиозного ритуала, где боги – подлинное внутреннее содержание окружающего поэтессу внешнего мира.³

¹ Перевод: «Как можно помочь женщине, которая постоянно падает духом, о моя госпожа, если ты не любишь её, и даже если она и хотела бы утаить свою страсть, ты не удерживаешься от язвительных ударов, которыми бесишь (меня) без всякой цели? Не лишай меня, я молю тебя, яростной любви, и не разорь нас... Ты не была раньше (такой) ко мне, когда я любила...» (Bierl 2016, 344).

² См. о Сапфо как о «певице Афродиты», а также о роли мистерий Артемиды в религиозных практиках сапфического содружества: Мякин 2020; Myakin 2018; Ferrarì 2017; Neri 2017, LI; Bierl 2016. Ср. также у Гр. Надя анализ ритуальных контекстов сапфических молитв к Афродите и Гере (Nagy 2016, 459–460).

³ 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,

В соответствии с этим, более обоснованной выглядит та реконструкция «Песни к Киприде», которую даёт Франко Феррари и которой следуют К. Нери и Ф. Чинти в своём последнем по времени и наиболее полном научном издании песен Сапфо (Bierl 2016, 345; Neri–Cinti 2017, 28). Эта реконструкция прочитывает данный песенный фрагмент, «монологический или хоровой», именно в контексте свадебного или околосвадебного (мистерии Артемиды) ритуала (Neri 2017a, 303). В песне, как правильно отмечает К. Нери, «проклиналась неблагодарность объекта любви» (ст. 2–4), призывалась Афродита. Далее, в духе свадебного эпиталамия (либо – мистерияльного гимна, если это мистерии Артемиды) говорилось о необоримом, словно море в шторм, любовном желании (ст. 5–8). Девушка не знает, как от него спастись, и сетует, что богиня её «невзлюбила» ([μ]ῆ φίλ[ῆ]σθα). Затем является Киприда и напоминает о необходимости для новобрачной (которая в ходе мистерий Артемиды приносила богине в дар свое девичество) – «терпеть». Каков же возможный контекст песни? В свете того, что мы теперь знаем о ритуалах культового содружества Сапфо, можно предположить, что речь могла идти: 1) либо о первой брачной ночи, в ходе которой невеста претерпевала дефлорацию от обуреваемого желанием жениха; 2) либо о принесении невестой в жертву Артемиде своего девчества (роль жрицы здесь выполняла старшая по возрасту женщина, скорее всего, сама Сапфо); 3) о том и о другом вместе. Именно такой ритуал засвидетельствован для Кирены классической и эллинистической эпохи.⁴ Ввиду этой параллели, последний

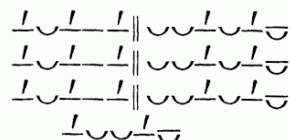
Если пожелает вдруг царь Олимпа
Божество послать в помощь нам от тягот –
Эти божества благодатны нам и
Многоблаженны...»

...Τὰ δ'ἄλλα
πάντα δαιμόνεσσιν ἐπιτρόπωμεν
εὐδαίαι γὰρ ἐκ μεγάλαι ἀήταν
αἶψα πέλονται,
τῶν κε βόλληται βασίλευς Ὀλύμπω
δαιμόν' ἐκ πόνων ἐπάρωγον ἤδη
περτρόπην, κῆνοι μάχαρες πέλονται
καὶ πολύολβοι .

Цит. по: Neri–Cinti 2017, 12. Ср. также древнегреческий оригинал, apparatus critici и поэтический перевод по: Мякин 2014, 435–436.

⁴ Согласно эпиграфическому закону из Кирены, «невесте следует войти в брачный чертог к Артемиде (τὸ νυμφῆιον ἐς Ἄρταμιν), когда она (невеста) только возжелает, во время празднества Артемиды» (Ἄρταμίτιος). Как я уже писал ранее, именно с

из предложенных вариантов интерпретации предпочтительнее, так как объясняет необычайную личную заинтересованность Сапфо в свадебном ритуале, страстную вовлечённость в него. См. о свадебном ритуале у Сапфо: Мякин 2020, 190–191; Муакін 2018, 355–360. Предлагаемый перевод выполнен размером оригинала – первой Сапфической строфой – по изданию К. Нери и Фр. Чинти (Neri–Cinti 2017, 28; см. о сапфических размерах *ibidem*, XXV–XXVIII):



САПФО

ПЕСНЬ К КИПРИДЕ (Fr. 26 Neri–Cinti)

...Отчего ж не мучиться раз за разом,⁵
Госпожа Киприда, и той, кого ты
Не полюбишь, страсти которой гаснуть
Ты не даёшь и,

Раздираешь морем терзаний снова,
Что подобны буре, когда желанье
Гнёт колени, и – по канатам вплавь ли –
Не перебраться...

.....
.... «...но я желаю
Чтобы ты терпела, сама ведь это
Знаю прекрасно...»

такого рода ритуалом нужно связать жриц-ломб Гесихия (Hesych. Λ, 1257). См. Dillon 1999: 67. Ср. Мякин 2014, 434.

⁵ Важно помнить, что используемый здесь Сапфо глагол (ἄσαστο) и у Гомера, и в архаической поэзии, предполагает именно *реальные* мучения, связанные с кровью и болью, ср.: Hom. Il. V, 288–289; Il. XI, 574; Il. XV, 317; Il. XXI, 168; Il. XXII, 267; Il. XXIII, 156; Il. XXIV, 211 etc. Ср. Sapph. Fr. 3, 7 (Neri–Cinti).

SAPPHO

CARMEN AD CYPRIDEM
(Fr. 26 Neri–Cinti/ Ferrari)

...Πῶς κε δὴ τις οὐ θαμέως ἄσαιτο
Κύπρι, δέσποιν', ὅτινα [μ]ή φιλήσθα
ὦς] θέλοι μάλιστα πάθ[ος] κάλ[υψαι
μηδ'] ὀνέχησθα;

σὺν] σάλοισί μ' ἄλεμάτῳ δαΐσδ[ης
ἰμέ]ρω<ι> λύ{ι}σαντι γόν' ὦ<ι> μ' ἔγ[ω] δ[έ
λαί]λαπας [φ]αίμ' οὐ προ[τόνοις] περήσ[ην
.....]νεερ.[.]αι.

.....(.)...[.] σέ, θέλω[
τοῦ]το πάθ[ην
]αν, ἔγω δ' ἔμ' αὐταί
τοῦτο σύνοιδα

.....].[.]τοισ[.....].[
.....]εναμ[
].[.]
.....]

СОКРАЩЕНИЯ / ABBREVIATIONS

- Hesych. – Hesychii Alexandrini Lexicon (ed. K. Latte).
Hom. Il. – Homeri Ilias (ed. T. W. Allen).
PGC – Papyrus Greek Classical (ed. A. Bierl, A. Lardinois).
P. Oxy. – Oxyrinchus Papyri (ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt).
Sapph. – Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze. Introduzione e nuova traduzione e commento, a cura C. Neri e Fr. Cinti. Arccia, 2017.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Μυκίν Τ. Γ. (2020) «Πраво женщины – право богини? Смысл и функция образа Елены в поэзии Сапфо (в свете новейших папирологических открытий)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.1, 184–206.

- Мякин, Т. Г. (2014) «Мудрая» Сапфо или философия древнегреческой инициации», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 425–444.
- Bierl, A. (2016) «Sappho as Aphrodite's Singer, Poet and Hero(ine): the Reconstruction of the Context and Sense of the Kypris Song», in A. Bierl, A. Lardinois, eds. *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105,frs 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song*. Vol. 2. Brill / Leiden / Boston, 339–353.
- Dillon, F. (1999) «Post-Nuptial Sacrifices on Kos (Segre, ED, 178) and Ancient Greek Marriage Rites», *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 124, 63–80.
- Ferrari, F. (2017) «Sapph. fr. 1, 18–24 e la grammatica dell'eros», in Caciagli St., ed. *Eros e genere in Grecia arcaica*. Bologna, 85–106.
- 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», in A. Bierl, A. Lardinois, eds. *The Newest Sappho: P. Sapph. Obbink and P.G.C. Inv. 105,frs 1–4. Studies in Archaic and Classical Greek Song*. Vol. 2. Brill–Leiden–Boston, 34–54.
- Neri, C., Cinti Fr., eds. (2017). *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze. Introduzione e nuova traduzione e commento*. Arricia.
- Neri, C. (2017) «Immagini di Saffo», in C. Neri, Fr. Cinti, eds. *Saffo. Poesie, frammenti e testimonianze. Introduzione e nuova traduzione e commento*. Arricia, XIX–CXXXII.

References in Russian:

- Myakin T. G. (2020) «Pravo zhenshchiny – pravo bogini? Smysl i funkciya obraza Eleny v poezii Sapfo (v svete novejsih papirologicheskikh otkrytij)», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.1, 184–206.
- Myakin, T. G. (2014) «Mudraya» Sapfo ili filosofiya drevnegrecheskoj iniciacii», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 8.2, 425–444.

**«НАМЕТКИ» А. Н. ЕГУНОВА
К ПЕРЕВОДУ ПЛАТОНОВСКОГО «ПИРА»**

Р. В. СВЕТЛОВ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)
spatha@mail.ru

Д. В. ШМОНИН

Санкт-Петербургский государственный университет
dmitry.shmonin@gmail.com

ROMAN SVETLOV

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia)

DMITRY SHMONIN

St Petersburg State University (Russia)

A. N. EGUNOV'S «OUTLINES» FOR THE TRANSLATION OF PLATO'S «SYMPOSIUM»

ABSTRACT. The archive of A. N. Egunov, a prominent Russian writer, poet, and scholar, includes unpublished fragments of his translation of the dialogue «Symposium». These fragments were prepared during his work on the 1965 edition of Plato's Selected Dialogues. Egunov carefully researched the then available translations of the «Symposium» and concluded that none of them met the requirements of a modern edition. He prepared recommendations for future translators and gave some excerpts of his own translation as a sample. In the publication we offer one of these fragments, the speech of Pausanias, as well as A. N. Egunov's discussion of the correct translation in Russian of the term "πάνδημος", one of the epithets of the goddess Aphrodite.

KEYWORDS: Plato, «Symposium», speech of Pausanias, Aphrodite Pandemos.

* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-00671, <https://rscf.ru/project/22-28-00671/>, Балтийский федеральный университет им. И. Канта. The reported study was funded by Russian Science Foundation according to the research project № 22-28-00671, <https://rscf.ru/project/22-28-00671/>. The Immanuel Kant Baltic Federal University.

«Пир» – тот диалог Платона, который чаще других переводится на русский язык. Уже в XVIII столетии в России имелось два варианта этого текста (в переводах Н. И. Новикова и М. С. Пахомова 1783). В XIX–XXI вв. появилось еще целая серия переводов, принадлежащих перу В.Н. Карпова, А. Пресса,

И.Д. Городецкого, С.А. Жебелева, С.К. Апта, А.В. Маркова. И это, не считая различных вольных переложений диалога или его фрагментов. Переводы по-разному оцениваются исследователями, однако позволяют читателю увидеть Платона с разных сторон.

В копилку «Русских “Пиров”» мы хотим добавить речь Павсания: (Symр. 180с–185с), перевод которой на русский язык имеется в архиве Андрея Николаевича Егунова. Сам А.Н. Егунов назвал этот текст «наметками к переводу». Обстоятельства появления их на свет были связаны с подготовкой книги «Избранные диалоги» Платона, опубликованной в издательстве «Художественная литература» в 1965 г. В данном издании Андрей Николаевич выступал в качестве переводчика (диалог «Федр»), научного редактора и эксперта по отбору переводов для книги. В содержащемся в архиве документе, который имеет название «Критические заметки к переводам Платона» (номер 10 по каталогу архива), мы обнаруживаем послания А.Н. Егунова ответственным редакторам книги, где Андрей Николаевич объясняет свою редакционную правку, а также выдвигает ряд предложений по составу переводов (в дальнейшем мы планируем опубликовать этот документ полностью). Нам уже доводилось характеризовать подход выдающегося специалиста по античной словесности к редакции «русских версий» Платона. Отметим, что наиболее характерным для него являлось убеждение в необходимости соответствия перевода требованиям современной российской словесности: текст, созданный на литературном языке своей эпохи должен передаваться литературным же языком эпохи новой (Светлов, Минак 2022).

Делясь своими критическими размышлениями по поводу имевшихся к тому моменту переводах «Пира» (в качестве возможных вариантов рассматривались тексты И.Д. Городецкого, А. Пресса, С.А. Жебелева), А.Н. Егунов приходит к выводу, что ни один из них не годится для публикации. Попытки переработать, в частности, текст Городецкого приводят его к выводу о том, что редактура превращается в создание нового перевода. А.Н. Егунов пишет:

«Пока позволяет время следует поручить сделать новый перевод – желательно, по-моему, кому-нибудь из младшего поколения, чтобы в однотомнике Платона фигурировали бы на паритетных началах и старики и молодежь – это показывало бы, что Платон – дело не только для “ископаемых”. Этому будущему переводчику можно передать листки с моими опытами редактирования перевода Городецкого, в качестве материала, подлежащего дальнейшему усовершенствованию» (с.22 рукописи).

Мы знаем, что «Пир» в итоге действительно был опубликован в переводе Соломона Константиновича Апта.

В своих «Критических заметках» А.Н. Егунов формулирует пожелания для такого возможного проекта и дает варианты текста, который мог бы получиться в результате, в том числе речь Павсания. Данная речь – один из наиболее «хрестоматийных» примеров «двоения» понимания любви и типов гендерных отношений, которые не раз встречаются в рассуждениях персонажей Платоновских диалогов. Не углубляясь в детали хорошо известных культурных «предрассудков» остановимся на одном из понятий, употребляемых в этой речи – «πάυδημος». Обсуждая, как перевести этот термин, А.Н. Егунов отмечает:

«Πάυδημος в наше время уже нельзя переводить как “всенародный”: у Платона πάυδημος означает «вульгарный». Хотя по общему правилу в переводах из древних, тем более из греческих авторов нельзя употреблять вошедших в русский язык с латинского и французского происхождения (например: “момент”, “факт”, “принцип” – хотя это сильно облегчило бы дело), так как они слишком прозаичны, но может быть, для слова “вульгарный” сделать исключение? Не решившись на это, я передаю πάυδημος как “обыденный”. В переводе должен сохраниться в этом слове отрицательный оттенок, приданный ему Платоном (аристократом, с отвращением относившимся к «плебсу», к афинской демократии). Между тем у нас слово “всенародный” имеет положительный оттенок: “всенародный праздник”, “всенародное одобрение”» (с. 23-24 рукописи).

Мы видим, насколько смысловые коннотации («всенародное» как обязательно позитивное) вновь поменялись в наше время. Тем не менее попытаемся понять, был ли «презрителен» к этой форме любви сам Платон?

Рассмотрение «Пира» как текста, где высказываются якобы платоновские взгляды на природу любви очевидно может ввести нас в заблуждение. Это касается прежде всего знаменитой концепции «половинок» в речи Аристофана (Sympr. 189d–193d). Достаточно вспомнить «пра-физиологию» человека из «Тимея», дабы понять, что Платон не разделяет идею трех протополов (Tim. 69e–70a, 91a–d). Как ни парадоксально, его взгляды ближе библейскому пониманию «гендера» первочеловека, чем к Аристофановому мифу. То же самое касается и идеи Павсания о двух Афродитах и, соответственно, двух Эротах, несмотря на то, что неоплатонически настроенными комментаторами она рассматривается как вполне платоновская (см., например, комментарии на «Пир» Марсилио Фичино) и вписывается в некую конструируемую общую концепцию диалога.

Мы уверены, что «Пир» представляет собой не изложение персонажами этого диалога разных аспектов природы Эрота, а исчерпание наших превратных мнений о нем. Каждое из таких мнений содержит нечто суще-

ственное, но существенное касательно наших предубеждений, а не объекта рассмотрения. Сократ в своей речи, как это видно ниже в диалоге, отказывается от представления о двух Эротах, формулируя взамен учение о двойственности бога любви. Да и «обыденная» любовь не третируется Диотимой, от имени которой говорит Сократ, – так, как третирует ее Павсаний (срв. *Symp.* 208d–209b). Вспомним, сколь важную роль она играет в платоновском Каллиполисе, особенно в жизни стражей. В связи с этим возникает вопрос, кому принадлежит тот пренебрежительный смысловой оттенок, который Павсаний вкладывает в слово «*πάνδημος*». Является ли его источником автор диалога? Нам кажется, что нет. «*Ἀφροδίτη Πάνδημος*» в своем изначальном смысле означает не чувственную любовь, но то начало, которое позволяет объединиться всему коллективу в единое целое. Недаром «эту» Афродиту почитали в Афинах вместе с богиней убеждения Пейто (*Πειθώ*) по традиции, установленной, якобы, еще Тесеем в честь переселения жителей сельских демонов в город (*Raus.* I. 22. 3). «Аристократический» взгляд на любовь, видимо, – достояние Павсания как персонажа Платона и той группы афинян, которые были солидарны с этой идеей, взгляды которых по замыслу Платона он выражает. Идея Павсания неверна по причине своей односторонности и эксклюзивности. А именно против односторонности в диалектическом исследовании любого предмета всегда выступает платоновский Сократ.

Вместе с тем, предложенный А.Н. Егуновым вариант перевода – «Афродита обыденная», – хотя и не соответствует «букве» платоновского текста, оказывается более приемлемым, чем, например, «Афродита пошлая».

В публикуемых ниже «Наметках» А.Н. Егунова (с. 27–35 его «Критических заметок к переводам Платона») мы сохранили авторскую орфографию и пунктуацию. Варианты перевода, имеющиеся в машинописи как пометки от руки, даны в квадратных скобках. Выделения Егунова даны курсивом.

Речь Павсания

(180c) Федр, по его словам, сказал речь в таком роде, а после Федре были еще кое-какие другие речи, но он их не очень запомнил. Опустив их, он передал речь Павсания. Тот сказал вот что: – Мне не кажется удачным, Федр, что нам предлагается так-таки попросту и непременно прославлять Эрота. Если бы был только один Эрот, это было бы удачно; однако он не один, а раз он не один правильнее было бы прежде условиться, какого из них следует

восхвалять. Я и попытаюсь поправить дело – указать сперва, (d) какого Эрота следует восхвалять, а затем уже восхвалить, как того заслуживает этот бог.

Мы все знаем, что нет Афродиты без Эрота. Если бы она была одна, то и Эрот был бы один. Но так как их две то, следовательно, и Эротов тоже два. А разве этих богинь не две? Старшая и не имевшая матери – дочь Неба, ее мы и называем Небесной; другая, младшая, – Дочь Зевса и Дионы, мы ее зовем Обыденной.¹ (e). Следовательно, ее *пособника* Эрота было бы правильно называть Обыденным, а того другого – Небесным. Восхвалять следует, конечно, всех богов, но все же надо попытаться указать, что досталось в удел каждому из этих обоих Эротов.

Всякое действие имеет такие свойства: совершаемое само по себе, оно ни прекрасно, ни *гадко* [дурно], как, например, то, что мы сейчас делаем. (181a) Пить, петь, беседовать, – ни в чем из этого нет прекрасного как такового, но в действии, как все это совершается, может получиться подобное. Совершаемое прекрасно и правильно все это становится прекрасным, а если неправильно – *гадким*. То же самое и с влюбленностью: не всякий Эрот прекрасен и достоен восхваления, но только тот, который внушает прекрасные побуждения к любви.

Эрот обыденной Афродиты поистине бывает обыденным и учиняет что попало. (b) Он тот, кого любят дурные [заурядные?] люди. Во-первых, такие люди любят и женщин не меньше, чем юношей, затем – больше тело, чем душу тех, в кого они влюблены, – затем, по возможности, самых несмышлёных; они смотрят только, как бы добиться своей цели, не заботясь о том, прекрасно ли это или нет. Поэтому и случается им совершать что попало – равно и хорошее, равно и противоположное. Ведь это зависит от богини, которая много моложе той, другой, (c) и причастна, по своему происхождению, и к женскому, и к мужскому началу.

Не таков Эрот небесной Афродиты – она, во-первых, не причастна к женскому началу, а только к мужскому (он как раз и есть любовь к юношам) затем она старше и чужда бесчинств. Поэтому те, кто вдохновлен этим Эротом, обращаются к мужскому полу, они ценят то, что по своей природе более мощно и обладает большим разумом. И в самой любви к юношам можно распознать тех, кто движим подлинно этим Эротом: такие не влюбляются в малолетних, а лишь когда юноши начинают набираться разума (d), а это близко по времени

¹ Небо-Уран, Небесная Афродита – Урания. Кронос, восставший против своего отца, Урана, изувечил его серпом. Оплодотворяющая плоть Урана своим падением в море вызвала пену – так, без матери, возникла Афродита. Диона – дочь Океана. Афродита обыденная – «всенародная» [«общенародная»].

к появлению первого пушка на щеках. Чья любовь начинается в эту пору, те готовы, мне думается, не разлучаться всю жизнь и проводить ее сообща; они не обманут, воспользовавшись неопытностью молодости, не покинут, насмеявшись, и не сменят на другого. Надо, чтобы *вошло в обыкновение* [стало правилом] не влюбляться в малолетних, (е) иначе много стараний тратится на еще неясное, ведь неясно, к чему, в смысле недостатков и достоинств души и тела, придут, с возрастом, малолетние. Люди порядочные добровольно, сами собой, придерживаются этого обыкновения, но надо принудить к нему и отверженцев обиденного Эрота, подобно тому как мы насколько можем, принуждаем их не влюбляться в (182a) свободнорождённых женщин. Эти люди как раз и опозорили любовь, так что кое-кто смеет говорить, что вообще постыдно угождать влюбленному. Это говорят, видя подобных людей, замечая их надоедливость и неправоту, а ведь все, что делается беспорядочно и незаконно, вызывает справедливое порицание.

Обычай, касающийся любви, принятые в остальных городах,² постигнуть легко, так как они там определены просто, но у нас здесь³ и в Лакедемоне они пестры (b). В Элиде и у беотийцев, везде, где люди не мастера говорить, попросту узаконено, что угождать влюбленному – *прекрасно* [похвально]; никто у них не скажет – ни молодой, ни пожилой, – что это постыдно; тут, думается мне, цель в том, чтобы не иметь хлопот, пытаясь словесно убедить *молодежь*, между тем говорить они совершенно неспособны. А во многих местах Ионии и других областей, населенных варварами, это, напротив, считается постыдным. Ведь у варваров, из-за тирании, и это постыдно, и любовь к мудрости и любовь к телесному развитию.

(c) Для властителей, я думаю, невыгодно, когда у подвластных им возникают высокие помыслы, крепкая дружба и общение, а это и все прочее склонен вселять Эрот. На деле узнали это здешние тираны: любовь Аристогитона и окрепнувшая преданность ему Гармония сокрушили их владычество.

Таким образом там, где установлено, что угождать влюбленному – постыдно, это основано на испорченности установителей, на своекорыстии властителей и мужественности им подвластных, а там, где просто по обычаю такое угождение считается прекрасным, это происходит (d) от душевной вялости установителей. У нас здесь обычаи гораздо лучше тех, но, как я уже сказал, в них нелегко разобраться.

Обращает на себя внимание, что явную любовь признают лучше тайной, в особенности же любовь к самым благородным и самым лучшим, хотя бы

² Полис – город-государство.

³ Т.е. в Афинах.

они и не были красивее других; затем поразительную поддержку со стороны всех встречает влюбленный, вовсе не как совершающий нечто постыдное. Если он добьется своего, это считается прекрасным, а если нет – постыдным. (e) При попытках влюбленного добиться своей цели, обычай дает ему возможность снискать себе похвалу, какие бы удивительные дела он ни делал, за которые строго бы осудили⁴ всякого, кто отважился бы на них, преследуя какую-либо иную, кроме этой, (183а) цель и желал бы непременно настоять на своем. Если бы, стремясь нажиться, или получить важную должность, или достичь какого-либо иного влиятельного положения, кто-нибудь вздумал поступить так, как ведет себя влюбленный, то есть прибегать в своих просьбах к выражениям и жестам умоляющих,⁵ давать клятвенные заверения, проводить ночи лежа у дверей своего любимого, добровольно рабствовать так, как ни один раб, – то делать такие дела воспрепятствовали бы (b) ему и друзья его и враги: эти стали бы его поносить за угодничество и низость, а те попытались бы его вразумить, так как им стало бы стыдно за самих себя. Между тем все сочувствуют влюбленному, что бы он ни делал, обычай позволяет ему действовать, не вызывая порицания, словно он совершает нечто вполне прекрасное. А всего поразительнее, что, по мнению большинства, его прощают и боги, если он поклянется, а потом нарушит свою клятву – уверяют, что нет любовной клятвы.

(c) Раз и боги, и люди предоставляют большие возможности влюбленному, как видно по здешним обычаям, то поэтому можно было бы думать, что в нашем городе считается прекрасным и быть влюбленным и дружить с влюбленными. Между тем отцы юношей, приставив к ним педагогов,⁶ не позволяют юношам вступать в разговоры с влюбленными, такой наказ дается и педагогу; сверстники и приятели юношей порицают их, если заметят, что происходит нечто подобное, а старшие не останавливают порицающих, не бранят их за якобы несправедливые нападки. (d) Если обратить внимание на это, можно подумать, что у нас здесь все такое считается в высшей степени постыдным. Дело, я думаю, вот в чем: не так просто всякое действие – об этом уже было сказано вначале – само по себе оно ни прекрасно, ни постыдно, но, если его совершать прекрасно, оно прекрасно, а если совершать постыдно, оно постыдно. Постыдно угождать плохим образом пло-

⁴ Рукописное предание здесь испорчено (*сгυχ philologica*). Вслед за Шлейермахером исключаю *φιλοσοφίας*.

⁵ Обрядовые действия.

⁶ Педагог – дядька, гувернер.

хому человеку, но прекрасно – прекрасным образом порядочному человеку. (е) Плохой человек это тот обыденный влюбленный, что влюблен больше в тело, чем в душу. Да он и непостоянен, потому что влюблен в нечто непостоянное: чуть только прекратится цветение тела – как раз то, во что он влюблен – он

«упорхнув исчезает»⁷,

опозорив все, что наговорил и наобещал. Но кто влюблен в подлинно хороший душевный склад, тот остается на всю жизнь, словно сплавленный с чем-то постоянным. Наши обычаи велят подвергнуть всех основательной проверке и затем одним угождать, а другим избежать. (184a) Вот почему и советуется одним продолжать свои ухаживания, а другим – уклоняться от них; устанавливается как бы состязание для проверки к какому разряду относится сам влюбленный, а к какому тот, кого он любит. Таким-то образом по этой причине прежде всего считается постыдным быстро сдаваться: должно пройти некоторое время, достаточное для проверки большинства отношений; далее постыдно поддаваться из-за денег и влиятельного общественного положения, то есть из страха перед бедственными обстоятельствами не иметь выдержки, (b) чтобы презреть и денежные одолжения, и помощь в общественной деятельности. Ведь ничто из этого не представляется ни прочным, ни постоянным, помимо того, что изо всего этого не возникает благородной дружбы.

Итак, по нашим обычаям остается только один путь, если юноша намерен достойным образом угождать влюбленному в него. У нас ведь в обычае, (c) что касается влюбленных, не считать ни угодничеством, ни позором любое рабское служение влюбленного своему юноше; подобным же образом не позорно лишь одно, единственное, другое добровольное рабское служение: это есть служение добродетели [доблести].

На наш взгляд, если кто согласен почитать кого-либо, полагая, что благодаря ему он станет лучше – в смысле каких-нибудь знаний или любой другой отрасли добродетели [доблести], такое охотнорабствование⁸ не позорно, это не угодничество. Нужно, чтобы совпали оба этих условия (d) – и относительно любви к юношам и относительно любви к мудрости и всяческой добродетели [доблести], – для того, (e) чтобы получился вывод, что будет чем-то прекрасным уступчивость юноши влюбленному в него.

⁷ Цитата из Гомера. «Илиада» II, 71 (примеч. Р. Светлов).

⁸ В подлиннике созданный Платоном *ad hoc*, и нигде более не встречающийся неологизм: *ἐθελόδουλεία*.

При этом ничуть не позорно и обмануться, а во всех остальных случаях это приносит позор, все равно, обманут ли юноша, или нет. (185a) Если кто из-за богатства поддастся влюбленному, якобы богачу, но обманется и не получит денег, так как обнаружится, что влюбленный беден, это не менее позорно. Такой юноша явно выказывает ту свою черту, что он готов ради денег служить кому угодно, чем угодно, а это некрасиво. На том же основании, если кто уступает влюбленному, принимая его за хорошего человека и рассчитывая и самому стать лучше благодаря дружбе с ним, а между тем окажется, что это дурной человек, не обладающий добродетелью [доблестью], то такое заблуждение все же прекрасно: (b) оно показывает, что юноша, насколько это зависело от него, был готов ради добродетели [доблести] и собственного усовершенствования на все для всякого, а это прекраснее всего. Таким образом, во всем и всячески угождать ради добродетели [доблести] – прекрасно: это Эрот небесной богини, он и сам небесный и очень ценен как для государства, так и для частных лиц – он побуждает чрезвычайно заботиться о своей добродетельности [доблести] и самого влюбленного и того, кого он любит. (c) Другие же все принадлежат той другой, обыденной, богине. Вот тебе, Федр, те мысли об Эроте, что я мог собрать не готовясь».

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Светлов, Р., Минак, В. (2022) «А. Н. Егунов как переводчик Платона», *Платоновские исследования* 17.2, 199–218.
- Svetlov, R., Minak, V. (2022) "A. N. Egunov as a translator of Plato," *Platonovskie issledovaniya* [Platonic Investigations] 17.2, 199–218.

**НАУЧНО-ОБРАЗОВАТЕЛЬНЫЕ ПУТЕШЕСТВИЯ М. С. КУТОРГИ
В АНГЛИЮ И ГРЕЦИЮ: ОТ ЛОНДОНА ДО АФИН,
ВКЛЮЧАЯ ИССЛЕДОВАНИЯ В БЕОТИИ¹**

А. Ю. МОЖАЙСКИЙ

НИУ «Высшая школа экономики»

Институт стратегии развития образования Российской академии
образования, a.mozhajsky@mail.ru

Andrej Yu. MOZHAJSKY

HSE University; Institute for Strategy of Education Development
of the Russian Academy of Education (Moscow)

EDUCATIONAL TRAVELS OF M.S. KOUTORGA TO ENGLAND AND GREECE:
FROM LONDON TO ATHENS, INCLUDING EXPLORATIONS IN BOEOTIA

ABSTRACT. The article deals with the educational travels of the outstanding Russian researcher of antiquity M.S. Koutorga, which he made in England and Greece. In the existing publications on the activities of M.S. Koutorga the trip to England has not been paid attention. This trip can be seen as preparation for a later visit to Greece, where M.S. Koutorga conducted research, especially in Boeotia. In England, Koutorga visited the famous researcher on the ancient topography of Greece, Colonel William Martin Leake, who presented M.S. Koutorga with three of his works. Colonel Leake, through a chain of personal connections, recommended Koutorga to Cambridge, Oxford, and the British Museum. In addition, Mikhail Semenovich became a member of the Cavendish Literary Club, as mentioned in a letter from Lionel Booth. Thus, with the necessary literature, M. S. Koutorga knew the places of Greece that had been less affected by previous explorations, giving him the opportunity to make his own. Having visited Greece, M. S. Koutorga also secured the necessary references. He was associated with A. M. Kumanis, A. R. Rangavis, I. K. Paparrigopoulos, and other statesmen and scientists in Greece. All this made it possible to organize the journey in the best possible way and to carry out research for subsequent publications, among which the study of the Plataean region in

¹ Выражаю благодарность Виктории Константиновне Пичугиной за неоценимую помощь по работе в архиве, Андрею Александровичу Воробьеву за подарок работы М.С. Куторги 1865 года, а также Ирине Владимировне Титовой за помощь в разборе англоязычных писем.

Boeotia occupied a special place. The article is based on archival material, most of which is published for the first time, and is accompanied by a map of the region of Plataea, on which the names mentioned by Koutorga are inscribed.

KEYWORDS: educational travels, Koutorga, Colonel Leake, Rangavis, London, Cambridge, Oxford, the British Museum, Boeotia, Plataea, the Archaeological Society of Athens.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 18-78-10001-П. - <https://rscf.ru/project/18-78-10001/>

Имя Михаила Семеновича Куторги является значимым для антиковедов, ведь, по словам В.П. Бузескула, он «первый выдающийся и совершенно самостоятельный русский исследователь в области изучения греческой истории» (Бузескул 2005, 363). Широко известно было, и в некоторой степени остается и сейчас, его имя за рубежом (Верлинский, Кузнецова 2021, 413, 416-417, 424). Это связано, в том числе, с его исследованием Беотии, которое Михаил Семенович предпринял во время поездки в Грецию в 1860-1861 гг.

Результаты проведенного в Беотии и ее пограничных регионов исследования местности М.С. Куторга изложил в двух работах. Первая была написана на французском языке и вышла в журнале “Revue Archéologique” (Koutorga 1860, 390–395). А. Уолкер и Х. Гоулдман отмечают, что эта публикация Куторги была первым детальным описанием Гал (Walker, Goldman 1915, 423). Относительно вопроса принадлежности Гал древние авторы показывают, что сначала Галы были локрийскими, но позднее стали частью Беотии. Сравнив сообщения древних авторов (Ном. II, 2, 507–508; Strab. 9.2,14; 9.2,19; Paus. 9.23,7), исследователи предполагают, что присоединение Гал к Беотийскому союзу произошло во времена Эпаминонда (Walker, Goldman 1915, 420–421).

Вторая работа, которую издал Михаил Семенович, была напечатана значительно позднее – в 1874 году – на русском языке в «Русском вестнике» М.Н. Каткова и называлась «Платеи: отрывок из путешествия по Греции» (Куторга 1874). Эта работа до недавнего времени, вероятно, не была известна зарубежным исследователям, однако, в 2019 г. вышла наша англоязычная статья, где были представлены научные достижения М.С. Куторги в Парасопии и соотнесены с современными научными разработками. В статью была помещена карта с указаниями названных М.С. Куторгой мест, поскольку в своей работе он карту не оставил (Mozhajskey 2019, 1–19). Карта воспроизводится в этой статье на Рисунке 1. Подтверждением нашей интерпретации локализации некоторых мест, описанных Куторгой, является выявленная нами схема местности² из дневника Куторги, которая представлена на Ри-

² ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 40, л. 30.

сунке 2. Отметим, что мы нашли эту схему в дневнике М.С. Куторги, который хранится в отделе Рукописей Российской национальной библиотеки, уже после того как была опубликована статья об исследовании Куторги в Беотии (Mozhajskey 2019).

Во многом исследования М.С. Куторги в Греции были посвящены описанию Платейской области и вопросам топографии битвы при Платеях 479 г. до н.э. Основные его достижения по работе в Парасопии (области, где находились Платеи), на наш взгляд, следующие:

1. Михаил Семенович высказал интересное предположение о локализации святилища Сфрагидиона, поместив его на место современного монастыря Святой Троицы на Кифероне.
2. Также весьма ценно его предположение о месте святилища Элевсинской Деметры на возвышенности Алепотрапи (Лапотрипа у М.С. Куторги) и упоминание древнегреческих развалин на этом месте.
3. Вероятно, что Куторга первый из исследователей связал ключ Гаргафию, упоминавшийся у Геродота, с современным Михаилу Семеновичу ключом Речь (Retsi у западных исследователей) и дал подробное описание последнего.
4. Ценные сведения Михаил Семенович передает и при локализации «Острова» Геродота, где Куторга описывает современную для его времени местность и называет топонимы: Конопийца, Трипотами и Ниси.
5. Сведения Куторги приоткрывают нам скрытый ландшафт славянских названий, которыми все еще пользовалось население Парасопии в XIX веке. Кроме того, открытые Куторгой славянские топонимы (Конопийца и Речь) добавляют аргументации в пользу существования в Платеях греко-славянского поселения в VII-X вв.
6. Куторга еще в XIX веке оспорил идентификацию Вергутьяни с ключом Артемиды.
7. Он также попытался локализовать храм Геры в соответствии с рассказом местных жителей о колоннах на берегу реки Оэроя.

Следует отметить, что данные, почерпнутые из научно-образовательного путешествия Михаила Семеновича по Греции, использовались не только в упоминавшихся франкоязычной работе и публикации о Платеях 1874 года, но и в других его исследованиях. Например, посещение Оропа и святилища Амфиарая повлияло на его публикацию «О дне и празднике нового года у афинян пред Пелопоннесской войной, с объяснением одной оропской надписи», вышедшей в Санкт-Петербурге в 1865 году (Куторга 1865).

Так, Михаил Семенович пишет в начале этой работы: «В числе древних памятников, изданных г. Фишером в “Эпиграфических и археологических дополнениях из Греции”, помещены пять надписей, найденных им в Оропе и между ними, под №71, отрывок определения афинского веча, которому он, по справедливости, придает большее, чем другим значение. Находясь в мае 1860 года в ὁ τοὺς ἁγίους Ἀποστόλους, как называется ныне Оропская пристань (Scala), но не зная об их издании, и не имея в руках книги г. Фишера, я снял так же некоторые из сих надписей, расставленных на дворе и у лестницы дома г. Папаригопула, владельца этого обширного поместья. <...> Возвратясь в С. Петербург, я заметил, что мой список означенного отрывка отстает несколько от списка г. Фишера. Правда различие состоит только в чтении двух, даже главнейше одной буквы, вернее говоря только черты буквы; но здесь буква удерживает полный вес свой и обладает такой силой, что изменяет весь смысл надписи... Так как однако я намеревался посетить еще раз Грецию, то оставил этот вопрос не решенным, надеясь вновь осмотреть мрамор и, для большей верности, снять с него бумажный слепок. Мои ожидания были тщетны. Несмотря на все старания во время моего второго пребывания в Греции в 1861 году; несмотря на весьма большую оказанную помощь, камень не найден, ни в Оропской пристани, ни в ее ближайших окрестностях; и кажется даже нет надежды когда-либо отыскать его» (Куторги 1865, 1–2).

Далее Михаил Семенович приводит список Фишера, сверяет его со своим списком и после дает пространное исследование. Не вдаваясь в подробности исследования и его значения, а также современного состояния вопроса, остановимся на том, что, вероятно, нам удалось найти документ, раскрывающий попытки М.С. Куторги найти эту надпись, которая раскрывает устройство афинского календаря, а также ряд документов, которые говорят о связях Михаила Семеновича в Греции, позволявших ему разыскивать древности на местности.

В ОР РНБ, ф. 410, ед. хр.17 хранится письмо Михаилу Семеновичу Куторге от дьякона посольской церкви в Афинах Ивана Гашинского. Ниже приводится текст этого письма в соответствии с современными нормами орфографии и пунктуации (за некоторыми исключениями). Публикуется впервые.

Афины 29 июня 1861 года.

Милостивейший государь Михаил Семенович!

Двадцать четвертого сего месяца (в субботу) я прибыл к шестому часу по полудни в пристань деревни Оропо, т.е. на хутор г. Папаригопула.³ Не теряя ни минуты после отдачи письма его надсмотрщику, я бросился искать нужного мне предмета, и чрез четверть часа потерял совершенно всю надежду ибо кроме надписи ΣΩΖΟΥΣΑ ΦΙΛΟΚΡΑΤΟΥ ΩΡΟΠΙΑ, (и то разбитой) ничего не отыскал другого. Будучи не уверен, что интересная для Вас надпись именно там, я перевернул в стенах здания наималейшие куски мраморов, но все ничего не вышло. Я сделался как ошалелый и не знал на что решаться. К счастью мне пришла мысль отправиться в самую деревню Оропос. Вечером, я уже осведомился от писца Демархова, списывавшего эту самую и другие надписи на месте отрытия храма ΔΗΛΙΧΕΙΟΝ, по-нынешнему именуемого: ΜΑΥΡΟΔΕΛΕΣΙ, я наутро отправился туда в полной радости и совершенной уверенности списать и снять надпись без труда. Но что же? По рассказам писца нахожу все приметы храма, объясненные надписи и статуи, а потребного нет не нашел! Тут я просто взбесился от досады. Не теряя однако духа отправляюсь в деревню ΚΑΛΑΜΟΝ, к которой принадлежит место ΔΗΛΙΧΕΙΟΝ – где был построен храм ΑΜΦΙΑΡΑΟΥ, и спрашиваю просто у Демарха: нет ли у него древних надписей с того храма? По несчастью должен я сказать, а не по счастью, попадаетея мне тот самый человек, который за 20 лет тому назад отрыл все надписи. Я прошу его убедительно сходить со мною на то место. Но, час ходу туда, шел я в энтузиазме, а оттуда возвратил-

³ Фамилия написана с одной буквой «р», как и у М.С. Куторги в публикации 1865 г. Дело в том, что в дальнейшем нам встретится Иван Константинович Папарригопуло, фамилию которого Г.С. Дестунис запишет с двумя «р» – так, как эта фамилия и пишется по-гречески. Точно определить, кто этот г. Папаригопула сложно, но это, скорее всего, не Иван Константинович, ведь последний был тогда Российским генеральным консулом в Афинах. Кроме того, Иван Константинович в Письме № 4 отмечает, что не знает, есть ли древности в Халкиде (на Эвбее), которая находится через узкое место пролива от Оропа, тогда как Папарригопула письма Гашинского имеет в своем доме древности и явно хорошо о них осведомлен. Доподлинно неизвестно, но возможно, что в письме Гашинского фигурирует историк Константинос Папарригопулос – профессор Афинского университета, который учился вместе с Александром Рангависом (еще один рекомендатель Куторги в Греции) в Одессе. Об учебе Рангависа с Папарригопулосом см. докторскую диссертацию: Μπάρκουλα 2008, 33. Известен также брат Константиноса – Петрос Папарригопулос – ставший юристом, профессором гражданского права и в 1862 г. ректором Афинского университета. Впрочем, это часто встречающаяся греческая фамилия.

ся в глубокой печали: ибо с 11-ти часов до 4-ех по полудни перечитав все надписи не нашел нужной мне, а возвратившись в деревню, не нашел и моего проводника с лошадей. Он, видя мое медление, уехал себе, а я принужден был возвращаться в Афины пешком!

Снявши надпись в ΔΗΛΙΧΕΙΟΝ свидетельствующую местность храма ΑΜΦΙΑΡΑΟΥ то есть: ΒΟΙΔΙΟΝΦΙΛΟΝΑΥΤΟΥ ΚΑΛΛΙΓΕΙΤΩΝΓΥΘΩΝΟΣ ΑΜΦΙΑΡΑΩΙ, я опять горестно грустил о пешеходном возврате, но улаждался уверением сказанного человека, что в Афинах, у г. Питтаки⁴ отыщу желаемое.

Двадцать восьмого июня, хотя и сходил в полдень на дачу г-на Питтаки по сильной жаре и пеший, однако имел счастье попользоваться его добродушием. Он несмотря, что прибыл на должность больной, удовлетворил моей просьбе; отыскал печатную книгу журнала древностей и даже самую ту надпись, которая столько стоила мне труда, и дал для снятия оной: и я в весьма великом удовольствии остаюсь пересылая Вам ее.

Надпись вся была на одном камне, которую я переписал; но необходимая для Вас начинается от моей заметки: ΑΖ [или ΑΒ].⁵

Что же относится до самого подлинника, т.е. до мрамора, то оный похищен.

Весьма желательно бы мне знать, заслужат ли розыски мои того, чтоб Ваше Превосходительство остались довольными. Я весьма счастливым почел бы себя в этом. В надежде на таковое ко мне снисхождение, честь имею быть всегда готовым к услугам Вашим, покорнейший слуга

Иван Гашинский

Далее рукой М.С. Куторги:

«посланы в Афины к г. Кумани⁶ 3-го августа из Парижа 60 франков на имя [неразборчиво (м.б. Суги?)], чрез [неразборчиво]. [Неразборчиво (м.б. Дичанд?)], которому отдали 25 [неразборчиво (м.б. июня или июля?)]».

⁴ Имеется ввиду Кирьякос Питтакис (1798–1863) – известный греческий антиквар и археолог, участник борьбы за независимость Греции, один из организаторов Афинского археологического общества. Питтакис одним из первых занимал должность хранителя древностей, исследовал многие древние памятники, особенно прославившись археологическими работами на афинском акрополе. См.: Πετράκος 1989, 22–26, Τσόλλη 2019, 266–275.

⁵ Обе буквы слиты в виде монограммы, возможно также, что эти буквы являются сплетенными ΝΒ.

⁶ Вероятно, М.С. Куторга отправил вознаграждение за помощь в розыске надписи из Парижа через тогдашнего младшего секретаря русской миссии в Афинах

Некоторые подробности относительно надписи, сообщенные в этом письме, совпадают с теми, которые М.С. Куторга изложил в начале публикации 1865 г.: пропажа надписи, большая оказанная М.С. Куторге помощь по поиску надписи, место хранения надписи у г. Папаригопула. Если даже речь идет о какой-либо другой надписи (что маловероятно, но этот вариант нельзя полностью исключать), то письмо Ивана Гашинского, помимо увлекательного сюжета поиска надписи, раскрывает некоторые контакты М.С. Куторги, которые позволили ему эффективно совершить путешествие по Греции и исследовать некоторые памятники. В первую очередь, в приписке к письму, сделанной рукой Михаила Семеновича, перед нами предстает младший секретарь русской миссии в Афинах Алексей Михайлович Кумани, с которым у Куторги были поистине дружеские отношения: он даже посвятил Алексею Михайловичу свою публикацию 1865 г., когда тот уже был старшим секретарем русского посольства в Константинополе. Исходя из этого письма, личность г. Папаригопула играла вспомогательную роль в отношении исследований М.С. Куторги в Оропе. Отметим также то, что Ивану Гашинскому удалось встретиться с выдающимся греческим археологом того времени и хранителем древностей Кирьякосом Питтакисом, который нашел публикацию этой надписи, чтобы Гашинский списал ее и отправил М.С. Куторге.

Следующая группа документов (ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 56) представляет собой рекомендательные письма Михаилу Семеновичу Куторге, которые он получил для путешествия по Греции. Эти документы также дают представление о связях Михаила Семеновича и о серьезной подготовке его путешествия. Содержание рекомендательных писем, данных М.С. Куторге Икономидом, Папарригопуло, Филаретом и Христопуло, было переведено на русский язык учеником М.С. Куторги Г.С. Дестунисом, также известным ученым, который повлиял на становление научного византиноведения в России (Курбатов 1971). В некоторых местах присутствуют комментарии переводчика, которые мы обозначаем в сносках как «Комментарий переводчика», остальные комментарии наши собственные. Публикуется впервые.

Алексея Михайловича Кумани, а, возможно, это было сделано и при посредничестве других лиц.

Содержание осьми греческих писем рекомендательных о
 Михаиле С. Куторге 1860 г.

№ 1. Письмо г. Икономида⁷ (Οικονομίδης) к своему брату Константину Тр. Икономиду, профессору от 25 марта 1860 г.

«Предъявитель этого письма русский ученый, намеревающийся путешествовать по Пелопоннису. Итак, я Вам его рекомендую для оказания ему внимания и доставления рекомендации в Триполь⁸ и Витину⁹, чтоб он мог совершить свою поездку лучше и удобнее. Я с ним не знаком, но меня о этом просил г. Рангави¹⁰»

(подписано)

Братъ Ваш ... Икономид.

№ 2. Письмо того же к двоюродному брату его г. Атанасию Папагеоргопулу (Παπαγεωργόπουλος), народному учителю в Димицане.¹¹ Из Афин 25 марта 1860 г.

«Предъявитель этого письма русский ученый, имеющий целью путешествовать по разным местам Пелопонниса. Итак я очень прошу тебя, когда он приедет в Димицану, оказать ему внимание, сколько можешь, и отрекомендовать его другим лицам в вашем городе, где возможно. Меня просил об

⁷ К сожалению, точно определить личность Икономида нам не удалось, но, возможно, это известный юрист Василейос Икономидис (1814–1894), который также был советником Афинского археологического общества. Еще одним аргументом о том, что наша атрибуция правильная, является буква «Т», которая стоит после его фамилии в альбоме, посвященном столетию Афинского археологического общества (см: Λεύκωμα 1937, 34), что совпадает с «Тр» брата, к которому адресовано письмо нашего Икономида.

⁸ Или Триполис – город в центральной части полуострова Пелопоннес (Аркадия). Вблизи от этого города находятся античные памятники Тегея и Мантиней.

⁹ Горная деревня в Аркадии, находящаяся в 24 км к северо-западу от Триполиса и в 15 км к северо-востоку от Димицаны.

¹⁰ Александрос Ризос Рангавис (1809–1892) – знаменитый греческий ученый, писатель, дипломат. Он стал первым генеральным секретарем Афинского археологического общества, когда оно было основано в 1837 г. Родившись в Константинополе, он был связан с Россией и обучался в Одессе в Решильевском лицее и Одесском греческом коммерческом училище, затем с 1825 учился в Мюнхене в Баварском военном училище. В 1856–1859 гг. был министром иностранных дел Греции. Об Александросе Рангависе см. докторскую диссертацию: Μτάρκουλα 2008.

¹¹ Димицана – греческая деревня в центральной части Пелопоннеса (Аркадия), находящаяся в 31 км северо-западнее Триполиса.

этом друг Ал. Рангави. Если знаешь кого и в других краях Пелопонниса, то отрекомендуй его».

№ 3. Письмо Д. Г. Филарета¹² (Д.Г. Φιλάρετος) от 25 марта 1860 г. к г. Конст. Ксанту (Κωνσ. Ξάνθος) секретарю епархии [неразборчиво (греческое слово)] Мегарской, в Мегары (εις Μέγαρα).

«Милостивый государь!

Досточтимое лицо рекомендовало мне предьявителя этого письма иноземца г. Куторгу (Κούτοργα), как русского путешественника, едущего в Пелопоннис путешествовать.

Выезжая отсюда для осмотра всего достопримечательного он рекомендуетя вам и вашему начальнику г. Атинаду (Αθηνάδην), если до получения этого письма последний возвратился из ... для того, чтоб вы приказали показать достопримечательнейшие остатки наших предков, обращаясь с ним [неразборчиво (дружески?)] как это подобает с известным иноземцем филэллином и единоверным,¹³ так чтоб впечатления полученные им в Элладе сохранили добрую память в пользу Эллинов.

За все время своего пребывания там он может отдохнуть, как можно лучше либо в здании епархиальном, либо в домах господ Схина, Менидиата, Гики или других хороших людей, в свое удовольствие и в похвалу вам и тому краю, который он осматривает».

¹² Личность установить не удалось, однако, на греческом сайте электронного хранилища Афинской академии наук <http://repository.academyofathens.gr/gr> есть два письма некоего Δ.Г. Φιλάρετος, второе (<http://repository.academyofathens.gr/keine/index.php/gr/listItems/189989>) из которых, датировано 1845 годом и адресовано Иоаннису Колеттису (председателю Совета министров). В этом письме Филарет просит Колеттиса ходатайствовать о его назначении в министерство внутренних дел. Учитывая характер письма Д.Г. Филарета к г. Конст. Ксанту, который является секретарем епархии в Мегарах, возможно, что перед нами одно и тоже лицо.

¹³ Сам М.С. Куторга подчеркивал, что единоверие являлось важным фактором в отношении к нему греков. Так, говоря о посещении монастыря Святой Троицы на горе Киферон, ученый отмечал: «Немногие монахи, живущие в Троице, встретили меня со спокойною вежливостью, как люди не привыкшие к иноземным посетителям. Но когда проводник сказал им что перед ними православный Русский, или как говорят Греки, Руссо Христиано, то они вдруг изменились, приняли меня с самым искренним, хотя несколько патриархальным радушием и ввели даже внутрь своих жилищ» (Куторга 1874, 447).

№ 4. Письмо Ивана Папарригопуло¹⁴ от 25 марта 1860 г. из Афин к Господину Л. Саррову Российскому консульскому агенту в Эввии, в Халкиду.¹⁵

«Движимый дружескою смелостью, я рекомендую вам предъявителя этого письма его Превосходительство Российского Действительного Статского Советника, профессора филологии и археологической истории в Петербурге, г. Куторгу, который как ученый, ради научных целей, объедет весь Пелопоннис и часть Материковой Греции (τῆς Στερεᾶς Ἑλλάδας). Это человек весьма образованный, написал много, и в особенности в пользу Греции. Он энтузиастически расположен к Греции. Я желаю, чтоб он из нее выехал с тем хорошим понятием, которое он о ней имеет; почему я и рекомендую вам оказать ему дружеский прием и содействие во всем, что бы ему случайно ни понадобилось по его цели относительно древностей. Ему там придется оставаться только один или два дня; он таким образом повсюду останется недолго. У него есть циркуляр министерства по всем номархам и эпархам; у него условие с жоаком его (τὸν ὀδηγὸν του) по 33 драхм в день, чтоб тот заботился обо всем, даже и о найме его жилища. Так что он в рекомендациях не нуждается, но я, желая, чтоб выехал из Греции довольным такой ее друг, придумал дать ему несколько рекомендательных писем, и особенно к знатокам, [неразборчиво] их о достоинствах этого человека и о его филэллизме»¹⁶

«Не знаю, находятся ли там древности, но там есть однако... и любопытный прилив и отлив моря¹⁷: я его направил».

№ 5. Письмо Ивана Папарригопуло из Афин от 25 марта 1860 г. к Российскому агенту господину К. Пандазопуло, в Каламы.¹⁸ Дословно того же содержания как и письмо №.4. (кроме посторонних небольших приписок, не имеющих отношение к Куторге).

¹⁴ Примечание переводчика: «Иван Константинович Папарригопуло был тогда Российским генеральным консулом в Афинах».

¹⁵ Халкида – греческий город, расположенный на острове Эвбея (Эввия) на берегу самой узкой части пролива Эврип, который отделяет остров от материка.

¹⁶ Примечание переводчика: «это написано чужой рукой, но внизу Папарригопуло своим почерком прибавил следующее: “Не знаю, находятся ли там древности, но там есть однако... и любопытный прилив и отлив моря: я его направил”».

¹⁷ Известный феномен частых приливов и отливов пролива Эврип можно наблюдать и сейчас, когда воды движутся, меняя направление.

¹⁸ Видимо, имеется в виду центр Каламата на юго-западе Пелопоннеса.

№ 6. Письмо Ивана Папарригопуло из Афин от 25 марта 1860 г. к г. Мильтиаду Прима, в Галаксиди.¹⁹

Дословно одного содержания с №.4. В собственноручной же приписке сказано: «Отрекомендуйте его письменно вашим в Дельфы, чтобы показали ему древности».

№ 7. Письмо Ивана Папарригопуло из Афин от 25 марта 1860 г. к г. Панайотаки Ятро (Ἰατρός фамилия, хотя слово и значит: «врач») дословно одного содержания с №.4.

Приписка: «Я надеюсь, что желания наши исполнятся, иметь Вас здесь депутатом (Βουλευτής)».

№ 8. Письмо Х. Христуло²⁰ (?) из Афин от 25 марта 1860 г. к г. Рондопуло.

«Любезнейший г. Рондопуло, г. Куторга чрез которого посылается вам это письмо, русский ученый, объезжает Грецию с научной целью. Как иностранца незнакомого с краем я рекомендую вам его, по рекомендации моего друга, и прошу вас, когда он будет проезжать чрез Навплио²¹ оказать ему услуги, какими вам можно будет удовлетворить его любознательности и облегчить его путешествие».

Представленное эпистолярное наследие показывает самый высокий уровень поддержки путешествия М.С. Куторги греческими властями, представителями Афинского археологического общества и русского посольства. Главными рекомендателями М.С. Куторги, знавшими его напрямую, были Александрос Ризос Рангавис и Иван Константинович Папарригопуло (Иоаннис Папарригопулос). Они дали рекомендации Куторге для весьма высокопоставленных людей, которые, в свою очередь, продолжили представлять Михаила Семеновича нужным людям на местах для ознакомления русского ученого с древностями. Большую помощь Куторге оказывал также младший секретарь миссии в Афинах Алексей Михайлович Кумани.

¹⁹ Город в южной части Фокиды на западном побережье Итейского залива, находящийся в 15 км к юго-западу от Дельф.

²⁰ Примечание переводчика: «хотя и нет адреса, но из письма видно, что в Навплио. Хотя конец фамилии и не разборчив, но кажется это Х. Христуло, который был в 1856 г., а может быть и в это время министром народного просвещения в Греции».

²¹ Город на Пелопоннесе (Арголида), на берегу Аргондского (Навплийского) залива.

Рекомендации Куторге охватывали различные части Пелопоннеса (Арголида, Аркадия, Мессения), Фокиды и Эвбеи с находящимся на противоположном берегу Эврипа Оропом. Что касается Беотии (исключая Ороп), то представленные документы не передают сведений о связях Куторги в этом регионе, однако из его публикации 1874 г. можно узнать, что в Парасопии его информатором был «священник церкви в Коккалах²²», а одним из проводников – «старый поселянин этой деревни» (Куторга 1874, 463). В деревне Криекуки (Криекути²³ у Куторги) его информатором был также священник, но уже церкви Св. Константина в этой деревне (Куторга 1874, 446).

Помимо всего прочего, немаловажным фактором успеха М.С. Куторги должен был быть наличествующий у русского ученого «циркуляр министерства по всем номархам и эпархам», который упомянут в письме №4. Этот документ сохранился в ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 47 («Распоряжение административным и народным властям Греции оказывать всемерное содействие Михаилу Семеновичу Куторге во время его путешествия по стране. Афины, 24 марта 1860 г., на греч. яз.»).

Следует отметить также умение М.С. Куторги выбирать места, которые не исследовали или подробно не изучали его западные предшественники. Например, выезжая в первый раз из Афин в Платеи, Куторга думал, что для реализации поставленной задачи – изучить ход сражения на месте – ему останется только применить сведения Геродота к нынешнему состоянию местности, уже вполне, как казалось Куторге, изученному (в первую очередь Стенгопом (Stanhope 1835) и Ликом (Leake 1835, 323–367)). Однако, как отмечает Михаил Семенович, выяснилось, что топография Платейской области «еще не достигла той определенности которую желательно приобрести для столь знаменитой местности» (Koutorga 1874, 443).²⁴ Более того, Куторга подчеркивает, что Геродот детально описывает местность и, если Лик и Стенгоп, не найдя самого главного предмета, так-называемого Острова, думают, что Геродот употребил это выражение неверно, то «невольнo рождается мысль, что они сами ошиблись и что необходимо вновь исследовать

²² Западные исследователи называют это место не Коккалы, а Коккла. В современной Греции данное поселение зовется античным наименованием Платеи, не путать с древними Платеями, см.: Рис.1 в левом нижнем углу карты (Kokkala, Kokkla, Plataiai). Древние Платеи чуть выше и правее на карте.

²³ В современной Греции данное поселение зовется античным наименованием Эрифры, см.: Рис. 1 справа на карте (Kriekouti, Kriekouki, Erythrai).

²⁴ Наше собственное исследование этой местности в 2006 и 2015 годах, результаты которого были опубликованы в 2017 г. (Mozhajsky 2017, 33–50), показывает, что спорные вопросы Платейского сражения остаются и по сей день.

топографию этой части Виотии. Остров существует поныне, и все места, упоминаемые Геродотом отыскиваются именно там где он их указывает» (Koutorga 1874, 444).²⁵ В другом месте М.С. Куторга связывает монастырь Святой Троицы с местом античного святилища Сфрагидиона. По мнению Куторги, сообщение Павсания (Paus. 9.3.9) об этом месте «превосходно согласуется с местоположением монастыря Св. Троицы: и расстояние от вершины Киферона, и пещеры занятые монахами, и наконец даже то обстоятельство, что площадь где стоит монастырь есть единственное на всем Кифероне ровное место, где могли собираться богомольцы и совершать жертвоприношения». Русский ученый отмечает, что «если бы Лик и Стенгоп проехали по этому пути, чего они не сделали, то непременно пришли бы к тому же результату» (Koutorga 1874, 448). Значит у М.С. Куторги должны были быть с собой необходимые топографические работы, особенно Лика и Стенгопа, и он тщательно выбирал наименее исследованные места, которые согласовывались с его научными целями.

Далее мы покажем, что М.С. Куторга заранее имел необходимые англоязычные топографические исследования, получив их в августе 1859 г. в Англии прямо перед поездкой в Грецию. Нам не удалось найти в научной литературе упоминаний о поездке Куторги в Англию, и здесь мы также основываемся исключительно на архивных материалах, а именно на шести англоязычных письмах, хранящихся в ОР РНБ, разобранных и переведенных нами. Содержание писем показывает, что М.С. Куторга лично знал главного авторитета по топографии Греции в то время – полковника Лика, который презентовал русскому исследователю свои работы. Таким образом, поездка в Англию стала для М.С. Куторги подготовкой к реализации запланированного путешествия в Грецию. Публикация писем представлена по хронологии.

²⁵ Подробно о топографии местности и исследовании М.С. Куторги в Платейской области, см.: Mozhajsky 2019.

Письмо 1. ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 211.²⁶

Dear sir,

I have left three of my last works for Russian Professor who favored me with a visit this morning. As I have not a correct knowledge of his name, I shall be obliged by your inserting it in the beginning of each work “with the authors compliments”.

Yours Truly
W.M. Leake

Уважаемый господин,

Я оставил три своих последних работы для русского профессора,²⁷ который этим утром оказал мне честь своим визитом. Поскольку я не имею точного представления о его имени, я буду обязан Вам, если Вы поместите его в начале каждой работы «с авторскими приветствиями».

Искренне Ваш,
В.М. Лик

Из ответного письма № 2 понятно, что известный английский военный, дипломат, топограф и антиквар, писатель и члена Королевского общества, полковник Уильям Мартин Лик (1777–1860) пишет здесь к священнику, ученому, антиквару и профессору археологии в Кембриджском университете Джону Говарду Марсдену (1803–1891).²⁸

²⁶ Вверху письма написано по-русски: «8-го августа 1859 в Лондоне». Внизу письма с левой стороны отдельно три слова: первое – Cavendish (Кавендиш), а два других – неразборчиво, не относящиеся к содержанию письма. Исходя из письма №6 становится понятно, что в этих трех словах отмечается Cavendish club – литературный клуб Лондона, членом которого стал М.С. Куторга – что сообщено в письме №6. Кроме того, на бумаге письма №1 как и письма № 6 стоит оттиск эмблемы Кавендишского клуба.

²⁷ Для М.С. Куторги.

²⁸ Дж. Г. Марсден был близким другом полковника У.М. Лика и написал биографию последнего, см.: Marsden 1864.

Письмо 2. ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 45.

[неразборчиво]

Harwich Essex

Aug 10. 1859

My dear Colonel Leake,

It happens fortunately that Mr. Babington is usually resident at Cambridge lack in the vacations, and I have written a note to him which will answer the purpose required. No one is likely to do the [неразборчиво] of the [неразборчиво] so well and so willingly as Mr. Babington. If he should happen, however, to be absent when your friend visit Cambridge, I should venture to suggest that either of two following gentlemen, in the [неразборчиво] College St. Johns', might be [неразборчиво] to [неразборчиво]

Mr. C.C. Babington

Mr. J.V. Mayor.

M. Kourtorga might make any note of my name with these gentlemen that he chooses.

I will endeavor to get an introduction to somebody at Oxford, and if successful, will enclose it with this.

We [неразборчиво] calling at Thorpe Hall today, but the weather is unfavourable, and I fear we must give it up.

With our regards to Mrs. Leake.

Yours very truly

J.H. Marsden

The Oxford introduction has not arrived – if it comes I will send it tomorrow.

[неразборчиво]

Гарвич, Эссекс

Август 10. 1859.

Мой дорогой полковник Лик,

к счастью так случилось, что мистер Бабингтон,²⁹ который обычно пребывает в Кембридже, остался без отпуска, и я написал ему записку, которая

²⁹ Идентифицируется нами как Черчилль Бабингтон (1821–1889) – классицист и археолог. В 1848–1861 был викарием в Горнингси (селение рядом с Кембриджем) или, вероятно, как его кузен – Чарльз Кардэйл Бабингтон (1808-1895) – английский ботаник и археолог, член Королевского общества. Оба Бабингтона имеют прямое отношение к колледжу Святого Иоанна. Однако, на наш взгляд, быть может, что

отвечает требуемой цели. Никто, вероятно, не сможет, так хорошо и так охотно [помочь Куторге] как мистер Бабингтон. Если же так случится, однако, что он будет отсутствовать, когда Ваш друг посетит Кембридж, я осмелюсь предположить, что кто-либо из следующих джентльменов в колледже Святого Иоанна, может быть [на месте]: мистер Ч.К. Бабингтон или Дж. Б. Мэйор.

М. Куторга может упомянуть мое имя любому из этих двух джентльменов, которого он выберет.

Я постараюсь получить рекомендацию от кого-то в Оксфорде и, если это удастся, приложу ее с этим [письмом].

Мы сегодня созваны в Торп Холл³⁰, но погода неблагоприятная, и я боюсь, что мы должны оставить это [дело].

Наши добрые пожелания миссис Лик.

Искренне Ваш,
Дж. Г. Марсден

«Mr. Babington» из этого письма, все же, Черчилль, а упомянутый во второй половине письма «Mr. C.C. Babington», вероятно, Чарльз Кардэйл Бабингтон.

³⁰ Упоминание Торп Холла было не случайным, поскольку это поместье семьи Ликов в Эссексе с известным особняком, который был выстроен для отца Уильяма Мартина Лика – Джона Мартина Лика. Уильям Мартин Лик был вторым сыном Джона Мартина Лика (ум. 1836), владельца Торп Холла. См.: Marsden 1864, 1; Wagstaff 1987, 23-35. Подробнее о генеалогии семьи Ликов и владельцах Торп Холла см.: Burke 1863, 844. Из этого источника известно, что Торп Холл стал владением Ликов еще в XVIII в. В 1859 г. официальным владельцем Торп Холла был первый сын Джона Мартина Лика, тоже Джон Мартин Лик – старший брат полковника Уильяма Мартина Лика.

Письмо 3.³¹ ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 46.

[неразборчиво]

Harwich Essex

Aug. 11.

My dear Sir

In furtherance of the request which you were kind enough to accede to whom we [неразборчиво] on [неразборчиво] Beaumont road yesterday.

I beg to introduce [неразборчиво] Professor Kourtorga of St. Petersburg to your corteouse notice, and again [неразборчиво].

My gratefulness of your kindness in acceding to my request.

Believe [неразборчиво]

My dear sir

Very trully yours

J.H. Marsden.

[неразборчиво]

Гарвич, Эссекс

Август 11.

Мой дорогой господин,

Во исполнение просьбы, к которой вы были достаточно любезны присоединиться, кому мы [неразборчиво] вчера на Бомонтской дороге³².

Прошу принять профессора Куторгу из [университета] Санкт-Петербурга к вашему уведомлению и опять же [неразборчиво].

Моя благодарность за Вашу доброту в удовлетворении моей просьбы.

С доверием моему дорогому господину,

Искренне Ваш,

Дж. Г. Марсден

³¹ Это та самая рекомендация для Куторги в Оксфорд, о которой говорится в предыдущем письме. Вместе с письмом сохранился конверт, где написано: «The Revr. H.V. Walton Merton College Oxford». Таким образом, мы узнаем адресат письма - его преподобие Г.Б. Уолтон из Мертон-колледжа Оксфордского университета. Упоминание о Г.Б. Уолтоне и сообщение о его докладе о церковной архитектуре Мертон-колледжа мы нашли в журнале The Ecclesiologist. 1856. Vol. 17. London, 144-146 в разделе об оксфордском археологическом обществе, а также в отчете о заседании оксфордского церковного конгресса 1862 г. См.: Henry, Parker 1862, iii, 287.

³² Упомянутый годоним Beaumont встречается в Эссексе рядом с Торп Холлом, однако улица с таким же названием есть и в Оксфорде.

Письмо 4. ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 21.³³

50 Queen Anne St.
11 aug. / 59

My dear Sir,

I inclose a letter which I have received this morning from the Rev'd J.H. Marsden Professor of Archaeology at Cambridge. In case of your not finding Mr. Babington at Cambridge, it will serve as an Introduction to the two gentlemen of St. John's College.

Be so good as to let me know, when you intend to leave town.

Yours very truly
W. Martin Leake

улица Королевы Анны 50
11 августа 1859

Мой дорогой господин,

Прикладываю письмо, которое получил этим утром от его преподобия Дж.Г. Марсдена, профессора археологии в Кембридже. В случае, если Вы не найдете мистера Бабингтона в Кембридже, оно послужит в качестве рекомендации ко двум джентльменам в колледже Св. Иоанна.

Будьте так добры сообщить мне, когда Вы намереваетесь покинуть город³⁴.

Искренне Ваш,
В. Мартин Лик

Письмо 5. ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 21.

50 Queen Anne St.
11 aug. / 59

My dear Sir,

I inclose a letter of Introduction to a gentleman at Oxford, who is now in residence and will take pleasure in assisting your purposes at that University.

³³ Текст представляет собой письмо полковника Уильяма Мартина Лика Михаилу Семеновичу Куторге. В письме говорится, что Лик прилагает к своему письму письмо (Письмо № 2), которое он получил от Дж.Г. Марсдена. Лик отмечает, что в случае, если Куторга не найдет мистера Бабингтона, то письмо Марсдена послужит ему рекомендацией к двум джентльменам из колледжа Святого Иоанна в Кембридже (другой Бабингтон – С.С. Babington – а также J.B. Mayor письма № 2).

³⁴ Имеется в виду Лондон. «Покинуть город», видимо, для работы в библиотеках Кембриджа и Оксфорда.

Yours truly,
W. Martin Leake

Have you received my letter to Mr. Birch at the British Museum, if not I will send you another.

This is a private alay at the B.M. so much the better for the visitor.

улица Королевы Анны 50
11 августа 1859

Мой дорогой господин,

Прикладываю рекомендацию для джентльмена в Оксфорде, который сейчас там проживает и с удовольствием поможет в достижении Ваших целей в этом университете³⁵.

С уважением,
В. Мартин Лик

Получили ли Вы мое письмо к мистеру Бёрчу³⁶ в Британский музей, если же нет, я вышлю другое.

Такая частная беседа в Б.М.³⁷ определенно лучше для посетителя.

³⁵ Лик сообщает Куторге, что прикрепляет рекомендательное письмо (Письмо №3) к Г.Б. Уолтону, который сейчас проживает в Оксфорде и готов помочь Михаилу Семеновичу в достижении его целей в Оксфордском университете.

³⁶ Английский филолог Сэмюель Бёрч – ассистент Британского музея в 1836 г. ; помощник хранителя отдела древностей 1844-1861 гг.; хранитель восточных, британских и средневековых древностей 1861-1866 гг.; хранитель восточных древностей 1866-1885 гг.; почетный член Королевского колледжа Оксфорда, 1875 г. ; основатель и первый президент Общества библейской археологии 1870 г. Публиковался по широкому кругу вопросов, включая ассириологические, южноаравийские, египетские и китайские исследования. См.: Legge 1919.

³⁷ Британский музей.

Письмо 6. ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 195. Публикуется впервые³⁸.

Cavendish club
Regent Street
London August 9
1859.

Sir,

I have the honor to inform You that at a Meeting of the Committee of the Cavendish club held this day You were unanimously elected an Honorary Member of the club during Your sojourn in London.

Hoping that you may find occasions when the privileges offered to You may prove acceptable.

I am Sir Your very faithful servant,

Lionel Booth.³⁹
Hon. Secr.⁴⁰

To Professor Michel de Koutorga⁴¹ of St. Petersburg.

Кавендишский клуб⁴²
улица Регент
Лондон 9 августа
1859.

Сэр,

Я имею честь сообщить Вам, что на заседании комитета Кавендишского клуба, состоявшемся в этот день, Вы были единогласно избраны почетным членом клуба во время Вашего пребывания в Лондоне.

Надеюсь, что вы найдете поводы, когда предложенные Вам привилегии окажутся приемлемыми.

Я, сэр, за сим остаюсь Вашим покорным слугой.

³⁸ Мы поместили это письмо после остальных, хоть оно должно идти вторым по хронологии (9 августа 1859 г.), поскольку оно лишь косвенно относится к прямой последовательности писем, представленных ранее. На бумаге стоит оттиск эмблемы Кавендишского клуба. Это письмо является извещением М.С. Куторге о том, что он избран членом Кавендишского клуба.

³⁹ В оригинале письма имя и фамилия написаны слитно, поскольку это подпись.

⁴⁰ Скорее всего сокращение от Honorary Secretary – почетный секретарь.

⁴¹ Французский вариант имени Михаила Куторги.

⁴² Литературный клуб Лондона, который располагался по адресу: улица Регент 307, см.: The Christian Visitor's... 1862, 22. Кавендишский клуб располагался здесь с 1854 по 1881 годы. Сейчас здание, где располагался клуб, принадлежит Вестминстерскому университету.

Лайонел Буд⁴³
Почетный секретарь

Профессору Мишелю де Куторге из Санкт-Петербурга

Представленные шесть писем показывают, что М.С. Куторга тщательно планировал свою работу в Греции, поэтому нанес визит не какому-либо ученому в Англии, а главному авторитету по топографии Греции – полковнику Лику. К письму №5 (ОР РНБ, ф. 410, ед. хр. 211) приложены два конверта, по которым мы можем узнать адрес Михаила Семеновича в Лондоне. На обоих конвертах написано: «Professor Kourtorga»⁴⁴ и адрес «35 Wigmore Street». Таким образом, Куторга расположился на соседней с полковником Ликом улице. Лик являлся ключевой фигурой для Куторги и подарил ему свои главные научные труды, которые мы можем найти в каталоге библиотеки М.С. Куторги, которая была выставлена на продажу в 1906 г.

Вероятно, поиск книг, а также работа в библиотеках и музеях были для Михаила Семеновича главными задачами в Англии, которые, помимо разной научной работы, способствовали подготовке к путешествию в Грецию. Главным доверенным лицом полковника Лика, который содействовал Куторге, судя по письмам, можно признать священника Дж. Г. Марсдена. Он был вхож в ближний, семейный круг Лика. Сам же Марсден, чтобы дать не-

⁴³ Лайонел Буд был известным книготорговцем и являлся основателем клуба, см.: многотомный проект *The Survey of London*, черновик томов 51 и 52, главы 18 и 32 South-East Marylebone | The Bartlett School of Architecture - UCL – University College London

⁴⁴ Ошибка в имени Куторги, которое написано как Kourtorga. Напомним, что Лик в письме № 1 говорит о том, что не знает правильного написания имени Куторги, а Марсден в письме № 2 и письме № 3 также пишет Kourtorga. Это неточное знание фамилии Куторги, возможно, подтверждает историю, которую Л.Ф. Пантелеев передает со слов В.Г. Васильевского. Согласно этой истории, Куторга рассказывал как посещал английского историка Джорджа Грота: «Визитной карточки у меня с собой не случилось, лакей едва согласился доложить обо мне и бог знает как передал мою фамилию; только Грот, видимо, принял меня неохотно и очень нелюбезно. “Я занят, - сказал он, - мне, право, не до путешественников; откуда вы?” – “Из Петербурга... Хотел засвидетельствовать свое глубочайшее почтение первому историку Греции”, - ответил я. “Чего вы, русские, ездите за границу, когда у вас есть Куторга?” – “Это я и есть Куторга”. – “Вы Куторга? Вы Куторга? – и тут кинулся меня обнимать. – Не вам ко мне являться на поклон, а мне следует вам поклониться; вы – настоящий историк, а я только ваш ученик» (Пантелеев 1958, 188). Совпадение незнания фамилии и отсутствия визитных карточек с ошибкой в письмах Лика и Марсдена придают этой истории правдоподобие.

обходимые рекомендации М.С. Куторге, задействовал свои церковные контакты.⁴⁵ Весьма интересным с точки зрения поиска контактов и книг М.С. Куторгой является письмо № 6, которое сообщает о принятии Михаила Семеновича в литературный клуб, основателем которого является автор письма Лайонел Буд. Можно предположить, что через него Куторга мог приобрести необходимые книги и связи. Напомним, что на письме № 1, которое Лик отправляет Марсдену, также присутствует оттиск эмблемы клуба, что, вероятно, говорит о том, что и Лик был одним из его членов.

Это научно-образовательно путешествие в Англию стало отправной точкой к следующему научно-образовательному путешествию, теперь в Грецию. Имея необходимые книги и научные представления о местности, М.С. Куторга мог планировать свои дальнейшие научные изыскания, что и показывает нам его работа в Платейской области. Планируя путешествие по Греции, М.С. Куторга смог заручиться рекомендациями весьма важных персон, как состоявших на государственной службе в Афинах, так и состоявших в научных кругах этого центра, о чем говорят, переведенные Г.С. Дестунисом рекомендательные письма. Кроме того, М.С. Куторга получил большую поддержку в деле поиска древних надписей, о чем говорит письмо Ивана Гашинского, который не смог найти оригинал нужной Куторге надписи, но смог с помощью Кирьякоса Питтакиса найти ее публикацию и скопировать для Михаила Семеновича. Научно-образовательное путешествие М.С. Куторги в Грецию стало весьма плодотворным и напрямую выразилось в ряде последующих публикаций.

⁴⁵ Адресаты Марсдена: Уолтон является священником, как и оба, возможных, Мэйора, а также Черчилль Бабингтон.



Рис. 1

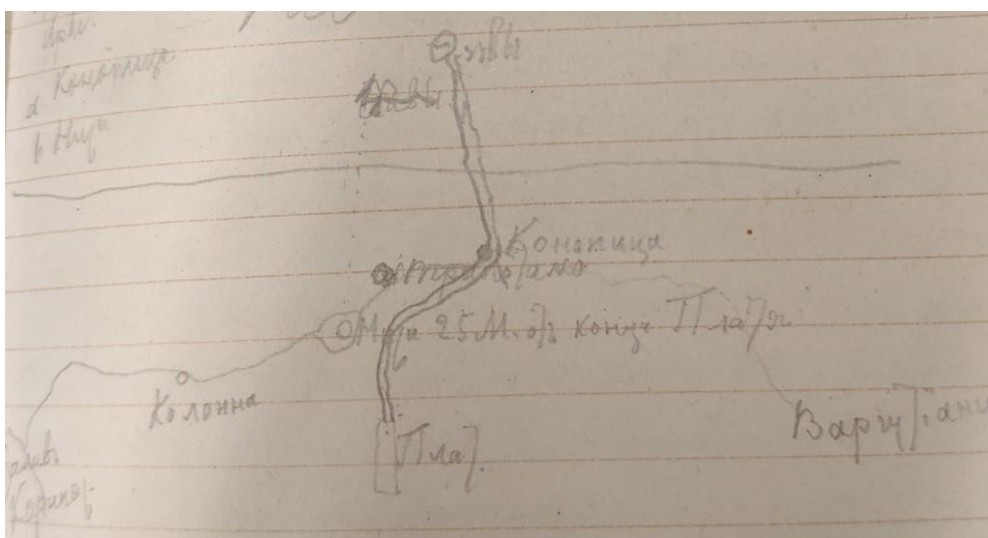


Рис. 2

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ / REFERENCES

- Бузескул, В.П. (2005) *Введение в историю Греции. Обзор источников и очерк разработки греческой истории в XIX и в начале XX в.* Санкт-Петербург.
- Верлинский, А.Л., Кузнецова, Н.А. (2021) «Куторга Михаил Семенович», *Словарь петербургских антиковедов XIX – начала XX века : в 3 т.* редкол.: А. К. Гаврилов (отв. ред.) и др. Санкт-Петербург, 410-425.
- Курбатов, Г.Л. (1971) «Из истории возникновения отечественной школы научного византиноведения (Г.С. Дестунис)», *Палестинский сборник* 23, 179-191.
- Куторга, М.С. (1865) *О дне и празднике нового года у афинян пред Пелопоннесской войной, с объяснением одной оронской надписи.* Приложение к VIII-му тому Записок Императорской академии наук. №5. Санкт-Петербург.
- Куторга, М.С. (1874) «Платей: отрывок из путешествия по Греции», *Русский Вестник*, 439-479.
- Пантелеев, Л. Ф. (1958) *Воспоминания.* Москва.
- Burke, B. (1863) *A Genealogical and Heraldic Dictionary of the Landed Gentry of Great Britain and Ireland.* Part 2. London.
- Henry, J., Parker, J. (1862) *Report of the Proceedings of the Church Congress of 1862.* Oxford/London.
- Koutorga, M. (1860) "Les villes de Cyrtanes et de Corsia et les ruines d'Halae," *Revue Archéologique*, 390-395.
- Leake, W.M. (1835) *Travels in Northern Greece.* Vol. II, Attica, Boeotia, Phocis, Locris and Euboea. London.
- Legge, F. (1919) "The Society of Biblical Archaeology," *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland.* Jan., 25-36.
- Marsden, J. H. (1864) *A Brief "Memoir" of the Life and Writings of the Late Lieutenant-Colonel William Martin Leake.* London.
- Mozhajsky, A. (2017) "Reconsidering the movement of Pausanias' army before the Battle of Plataiai in 479 BC.," *Revue internationale d'Histoire Militaire Ancienne* 5, 33-50.
- Mozhajsky, A. Yu. (2019) "In the Footsteps of M.S. Koutorga, the First Russian Explorer of Boiotia," *Teiresias* 49.1, 1-19.
- Stanhope, I.S. (1835) *Topography illustrative of the battle of Plataea, the plain of Olimpia and the ruins of the city of Elis. With engravings.* London.
- The Christian Visitor's Handbook to London.* London, 1862.
- Wagstaff, J.M. (1987) "Colonel Leake and the Classical Topography of Asia Minor," *Anatolian Studies* 37, 23-35.
- Walker, A.L., Goldman, H. (1915) "Report on Excavations at Halae of Locris," *American Journal of Archaeology* 19.4, 418-437.
- Λεύκωμα της εκατονταετηρίδος της Εν Αθήναις Αρχαιολογικής Εταιρείας. Αθήνα, 1937.
- Μπάρκουλα, Χ. (2008) *Αλεξάνδρος Ρίζος Ραγκαβής (1830-1880): Αλυτρωτισμός και Διπλωματία. Διδακτορική Διατριβή.* Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών (ΕΚΠΑ). Αθήνα.

Πετράκος, Β. (1989) "Ο Κυριακός Πιττάκης και τα αρχαία της Ελλάδος", *Μέντωρ* 6. Αθήνα, 22-26.

Τσούλη, Χρ. (2019) "Κυριακός Πιττάκης: ο αγνός πατριώτης, ο άοκνος αρχαιοφύλακας, ο άγρυπνος έφορος", Μ. Λαγογιάννη-Γεωργακαράκου, Θ. Κουτσογιάννης, επιμ. "Δι' αυτά πολεμήσαμεν..." *Αρχαιότητες και Ελληνική Επανάσταση*. Αθήνα, 266-275.

References in Russian:

Buzeskul, V.P. (2005) *Vvedenie v istoriyu Grecii. Obzor istochnikov i ocherk razrabotki grecheskoj istorii v XIX i v nachale XX v. Sankt-Peterburg.*

Verlinskij, A.L., Kuznetsova, N.A. (2021) «Kutorga Mihail Semenovich», *Slovar' peterburgskih antikovedov XIX – nachala XX veka : v 3 t. redkol.: A. K. Gavrilov (otv. red.) i dr. Sankt-Peterburg*, 410-425.

Kurbatov, G.L. (1971) «Iz istorii voznikoveniya otechestvennoj shkoly nauchnogo vizantinovedeniya (G.S. Destunis)», *Palestinskij sbornik* 23, 179-191.

Kutorga, M.S. (1865) *O dne i prazdnike novogo goda u afinyan pred Peloponnesskoj vojnoj, s ob"yasneniem odnoj oropskoj nadpisi. Prilozhenie k VIII-mu tomu Zapisok Imperatorskoj akademii nauk. №5. Sankt-Peterburg.*

Kutorga, M.S. (1874) «Platei: otryvok iz puteshestviya po Grecii», *Russkij Vestnik*, 439-479.

Panteleev, L. F. (1958) *Vospominaniya. Moskva.*

References in Greek:

Leykoma tes ekatontaeteridos tes En Athenais Archaiologikes Etaireias. Athena, 1937.

Mparkoyla, Ch. (2008) *Alexandros Rizos Ragkabes (1830-1880): Alytotismos kai Diplomatia. Didaktorike Diatribe. Ethniko kai Kapodistriako panepistemio Athenon (EKpA). Athena.*

Petrakos, B. (1989) "Ο Κυριακος pittakhs kai ta archaia tes Ellados", *Mentor* 6. Athena, 22-26.

Tsoylh, Chr. (2019) "Kyriakos pittakes: o agnos patrioths, o aoknos archaiofylakas, o agrypnos eforos", Μ. Lagogiannh-Georgakarakoy, Th. Koytsogiannhs, epim. "Di' ayta polemesamenen..." *Archaiotetes kai Ellenike Epanastash. Athena*, 266-275.

АВТОЛИК ПИТАНСКИЙ
О ВОСХОДАХ И ЗАХОДАХ

ПЕРЕВОД С ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОГО И КОММЕНТАРИИ

И. П. РУШКИН

Независимый исследователь (Кембридж, Массачусетс, США)

iliarushkin@gmail.com

ILIA RUSHKIN

Independent researcher (Cambridge, Massachusetts, USA)

AUTOLYCUS OF PITANE. ON RISINGS AND SETTINGS.

A RUSSIAN TRANSLATION AND COMMENTARY

ABSTRACT. Autolycus of Pitane was a Greek mathematician and astronomer of the second half of the 4th century BCE. Two of his treatises are extant: “On the Moving Sphere” and “On Risings and Settings”. They are among the earliest extant mathematical Greek texts. We offer a commented Russian translation of the second treatise. To our knowledge, this is the first Russian publication of this text. Our Russian translation of “On the Moving Sphere” was published earlier.

KEYWORDS: Autolycus of Pitane, risings, settings, ancient astronomy, ancient mathematics, ancient geometry.

Греческий математик Автолик, происходивший из эолийского города Питаны в Малой Азии, жил во второй половине IV в. до н. э. О нем известно, что он был учителем своего соотечественника Аркесилая, основателя второй Академии в Афинах. От Автолика сохранилось два астрономических трактата: «О движущейся сфере», русский перевод которого был опубликован ранее (Rushkin 2017), и «О восходах и заходах», перевод которого следует ниже. Наиболее вероятно, что эти трактаты были созданы именно в таком хронологическом порядке: «О движущейся сфере» меньше по объему, а по содержанию играет роль математического минимума, который необходимо было уяснить, прежде чем исследовать собственно астрономический трактат «О восходах и заходах». В частности, последний, судя по всему, мно-

покротно ссылается на одну из теорем из «О движущейся сфере».¹ Впрочем, есть в тексте «О движущейся сфере» и теоремы, которые в сочинении «О восходах и заходах» никак не используются, насколько мы можем судить о ходе мысли автора.

«О движущейся сфере» было включено Паппом Александрийским в его «Малую Астрономию». Вообще, тексты Автолика – одни из самых ранних из дошедших до нас математических сочинений, в этом с ними соперничают лишь «Феномены» Эвклида. Если бы один из этих математиков явно сослался на другого, это могло бы внести ясность в хронологию. Но поскольку они этого не делают, то существуют различные мнения о том, предшествовал ли «О движущейся сфере» Автолика «Феноменам» Эвклида (Heath 1921: 349) или нет (Neugebauer 1975: 4). Как бы то ни было, Автолик – очень важная фигура в истории греческой науки.

Замечания о тексте

Трактат «О восходах и заходах» дошел до нас состоящим из двух книг: первая содержит 13 теорем, а вторая – 18. Текст установлен двумя издателями: Фридрихом Хульчем (Hultsch 1885) и Жозефом Моженэ (Mogenet 1950). Наш перевод основывается в целом на тексте Моженэ, хотя в некоторых оговоренных случаях мы учли точку зрения Хульча.

Трактат сохранился не целиком. Об этом свидетельствуют древние схолии к нему: в одном месте во второй книге схолиаст ссылается на теорему 10 из первой книги (см. прим. 164), но теорема под этим номером говорит совсем не о том, зато предшествующая ей (девятая) теорема дает аналогичное нужному утверждение, так что несомненно, что за ней раньше следовала аналогичная теорема, на которую и ссылается схолиаст (и формулировку которой поэтому можно достаточно уверенно восстановить: см. прим. 71). Немного дальше, в схолиях мы наталкиваемся на отсылку к теореме 19 (чтение Моженэ) или 15 (чтение Хульча) из первой книги, которая, как было сказано, в настоящее время содержит всего 13 теорем. Таким образом, несомненно, что некоторые теоремы из этой книги так или иначе выпали.

Для второй книги явных свидетельств неполноты нет, хотя отдельные странности заставляют задуматься об этом. Вместе с тем, она существенно отличается от первой книги по стилю изложения. Никак не претендуя на

¹ *Явных* ссылок на какие-либо теоремы (из каких бы то ни было текстов, или даже из самого текста «О восходах и заходах») Автолик не делает никогда: он просто делает неочевидное утверждение, которое, например, прямо следует из теоремы в тексте «О движущейся сфере».

серьезный текстологический анализ, выскажем предположение: нам кажется, что она была создана существенно позднее первой книги, когда методологические установки Автолика успели заметно измениться. Автолик в ней вольнее обходится с терминологией. Например, в первой книге вводятся термины «видимый утренний восход» (φαινομένη ἑῶ ἀνατολή) и ему подобные, и Автолик их твердо придерживается (иногда только меняется порядок прилагательных, что может быть и вольностью переписчика). Во второй книге наряду с этими терминами без объяснения вводятся выражения типа «восходит утром» (ἑῶν ἀνατέλλει), которые, как можно судить по их употреблению в доказательствах, имеют то же значение, но не содержат эквивалента слова «видимый». Этот терминологический разрыв – уже несомненное изменение стиля изложения, но все же это мелочь. Гораздо существеннее то, что в первой книге Автолик стремится аккуратно доказывать каждую деталь, что иногда приводит к довольно длинным доказательствам, состоящим из похожих пассажей, а во второй книге многое остается недосказанным, доказательства сжаты и часто обрублены по принципу «а остальное аналогично». Причем нельзя сказать, что материал во второй книге заметно сложнее. Скорее складывается ощущение, что изменился *modus operandi* автора, как будто Автолик перестал считать нужным описывать каждый шаг.

Замечания о математической и астрономической терминологии

Хорошо известно, что научные термины древних авторов представляют особую проблему для перевода. Прежде всего, существует то общее обстоятельство, что перед нами терминология из математической традиции, отличной от нашей. То, что наша математическая традиция выросла именно из древнегреческой, представляет специфическую трудность. Многие термины в современном математическом узусе являются прямыми потомками греческих, но их значение не всегда в точности совпадает с древним. Более того, то, что в наше время является четким и неизменным термином, для раннего греческого автора, такого как Автолик, еще могло быть просто выражением, которое он варьировал от случая к случаю. В качестве примера возьмем термин «горизонт». В современном научном тексте он не может заменяться на, скажем, «горизонтальный круг» или что-либо еще в этом роде: термин зафиксирован. Но слово «горизонт» восходит к древнегреческому ὀρίζω, что означает «разделяющий». По-видимому, первоначально его употребление в обороте типа «круг, разделяющий видимую и невидимую части небесной сферы». Со временем стал допустимым просто «разделяющий круг» (ὀρίζω κύκλος), поскольку считалось, что читателю уже известно,

что именно он разделяет. Третьим шагом стало отбрасывание слова «круг»: посредством столь свойственной древнегреческому языку субстантивации прилагательное превращается существительное (ὁ ὀρίζων), которое и дает современное «горизонт». В переводимом тексте Автолика засвидетельствованы все три варианта, но последний встречается чаще всего. Фактически, мы наблюдаем у Автолика рождение термина «горизонт». То же можно сказать о термине «зодиак». Для некоторых терминов дело дополнительно осложняется тем, что они уже в античности были переведены на латинский язык и перешли в современные языки оттуда. Таков, например, термин «меридиан» (лат. *meridianus*): он является латинским переводом греческого слова *μεσημβρινός* («полуденный»), которое, аналогично горизонту, является субстантивированным прилагательным, а следовательно, еще раньше это был «полуденный круг» (у Автолика такая форма не встречается, но она засвидетельствована в «Феноменах» Эвклида). Все это ставит переводчика перед необходимостью решать: переводить ли *ὀρίζων κύκλος* всегда буквально, как «разделяющий круг», или как «горизонт», или еще как-то, или же поступать в разных случаях по-разному. Сразу скажем, что мы не ставили перед собой задачи перевести Автолика так, чтобы все термины в переводе были в согласии с современным узусом: нам кажется допустимым и даже иногда желательным использовать выражения, которые необычны для современной математики, зато дают почувствовать своеобразие математики древней (разумеется, все это не должно быть в ущерб ясности изложения).

В некоторых случаях древняя терминология в переводе выглядит ошибочной с современной точки зрения. Например, в современном понимании круг – это область на плоскости, а окружность – линия, граница круга. Греческий термин *κύκλος* может значить и «круг», и «окружность». Мы предпочли первый вариант (включая и перевод *ἡμικύκλιον* словом «полукруг», а не «полуокружность»), хотя везде в данном сочинении (но не везде в «О движущейся сфере») современная терминология требовала бы «окружность». Дополнительным аргументом в пользу такого решения служит то, что и в современной русской математической терминологии имеется важное для астрономии исключение из дихотомии круг-окружность. А именно: окружность наибольшего возможного радиуса на сфере и сейчас именуется «большой круг». Более того, в этом выражении и прилагательное «большой» – старинная узаконенная ошибка перевода: термин восходит к греческому *μέγιστος κύκλος* (Автолик его использует), так что и с языковой, и с математической точек зрения правильно было бы «наибольшая окружность». Мы, однако, смирились с этим и переводим *μέγιστος κύκλος* традиционным русским термином «большой круг».

Таким образом, математическая терминология в переводе иногда выглядит некорректно с современной точки зрения, но это сделано сознательно, с целью ближе передать язык Автолика (с учетом обоих его сочинений, а не только «О восходах и заходах») и своеобразии древней математики вообще. Ниже в таблице мы приводим список терминов, встречаемых в переводимом тексте, которые, по нашему мнению, могли бы породить вопросы.

В подлиннике	Перевод	Значение
κύκλος	круг	Обычно окружность, но может быть и круг (они не различаются терминологически). В «О восходах и заходах» – всегда окружность.
ἡμικύκλιον	полукруг	Полуокружность.
μέγιστος κύκλος	большой круг	Большой круг.
περιφέρεια	дуга	Дуга.
ὀρίζων κύκλος, ὀρίζων	горизонт	Горизонт.
παράλληλος κύκλος, παράλληλος	параллельный круг	Любая окружность на небесной сфере, соосная оси суточного вращения. Отсюда современный термин «параллель».
μεσημβρινός	меридиан	Любой большой круг, проходящий через полюса небесной сферы.
τοῦ ἡλίου κύκλος	круг солнца	Эклиптика.
ζῳδίων κύκλος	круг зодиака	Эклиптика.
ζῳδιακός κύκλος	зодиакальный круг	Эклиптика.
ζῳδιακός	зодиак	Эклиптика.
ζῳδιον	знак зодиака	Букв. «фигурка». Это мера дуги эклиптики, равная 30°, поскольку эти знаки делят эклиптику на 12 равных частей. К дугам не на эклиптике не применяется.
ἰσημερινός	круг равноденствия	Небесный экватор.
τροπικός	тропик	Окружность на небесной сфере, соосная оси суточного вращения и касающаяся эклиптики.
φάσις	появление	Всякое видимое нахождение звезды над горизонтом.
ἀληθινή ἑώρα ἀνατολή	истинный утренний восход	Утренний космический восход.

ἀληθινὴ ἑψά δύσις	истинный утренний заход	Утренний космический заход.
ἀληθινὴ ἑσπερία ἀνατολή	истинный вечерний восход	Вечерний космический восход.
ἀληθινὴ ἑσπερία δύσις	истинный вечерний заход	Вечерний космический заход.
φαινομένη ἑψά ἀνατολή	видимый утренний восход	Гелиакический восход.
φαινομένη ἑψά δύσις	видимый утренний заход	Гелиакический заход.
φαινομένη ἑσπερία ἀνατολή	видимый вечерний восход	Акронический восход.
φαινομένη ἑσπερία δύσις	видимый вечерний заход	Акронический заход.
περιφορά	обращение	Полный оборот светила в суточном вращении (или время, которое он занимает, т.е. сутки).
συζυγία	сопряжение	Сизигия, расположение каких-либо небесных тел в диаметрально противоположных точках неба.

Замечания о модели Автолика

Автолик рассматривает небесную сферу с наблюдателем в центре. На поверхности сферы находятся звезды и начерчен большой круг (эклиптика, или, как ее обычно называет Автолик, зодиак), по которому движется солнце, совершая один оборот за один год. Планеты и луну Автолик не рассматривает (он четко оговаривает это: «неподвижные звезды»). Далее, вся сфера, вместе со звездами и эклиптикой, вращается в суточном движении неба. Горизонт является большим кругом² сферы, который, в отличие от эклиптики, не участвует в суточном вращении: суточное вращение сферы происходит относительно горизонта. Угол между эклиптикой и осью суточного вращения – это то, что с современной точки зрения является углом между земной осью и плоскостью земной орбиты вокруг солнца, то есть около 23° в настоящее время, но ближе к 24° во времена Автолика (этот угол по ряду причин меняется со временем сложным образом, но лишь ненамного и медленно). Угол же между горизонтом и осью суточного вращения опреде-

² Это означает, что Автолик пользуется и ныне распространенным приближением, пренебрегая возвышением наблюдателя над поверхностью сферической Земли, а также размером Земли в сравнении с расстоянием до Солнца.

ляется географической широтой наблюдателя. Автолика нигде не интересуют численные значения этих углов, но он всегда предполагает, что наблюдатель находится в северном полушарии, так что видимый ему полюс небесной сферы – северный. В связи с этим следует помнить, что во всех теоремах, где используются понятия юга и севера, они должны поменяться местами в случае наблюдателя в южном полушарии. Автолик не мог не знать этого, однако решил ограничиться практическим случаем северного полушария: даже греческое стремление к абстрактности имело пределы.

Солнце в модели движется по эклиптике с постоянной скоростью, причем Автолик обозначает «знаком зодиака», «месяцем» и «тридцатью днями» одну двенадцатую часть полной окружности, то есть года (один знак зодиака эквивалентен месяцу). Это не неточность, а условность терминологии, которую можно назвать округлением: Автолик, разумеется, знал, что год составляет не 360 дней. В теореме 1.6 он явно указывает, что год состоит из целого числа дней и еще четверти (т.е. 365,25), и можно предполагать, что он знал, что и это не абсолютно точно. Также, Автолик пренебрегает скоростью движения Солнца по эклиптике в сравнении со скоростью его суточного вращения: он рассматривает утренние и вечерние явления при положении солнца в одной и той же точке эклиптики и может по этому поводу сказать «они происходят в одну ночь». Математически, когда Автолик ведет доказательство, он имплицитно пренебрегает тем, что солнце успевает немного сдвинуться по эклиптике даже в течение одной ночи. Иными словами, в масштабе года «одна ночь» для Автолика является одним моментом времени. Разумеется, если взглянуть на его теоремы не как на абстрактные математические утверждения, а как на утверждения о реальных астрономических наблюдениях, то такой уровень точности совершенно достаточен.

Для наблюдателя на некоторой географической широте δ заходят и восходят только звезды со склонением в пределах $\pm(90^\circ - |\delta|)$. Например, для наблюдателя в северном полушарии ($\delta > 0$) звезды, лежащие слишком близко к северному небесному полюсу, всегда остаются над горизонтом, а лежащие слишком близко к южному небесному полюсу всегда остаются под горизонтом, то есть вообще не наблюдаются. Поэтому, строго говоря, все утверждения Автолика о восходах и заходах звезд нуждаются в оговорке, что это для тех звезд, у которых восходы и заходы вообще бывают. Естественно, Автолик отдавал себе в этом отчет³, но он практически никогда этого не оговаривает.

³ Если это нуждается в подтверждении, ср. теорему 1.9.

Большое значение для Автолика (и вообще для древней астрономии) играют гелиакические и акронические восходы и заходы звезд, и название «О восходах и заходах» в первую очередь имеет в виду именно их. Гелиакические явления называются в переводе утренними (ἑῶρος), а акронические вечерними (ἑσπέριος). Их определения даны в самом начале трактата. Здесь мы хотим только пояснить их сущность. Наивно можно было бы ожидать, что темное время суток имеет место всегда, когда солнце находится под горизонтом, и тогда любая находящаяся над горизонтом звезда видима. В реальности, если солнце находится ниже горизонта, но достаточно близко к нему, некоторое количество солнечного света (утренняя или вечерняя заря) заполняет небо и затмевает звезды. Гелиакические и акронические восходы и заходы звезд (их иногда называют восходами и заходами в лучах утренней или вечерней зари) – это предельные случаи, когда звезда пересекает горизонт при солнце, находящемся под горизонтом на том минимальном расстоянии, при котором звезда видима. Для конкретной звезды эти явления происходят, следовательно, только в определенные дни года, что и делало их основой для календарей: древние цивилизации использовали их как маркеры времени.⁴ Автолик считает данным, что эти явления происходят, когда солнце находится под горизонтом на глубине в 15° дуги эклиптики. Легко видеть, что в терминах Автолика это «половина знака зодиака».⁵ Этот факт играет фундаментальную роль и используется многократно. При этом угловой размер солнца (около $0,5^\circ$) Автолика не интересует: для его целей солнце – точка, как и любая звезда.

По нашему мнению, модель Автолика (как и эквивалентную ей модель «Феноменов» Эвклида) не следует рассматривать как его представление об устройстве мира. Солнце и звезды в модели расположены на одной сфере, так что Солнце может совпадать с той или иной звездой. Ясно, что Автолик никак не мог считать это реально происходящим событием (ни его, ни Эвклида явно не волновал вопрос, что происходит, когда Солнце физически сталкивается со звездой). Следовательно, он просто рассматривает *проекции* Солнца и звезд на некоторую сферу с точки зрения наблюдателя в центре сферы. Эта модель – чистая математическая абстракция. В частности, не рассматриваются никакие реальные звезды (скажем, Сириус): «звезда» –

⁴ Так, гелиакический восход Сириуса служил началом года в древнеегипетском календаре.

⁵ Временной эквивалент этого – 15 суток. Это означает, например, что гелиакический восход звезды происходит через 15 суток после того, как звезда и солнце восходят одновременно (при таком восходе звезда не видна).

это просто синоним слова «точка», и не имеет значения, существует ли в рассматриваемой точке на небесной сфере реальная светящаяся звезда. Иными словами, модель Автолика-Эвклида – не описание их представлений об устройстве космоса, а математическая абстракция *наблюдаемого неба*.

Поэтому, в частности, нельзя даже быть полностью уверенным, что Автолик или Эвклид не были приверженцами гелиоцентрической модели. Они вполне могли считать, что Земля вращается вокруг Солнца, но не упоминали об этом, ибо это просто не имело отношения к математической модели наблюдаемого неба, с которой они имели дело.⁶ Это полностью аналогично современной наблюдательной астрономии: в ней по-прежнему используется понятие небесной сферы, рассматривается ее суточное вращение и движение Солнца по эклиптике относительно звезд, существуют двумерные карты неба. Но было бы нелепо делать из этого вывод, что современные авторы таких карт и книг отрицают гелиоцентрическую модель Солнечной системы, не знают, что Солнце, планеты и различные звезды на самом деле находятся на чрезвычайно различных расстояниях от нас, и что никакой «поверхности неба» на самом деле нет, и т. д.

Замечания о диаграммах

Сопровождающие теоремы диаграммы могут быть трудны для понимания, поэтому имеет смысл их оговорить заранее. Диаграммы в нашем переводе в общем воспроизводят диаграммы из рукописей, в том виде, в котором они воспроизведены в издании Моженэ. Они выполнены в стиле, очень сильно отличающемся от привычных нам геометрических чертежей. Мы сделали их трехмерность более явной, постарались придать всем элементам положения, более близкие к реальным,⁷ и добавили стрелки, обозначающие суточное вращение неба и движение солнца по эклиптике. Рассмотрим в ка-

⁶ Первое *известное* утверждение о гелиоцентрической модели принадлежит более позднему Аристарху Самосскому (III в. до н. э.), о чем мы впервые узнаем от Архимеда (Archim. Arenarius 1.4-5). В свете вышесказанного это, однако, не означает, что до Аристарха никто не думал, что Земля вращается вокруг Солнца. вполне может быть, что Аристарх, в отличие от Автолика и Эвклида, изложил гелиоцентрическую модель потому, что занимался совсем иной проблематикой: его интересовали размеры светил и расстояния до них. Слова Архимеда допускают такую интерпретацию. Мы надеемся рассмотреть этот вопрос подробнее в специальной публикации.

⁷ В частности, невидимая часть эклиптики на наших диаграммах изображена выше видимой – в рукописных диаграммах она была ниже, что выглядит геометрически невозможным.

честве примера диаграмму на Рис. 1. Ее следует воспринимать как сферу, половина которой выступает из плоскости страницы. Это небесная сфера. Показанная сплошной линией окружность представляет собой горизонт. Северная сторона горизонта – вверху, восточная – справа. Направление суточного вращения неба показано круговой стрелкой вверху диаграммы. Ось этого суточного вращения лежит в вертикальной плоскости, перпендикулярной плоскости страницы. Ее направление зависит от географического положения наблюдателя: в северном полушарии (подразумеваемый Автоликом случай), эта ось направлена вверх и выходит из плоскости страницы под углом, равным географической широте наблюдателя. В предельном случае наблюдателя на экваторе Земли эта ось лежала бы в плоскости страницы, а для наблюдателя на северном полюсе она была бы перпендикулярна странице. Окружность АЕГZ, являющаяся большим кругом сферы и расположенная под углом, есть эклиптика. Солнце проходит эту окружность за год, двигаясь по ней со скоростью примерно 1° в день в направлении, указанном прямой стрелкой. Пунктирной линией показана часть эклиптики, в данный момент суточного вращения находящаяся под землей (за плоскостью страницы). При суточном вращении изображенная окружность АЕГZ вращается как целое: можно вообразить себе, что она начерчена на прозрачной сфере, которая и совершает суточное вращение. Угол между осью суточного вращения диаграммы и осью, перпендикулярной плоскости АЕГZ, есть, в современных терминах, угол наклона земной оси по отношению к оси земной орбиты. Точные значения всевозможных углов на диаграммах не соблюдены, те или иные величины в них могут быть утрированы для удобства, но никогда не нарушая логики доказательства (например, если важно, что одна точка лежит правее другой, то этот порядок всегда будет соблюден). Таким образом, диаграммы представляют собой качественно, но не количественно верную картину происходящего.

АВТОЛИК ПИТАНСКИЙ
О ВОСХОДАХ И ЗАХОДАХ

Книга первая

Одни из восходов и заходов неподвижных⁸ звезд называются истинными, а другие видимыми.

Среди истинных есть: утренний восход, когда звезда восходит одновременно с восходящим солнцем; утренний заход, когда звезда заходит одновременно с восходящим солнцем; вечерний восход, когда звезда восходит одновременно с заходящим солнцем; вечерний заход, когда звезда заходит одновременно с заходящим солнцем.

Среди видимых⁹ есть: утренний восход, когда звезда впервые видна на восходе до восхода солнца;¹⁰ утренний заход, когда звезда впервые видна на заходе до восхода солнца; вечерний восход, когда звезда в последний раз видна на восходе после захода солнца;¹¹ вечерний заход, когда звезда в последний раз видна на заходе после захода солнца.¹²

⁸ Т.е. не планет и не Луны. Разумеется, приведенные определения имели бы смысл и для планет, но для них эти явления не имеют той же периодичности.

⁹ Автолик твердо придерживается этой терминологии в первой книге, но не во второй: там он регулярно пишет просто «утренний восход» и тому подобное, имея в виду те явления, которые он здесь называет видимыми.

¹⁰ Это гелиакический восход, то есть восход при утренней заре: звезда восходит незадолго до восхода солнца, так что она видна лишь короткое время, пока ее не затмит восходящее солнце. Следующая фраза описывает гелиакический заход.

¹¹ Акронический восход звезды, то есть восход при вечерней заре. Следующая фраза описывает акронический заход.

¹² После акронического захода звезда начинает заходить в светлое время суток и потому ее заход невидим.

Теорема 1.1

У всякой¹³ неподвижной звезды видимые утренние восходы и заходы происходят позже истинных, а видимые вечерние восходы и заходы происходят раньше истинных.

Пусть круг АВГΔ является горизонтом космоса, а круг солнца¹⁴ располагается как АЕГZ, и пусть его восточная часть – та, что обращена к точке Δ, а западная – та, что обращена к точке В (Рис. 1).¹⁵ Пусть полуокруг АЕГ находится под землей, и пусть некоторая неподвижная звезда восходит в точке Δ, в то время как солнце восходит в точке А. То есть это истинный утренний восход звезды Δ. Я утверждаю, что видимый восход звезды Δ происходит позже истинного.

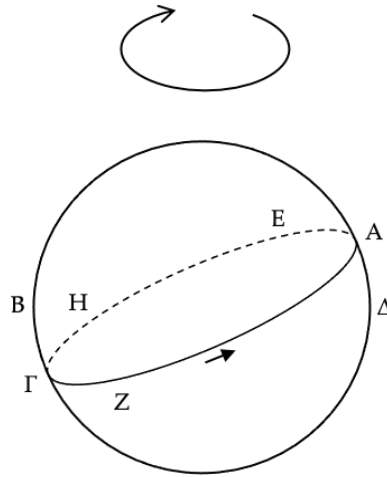


Рис. 1

Действительно, когда солнце восходит в точке А, звезда Δ не видна на восходе¹⁶. Не видна она на восходе и когда солнце проходит дугу ГZА, как

¹³ Разумеется, следует исключить те звезды, которые вообще никогда не заходят (всегда остаются над горизонтом), а также и те, которые вообще никогда не восходят. Это общее замечание, относящееся ко всему сочинению: Автолик почти никогда не оговаривает это специально, а просто подразумевает, что рассматриваются звезды, которые восходят и заходят. Для наблюдателя на географической широте δ это все звезды со склонением в пределах $\pm(90^\circ - |\delta|)$. Поскольку Автолик игнорирует это очевидное замечание столь регулярно, считаем, что это не небрежность, а некоторая терминологическая условность. Поэтому в дальнейшем мы не отмечаем это в комментариях.

¹⁴ Эклиптика, то есть траектория солнца по отношению к неподвижным звездам.

¹⁵ Направление суточного вращения неба указано в верхней части диаграммы круговой стрелкой.

¹⁶ Поскольку ее затмевает свет восходящего солнца. Аналогично и далее.

будет показано позже.¹⁷ Таким образом, звезда Δ покажется на восходе через несколько дней,¹⁸ когда солнце пройдет дугу такой продолжительности, что звезда Δ сможет избегать солнечных лучей. Итак, пусть она впервые станет видима при солнце в точке Ε. Следовательно, при солнце в точке Ε происходит видимый утренний восход звезды Δ. Поскольку солнце оказывается в точке Α раньше, чем в точке Ε, и в то время, когда оно в Α, происходит истинный утренний восход звезды Δ, а в то время, когда оно в Ε, происходит видимый утренний восход, то получается, что видимый происходит позже истинного.

Опять-таки, пусть некоторая неподвижная звезда заходит в точке Β, в то время как солнце восходит в точке Α. То есть это истинный утренний заход звезды Β. Итак, я утверждаю, что видимый заход происходит позже истинного.

Действительно, когда солнце восходит в точке Α, звезда Β не видна на заходе. Не видна она на заходе и когда солнце проходит дугу ΓΖΑ. Таким образом, звезда Β покажется на заходе через несколько дней¹⁹, когда солнце пройдет дугу такой продолжительности, что Β сможет избегать солнечных лучей. Итак, пусть звезда Β впервые избежит солнечных лучей при солнце в точке Ε. То есть при солнце в точке Ε происходит видимый утренний заход звезды Β. Поскольку солнце оказывается в точке Α раньше, чем в точке Ε, и в то время, когда оно в Α, происходит истинный утренний заход звезды Β, а в то время, когда оно в Ε, происходит видимый, то получается, что видимый происходит позже истинного.

Опять-таки, пусть некоторая неподвижная звезда восходит в точке Δ, в то время как солнце заходит в точке Γ. То есть это истинный вечерний восход звезды Δ. Я утверждаю, что видимый восход звезды Δ происходит раньше истинного.

¹⁷ См. конец доказательства.

¹⁸ После нахождения солнца в точке Α эклиптики. Промежуток времени между истинным и видимым восходами составляет 15 суток (Автолик сообщает это далее, в теореме 1.6). Дело в том, что звезда видима на горизонте, когда солнце находится под горизонтом на минимальной «глубине» около 15° эклиптики, а средняя скорость движения солнца по эклиптике, очевидно, равна $360^\circ/365.25$ дней, то есть очень близка к 1° в день. Автолик вполне мог бы придать теореме количественный смысл: видимые восходы/заходы происходят раньше/позже истинных всегда на одно и то же время (15 суток). Почему Автолик предпочел этого не делать – неясно. Это было бы полезно, например, для теоремы 1.12 (ср. прим. 100).

¹⁹ После нахождения солнца в точке Β эклиптики.

Действительно, когда солнце заходит в точке Г, звезда Δ не видна на восходе. Не видна она на восходе и когда солнце переходит в полукруг ГZA. Таким образом, звезда Δ будет видима на восходе до того, как солнце окажется в точке Г. Итак, пусть она будет видима в последний раз при солнце в точке Н. То есть при солнце в точке Н происходит видимый вечерний восход звезды Δ. Поскольку солнце оказывается в точке Н раньше, чем в точке Г, и в то время, когда оно в Н, происходит видимый утренний восход звезды Δ, а в то время, когда оно в Г, происходит истинный, то получается, что видимый происходит раньше истинного.

Опять-таки, пусть некоторая неподвижная звезда заходит в точке В, в то время как солнце заходит в точке Г. То есть это истинный вечерний заход звезды В. Я утверждаю, что видимый заход происходит раньше истинного.

Действительно, когда солнце заходит в точке Г, звезда В не видна на заходе. Не видна она на заходе и когда солнце переходит в полукруг ГZA. Таким образом, звезда В будет видима на заходе до того, как солнце окажется в точке Г. Пусть она будет видима в последний раз при солнце в точке Н. То есть при солнце в точке Н происходит видимый вечерний заход звезды В. Поскольку солнце оказывается в точке Н раньше, чем в точке Г, и в то время, когда оно в Н, происходит видимый вечерний заход звезды В, а в то время, когда оно в Г, происходит истинный, то получается, что видимый происходит раньше истинного.

Объявленное:

Пусть дано все то же самое.²⁰ Я утверждаю, что звезда Δ не будет видна на восходе и тогда, когда солнце проходит дугу ГZA.²¹

²⁰ При этом, однако, переходим к новой диаграмме (Рис. 2), где Н обозначает иную точку, нежели на Рис. 1.

²¹ Утверждение, на наш взгляд, достаточно очевидно, однако же Автолик счел нужным обсудить его. Более того, схолиаст также решил пояснить это место: «Ибо все то время, пока солнце проходит дугу ГZA, Δ еще не восходит, поскольку не восходит А. Ведь все точки дуги ГZA восходят прежде, чем точка А, поскольку они движутся впереди нее, и их-то и проходит солнце». Говоря «восходит», схолиаст подразумевает видимое восхождение, не затмеваемое солнцем.

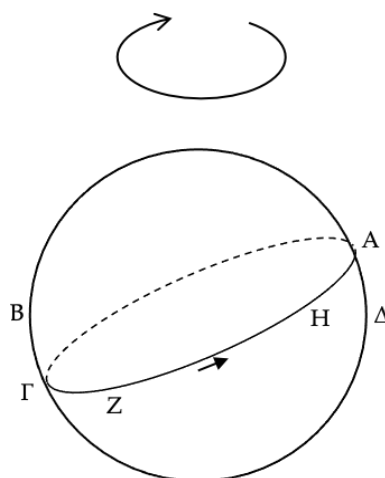


Рис. 2

Ибо пусть солнце восходит, будучи в точке H^{22} . Поскольку точка H восходит раньше точки A , а точка A восходит вместе с Δ , то получается, что точка H восходит раньше точки Δ . Следовательно, Δ не будет видна. Таким образом, когда солнце проходит дугу ΓZA , Δ не видна на восходе.

Теорема 1.2

Всякая неподвижная звезда видна на восходе каждую ночь от ее видимого утреннего восхода и до ее видимого вечернего восхода, а в прочее время – нет. И промежуток времени, когда звезда видна на восходе, – меньше половины года.

Пусть круг $AB\Gamma\Delta$ является горизонтом космоса, а круг солнца располагается как $AEGZ$ (Рис. 1). И пусть некоторая неподвижная звезда восходит в точке Δ , в то время как солнце восходит в точке A . То есть происходит истинный утренний восход звезды Δ . Но видимые восходы происходят позже истинных.²³ Итак, пусть видимый утренний восход звезды Δ происходит при солнце в точке E .

Опять-таки, предположим, что, когда звезда восходит в точке Δ , солнце заходит в точке Γ . То есть происходит истинный вечерний восход звезды Δ .

²² То есть солнце находится в этой точке эклиптики. Диаграмма (Рис. 2) не показывает этот момент восхода солнца. Для понимания этой фразы можно вообразить диаграмму повернутой вокруг оси суточного вращения (назад во времени) настолько, что точка H окажется лежащей на горизонте.

²³ Подразумеваются только утренние восходы, о которых здесь идет речь. Аналогично, чуть ниже подразумеваются только вечерние восходы.

Но видимые восходы происходят раньше истинных. Итак, пусть последний²⁴ видимый вечерний восход звезды Δ происходит при солнце в точке H . Когда солнце проходит дуги AE и HG , звезда Δ не видна на восходе. Не будет она видна на восходе и когда солнце проходит дугу ΓZA ²⁵. Следовательно, звезда Δ видна на восходе только тогда, когда солнце проходит дугу EH . А промежуток времени, за который солнце проходит дугу EH , меньше половины года, так как дуга EH меньше полукруга.

Теорема 1.3

Всякая неподвижная звезда видна на заходе каждую ночь от ее видимого утреннего захода и до ее видимого вечернего восхода, а в прочее время – нет. И промежуток времени, когда звезда видна на заходе, – меньше половины года.

Пусть круг $AB\Gamma\Delta$ является горизонтом космоса, а $AE\Gamma Z$ – зодиак²⁶ (Рис. 1). И пусть полукруг $AE\Gamma$ находится под землей, и, когда солнце восходит в точке A , некоторая неподвижная звезда заходит в точке B . То есть происходит истинный утренний заход звезды B . Но видимые заходы²⁷ происходят позже истинных. Итак, пусть видимый утренний заход звезды B впервые происходит при солнце в точке E .

Опять-таки, предположим, что, когда звезда B заходит, солнце заходит в точке Γ . То есть происходит истинный вечерний заход звезды B . Но видимые заходы²⁸ происходят раньше истинных. Итак, пусть последний видимый вечерний заход звезды B происходит, когда солнце находится в точке H . Когда солнце проходит дуги AE и $H\Gamma$, звезда B не видна на заходе. Не будет она видна на заходе и когда солнце проходит дугу ΓZA . Следовательно, звезда B будет видна на заходе только тогда, когда солнце проходит дугу EH .

²⁴ Плеоназм ввиду определения понятия «видимый вечерний восход», но такие плеоназмы иногда встречаются, как в тексте, так и в схолиях.

²⁵ По той же причине, которая разбиралась в доказательстве теоремы 1.1: в течение всего этого периода восход звезды приходится на светлое время суток.

²⁶ Термин «зодиак» («круг зодиака», «зодиакальный круг») синонимичен «кругу солнца», оба обозначают эклиптику. Теорема 1.3 и ее доказательство совершенно аналогичны теореме 1.2. Поэтому интересно, что наш автор варьирует здесь способ выражения. Видимо, он использует это сравнительно легкое место, чтобы напомнить читателю терминологию, а заодно избежать монотонности повествования.

²⁷ Утренние.

²⁸ Вечерние.

А промежуток времени, за который солнце проходит дугу ЕН, меньше половины года.²⁹

Теорема 1.4

Все неподвижные звезды, находящиеся на зодиакальном круге, совершают видимые утренние заходы через полгода после видимых утренних восходов. Те, что севернее, – через больший промежуток времени, а те, что южнее, – через меньший.

Пусть круг АВΓΔ является горизонтом космоса, а круг солнца располагается как АЕΓΖ, и пусть полукруг АЕГ находится под землей, и некоторые неподвижные звезды В, А, Δ восходят, когда солнце восходит в точке А, причем А лежит на зодиаке, В – к северу, а Δ – к югу (Рис. 3). Я утверждаю, что для звезды А утренний видимый заход происходит через полгода после утреннего видимого восхода, для В – через больший промежуток времени, а для Δ – через меньший.

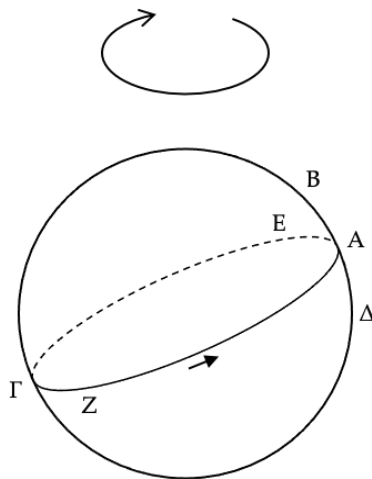


Рис. 3

Ведь когда солнце восходит в точке А, некоторые неподвижные звезды одновременно восходят в точках В, А, Δ. Следовательно, это утренние истинные восходы звезд В, А, Δ. Но видимые утренние восходы происходят позже истинных. Итак, пусть видимые утренние восходы звезд В, А, Δ происходят при солнце в точке Е. Поскольку звезды на круге зодиака, расположенные по диаметру, восходят и заходят в сопряжении³⁰, то, когда А заходит, диаметрально противоположная ей Γ восходит, и в это время полукруг

²⁹ Так как ЕН меньше полукруга.

³⁰ συζυγία – «сизигия»: термин, означающий нахождение каких-либо небесных тел в диаметрально противоположных точках неба.

АЕГ будет над землей, а АЗГ – под землей³¹. Таким образом, когда А станет заходить, а Г восходить, солнце окажется в точке Г, и будет происходить истинный утренний заход звезды А. Но видимые [утренние заходы] происходят позже истинных. Пусть же видимый утренний заход звезды А происходит при солнце в точке Z. Поскольку эти звезды³² наблюдались, не затмеваемые солнечными лучами, в течение одинакового времени³³, то дуга АЕ равна дуге ГZ. Дуга же GE – общая. Следовательно, вся дуга АЕГ равна всей дуге ЕГZ. Но АЕГ есть полукруг. Следовательно, ЕГZ – тоже полукруг, и солнце проходит полукруг ЕГZ за полгода, точно так же, как и АЕГ. Следовательно, для звезды А утренний видимый заход происходит через полгода после утреннего видимого восхода. И если звезды В, А, Δ восходят одновременно, то В заходит позже А, а Δ – раньше А.³⁴ Из этого, конечно, ясно, что В заходит через больший, а Δ – через меньший промежуток времени.³⁵

Пусть круг АВГΔ является горизонтом космоса, а АЕГ³⁶ – зодиак, и пусть некоторые звезды В, А, Δ восходят одновременно, причем В лежит к северу, А – на зодиаке, а Δ – к югу (Рис. 4). Я утверждаю, что звезда В совершает

³¹ Здесь описывается положение, достигаемое мысленным поворотом диаграммы вокруг суточной оси.

³² А и Г.

³³ Схолия: «Это не точно, но близко к истине». Строго говоря, схолиаст прав: точки Е и Z определяются тем, что яркость солнца не позволяет наблюдателю разглядеть звезды в различных точках неба, откуда ясна приблизительность утверждения. Но на практике это приближение совершенно оправданно. Автолик пользуется им и далее.

³⁴ Теорема 9 из сочинения Автолика «О движущейся сфере». Приведем здесь формулировку этой теоремы: «Если большой круг на сфере, будучи наклонен по отношению к оси, разделяет видимую часть сферы и невидимую, то те из одновременно восходящих точек, что ближе к видимому полюсу, заходят позже, те же из одновременно заходящих точек, что ближе к видимому полюсу, восходят раньше». Большой круг в данном случае – горизонт, ось – ось суточного вращения, видимый полюс – северный небесный полюс, то есть «ближе к видимому полюсу» означает «севернее».

³⁵ Это еще не конец доказательства, как может показаться. Здесь речь идет о промежутке времени между восходом и заходом звезды в одни и те же сутки, а не о времени, разделяющем дни гелиакического восхода и гелиакического захода звезды.

³⁶ Моженэ предпочел чтение АЕГZ, что очевидно неверно для второй диаграммы в доказательстве.

утренний видимый заход более, чем через полгода после утреннего видимого восхода, а Δ – менее.

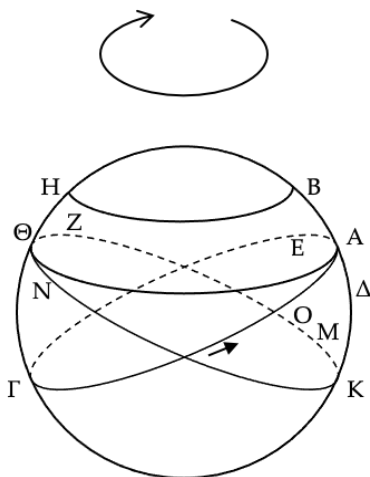


Рис. 4

Пусть BH и $A\Theta$ – параллельные круги, по которым движутся³⁷ B и A . Так как B заходит позже A ³⁸, то B будет над землей в то время, когда A заходит. Но когда A заходит, Γ восходит и круг зодиака принимает положение $ZKN\Theta$, а полукруг AEG перейдет в ΘNK и будет располагаться над землей. Дуга же AE ³⁹ перейдет в дугу ΘN . Таким образом, при восходе Γ точка B будет над землей. Следовательно, звезда⁴⁰, восходящая одновременно с заходом B , расположена на дуге $KZ\Theta$. Пусть это будет M . Таким образом, когда солнце находится в точке M , происходит утренний истинный заход звезды B . Но видимые [утренние заходы] позже истинных. Следовательно, после того как солнце пройдет некоторую дугу, чтобы B могла избежать солнечных лучей, произойдет утренний видимый заход B . Пусть эта пройденная дуга будет MO . Значит, дуга ΘN равна дуге OM ⁴¹. И следовательно, дуга OK

³⁷ В суточном вращении.

³⁸ В суточном вращении, см. выше, а также прим. 34.

³⁹ Здесь предполагается, что определение точки E то же, что и раньше: положение солнца, при котором три рассматриваемые звезды имеют видимый утренний восход.

⁴⁰ «Звезда» и «точка» являются синонимами, для Автолика не важно, наблюдается ли в этой точке реальная светящаяся звезда.

⁴¹ Предполагая, что время, отделяющее истинные восходы и заходы от видимых (около 15 суток), всегда одинаково. Напомним, что дуга ΘN есть просто AE после поворота, а E определено как положение солнца, при котором B , A , Δ имеют видимый утренний восход.

больше дуги ΘN . К ним добавляется общая дуга KN : таким образом, OKN больше, чем $KN\Theta$. Но ΘNK – полукруг. Следовательно, NKO больше полукруга. Следовательно, Δ совершает утренний видимый заход более, чем через полгода после утреннего видимого восхода.

И конечно, я утверждаю и то, что звезда Δ совершает утренний видимый заход менее, чем через полгода после утреннего видимого восхода.⁴²

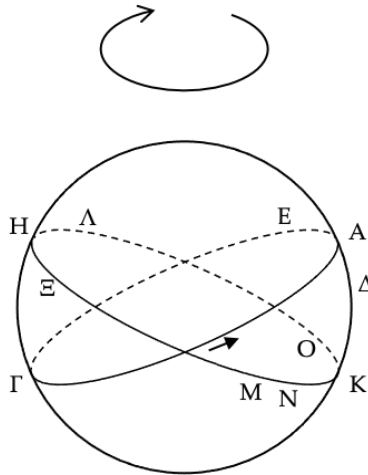


Рис. 5

Ибо поскольку Δ заходит раньше A , при заходе A точка Δ находится под землей (Рис. 5). Но когда A заходит, Γ восходит и круг зодиака принимает положение $HALKNM$, а дуга AE – положение HE . Таким образом, при восходе Γ точка Δ находится под землей. Следовательно, звезда, восходящая одновременно с заходом Δ , расположена на дуге NMK . Пусть это будет N . Таким образом, когда солнце находится в точке N и восходит, Δ заходит, и это будет утренний истинный заход звезды Δ . Но истинный [утренний заход] раньше видимого. Следовательно, после того как солнце пройдет некоторую дугу, чтобы Δ могла избежать солнечных лучей, произойдет утренний видимый заход Δ . Пусть эта пройденная дуга будет NKO . Так как OKN равна HE , дуга OK меньше, чем HE . К ним добавляется общая дуга KE : таким образом, полная дуга EKO меньше полной дуги HEK . Но KEH – полукруг. Следовательно, EKO меньше полукруга. Следовательно, солнце проходит дугу EKO за время, меньшее половины года, так что Δ совершает утренний видимый заход менее, чем через полгода после утреннего видимого восхода.

⁴² Доказательство этого вполне аналогично предшествующему, поэтому не комментируем.

Теорема 1.5

Все неподвижные звезды, находящиеся на круге зодиака, совершают видимые вечерние заходы через полгода после видимых вечерних восходов. Те, что севернее, – через больший промежуток времени, а те, что южнее, – через меньший.

Пусть круг АВГΔ является горизонтом космоса (Рис. 6), а круг солнца располагается как АЕГZ, и пусть полуокруг АЕГ находится под землей и некоторые неподвижные звезды В, А, Δ восходят, в то время как солнце заходит в точке Г, причем А лежит на зодиаке, В – к северу, а Δ – к югу. Я утверждаю, что для звезды А вечерний видимый заход происходит через полгода после вечернего видимого восхода, для В – через больший промежуток времени, а для Δ – через меньший.

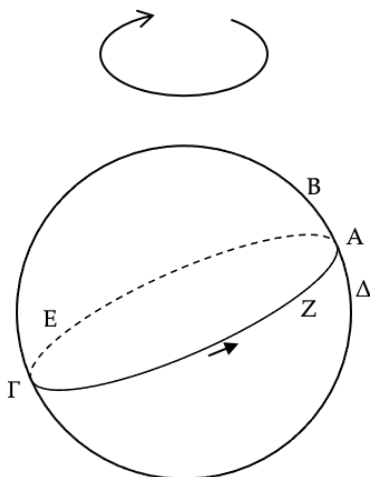


Рис. 6

Действительно, поскольку при заходе солнца в точке Г восходят некоторые неподвижные звезды В, А, Δ, то происходит истинный вечерний восход звезд В, А, Δ. Но видимый [утренний восход] раньше истинного. Так пусть же вечерние видимые восходы звезд В, А, Δ происходят при солнце в точке Е. Опять-таки, поскольку звезды на круге зодиака, расположенные по диаметру, восходят и заходят в сопряжении⁴³, то, когда Г восходит, диаметрально противоположная ей А заходит, так что при восходе звезды Г солнце, находясь в точке А, будет заходить. И звезда А будет заходить вместе с солнцем, и это будет вечерний истинный заход звезды А. Но видимый [вечерний заход] раньше истинного. Так пусть же видимый вечерний заход А происходит при солнце в точке Z. То есть дуга ΓЕ равна дуге AZ. И тем же

⁴³ См. прим. 30.

способом⁴⁴ получается, что для звезды А вечерний видимый заход наступит через полгода после вечернего видимого восхода. И ясно, что для В промежуток времени больше, а для Δ – меньше.

Теорема 1.6

Всякая неподвижная звезда, совершающая восходы и заходы⁴⁵, восходит вместе с солнцем приблизительно раз в год, совершая истинный утренний восход. Таким же образом она и заходит вместе с солнцем.⁴⁶

Пусть круг АВГΔ является горизонтом космоса, а круг солнца располагается как АЕГZ, и пусть некоторая неподвижная звезда Δ восходит, в то время как солнце восходит в точке А (Рис. 7). Следовательно, это истинный утренний восход звезды Δ. Так вот, я утверждаю, что звезда Δ восходит вместе с солнцем приблизительно раз в год.

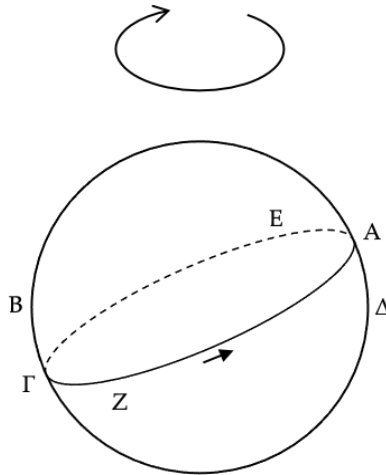


Рис. 7

Итак, если солнце, взойдя в точке А, проходит АЕГZ за целое число оборотов⁴⁷, то очевидно, что звезда Δ взойдет вместе с солнцем через год.

⁴⁴ Тем же, что в доказательстве Теоремы 1.4.

⁴⁵ Это условие необходимо, чтобы исключить те звезды, которые вообще никогда не пересекают горизонт для наблюдателя на данной географической широте (незаходящие звезды, а равно и невосходящие, которые вообще никогда не видны).

⁴⁶ Отметим умозрительный характер этой теоремы, а также и следующей теоремы 1.7: в отличие от видимых, истинные заходы и восходы невидимы, так как свет солнца затмевает звезды.

⁴⁷ Под оборотами понимается суточное вращение светил. Таким образом, эта фраза, по сути, означает: «если год состоит из целого числа дней». Автолик не находит нужным сослагательное наклонение и в этом проявляется его математи-

Если же вдобавок к целому числу есть и некоторая часть обращения, то возникнет небольшое расхождение, приводящее к тому, что звезда Δ не будет восходить вместе с солнцем. Ведь всякая из неподвижных звезд становится видна, избегая солнечных лучей, через пятнадцать обращений⁴⁸, а год образуется из целого числа обращений солнца и одной четверти⁴⁹. Следовательно, утренний истинный восход звезды Δ наступит приблизительно через один год, так что всякая неподвижная звезда, совершающая восходы и заходы, восходит вместе с солнцем приблизительно раз в год, совершая истинный утренний восход. Аналогично может быть показано и то, что она так же заходит вместе с солнцем.

Теорема 1.7

*Всякая неподвижная звезда совершает вечерний истинный восход приблизительно через полгода после утреннего истинного восхода, а утренний истинный заход – приблизительно через полгода после вечернего истинного захода.*⁵⁰

Пусть круг $AB\Gamma\Delta$ является горизонтом космоса (Рис. 7), а круг солнца располагается как $AEGZ$, и пусть некоторая неподвижная звезда Δ восходит, в то время как солнце восходит в точке A . Таким образом, это истинный утренний восход звезды Δ . Я утверждаю, что вечерний истинный восход звезды Δ происходит приблизительно через полгода после ее утреннего истинного восхода.

Действительно, если солнце проходит дугу AEG за целое число дней⁵¹, то очевидно, что оно зайдет в точке Γ , и вечерний истинный восход звезды Δ

ческое мышление: он думает не о реальном мире, а об абстрактной математической модели, в которой вполне возможно иметь год, равный целому числу дней.

⁴⁸ То есть промежуток времени между истинным и видимым восходами составляет 15 дней (ср. прим. 18). Удивительно то, что в данной теореме это утверждение совершенно излишне. Автолик уже неоднократно рассматривал этот промежуток времени в доказательствах, не указывая его величину. Теперь он указывает ее, но не к месту.

⁴⁹ Автолик, несомненно, знал, что это значение лишь приблизительно. Более того, он, очевидно, рассчитывал, что и читатель это знает. Если бы читатель понял выражение Автолика буквально, то есть решил бы, что год в точности равен 365.25 дней, он бы недоумевал, почему Автолик не сформулировал более сильное утверждение (на самом деле не соответствующее действительности), что звезда и солнце восходят одновременно каждые четыре года.

⁵⁰ См. прим. 46.

⁵¹ См. прим. 47.

произойдет через полгода. Если же солнце проходит дугу АЕГ не за целое число дней, то возникнет небольшое расхождение, приводящее к тому, что солнце не будет заходить вместе со звездой Δ , так что для звезды Δ вечерний истинный восход произойдет приблизительно через полгода после утреннего истинного восхода.

Аналогичным образом покажем, разумеется, и то, что звезда совершает утренний истинный заход [приблизительно] через полгода после истинного вечернего захода.

Теорема 1.8

Все звезды, которые находятся на круге зодиака, совершают первое утреннее появление⁵² после последнего вечернего появления⁵³, пробыв невидимыми в течение скольких-то⁵⁴ дней и ночей.

Пусть круг АВГД является горизонтом космоса (Рис. 8), а круг солнца располагается как АЕГ, и пусть солнце проходит часть ГЕА, точка же Е пусть будет некоторая неподвижная звезда, расположенная на круге зодиака. И пусть солнечные лучи⁵⁵ в последний раз настигают звезду Е при солнце в точке Z, а при солнце в точке Н эта звезда впервые избегает солнечных лучей⁵⁶. То есть пусть последнее вечернее появление звезды Е будет при солнце в точке Z, а первое утреннее появление – при солнце в точке Н. Я утверждаю, что, пока солнце проходит дугу ZН, звезда Е не видна.

⁵² Видимый утренний (гелиакический) восход.

⁵³ Видимый вечерний (акронический) заход.

⁵⁴ Фактически Автолик доказывает, что этот период – один месяц (время, за которое солнце проходит один знак зодиака).

⁵⁵ При закате солнца.

⁵⁶ При восходе солнца.

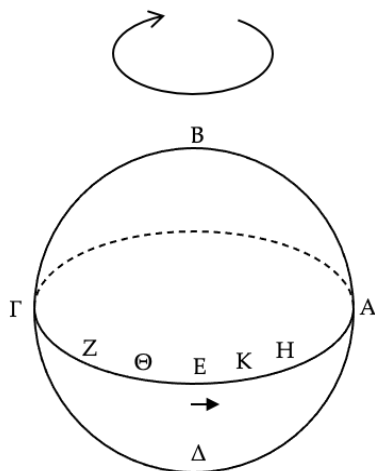


Рис. 8

Ибо пусть солнце находится в точке Θ .⁵⁷ Следовательно, при солнце в точке Θ звезда E не видна на восходе: ведь точка Θ , то есть солнце, восходит раньше ее. Нельзя будет ее наблюдать и на заходе, поскольку последнее вечернее появление звезды E происходит при солнце в точке Z . Таким образом, при солнце в точке Θ звезда E не видна.

Аналогичным образом покажем, разумеется, и то, что звезда E не видна, когда солнце проходит дугу ZE .⁵⁸

Далее, я утверждаю, что невидима она и тогда, когда солнце проходит дугу EH . Ибо пусть солнце находится в точке K .⁵⁹ Получается, что при солнце в точке K звезда E невидима на заходе: ведь точка E заходит прежде точки K , то есть солнца. Нельзя будет ее наблюдать и на восходе, поскольку первое утреннее появление звезды E происходит при солнце в точке H . Таким образом, при солнце в точке K звезда E не видна.

Аналогичным образом покажем, разумеется, и то, что звезда E невидима, когда солнце проходит дугу EH .⁶⁰ Но это же было показано и для дуги ZE . Следовательно, звезда E не видна, пока солнце проходит всю дугу ZEH .

⁵⁷ Произвольно выбранная точка на дуге ZE .

⁵⁸ Поскольку точка Θ была выбрана произвольно, утверждение доказано для всей дуги ZE .

⁵⁹ Произвольно выбранная точка на дуге EH .

⁶⁰ Поскольку точка K была выбрана произвольно, утверждение доказано для всей дуги EH .

Теорема 1.9

Звезды, расположенные южнее круга зодиака, совершают первое утреннее появление⁶¹ после последнего вечернего появления⁶², пробыв невидимыми в течение большего числа дней, чем звезды на круге зодиака.

Пусть круг АВГ является горизонтом космоса, АДЕ – наибольший из [кругов], которые всегда видимы⁶³, а круг солнца располагается как ВЗГ (Рис. 9). И пусть точка Н будет некоторая неподвижная звезда, расположенная южнее круга зодиака. Я утверждаю, что звезда Н совершает первое утреннее появление, пробыв невидимой после последнего вечернего появления в течение большего числа дней, чем звезды на круге зодиака.

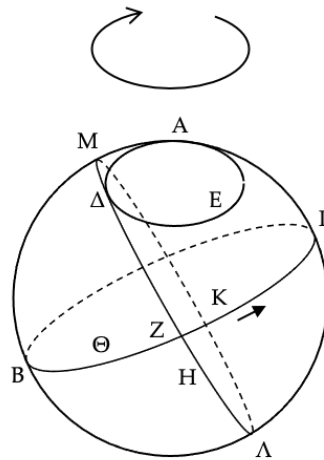


Рис. 9

Ибо пусть через точку Н проведен большой круг⁶⁴ ЛНΔМ, касающийся круга АДЕ, так что полукруг, начинающийся от точки Δ и содержащий часть ΔН, не пересекается с полукругом, начинающимся от точки А и содержащим часть АМВ. Пусть Z будет некоторая звезда на круге зодиака⁶⁵, и

⁶¹ Видимый утренний (гелиакический) восход.

⁶² Видимый вечерний (акронический) заход.

⁶³ Это круг, соосный суточному вращению. Его угловой радиус равен географической широте наблюдателя.

⁶⁴ Большой круг (μέγιστος κύκλος) – современный математический термин, означающий любую из окружностей максимального размера на сфере. Этот термин содержит старинную и узаконенную ошибку перевода: и с языковой, и с математической точек зрения, правильно было бы «наибольший круг».

⁶⁵ Не произвольно выбранная, а лежащая на пересечении кругов ВЗГ (эклиптики) и ЛНΔМ. Именно она используется как представительница звезд на зодиаке, с которой будет производиться сравнение.

пусть лучи солнца в последний раз достигают⁶⁶ звезду Z при солнце в точке Θ , а при солнце в точке K эта звезда впервые избегает⁶⁷ солнечных лучей. Следовательно, пока солнце проходит дугу ΘK , звезда Z невидима.⁶⁸ И поскольку звезды Z и H заходят одновременно (ведь полукруг, начинающийся от точки Δ и содержащий часть ΔH , не пересекается с полукругом, начинающимся от точки A и содержащим часть AB)⁶⁹, Z и H совместно попадают в лучи солнца. А последнее вечернее появление звезды Z происходит при солнце в точке Θ . Следовательно, при солнце в точке Θ происходит также и последнее вечернее появление звезды H . Однако, поскольку Z и H одновременно заходят, но не одновременно восходят (Z восходит раньше H)⁷⁰, то ясно, что звезда Z начинает избегать солнечных лучей раньше. А первое утреннее появление звезды Z происходит при солнце в точке K . Следовательно, при солнце в точке K звезда H еще не избегает лучей солнца. Значит, звезда H совершает первое утреннее появление, пробыв невидимой после последнего вечернего появления в течение большего числа дней, нежели звезды на круге зодиака.

⁶⁶ При закате солнца.

⁶⁷ При восходе солнца.

⁶⁸ Согласно теореме 1.8.

⁶⁹ Имеется в виду то, что при суточном вращении наступит момент, когда круг $\Delta H \Delta M$ совпадет с горизонтом (причем точка Δ совпадет с точкой A). Это утверждение (все большие круги, касающиеся круга $A \Delta E$, в процессе суточного вращения совпадают с горизонтом) доказано Автоликом как теорема 8 в его сочинении «О движущейся сфере».

⁷⁰ Теорема 9 из сочинения Автолика «О движущейся сфере», ср. прим. 34.

Теорема 1.10⁷¹

Некоторые из неподвижных звезд, совершающих восходы и заходы⁷² и расположенных к северу от круга зодиака, видны каждую ночь.

Пусть круг АВГ является горизонтом космоса, АДЕ – наибольший из [кругов], которые всегда видимы, а ВЗГ – зодиак (Рис. 10). И пусть, в то время как солнце находится в точке Z, точки Н и Θ будут некоторые звезды⁷³, такие, что, когда Н впервые избегает солнечных лучей, лучи в последний раз настигают Θ.⁷⁴ То есть, когда⁷⁵ у звезды Н происходит утренний видимый восход, у звезды Θ происходит вечерний видимый заход. И пусть через точки Н и Θ проведены большие круги АНКЕ и МΘКΔ, касающиеся круга АДЕ. Пусть они проведены так, что полукруг ЕНΛ не пересекается с полукругом, начинающимся от точки А и идущим к точке Г, а полукруг ΔΘМ⁷⁶ не пересекается с полукругом, начинающимся от точки А и идущим к точке В. То есть они проведены так, что полукруг НЕ накладывается на восход, а

⁷¹ Имеются основания считать, что часть теорем в первой книге утеряна и, в частности, за теоремой 1.9 ранее в качестве 1.10 следовало аналогичное утверждение о звездах севернее эклиптики (об основаниях для такого утверждения см. прим. 164). Автолик часто помещает такие аналогичные теоремы одну за другой (например, 1.2-3, 1.4-5, 2.7-8), и отсутствие такой теоремы, парной к 1.9, даже выглядит странно. Формулировка этой исчезнувшей теоремы, следовательно, восстанавливается нами так:

Τὰ πρὸς ταῖς ἄρκτοις ἄστρα μᾶλλον τῶν ἐπὶ τοῦ τῶν ζῳδίων κύκλου ἀπὸ ἐσχάτης ἐσπερίας φάσεως ἕβαν φάσιν ποιεῖται πρώτην ἐλάσσονας ἡμέρας ἀφανισθέντα ἤπερ τὰ ἐπὶ τοῦ τῶν ζῳδίων κύκλου.

Звезды, расположенные севернее круга зодиака, совершают первое утреннее появление после последнего вечернего появления, пробыв невидимыми в течение меньшего числа дней, нежели звезды на круге зодиака.

⁷² Это условие исключает тривиальный случай незаходящих звезд. Естественно, такие звезды видны каждую ночь, но Автолика здесь занимает менее очевидный случай.

⁷³ Лежащие на эклиптике (зодиаке).

⁷⁴ То есть ZΘ и ZН равны около 15°, а ΘН равна около 30°.

⁷⁵ Не буквально одновременно при суточном вращении, а в одну и ту же ночь. Иными словами, при одном и том же положении солнца на эклиптике.

⁷⁶ В обозначении обеих полуокружностей ЕНΛ и ΔΘМ концы полуокружности – последние две буквы. Как Автолик упомянет немного ниже, точка Λ диаметрально противоположна точке Н, а точка М – точке Θ. Все четыре лежат на эклиптике.

проходит дугу $Z\Gamma N$, будет для звезды H временем от утреннего видимого восхода и до вечернего видимого восхода. Таким же образом, поскольку точка Θ диаметрально противоположна точке M , а дуга $Z\Theta$ равна дуге $M\Xi$, а вечерний видимый заход звезды Θ происходит при солнце в точке Z , то получается, что утренний видимый заход звезды Θ будет происходить при солнце в точке Ξ . И то время, в течение которого солнце проходит дугу $\Xi B Z$, будет для звезды Θ временем от утреннего видимого захода и до вечернего видимого захода. Но поскольку было доказано⁸⁰, что всякая неподвижная звезда видна на восходе каждую ночь от утреннего видимого восхода и до вечернего видимого восхода, то звезда H , следовательно, видна на восходе каждую ночь, пока солнце проходит дугу $Z\Gamma N$. Но H восходит одновременно с K .⁸¹ Следовательно, и K будет видна на восходе каждую ночь, пока солнце проходит дугу $Z\Gamma N$. Таким же образом, поскольку всякая неподвижная звезда видна на заходе каждую ночь от утреннего видимого захода и до вечернего видимого захода⁸², то, пока солнце проходит дугу $\Xi B Z$, звезда Θ будет, следовательно, видима на заходе. Но звезда Θ заходит одновременно с K . Следовательно, и K будет видима на заходе, пока солнце проходит дугу $\Xi B Z$. Таким образом, звезда K будет видима каждую ночь на заходе, когда солнце проходит дугу $\Xi B Z$, и на восходе – когда оно проходит дугу $Z\Gamma N$.

И ясно, что звезда K будет видима на заходе или на восходе⁸³, пока солнце проходит дугу $\Xi B Z\Gamma N$. Далее, я утверждаю, что звезда K будет видна каждую ночь и в то время, когда солнце проходит дугу $N M \Xi$.

Ибо предположим, что дуга BH равна дуге $\Gamma\Theta$.⁸⁴ Тогда и ΓA равна BM , так что и ΓN равна $B\Xi$. Также, дуги $B\Xi$ и ΓN больше, чем HZ и $Z\Theta$, соответ-

⁸⁰ Теорема 1.2.

⁸¹ См. прим. 69.

⁸² Теорема 1.3.

⁸³ В подлиннике *καὶ φαερὸν ὅτι τὸ κ' ἄστρον καὶ δύνον καὶ ἀνατέλλον φαήσεται*, то есть, буквально, «и на заходе, и на восходе». Это неудачное выражение, если только это вообще не ошибка в рукописи, ибо это звучит так, словно звезда K ежедневно наблюдается в обеих позициях, пока солнце где-либо на дуге $\Xi B Z\Gamma N$. Это очевидно неверно: K наблюдается на восходе только при солнце на $Z\Gamma N$, а на заходе только при солнце на $\Xi B Z$. Хульч и Моженэ оставили это место без исправлений и комментариев. Хульч переводит совершенно аналогично подлиннику: «Sic igitur manifestum est astrum κ et occidens et oriens appariturum esse». При этом он даже предпочитает ввести в текст слова *δέδεικται γὰρ τοῦτο* («ибо это было сейчас доказано»), которые Моженэ отнес к схолиям. Разумеется, из предшествующих рассуждений такое утверждение никак не следует.

ственно.⁸⁵ А звезды могут избежать лучей солнца, когда оно находится под землей, отстоя от горизонта на величину большей дуги.⁸⁶ Таким образом, при том положении, которое теперь занимает круг зодиака, все звезды, лежащие на дуге ВΖΓ, видимы, пока солнце проходит дугу ΝΜΞ.⁸⁷ Следовательно, будет видима и звезда К.⁸⁸ Следовательно, звезда К будет видна каждую ночь.

А то, что дуги ВΞ и ΓΝ больше, чем ΗΖ и ΖΘ, соответственно, – это ясно. Ведь каждая из дуг ΗΖ и ΖΘ составляет половину знака зодиака⁸⁹. Таким образом, ΗΘ равна знаку зодиака, как и ΛΜ. Следовательно, ΝΜΞ равна двум знакам зодиака. Рассматривая остаток, получаем, что каждая из дуг ΗΞ и ΘΝ равна четырем с половиной знакам зодиака.⁹⁰ И в той и в другой ВΗ и ΘΓ составляют по два с половиной знака зодиака.⁹¹ Следовательно, обе остающиеся дуги, ВΞ и ΓΝ, составляют по два знака зодиака, так что ВΞ и ΓΝ больше, чем ΗΖ и ΖΘ, соответственно.

Теорема 1.11

Ни одна из расположенных на круге зодиака звезд не будет видна на протяжении их движения через всю видимую полусферу, и то же верно и для звезд, расположенных севернее. Все же звезды, которые расположены южнее

⁸⁴ Это предположение не ограничивает общности доказательства. Ведь точки В и Г определены как точки пересечения эклиптики с горизонтом в какой-то конкретный момент при суточном вращении неба, поэтому всегда можно выбрать такой момент времени, что на диаграмме ВΗ будет равно ΓΘ.

⁸⁵ Это будет показано ниже, в последнем параграфе доказательства.

⁸⁶ Смысл: если звезды Η и Θ избегают лучей солнца, когда оно находится под землей «на глубине» дуг ΗΖ и ΖΘ (таково было определение точек Η и Θ), то это тем более верно, когда солнце находится на еще большей глубине.

⁸⁷ Видимы вообще в какой-то момент времени при суточном вращении, а не только при восходе или при заходе.

⁸⁸ Автолик неожиданно совершает довольно большой логический скачок, ведь К не лежит на ВΖΓ. Это для него не характерно.

⁸⁹ Знак зодиака здесь понимается просто как мера дуги, равная 30° (эклиптика делится этими знаками на 12 равных частей). Речь здесь снова идет о том, что звезда на горизонте наблюдаема, когда солнце отстоит от горизонта на 15° эклиптики.

⁹⁰ Полная окружность (12 знаков) слагается из ΝΜΞ (2 знака), ΗΘ (1 знак), и двух равных дуг ΗΞ и ΘΝ, что и дает нужное значение.

⁹¹ Полуокружность ВΖΓ (6 знаков) слагается из ΗΘ (1 знак) и двух равных дуг ВΗ и ΘΓ, что и дает нужное значение.

и не совсем уж близко к кругу зодиака, могут⁹² быть видимы на протяжении их движения через всю видимую полусферу.

Пусть круг АВГΔ является горизонтом космоса, а ΔВЕ – зодиак. И пусть А, Δ и Г будут некоторые неподвижные звезды на восходе, причем Δ лежит на круге зодиака, А – к северу от него, а Г – к югу (Рис. 11). Я утверждаю, что ни Δ, ни А не будут видны на протяжении их движения через всю видимую полусферу, а некоторые звезды из лежащих дальше к югу, такие как Г, могут быть видны на протяжении их движения через всю видимую полусферу.

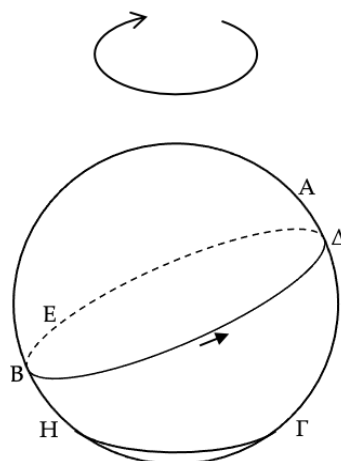


Рис. 11

Ибо пусть полукруг ΔЕВ находится под землей, и звезды А, Δ и Г видны на восходе при солнце в точке Е. Поскольку звезды на круге зодиака, расположенные по диаметру, восходят и заходят в сопряжении,⁹³ то, когда Δ заходит, диаметрально противоположная ей В восходит и полукруг ΔЕВ приходит в надземное положение. Следовательно, звезда Δ заходит днем.⁹⁴ Следовательно, звезда Δ не будет видна на протяжении ее движения через всю видимую полусферу. И так как звезды А и Δ восходят одновременно, а А лежит дальше к северу, то А заходит позже Δ.⁹⁵ Но Δ заходит днем. Следовательно, и А будет заходить днем⁹⁶, так что звезда А не будет видна на протяжении ее движения через всю видимую полусферу. Опять-таки, поскольку

⁹² В какие-то ночи в течение года, различные для различных звезд.

⁹³ См. прим. 30.

⁹⁴ Следует учесть, что смысл здесь «уже днем», то есть немного после восхода солнца, а не немного до заката.

⁹⁵ Теорема 9 из сочинения Автолика «О движущейся сфере», ср. прим. 34.

⁹⁶ См. прим. 94. Если Δ заходит уже утром, после восхода солнца, то более поздний восход А тем более приходится на светлое время суток.

Г и Δ восходят одновременно, то Δ заходит позже Г⁹⁷, так что оказывается возможным взять некоторые звезды, расположенные к югу, которые видимы на протяжении их движения через всю видимую полусферу. Ведь они будут описывать круги, такие как ГН, и расположенная над землей дуга ГН этого круга будет меньше⁹⁸ либо подобна заданной дуге параллельного круга, по которой перемещается солнце за то время, пока восходит дуга ЕΔ зодиака.⁹⁹

Теорема 1.12

Те звезды, у которых утренний истинный заход происходит после утреннего истинного восхода спустя время, меньшее половины года,¹⁰⁰ будут заходить и восходить при солнце под землей в течение того промежутка времени, которого им недостает до половины года. А в течение другого, равного

⁹⁷ Вновь теорема 9 из сочинения Автолика «О движущейся сфере», ср. прим. 34. Дальнейшее доказательство проводит ту мысль, что Г должна быть выбрана не просто к югу, а достаточно далеко к югу от эклиптики, чтобы разница во времени захода Δ и Г была достаточно велика.

⁹⁸ Термины «меньше/больше» для дуг понимаются в смысле угловых размеров, вне зависимости от соотношения их радиусов. Понятие равенства в этом контексте заменено понятием подобия (ὁμοίαι). Равными же (ἴσαι) называются дуги, равные как по угловым размерам, так и по радиусам, то есть, в современных терминах, конгруэнтные.

⁹⁹ Благодаря наклону оси суточного вращения, выбирая ГН достаточно близко к южному небесному полюсу, можно сделать его дугу в надземной полусфере сколь угодно малой по угловому размеру (в частности, когда ГН лежит ближе к южному полюсу, чем географическая широта наблюдателя, то у этого круга вообще не будет надземной дуги: такие южные звезды никогда не видны в северном полушарии). Автолик предлагает выбрать Г не заходя так далеко на юг, но достаточно для того, чтобы угловой размер видимой дуги стал так мал, чтобы его прохождение при суточном вращении уложилось в темное время суток. Таким образом, эта теорема неверна для наблюдателя на земном экваторе. Для наблюдателя же в южном полушарии (случай, который Автолик никогда не рассматривает), слова «южнее» и «севернее» в формулировке теоремы поменяются местами.

¹⁰⁰ Таковыми являются звезды к югу от эклиптики. Это можно рассматривать как следствие теоремы 1.4, совмещенной с замечанием, что истинные и видимые утренние восходы и заходы всегда разделены одинаковым промежутком времени (15 дней). Было бы удобно, если бы теорема 1.1 содержала это количественное утверждение. Возможно, Автолик имел и такую версию теоремы тоже, но она не сохранилась? Несомненно, что книга 1 дошла до нас не полностью, ср. прим. 164.

промежутка времени, они не будут ни заходить, ни восходить при солнце под землей.

Пусть круг АВГΔ является горизонтом космоса, а круг солнца располагается как АЕГZ, и пусть некоторая расположенная к югу [от круга солнца] звезда Δ восходит, в то время как солнце восходит в точке А (Рис. 12). Таким образом, для звезды Δ утренний истинный заход происходит после утреннего истинного восхода спустя время, меньшее, чем полгода.¹⁰¹ И вот, я утверждаю, что в течение этого промежутка времени, которого недостает до половины года, звезда Δ будет и заходить, и восходить при солнце под землей. А в течение другого, равного промежутка времени, звезда Δ не будет ни заходить, ни восходить при солнце под землей.

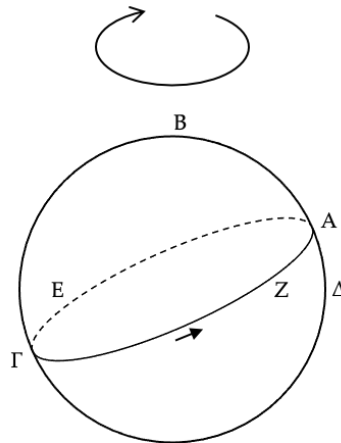


Рис. 12

Ибо пусть истинный утренний заход звезды Δ происходит при солнце в точке Е.¹⁰² Следовательно, время, за которое солнце проходит дугу АЕ, начиная от утреннего истинного восхода, есть время до утреннего истинного захода звезды Δ. Следовательно, тот промежуток времени, которого этому времени недостает до половины года, есть то время, за которое солнце проходит дугу ГЕ. А поскольку при восходе звезды Δ в точке Δ¹⁰³ круг зодиа-

¹⁰¹ См. прим. 100.

¹⁰² Теорема 9 из сочинения Автолика «О движущейся сфере», ср. прим. 34.

¹⁰³ Здесь проявилось то, что Автолик, обозначив некую точку на горизонте, может понимать под ней две разные вещи: 1) неподвижную точку горизонта и 2) звезду, в рассматриваемый момент времени находящуюся в этой точке в ходе суточного вращения неба. Поэтому выражение «при восходе звезды Δ в точке Δ» имеет смысл.

ка всегда занимает одно и то же положение¹⁰⁴ и полукругом под землей является АЕГ, а остатком над землей – ГЗА, то оказывается, что если Δ восходит, а солнце проходит дугу АЕГ, то оно проходит ее под землей. Это относится и к дуге ГЕ. Следовательно, звезда Δ восходит, когда солнце, проходя дугу ГЕ, находится под землей, пусть даже эта звезда при этом и не видима на восходе.¹⁰⁵ Теперь предположим, что дуга AZ противоположна и равна дуге ЕГ. Поскольку утренний истинный заход звезды Δ происходит при солнце в точке Е, то очевидно, что при заходе Δ солнце восходит в точке Е и полукруг ЕГZ еще находится под землей, а ZAE – это то, что остается над землей. С другой стороны, если Δ заходит, а солнце проходит дугу ЕГZ, то оно проходит ее под землей.¹⁰⁶ Это относится и к дуге ЕГ. Следовательно, звезда Δ заходит, когда солнце, проходя дугу ЕГ, находится под землей. Было, однако же, показано, что, когда солнце, проходя дугу ЕГ, находится под землей, звезда Δ восходит. Следовательно, когда солнце, проходя дугу ЕГ, находится под землей, звезда Δ и заходит, и восходит.

Далее, я утверждаю, что, когда солнце проходит под землей дугу ZA, звезда Δ ни заходит, ни восходит при солнце под землей.¹⁰⁷

Ведь поскольку при восходе звезды Δ полукруг АЕГ находится под землей, а ГЗА – над землей, то оказывается, что если Δ восходит, а солнце проходит дугу ГЗА, то оно проходит ее над землей. Это относится и к дуге ZA. Следовательно, звезда Δ восходит, когда солнце, проходя дугу ZA, находится над землей. И опять-таки, поскольку при заходе Δ полукруг ZAE находится над землей, а ЕГZ – под землей, то получается, что если Δ заходит, а солнце проходит дугу ZAE, то оно проходит ее над землей. Это относится и к дуге ZA. Следовательно, звезда Δ и заходит, и восходит, когда солнце проходит

¹⁰⁴ Фактически, это просто напоминание, что эклиптика расположена на небе неподвижно относительно звезд.

¹⁰⁵ Смысл: на протяжении этого времени восходы звезды Δ происходят при солнце в подземном положении. Такие восходы, тем не менее, невидимы, так как солнце находится слишком близко к горизонту и его свет затмевает звезду. Автолик подчеркивает, что видимость или невидимость восхода его здесь не интересует.

¹⁰⁶ Для понимания можно вообразить себе, что диаграмма повернута вокруг оси суточного вращения, так что точка Е легла на восточную часть горизонта, а точка Δ - на западную. Выбор точки Е заключается именно в том, что эти два события одновременны.

¹⁰⁷ Дальнейшее доказательство вполне аналогично предшествующему, поэтому не комментируем.

дугу ZA над землей. Таким образом, когда солнце проходит дугу ZA под землей, звезда Δ ни заходит, ни восходит.

Теорема 1.13

Те звезды, у которых утренний истинный заход происходит после утреннего истинного восхода спустя время, большее половины года,¹⁰⁸ не будут ни заходить, ни восходить при солнце под землей в течение того промежутка времени, на который это их время превышает половину года. А в течение другого, равного промежутка времени, они будут и заходить, и восходить при солнце под землей.

Пусть круг $AB\Gamma\Delta$ является горизонтом космоса, а круг солнца располагается как $AEGZ$, а полукругом по землей пусть будет AEG (Рис. 13). И пусть некоторые неподвижные звезды A , B и Δ восходят, в то время как солнце восходит в точке A . И пусть B расположена к северу [от круга солнца]. Таким образом, для звезды B утренний истинный заход происходит после утреннего истинного восхода спустя время, большее, чем полгода.¹⁰⁹ И вот, я утверждаю, что в течение того промежутка времени, на который это время превышает половину года, звезда B не будет ни заходить, ни восходить при солнце под землей. А в течение другого, равного промежутка времени, звезда B будет и заходить, и восходить при солнце под землей.

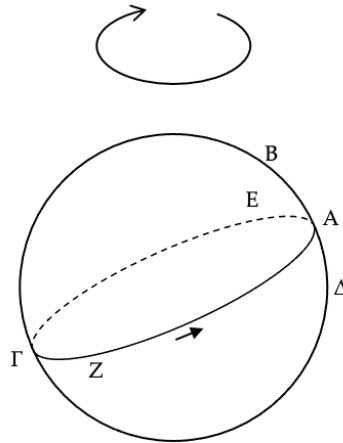


Рис. 13

Ибо пусть истинный утренний заход звезды B происходит, когда солнце прошло дугу $AEGZ$ и находится в точке Z . Следовательно, тот промежуток времени, на который превышена половина года, есть то время, за которое

¹⁰⁸ Таковыми являются звезды к северу от эклиптики. Это можно рассматривать как следствие теоремы 1.4 (см. прим. 100).

¹⁰⁹ См. прим. 100 о переходе от видимых к истинным восходам и заходам.

солнце проходит дугу ΓZ . Я утверждаю, что, когда солнце, проходя дугу ΓZ , находится под землей, звезда B не будет ни заходить, ни восходить.

Ведь поскольку, когда B восходит, полукруг $AE\Gamma$ находится под землей, а ΓZA – над землей, то оказывается, что если B восходит, а солнце проходит дугу ΓZA , то оно проходит ее над землей. Это касается и дуги ΓZ . Следовательно, когда солнце, проходя дугу ΓZ , находится над землей, звезда B восходит, хотя и не видима на восходе.¹¹⁰ Теперь предположим, что дуга AE равна и противоположна дуге ΓZ . Поскольку истинный утренний заход звезды B происходит при солнце в точке Z , то, следовательно, при заходе B солнце восходит в точке Z . Но когда точка Z восходит, точка E заходит. И полукруг $E\Gamma Z$ будет над землей, а $ZAЕ$ – под землей. С другой стороны, если B заходит, а солнце проходит дугу $E\Gamma Z$, то оно проходит ее над землей. Это относится и к дуге ΓZ . Следовательно, когда солнце, проходя дугу ΓZ , находится над землей, звезда B заходит, хотя она и не видна. Следовательно, когда солнце, проходя дугу ΓZ , находится над землей, звезда B и заходит, и восходит. Таким образом, когда солнце, проходя дугу ΓZ , находится под землей, звезда B ни заходит, ни восходит.

Далее, я утверждаю, что, когда солнце, проходя дугу AE , находится под землей, звезда B будет и заходить, и восходить. Ведь поскольку при восходе звезды B полукруг $AE\Gamma$ находится под землей, а ΓZA – над землей, то оказывается, что, если B восходит, а солнце проходит дугу $AE\Gamma$, то оно проходит ее под землей. Это относится и к дуге AE . Опять-таки, поскольку при заходе B полукруг $ZAЕ$ находится под землей, а $Z\Gamma E$ – над землей, то получается, что, если B заходит, а солнце проходит дугу $ZAЕ$, то оно проходит ее под землей. Это относится и к дуге AE . Следовательно, когда солнце, проходя дугу AE , находится под землей, звезда B будет и заходить, и восходить.

¹¹⁰ Ср. аналогичное доказательство теоремы 1.12.

Книга вторая

Теорема 2.1

Одна двенадцатая часть¹¹¹ зодиака, в которой находится солнце, не видна ни на восходе, ни на заходе, но вращается, будучи скрытой. Сходным образом, диаметрально противоположная ей часть не показывается ни на восходе, ни на заходе, но остается видимой над землей в течение всей ночи.

Пусть АВ является кругом зодиака, а ГΔ – горизонтом, и пусть восход солнца происходит в точке Δ, а закат – в точке Г (Рис. 14). И пусть космос вращается от восхода Δ к закату Г, а солнце движется навстречу зодиаку¹¹², а дуга ΔЕ равна одному знаку¹¹³ зодиака и разделена пополам точкой Z.¹¹⁴ Я утверждаю, что дуга ЕΔ не видна ни на восходе, ни на заходе, как и диаметрально противоположная ей дуга, которая совершает всю надземную часть вращения, будучи видимой, когда солнце находится под землей.

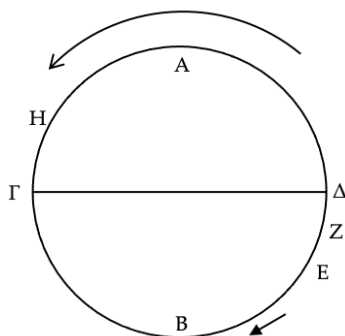


Рис. 14

¹¹¹ Это то, что Автолик называет также «знаком зодиака» (ζῳδιον, букв. «фигурка»). Для Автолика это единица измерения дуг эклиптики. Схолиаст в этом месте пишет о том же: «Двенадцатая часть, как мы узнали, означает не часть, отмеченную созвездиями, или одним из двенадцати знаков, таких как Овен или Телец, а вообще одну двенадцатую часть от полного поворота, отсчитываемую от какой угодно точки зодиака.»

¹¹² То есть в направлении, противоположном суточному движению знаков зодиака. Имеется в виду, что движение солнца по эклиптике относительно звезд происходит с запада на восток, противоположно направлению суточного вращения неба.

¹¹³ Первая часть данной теоремы особенно проста: известно, что солнце затмевает все звезды в пределах 15° от себя (ср. в доказательстве теоремы 1.10), а следовательно, можно сказать, что солнце затмевает дугу в 30° на эклиптике.

¹¹⁴ Автолик забыл указать, что Z – положение солнца, без чего следующее предложение не имеет смысла. В доказательстве это будет сказано.

Ведь поскольку предполагается, что звезды избегают лучей солнца, если солнце находится под землей, отстоя от горизонта на половину знака зодиака, а дуга $Z\Delta$ составляет половину знака зодиака, то получается, что при солнце в точке Z звезда Δ совершает утренний видимый восход. Следовательно, дуга $Z\Delta$ не видна на восходе ночью. Ясно и то, что и дуга ZE не видна на восходе.¹¹⁵ Следовательно, вся дуга $E\Delta$ не видна на восходе. Такими же рассуждениями получим, разумеется, что дуга вся $E\Delta$ не видна и на заходе, когда солнце находится в точке Z ,¹¹⁶ и то же верно для диаметрально противоположной ей дуги $\Gamma\Theta$. Ведь при восходе дуги $E\Delta$ диаметрально противоположная ей дуга $\Gamma\Theta$ заходит, а при заходе дуги $E\Delta$ диаметрально противоположная ей дуга восходит. Следовательно, дуга $E\Delta$ не видна ни на восходе, ни на заходе, и то же верно для диаметрально противоположной ей дуги, которая совершает всю надземную часть вращения, будучи видимой.¹¹⁷

Теорема 2.2

Среди двенадцати знаков зодиака, предшествующий тому, в котором находится солнце, видим утром на восходе, а последующий¹¹⁸ – вечером на заходе.¹¹⁹

Пусть AB является кругом зодиака, а $\Gamma\Delta$ – горизонтом. И пусть дуга $E\Delta$ составляет одну двенадцатую часть, и солнце находится в ее середине (Рис. 15). Пусть $\Delta\Theta$ будет следующая за солнцем двенадцатая часть, а $E\Theta$ – пред-

¹¹⁵ $Z\Delta$ не видна в том смысле, что, хотя всякая звезда на этой дуге и восходит прежде солнца, но солнце уже достаточно близко к горизонту, чтобы его лучи затмевали звезды для наблюдателя. Дуга же ZE восходит уже после восхода солнца, так что любая звезда на ней тем более затмевается.

¹¹⁶ На заходе ситуация обратная: ZE не видна в том смысле, что, хотя всякая звезда на этой дуге и заходит после солнца, но солнце еще достаточно близко к горизонту, чтобы его лучи затмевали звезды для наблюдателя. Дуга же $Z\Delta$ заходит до захода солнца, так что любая звезда на ней тем более затмевается.

¹¹⁷ Дуга $\Gamma\Theta$ видима (т.е. не затмевается солнцем) все то время суток, когда *вся* она находится над горизонтом. В моменты, когда она частично находится под горизонтом, остальная ее часть затмевается солнцем.

¹¹⁸ Предшествующий и последующий – считая в направлении движения солнца по эклипике, то есть с запада на восток.

¹¹⁹ Автолик здесь начинает менять терминологию Книги 1 и будет продолжать это делать в дальнейшем. «Восходит/заходит утром/вечером» означает то же, что «видимый утренний/вечерний восход/заход» по терминологии Книги 1.

шествующая ему. Я утверждаю, что дуга ΔH совершает утренний восход¹²⁰, а дуга $\text{E}\Theta$ – вечерний заход.

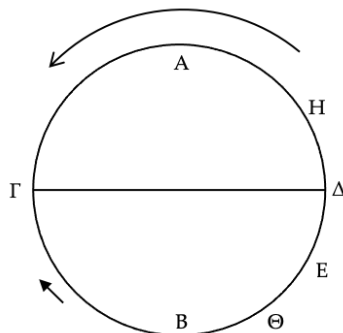


Рис. 15

Ибо дуга ΔH , отстоя [от солнца] более, чем на половину знака зодиака, видна на восходе, совершая, таким образом, утренний восход. Дуга же ΔE не видна на восходе, а дуга $\text{E}\Theta$ не видна, поскольку восходит днем. По мере того, как космос вращается, дуга ΔH совершает утренний восход, дуга ΔE не видна при восходе, а дуга $\text{E}\Theta$, отстоя [от солнца] более, чем на половину знака зодиака, видима на заходе. Таким образом, $\text{E}\Theta$ совершает вечерний заход, а ΔH – утренний восход.

Теорема 2.3

В ночное время наблюдаема дуга из одиннадцати знаков зодиака. Из них шесть – ранее взошедшие, а пять – восходящие.¹²¹

Пусть AB является кругом зодиака, а $\text{Г}\Delta$ – горизонтом. И пусть дуга ГE составляет один знак зодиака, и солнце находится в ее середине, в точке Z (Рис. 16).

¹²⁰ Это значит, что всякая звезда на этой дуге видна при восходе (не затмевается светом солнца), и аналогично далее, *mutatis mutandis*. Неясно, почему Автолик в этой теореме ограничивается дугами в один знак зодиака: этот факт никак не используется в доказательстве. Если переместить H и Θ на диаграмме так, чтобы дуги ΔH и $\text{E}\Theta$ стали больше или меньше, доказательство останется в силе.

¹²¹ В тот момент, когда звезды становятся видимы после заката солнца, наблюдаемы 6 знаков (половина эклиптики), о которых можно поэтому сказать, что они уже взошли. Еще 5 знаков успеют взойти до наступления рассвета (при этом, конечно, 5 из «ранее взошедших» знаков зайдут).

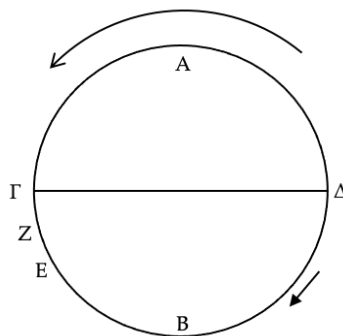


Рис. 16

Поскольку предполагается, что звезды избегают лучей солнца, когда оно находится в положении Ζ, то ясно, что звезда Γ совершает вечерний видимый заход. Весь полукруг ΓΑΔ составляет шесть знаков зодиака, так что остальные шесть знаков помещаются в полукруге ΓΒΔ, причем один из них занимает дугу ΓΕ, содержащую солнце, а остальные пять – восходящие. Таким образом, видимы одиннадцать знаков зодиака.

Теорема 2.4

Все те неподвижные звезды, которые зодиак отделяет либо в северную, либо в южную часть [неба]¹²², переходят от утреннего восхода к вечернему восходу¹²³ за пять месяцев.

Пусть АВ является горизонтом, разделяющим видимое и невидимое,¹²⁴ и пусть ΓΔ и ΕΖ будут тропики¹²⁵, НΘ – круг равноденствия¹²⁶, а КНΛΘ – круг

¹²² Смысл этого условия не вполне ясен (кажется, Автолик имеет в виду исключить звезды, лежащие на эклиптике? но зачем?). Более того, в доказательстве Автолик будет рассматривать три звезды, одна из которых (Θ) лежит на эклиптике, и для нее доказывается то же свойство, что и для двух других. Схолиаст разделяет наше недоумение: «Подразумевается, что М и Ν восходят вместе с Θ. Утверждение доказывается для М и Ν, но вместе с тем оно доказывается и для Θ, которая лежит на зодиаке. Он ведь не упомянул о такой точке в формулировке теоремы.» Выскажем предположение: в дальнейших теоремах он рассматривает звезды, лежащие только к югу, или только к северу от эклиптики, а в этой теореме он просто имел в виду подчеркнуть, что она верна для всех звезд, не имея намерения исключать звезды на эклиптике. Возможно, это связано с тем, что какая-то предшествующая теорема (или теоремы) выпали, подобно тому, как это произошло в первой книге.

¹²³ Во второй книге Автолик отходит от терминологии первой книги. И здесь, и дальше он, говоря «утренний/вечерний восход/заход» и тому подобное, всегда имеет в виду *видимые*, а не *истинные* восходы или заходы.

¹²⁴ «Горизонт» (ὄριζων) и означает «разделяющий», так что выражение подлинника несколько проще.

зодиака (Рис. 17). И пусть М, Θ и N будут три звезды на восходе. Я утверждаю, что звезды М, Θ и N переходят от утреннего восхода к вечернему восходу за пять месяцев.

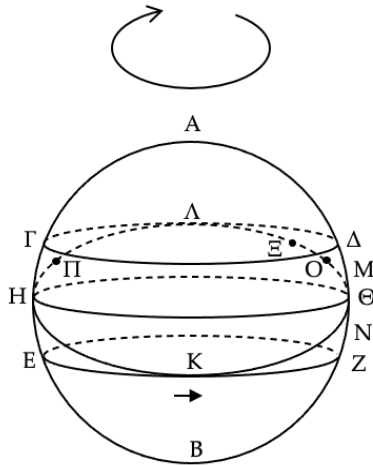


Рис. 17

Ибо пусть дуга ΘE включает в себе один знак зодиака и делится пополам точкой O, а в точке O пусть находится солнце. Разумеется, в этот момент М, Θ и N совершают утренний восход. Пусть же солнце, двигаясь навстречу знакам зодиака,¹²⁷ переместится на пять знаков¹²⁸ зодиака и окажется в положении П. Итак, от точки O солнце прошло дугу в пять знаков зодиака, а от точки Н отстоит на дугу в половину знака.¹²⁹ А когда точка Н заходит, звезды М, Θ и N совершают вечерний восход, после того как они совершали утренний восход.

¹²⁵ То есть параллельные круги (их ось – ось суточного вращения неба), которые касаются эклиптики.

¹²⁶ Небесный экватор. На самом деле, ни экватор, ни тропики не требуются для доказательства. Очевидно, они добавлены просто для полноты картины.

¹²⁷ Навстречу их суточному движению, то есть противоположно суточному вращению неба.

¹²⁸ Что занимает пять месяцев. Автолик отвлекается от календарных деталей, «месяц» есть просто 1/12 часть года.

¹²⁹ Что означает, что заход точки Н, как и одновременный ему восход звезд М, Θ и N, будет видим.

Теорема 2.5¹³⁰

Для тех, кто живет в северной зоне¹³¹, всякая неподвижная звезда совершает восходы и заходы¹³², как вечерние, так и утренние, через промежутки времени в один год.

Пусть АВ является горизонтом, и пусть ГΔ и EZ будут тропики, НΘ – круг равноденствия, а КНΛΘ – круг зодиака (Рис. 18). И пусть М будет некоторая звезда, расположенная севернее¹³³. Я утверждаю, что звезда М перейдет от утреннего восхода к утреннему восходу за один год.

¹³⁰ Эта теорема содержит ряд странностей, которые будут отмечены в комментариях.

¹³¹ βόρειος ζώνη. Согласно схолии в чтении Моженэ это означает «пространство от экватора и на четверть до северного полюса, которое для нас является ойкуменой, семь климатов». Хульч читает «интервал» (διάστημα) вместо «четверть» (τέταρτον), что дает «пространство от экватора до северного полюса», то есть, попросту, северное полушарие. На семь «климатов» греческие географы и астрономы (Ptol. Almagest 2.12-13; Neugebauer 1975: 43-44) делили пространство от экватора до северного полюса по выбранным определенным образом широтам, что согласуется с чтением Моженэ. Возможно, Хульч подразумевал вторую, более детальную градацию Птолемея, где имеются 39 зон широты, причем первые 7 покрывают интервал от экватора до северного тропика, то есть до широты около 23°-24°, что близко к четверти от 90°. Однако непонятно, для чего Автолику вообще нужно какое-либо условие на положение наблюдателя, а также незаявленный в формулировке теоремы выбор звезды к северу от небесного экватора в доказательстве: утверждение и доказательство (с элементарными изменениями) остаются в силе для любой широты и для всех звезд, которые на этой широте совершают восходы и заходы (см. прим. 13). Возможно, утеряна часть текста, подобно тому, как это произошло с первой книгой.

¹³² Как ясно из доказательства, вновь имеются в виду *видимые* восходы и заходы (по терминологии первой книги, от которой Автолик отошел во второй книге), то есть гелиакические и акронические.

¹³³ К северу от небесного экватора.

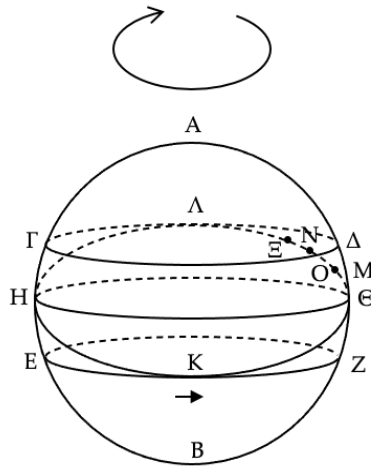


Рис. 18

Ибо пусть дуга ΘN включает в себе половину знака зодиака, и звезда Θ восходит, когда солнце оказывается в точке N . К следующей ночи, пусть [солнце] пройдет дугу $N\Xi$, и пусть дуга $O\Theta$ равна дуге $N\Xi$. Прибавим к обеим общую дугу NO . Следовательно, вся дуга ΞO равна всей дуге $N\Theta$. Но $N\Theta$ есть половина знака зодиака. Следовательно, и дуга ΞO есть половина знака зодиака.¹³⁴ И поскольку Θ восходит прежде O , а M восходит одновременно с Θ , то M восходит прежде O .¹³⁵ И так будет всегда, пока солнце, пройдя всю дугу $N\Lambda H K \Theta N$ ¹³⁶, не прибудет в точку N . Таким образом, звезда M перейдет

¹³⁴ Смысл рассмотрения следующей ночи и введения точек Ξ и O следующий: поскольку ΞO равна половине знака зодиака, то при солнце в точке Ξ («следующая ночь») гелиакически восходят звезды, восходящие уже одновременно с точкой O , а не одновременно с точкой Θ , как это делает звезда M . Следовательно, восход M , конечно, видим, но он уже не гелиакический.

¹³⁵ Точка O в этой фразе (дважды) – наша эмендация. В тексте вместо этого N , что не имеет смысла: в таком виде это очевидное утверждение, никак не связанное с предшествующим рассуждением и никак не приближающее нас к доказываемому. Мы исходим из следующей логики: Автолик только что доказал, что «утренний видимый восход» при солнце в точке Ξ совершает точка O , а следовательно, и все звезды, восходящие одновременно с O . Теперь он указывает, что M восходит раньше O (до тех пор, пока солнце не вернется в N), так что M более не совершает «утренний видимый восход». Ср. также вторую часть доказательства, построенную именно таким образом: « Ξ восходит прежде P ...» (а не «прежде O »), а заодно и доказательство следующей теоремы, где содержится полностью аналогичное построение.

¹³⁶ То есть совершит полный круг по эклиптике.

от утреннего восхода к утреннему восходу за один год. То же самое будет и с вечерним восходом.

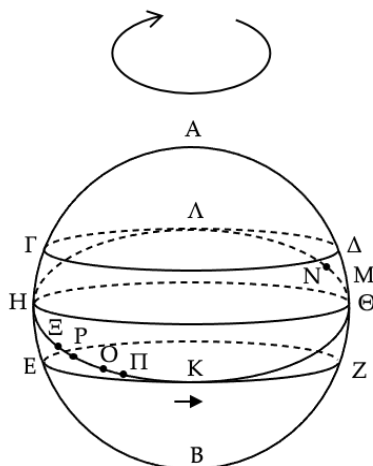


Рис. 19

Опять-таки, при тех же предположениях, поскольку звезда М севернее Θ и восходит одновременно с ней, то зайдет она не одновременно с ней.¹³⁷ Таким образом, М зайдет одновременно с какой-то точкой, следующей¹³⁸ за Θ . Пусть одновременно с ней заходит точка N (Рис. 19), и пусть точка Ξ диаметрально противоположна N, а дуга ΞO пусть будет равна половине знака зодиака. Следовательно, когда солнце оказывается в точке O, звезда Ξ восходит утром, звезда же N заходит утром.¹³⁹ Следовательно, и звезда М заходит утром. Пусть солнце в течение дня пройдет дугу OP, и пусть P Ξ равна PO. Прибавим к ним общую дугу RO. Следовательно, ΞO равна всей дуге RP. Но дуга ΞO есть половина знака зодиака. Следовательно, и дуга RP есть половина знака зодиака. Следовательно, при солнце в точке П точка Р восходит утром. А Ξ восходит прежде Р, и когда Ξ восходит, N заходит утром, а М заходит одновременно с ней. Следовательно, М не¹⁴⁰ заходит утром при солнце в точке П. И так будет всегда, пока солнце, обойдя полный круг, не придет в точку O через год. То же самое будет и с вечерним заходом.

¹³⁷ Теорема 9 из сочинения Автолика «О движущейся сфере», ср. прим. 34.

¹³⁸ Тоже лежащей на эклиптике, но восходящей после Θ .

¹³⁹ Поскольку эти звезды диаметрально противоположны, восход одной всегда одновременен заходу другой.

¹⁴⁰ Частица «не» является нашей эмендацией. В тексте она пропущена, что создает абсурд.

Теорема 2.6

Всякая расположенная на зодиаке звезда переходит от утреннего восхода¹⁴¹ к вечернему восходу, а от вечернего восхода к утреннему заходу, а от утреннего захода к вечернему заходу, а от вечернего захода к утреннему восходу. И от вечернего захода к утреннему восходу она переходит за тридцать дней, причем в течение этого времени она не видна ни на восходе, ни на заходе. От утреннего же восхода к вечернему восходу она переходит за пять месяцев, и в течение этого времени она наблюдаема на восходе. От вечернего же восхода к утреннему заходу она перейдет через тридцать дней и не видима ни на восходе, ни на заходе. От утреннего же захода к вечернему заходу она переходит за пять месяцев, и в течение этого времени она видна на заходе.

Пусть АВ является горизонтом, разделяющим видимое и невидимое на сфере, ГΔ – зодиаком, а Δ – некоторой звездой на восходе. И пусть дуга ΔЕ составляет половину знака зодиака, и то же дуги ΖΓ, ΓН и ΘΔ (Рис. 20).

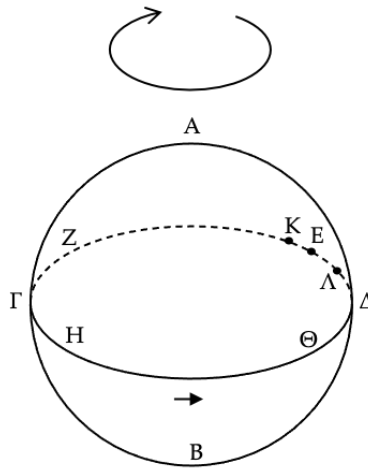


Рис. 20

Конечно, ясно, что при солнце в точке Е звезда Δ совершает утренний восход. Пусть же ЕК – дуга, которую солнце проходит за ночь, и выберем ΔΛ равной ЕК, а дуга ΛЕ у них общая. Следовательно, вся дуга ΔЕ равна всей дуге ΛК. Но ΔЕ есть половина знака зодиака. Следовательно, ΛК – тоже половина. Следовательно, при солнце в точке К звезда Λ видна утром на восходе. А Δ восходит раньше ее.¹⁴² И так будет всегда, пока солнце не при-

¹⁴¹ Напомним, все восходы и заходы здесь – «видимые», то есть гелиакические или акронические.

¹⁴² Из чего следует, что Δ теперь уже не совершает утренний восход.

дет в точку Z. И когда оно оказывается в точке Z и отстоит¹⁴³ на половину знака зодиака (дуга ΓZ), звезда Δ совершает вечерний восход. Следовательно, звезда Δ переходит от утреннего восхода к вечернему восходу за пять месяцев: ведь дуга EZ составляет пять знаков зодиака, и ясно, что пять знаков зодиака проходятся за пять месяцев.

Разумеется, подобным же образом будет доказано и все остальное в формулировке теоремы. Ведь когда солнце пройдет вдоль дуги ZΓН, которая составляет один знак зодиака, произойдет утренний заход звезды Δ, и ясно, что это будет через тридцать дней. Далее, когда оно пройдет дугу НΘ, составляющую пять знаков зодиака, произойдет вечерний заход звезды Δ, через пять месяцев. Когда же солнце, пройдя ΘΔЕ, опять окажется в точке Е, оно произведет утренний восход звезды Δ, через тридцать дней, так как оно прошло дугу в один знак зодиака.

Теорема 2.7

У всех [неподвижных звезд], которые зодиак отделяет в северную часть [неба], утренние заходы предшествуют утренним восходам¹⁴⁴, а у всех, которые зодиак отделяет в южную часть, утренние восходы предшествуют утренним заходам.

Пусть АВ является горизонтом, ΓΔ – зодиаком, Δ - некоторой звездой на восходе, а Н пусть расположена севернее [зодиака] (Рис. 21).

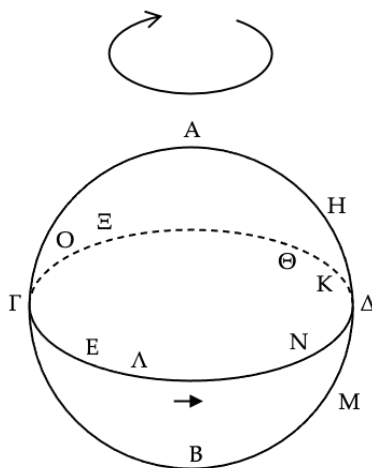


Рис. 21

¹⁴³ От заката.

¹⁴⁴ Оба явления случаются с годичной частотой. Смысл утверждения проясняется в доказательстве: временной интервал от утреннего захода до утреннего восхода короче (меньше полугода), чем от утреннего восхода до утреннего захода. Во втором утверждении теоремы – наоборот.

Следовательно, звезда Δ восходит одновременно со звездой H , но не заходит одновременно с ней.¹⁴⁵ Таким образом, H зайдет совместно с какой-то звездой из следующих¹⁴⁶ за звездой Δ . Пусть она заходит совместно с Θ , и пусть E диаметрально противоположна Θ , и выберем дугу ΔK ¹⁴⁷ равной половине знака зодиака, и $\text{E}\Lambda$ тоже.

И поскольку при солнце в точке K звезда Δ восходит утром, а H восходит одновременно с Δ , то, следовательно, H восходит утром при солнце в точке K . С другой стороны, поскольку, когда солнце находится в положении Λ , E восходит утром, а когда E восходит, Θ и H заходят, то, следовательно, H заходит утром при солнце в точке Λ , так как H заходит одновременно с Θ ¹⁴⁸. А при [солнце] в точке K она восходит утром. Таким образом, во время прохода солнцем дуги $\text{KГЕ}\Lambda$ звезда H переходит от восхода утром к заходу утром.¹⁴⁹ А дуга $\text{KГЕ}\Lambda$ больше дуги $\Lambda\Delta\text{K}$, и точка Λ предшествует¹⁵⁰ точке K . Следовательно, от утреннего восхода [звезда] приходит к утреннему заходу за больший промежуток времени, а от утреннего захода к утреннему восходу – за меньший.¹⁵¹

Опять-таки, пусть звезда M будет на восходе и расположена южнее [зодиака]. И поскольку звезда M , восходя одновременно со звездой Δ , заходит раньше нее, то она зайдет вместе с какой-то звездой из предшествующих¹⁵² звезде Δ . Пусть она заходит вместе с N , и пусть Ξ диаметрально противоположна N , а дуга ΞO выбрана равной половине знака зодиака. И поскольку при солнце в точке K звезда Δ восходит утром, то и M восходит утром. С

¹⁴⁵ Теорема 9 из сочинения Автолика «О движущейся сфере», ср. прим. 34.

¹⁴⁶ Лежащих на зодиаке (эклиптике) и следующих в смысле суточного движения.

¹⁴⁷ На диаграмме Θ оказалась расположена так далеко от Δ , что K лежит между ними. Это, однако, не обязательно: если поместить Θ между Δ и K , доказательство остается в силе.

¹⁴⁸ Это последнее пояснение Моженэ исключает из текста.

¹⁴⁹ Исправляем явно ошибочную фразу оригинала, которая дает «Таким образом, во время прохода солнцем дуги $\text{KГЕ}\Lambda$ звезда H заходит утром».

¹⁵⁰ В том смысле, что солнце перемещается от Λ к K .

¹⁵¹ Выражения «через больший/меньший промежуток времени» передают выражения подлинника «позже/раньше» (*ὑστερον/πρότερον*). Кажется, это единственное осмысленное истолкование. То же отмечает схолия к этому месту: ««Позже» употреблено вместо «медленнее и через большее время», а «раньше» – «быстрее и через меньшее время»».

¹⁵² Лежащих на зодиаке (эклиптике) и предшествующих в смысле суточного движения.

другой стороны, поскольку при солнце в точке O звезда Ξ восходит утром, то N заходит, а когда N заходит, то и M заходит. Таким образом, при солнце в точке O звезда M заходит утром. А при [солнце] в точке K она восходит утром. И время, за которое солнце проходит дугу KO , меньше¹⁵³, а точка K предшествует¹⁵⁴ точке O . Следовательно, от утреннего захода [звезда] приходит к утреннему восходу за больший промежуток времени, а от утреннего восхода к утреннему заходу – за меньший.¹⁵⁵

Теорема 2.8

У всех тех [неподвижных звезд], которые зодиак отделяет на восходе в северную часть [неба], вечерние заходы предшествуют вечерним восходам¹⁵⁶, а у всех тех, которые зодиак¹⁵⁷ отделяет в южную часть, вечерние восходы предшествуют вечерним заходам.

Пусть AB является горизонтом, $\Gamma\Delta$ – зодиаком, H – некоторая звезда на восходе, лежащая к северу [от зодиака] (Рис. 22).

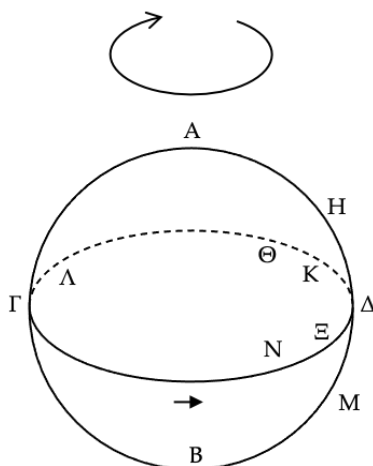


Рис. 22

Следовательно, H восходит одновременно с Δ , но не заходит одновременно с ней.¹⁵⁸ Таким образом, H зайдет совместно с какой-то звездой из

¹⁵³ Имеется в виду дуга KEO и то, что она меньше дуги KGO , а потому проходит-ся солнцем за меньшее время.

¹⁵⁴ В том смысле, что солнце перемещается от K к O .

¹⁵⁵ См. прим. 151.

¹⁵⁶ Теорема аналогична предыдущей, ср. прим. 144.

¹⁵⁷ Чтение Хульча. Чтение Моженэ: ὑπὸ τοῦ διὰ μέσων («проходящим через середину [кругом]»), что, возможно, является еще одним синонимом эклиптики. В любом случае, из доказательства ясно, что требуемый смысл – звезда к югу от эклиптики.

¹⁵⁸ Теорема 9 из сочинения Автолика «О движущейся сфере», ср. прим. 34.

следующих¹⁵⁹ за звездой Δ . Пусть она заходит совместно с Θ , и выберем дугу ΘK ¹⁶⁰ равной половине знака зодиака, и $\Gamma\Lambda$ тоже. И поскольку при солнце в точке K звезда Θ заходит вечером, а когда Θ заходит, то и H заходит, то, следовательно, H заходит вечером при солнце в точке K . С другой стороны, поскольку, когда солнце находится в положении Λ , Γ заходит вечером, а когда Γ заходит, H восходит вечером, то, следовательно, H восходит вечером при солнце в точке Λ . А время, за которое солнце проходит дугу $\Lambda\Delta K$, больше времени, за которое оно проходит дугу $K\Lambda$. Следовательно, от вечернего восхода [звезда] приходит к вечернему заходу за больший промежуток времени, а от вечернего захода к вечернему восходу – за меньший.¹⁶¹

Опять-таки, пусть M выбрана как звезда, расположенная к югу [от зодиака]. И поскольку звезда M не заходит одновременно со звездой Δ , но одновременно с ней восходит, то она зайдет вместе с какой-то звездой из предшествующих¹⁶² звезде Δ . Пусть она заходит совместно с Ξ , и выберем дугу $N\Xi$ равной половине знака зодиака. Поскольку при солнце в точке N звезда Ξ заходит вечером, а когда Ξ заходит, то и M заходит, то M заходит вечером при солнце в точке N . С другой стороны, поскольку при солнце в точке Λ звезда Γ заходит вечером, а когда Γ заходит, то Δ восходит вечером, то Δ восходит вечером при солнце в точке Λ . Но Δ восходит совместно с M . Таким образом, при солнце в точке Λ звезда M восходит вечером, а при солнце в точке N она заходит вечером. А дуга $\Lambda\Gamma N$ меньше дуги $N\Delta\Lambda$. Следовательно, от вечернего захода [звезда] приходит к вечернему восходу за больший промежуток времени, а от вечернего восхода к вечернему заходу – за меньший.¹⁶³

Теорема 2.9

Те из обращающихся по одному кругу звезд, которые зодиак отделяет к северу, проводят скрытыми меньшее время, чем те, которые зодиак отделяет к югу.

¹⁵⁹ Лежащих на зодиаке (эклиптике) и следующих в смысле суточного движения.

¹⁶⁰ На диаграмме Θ оказалась расположена так далеко от Δ , что K лежит между ними. Это, однако, не обязательно: если поместить K по другую сторону от Δ , доказательство остается в силе.

¹⁶¹ См. прим. 151.

¹⁶² Лежащих на зодиаке (эклиптике) и предшествующих в смысле суточного движения.

¹⁶³ См. прим. 151.

Пусть $AB\Gamma\Delta$ является горизонтом, AB – меридианом, а $\Gamma\Delta$ – зодиаком. Пусть описан параллельный круг $Н\Theta$, и пусть $Н$ и $К$ будут две звезды на нем: $Н$ севернее зодиака, а $К$ – южнее (Рис. 23). Я утверждаю, что $Н$ проводит скрытой меньше время, чем $К$.

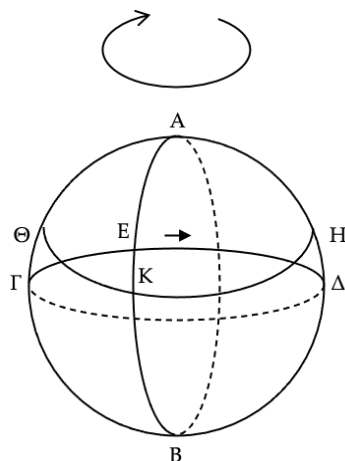


Рис. 23

Ибо поскольку $Н$ и $Е$ – две звезды, причем $Н$ расположена севернее, а $Е$ на зодиаке, то $Н$ проводит скрытой меньше время, чем $Е$.¹⁶⁴ А поскольку $Е$ и $К$ – две звезды на меридиане, причем $Е$ расположена севернее, а $К$ – южнее, то $Е$ будет проводить скрытой меньше время, чем $К$.¹⁶⁵ Но $Н$ будет проводить скрытой меньше время, чем $Е$.¹⁶⁶ Следовательно, $Н$ проводит скрытой меньше время, чем $К$.

¹⁶⁴ Это утверждение аналогично Теореме 1.9 и может быть доказано сходным образом. Схолиаст пишет, что «это следует из Теоремы 10 в книге 1», но дошедшая до нас теорема 1.10 не об этом. Очевидно, часть теорем в первой книге утеряна (см. также прим. 166). За теоремой 1.9 (о звездах южнее эклиптики) следовала аналогичная ей теорема о звездах севернее эклиптики (см. ее реконструированный текст в прим. 71), и именно ее схолиаст имеет в виду.

¹⁶⁵ Кажется, Автолик здесь ссылается на Теорему 1.9. Так считает схолиаст.

¹⁶⁶ Схолия к этому месту ссылается на теорему 19 (чтение Моженэ) или 15 (чтение Хульча) из первой книги, которая в современном виде содержит лишь 13 теорем. Однако, данное утверждение Автолика – лишь повторение того, что он сказал чуть ранее в этом доказательстве, и, кажется, схолиаст мог бы вновь сослаться на теорему 1.10 (Моженэ так и исправляет). Почему он вообще решил прокомментировать это место и почему, если уж решил, не написал просто «как было показано» – загадка. В любом случае, перед нами еще одно свидетельство схолиаста, что первая книга когда-то содержала больше теорем.

Теорема 2.10

Среди звезд, отделяемых зодиаком на восходе в северную часть [неба], те, совместно заходящие с которыми [звезды на зодиаке] отстоят от совместно восходящих меньше¹⁶⁷, чем на половину знака зодиака, переходят от утреннего восхода к вечернему восходу за пять месяцев, и в течение этого времени они наблюдаемы на восходе; от вечернего восхода к утреннему заходу за более чем тридцать дней, и в течение этого времени они пребывают скрытыми; от утреннего захода к вечернему заходу за пять месяцев, и в течение этого времени они наблюдаемы на заходе; от вечернего захода к утреннему восходу менее чем за тридцать дней, и в течение этого времени они пребывают скрытыми.

Пусть АГВ является горизонтом, а ГΔ – зодиаком. И пусть Е – некоторая звезда на горизонте, расположенная на восходе севернее [зодиака] (Рис. 24).

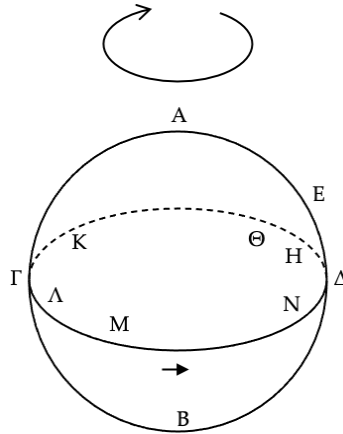


Рис. 24

Естественно, Е восходит одновременно с Δ, но не заходит одновременно с ней. Следовательно, она заходит совместно с какой-то из следующих за Δ звезд¹⁶⁸. Пусть она заходит совместно с Н. Итак, НΔ меньше половины знака зодиака.¹⁶⁹ Выберем дугу ΔΘ равной половине знака зодиака, и КГ тоже. Пусть Λ диаметрально противоположна точке Н, и выберем дугу ΛМ рав-

¹⁶⁷ Смысл проясняется в доказательстве: для некой звезды Е на зодиаке (эклиптике) можно указать точку, восходящую одновременно с Е, и другую точку, заходящую одновременно с Е. Дуга эклиптики между этими двумя точками и должна быть меньше половины знака зодиака, то есть меньше 15° . Аналогично и в последующих теоремах.

¹⁶⁸ Лежащих на зодиаке и следующих в смысле суточного вращения.

¹⁶⁹ Это не следствие предыдущего, а предположение теоремы: мы выбрали точку Е так, чтобы это выполнялось.

ной половине знака зодиака, и ΔH тоже. При солнце в точке Θ звезда Δ , а также и E , восходит утром. С другой стороны, при солнце в точке K звезда Γ заходит вечером, так как K заходит раньше¹⁷⁰ Γ , а когда Γ заходит, Δ , а также и E , восходит. Следовательно, при солнце в точке K звезда E восходит вечером. Следовательно, звезда E переходит от утреннего восхода к вечернему восходу за то время, пока солнце проходит дугу ΘK . А дуга ΘK составляет пять месяцев. Далее, при солнце в точке M точка Λ восходит утром, так как Λ восходит раньше¹⁷¹ M , а когда Λ восходит, H , а также и E , заходит. Следовательно, при солнце в точке M звезда E заходит утром. Следовательно, звезда E переходит от вечернего восхода к утреннему заходу за то время, пока солнце проходит дугу $\text{K}\Gamma\text{M}$, а она больше знака зодиака.¹⁷² Опять-таки, при солнце в точке N звезда H заходит вечером, так как N заходит раньше¹⁷³ H . А когда H заходит, то и E заходит вечером. Следовательно, при солнце в точке N звезда E заходит вечером. Следовательно, звезда E переходит от утреннего захода к вечернему заходу за то время, пока солнце проходит дугу MN . А дуга MN составляет пять месяцев. А в то время, когда солнце передвигается по дуге $\text{N}\Delta\Theta$, E остается скрытой. А дуга $\text{N}\Delta\Theta$ меньше знака зодиака.¹⁷⁴

Теорема 2.11

Все звезды, отделяемые зодиаком к югу, если совместно восходящие с ними [звезды на зодиаке] отстоят от совместно заходящих на дугу, меньшую половины знака зодиака, будут совершать вечерний восход после утреннего восхода, а затем утренний заход менее чем через тридцать дней, а затем вечерний заход, а затем утренний восход, и пребывать скрытыми в течение большего времени, чем звезды, расположенные на зодиаке.¹⁷⁵

¹⁷⁰ Этим автор лишь поясняет направление. Разумеется, настоящее условие видимого вечернего захода Γ состоит в том, что K заходит не просто раньше, а раньше на строго определенную величину (дуга $\text{K}\Gamma$ равна половине знака зодиака).

¹⁷¹ Ср. прим. 170.

¹⁷² Что и значит, что солнце проходит ее за время, большее тридцати дней.

¹⁷³ См. прим. 170.

¹⁷⁴ Что и значит, что E остается скрытой меньше тридцати дней. То, что $\text{N}\Delta\Theta$ меньше знака зодиака, – из таких утверждений, которые Автолик раньше аккуратно доказывал, теперь же он предоставил это читателю. $\Delta\Theta$ и $\text{N}\Delta\text{H}$ равны половине знака зодиака, но они содержат общую дугу ΔH , так что дуга $\text{N}\Delta\Theta$ равна их сумме минус величина дуги ΔH .

¹⁷⁵ Для звезд на зодиаке это время скрытости – один знак зодиака (то есть «месяц» или «тридцать дней»).

Пусть АВ является горизонтом, а ГΔ – зодиаком. И пусть Δ и Е выбраны как две звезды на восходе, причем Е восходит одновременно с Δ, а заходит раньше ее (Рис. 25).

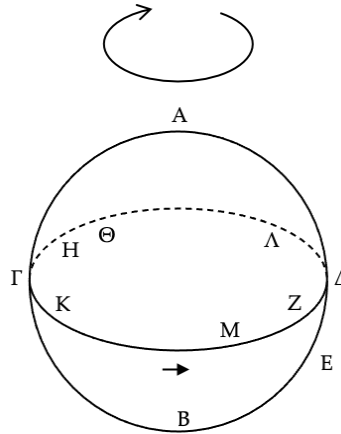


Рис. 25

Таким образом, Е заходит вместе с какой-то из звезд, предшествующих Δ¹⁷⁶. Пусть она заходит вместе с Z. Итак, дуга ZΔ меньше половины знака зодиака. Пусть Н диаметрально противоположна Z. Следовательно, и дуга ГН меньше половины знака зодиака. Выберем дугу ГΘ равной половине знака зодиака, и НГК тоже, и еще ΔΛ и MZ. При солнце в точке Λ звезда Δ, а также Е, восходит утром. С другой стороны, при солнце в точке Θ звезда Г заходит вечером, а когда Г заходит, Δ, а также Е, восходит вечером. Опять-таки, при солнце в точке К звезда Н восходит утром, а когда Н восходит, диаметрально противоположная точка Z заходит. А когда Z заходит, то и Е заходит. Следовательно, при солнце в точке К звезда Е заходит утром. А дуга ΘНГК меньше знака зодиака.¹⁷⁷ Опять-таки, при солнце в точке М звезда Z заходит вечером, а когда Z заходит, то и Е заходит. Следовательно, при солнце в точке М звезда Е заходит вечером. Следовательно, она переходит от вечернего захода к утреннему восходу за то время, пока солнце проходит дугу MΔΛ. А дуга MΔΛ больше знака зодиака.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Звезд, лежащих на зодиаке и предшествующих Δ в суточном движении.

¹⁷⁷ И следовательно, солнце проходит ее менее чем за тридцать дней. ΘНГК меньше знака зодиака, поскольку ГΘ и НГК равны половине знака каждая, но имеют общую часть ГН (ср. прим. 174).

¹⁷⁸ Так как каждая из дуг ΔΛ и MZ равна половине знака зодиака, и к ним добавляется дуга ΔZ. Следовательно, солнце проходит эту дугу за более, чем тридцать дней. А для звезды на зодиаке это время было бы тридцать дней: это теорема 2.6, но

Теорема 2.12

Все звезды, на восходе отделяемые зодиаком к югу, для которых совместно восходящие с ними [звезды на зодиаке] отстают от совместно заходящих на дугу в один знак зодиака, восходят вечером и заходят утром в одну и ту же ночь, и будут пребывать скрытыми в течение большего времени, чем звезды, расположенные на зодиаке.

Пусть АВ является горизонтом, а ГΔ – зодиаком. И пусть Е – звезда на восходе, расположенная к югу [от зодиака] (Рис. 26).

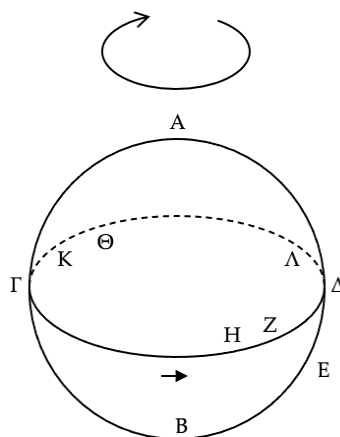


Рис. 26

Пусть Е восходит вместе с Δ. Следовательно, она заходит вместе с некоторой звездой из предшествующих¹⁷⁹ Δ. Пусть она заходит вместе с Z. Итак, дуга ΔZ равна знаку зодиака.¹⁸⁰ Пусть Θ диаметрально противоположна Z. Следовательно, и дуга ГΘ равна знаку зодиака. И пусть дуга ГΘ разделена пополам точкой К, и дуга ZH равна половине знака зодиака, и ΛΔ тоже. При солнце в точке Λ звезда Δ восходит утром, и Е тоже. А при солнце в точке К звезда Г заходит вечером, так как ГΚ равна половине [знака зодиака], а когда Г заходит, Δ, а также Е, восходит. Следовательно, при солнце в точке К звезда Е восходит вечером. Опять-таки, при солнце в точке К звезда Θ восходит утром, а когда Θ восходит, Z заходит. А когда Z заходит, то и Е заходит. Следовательно, при солнце в точке К звезда Е заходит утром. Но она также и восходит вечером при солнце в точке К. Следовательно, в одну и ту

это можно видеть и прямо здесь, ведь если бы Е лежала на зодиаке (то есть совпала бы с точкой Δ), то дуга ΔZ превратилась бы в ноль и МΔΛ была бы равна одному знаку. Итак, доказано последнее утверждение теоремы.

¹⁷⁹ Лежащих на зодиаке и предшествующих Δ в суточном вращении.

¹⁸⁰ Ср. прим. 169.

же ночь звезда E восходит вечером и заходит утром. Опять-таки, при солнце в точке H звезда Z заходит вечером, а когда Z заходит, то и E заходит, так что при солнце в точке H звезда E заходит вечером. Но она восходит утром при солнце в точке Λ . Следовательно,¹⁸¹ она пребывает скрытой, пока солнце проходит дугу $H\Delta\Lambda$.¹⁸²

Теорема 2.13

Если у звезд, на заходе отделяемых зодиаком к северу, совместно заходящие с ними звезды [на зодиаке] отстоят от совместно восходящих на дугу меньше половины знака зодиака, то такие звезды совершают вечерний восход после утреннего восхода, затем утренний заход, затем вечерний заход, и пребывают скрытыми в течение меньшего времени, чем звезды, расположенные на зодиаке.

Пусть AB является горизонтом, а $\Gamma\Delta$ – зодиаком. И пусть E – некоторая звезда, заходящая к северу от Γ (Рис. 27).

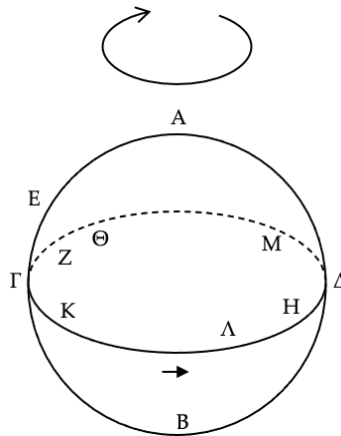


Рис. 27

Она заходит вместе с Γ , а восходит вместе с некоторой предшествующей¹⁸³ Γ звездой Z . Итак, дуга ΓZ меньше половины знака зодиака. Пусть H диаметрально противоположна Z , и выберем дуги $\Theta\Gamma$, $K\Gamma Z$, ΛH , и еще ΔM равными половине знака зодиака. При солнце в точке K звезда Z , а также и E , восходит утром. С другой стороны, при солнце в точке Λ звезда H заходит вечером, а Z восходит вечером, а с ней и E . Опять-таки, при солнце в точке M звезда Δ восходит утром, а когда Δ восходит, Γ заходит, а с ней и E . Сле-

¹⁸¹ Следует из теоремы 1.9.

¹⁸² Которая больше знака зодиака, из чего следует последнее утверждение теоремы (ср. прим. 178).

¹⁸³ Лежащей на зодиаке и предшествующей Γ в суточном вращении.

довательно, при солнце в точке М звезда Е заходит утром. Опять-таки, при солнце в точке Θ звезда Г заходит вечером, а с ней и Е, в то время как при солнце в точке К она восходит утром.¹⁸⁴ Следовательно, Е переходит от утреннего восхода к вечернему восходу, от вечернего восхода к утреннему заходу, а от утреннего захода к вечернему заходу, и пребывает скрытой в течение того времени, пока солнце проходит дугу ΘГК, которая меньше знака зодиака. Таким образом, она проводит скрытой меньшее время, чем звезды на зодиаке.¹⁸⁵

Теорема 2.14

Если у [звезд], на заходе отделяемых зодиаком к северу, совместно заходящие с ними [звезды на зодиаке] отстоят от совместно восходящих на дугу в один знак зодиака, то такие звезды не пребывают скрытыми, но показываются в одну и ту же ночь утром на восходе и вечером на заходе.¹⁸⁶

Пусть АВ является горизонтом, а ГΔ – зодиаком. И пусть Е – некоторая звезда, лежащая на заходе к северу [от зодиака] (Рис. 28).

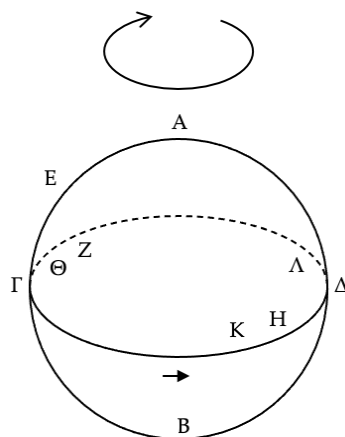


Рис. 28

¹⁸⁴ Это уже доказано. Автолик, совершив полный круг по эклиптике, возвращается туда, откуда начал.

¹⁸⁵ Ибо для звезды на зодиаке дуга ΘГК была бы равна знаку зодиака (если бы Е совпадала с Г и Z). Ср. теоремы 2.9, 2.11, 2.12 и прим. 178.

¹⁸⁶ Период, когда звезда скрыта, длится от вечернего захода до утреннего восхода. В данном случае оба события происходят в одну ночь, то есть этот период для таких звезд сжимается до нуля. В следующей теореме рассматривается еще более экстремальный случай, когда вечерний заход и утренний восход происходят в обратном порядке.

Пусть она восходит вместе с Z , а заходит вместе с Γ . Итак, дуга ΓZ равна знаку зодиака. Я утверждаю, что звезда E не будет пребывать скрытой, но в одну и ту же ночь она и восходит утром, и заходит вечером.

Ибо пусть H диаметрально противоположна Z , а дуга ΓZ разделена пополам точкой Θ . И пусть дуга $H\Gamma$ выбрана равной половине знака зодиака, и $\Delta\Lambda$ тоже. При солнце в точке Θ звезда Z восходит утром, и следовательно, E восходит утром, а Γ заходит вечером, и следовательно, E тоже. Следовательно, в одну и ту же ночь звезда E и восходит утром, и заходит вечером. Опять-таки, при солнце в точке K звезда H заходит вечером, а когда H заходит, Z восходит, а с ней и E . Следовательно, при солнце в точке K звезда E восходит вечером. Опять-таки, при солнце в точке Λ звезда Δ восходит утром, а когда Δ восходит, Γ заходит, а с ней и E . Следовательно, при солнце в точке Λ звезда E заходит утром.

Теорема 2.15

Все звезды, на заходе отделяемые зодиаком к северу, если совместно заходящие с ними [звезды на зодиаке] отстоят от совместно восходящих на дугу больше знака зодиака, не пребывают скрытыми¹⁸⁷, но в одну и ту же ночь и восходят утром, и заходят вечером¹⁸⁸ в течение всего времени от утреннего восхода и до вечернего захода.

Пусть AB является горизонтом, а $\Gamma\Delta$ – зодиаком. И пусть E – некоторая звезда, лежащая на заходе к северу [от зодиака] (Рис. 29).

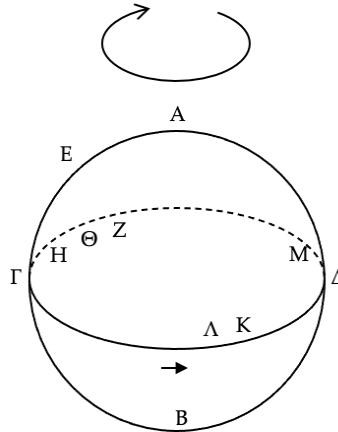


Рис. 29

¹⁸⁷ То есть видны каждую ночь.

¹⁸⁸ Не в смысле видимых утренних и вечерних восходов: эти события бывают лишь раз в год и обозначают *последнего/первого* появления звезды на восходе/заходе, а здесь имеются в виду все такие появления.

Пусть она заходит вместе с Γ , а восходит вместе с Z , и дуга ΓZ больше знака зодиака. Я утверждаю, что звезда E не будет пребывать скрытой, но что она в одну и ту же ночь и заходит вечером и восходит утром.

Ибо пусть дуга ΓH выбрана равной половине знака зодиака, и ΘZ тоже. И пусть K диаметрально противоположна Z , и дуга $K\Lambda$ выбрана равной половине знака зодиака, и ΔM тоже. При солнце в точке H звезда Γ заходит вечером, а с ней и E . С другой стороны, при солнце в точке Θ звезда Z восходит утром, а с ней и E . Следовательно, когда солнце проходит дугу ΘH , звезда E видна и на восходе утром, и на заходе вечером. Опять-таки, при солнце в точке Λ звезда K заходит вечером, а Z восходит вечером, а следовательно, и E восходит вечером. С другой стороны, при солнце в точке M звезда Δ восходит утром, а Γ заходит утром, а следовательно, и E заходит утром. Следовательно, когда солнце проходит дугу $\Theta \Gamma$, звезда E видна на восходе, а когда дугу MZH – на заходе. Следовательно, когда солнце проходит дугу ΘH , звезда E видна и на заходе, и на восходе.

Теорема 2.16

Если у [звезд], на заходе отделяемых зодиаком к югу, совместно заходящие с ними звезды [на зодиаке] отстоят от совместно восходящих на дугу меньше знака зодиака, то такие звезды совершают вечерний восход после утреннего восхода, затем утренний заход, затем вечерний заход, и пребывают скрытыми в течение большего времени, чем звезды, расположенные на зодиаке.

Пусть AB является горизонтом, а $\Gamma\Delta$ – зодиаком. И пусть E – некоторая звезда, лежащая на заходе к югу [от зодиака] (Рис. 30).

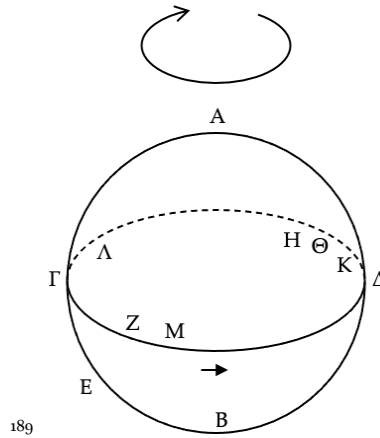


Рис. 30

Пусть она заходит вместе с Γ , а восходит вместе с некоторой из следующих за Γ звезд. Пусть она восходит вместе с Z , и дуга ΓZ меньше знака зодиака. Пусть H диаметрально противоположна Z , и дуга $\Delta\Theta$ выбрана равной половине знака зодиака, и KH тоже, и еще ZM и $\Gamma\Lambda$. При солнце в точке M звезда Z восходит утром, а с ней и E . С другой стороны, при солнце в точке K звезда H заходит вечером, а Z и E восходят вечером. Опять-таки, при солнце в точке Θ звезда Δ восходит утром, а когда Δ восходит, Γ заходит, а с ней и E . Следовательно, при солнце в точке Θ звезда E заходит утром. Опять-таки, поскольку при солнце в точке Λ звезда Γ заходит вечером, а с ней и E , то, следовательно, в течение того времени, пока солнце проходит дугу $\Lambda\Gamma M$, звезда E пребывает скрытой. А $\Lambda\Gamma M$ больше дуги одного знака зодиака. Следовательно, звезда E будет пребывать скрытой в течение большего времени, чем звезды, расположенные на зодиаке.

Теорема 2.17

Все звезды, на заходе отделяемые зодиаком к югу, если совместно заходящие с ними [звезды на зодиаке] отстоят от совместно восходящих на дугу в один знак зодиака, в одну и ту же ночь и восходят вечером и заходят утром, и пребывают скрытыми в течение большего¹⁸⁹ времени, чем звезды, расположенные на зодиаке.

¹⁸⁹ Для которых это время эквивалентно одному знаку зодиака («тридцать дней»), ср. прим. 178.

¹⁹⁰ Автолик фактически доказывает более сильное утверждение: такие звезды пребывают скрытыми в течение времени, вдвое большего, чем у звезд, расположенных на зодиаке. См. конец доказательства, где Автолик приходит к выводу, что

Пусть АВ является горизонтом, а ΓΔ – зодиаком. И пусть Ε – некоторая звезда, лежащая на заходе к югу [от зодиака] (Рис. 31).

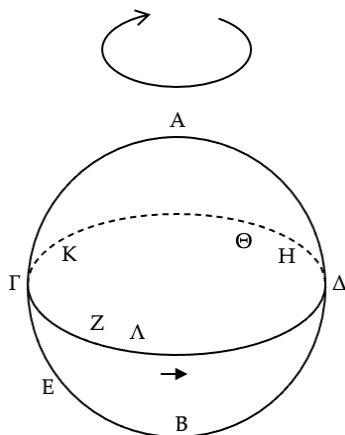


Рис. 31

Пусть она заходит вместе с Γ. Следовательно, она восходит вместе с какой-то из звезд, следующих за Γ. Пусть она восходит вместе с Ζ, и ΓΖ – дуга в один знак зодиака. И пусть Θ диаметрально противоположна Ζ, и дуга ΘΔ разделена пополам точкой Η, а дуга ΖΛ выбрана равной половине знака зодиака, и ΓΚ тоже. Поскольку при солнце в точке Η звезда Δ восходит утром, то Γ заходит утром, а с ней и Ε. С другой стороны, при солнце в точке Η звезда Θ заходит вечером, а когда Θ заходит, Ζ восходит вечером, а с ней и Ε. Следовательно, в одну и ту же ночь она и заходит утром, и восходит вечером. Опять-таки, поскольку при солнце в точке Κ звезда Γ заходит вечером, то и Ε заходит вечером. А поскольку при солнце в точке Λ восходит утром Ζ, то и Ε восходит утром. Следовательно, звезда Ε будет пребывать скрытой в течение того времени, пока солнце проходит дугу ΚΓΛ. А дуга ΚΓΛ равна двум знакам зодиака. Следовательно, Ε будет пребывать скрытой в течение большего времени, чем звезды на зодиаке.¹⁹¹

Теорема 2.18

Если у [звезд], на заходе отделяемых зодиаком к югу, совместно заходящие с ними звезды [на зодиаке] отстоят от совместно восходящих на дугу больше знака зодиака, то такие звезды имеют утренний заход после утреннего восхода, а затем вечерний восход, а затем вечерний заход, и в одну и ту

это время прохождения солнцем двух знаков зодиака (для звезд на зодиаке это было бы время прохождения одного знака).

¹⁹¹ Из чего следует последнее утверждение теоремы (и даже более сильное, см. прим. 190).

же ночь будут видимы и на восходе, и на заходе в течение времени от утреннего захода до вечернего восхода, а скрытыми будут пребывать в течение большего¹⁹² времени, чем звезды, расположенные на зодиаке.

Пусть АВ является горизонтом, а ГΔ – зодиаком. И пусть Е – некоторая звезда, лежащая на заходе к югу [от зодиака] (Рис. 32).

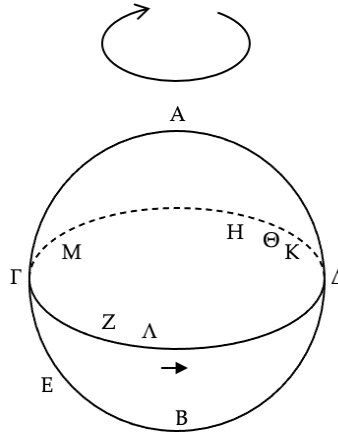


Рис. 32

Пусть она заходит вместе с Г, а восходит вместе с Z, и пусть дуга ГZ больше знака зодиака. И пусть Н диаметрально противоположна Z, а дуга НΘ выбрана равной половине знака зодиака, и КΔ тоже, и еще ZΛ и ГМ. При солнце в точке Λ звезда Z восходит утром, а с ней и Е. С другой стороны, при солнце в точке К звезда Δ восходит утром, а диаметрально противоположная Г заходит утром. Следовательно, и Е заходит утром. Опять-таки, при солнце в точке Θ звезда Н заходит вечером, а когда Н заходит, Z восходит вечером, а следовательно, и Е восходит вечером. Следовательно, когда солнце проходит дугу КΘ, звезда Е в одну и ту же ночь и восходит, и заходит. Опять-таки, при солнце в точке М звезда Г заходит вечером, а с ней и Е. А при солнце в точке Λ она восходит утром. Следовательно, звезда Е будет пребывать скрытой все время, пока солнце проходит дугу МГΛ. А дуга эта больше двух знаков зодиака.¹⁹³

¹⁹² Автолик фактически доказывает более сильное утверждение: такие звезды пребывают скрытыми в течение времени, более чем вдвое большего, чем у звезд, расположенных на зодиаке. См. конец доказательства, где Автолик приходит к выводу, что это время прохождения солнцем более, чем двух знаков зодиака (для звезд на зодиаке это время было бы прохождения одного знака).

¹⁹³ Из чего следует последнее утверждение теоремы (и даже более сильное, см. прим. 192).

ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ / REFERENCES

- Heath, T.L. (1921) *A history of Greek mathematics*. Vol. 1. Clarendon Press.
- Hultsch, F.O. (1885) *Autolyki de sphaera quae movetur liber, de ortibus et occasibus libri duo*. Lipsiae. In aedibus B.G. Teubneri.
- Mogenet, J. (1950) *Autolycus de Pitane. Histoire du texte suivie de l'édition critique des traités De la sphère en mouvement et Des levers et couchers*. Louvain.
- Neugebauer, O. (1975) *A History of Ancient Mathematical Astronomy: Part One*. Springer.
- Рушкин, И.П. (2017) «Автолик Питанский. О движущейся сфере», *Scripta antiqua. Вопросы древней истории, филологии, искусства и материальной культуры*, 6, 577-598.

References in Russian:

- Rushkin, I. (2017) "Avtolik Pitanskiy. O dvizhuscheysya sfere [Autolycus of Pitane. On the Moving Sphere]," *Scripta antiqua* 6, 577-598.

ХРЕСТОМАТИЯ ПО ГРАММАТИКЕ ПРОКЛА: ФРАГМЕНТЫ (ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ)

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

ALEXEI GARADJA

Russian State University for the Humanities (Moscow)

FRAGMENTS OF PROCLUS' *GRAMMATICAL CHRESTOMATHY* (A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT: The publication presents a commented Russian translation of Proclus' fragments associated with his *Abridged Grammatical Chrestomathy* (Πρόκλου χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί), which has been preserved as an epitome in the *Bibliotheca* of Patriarch Photius (c. 810/820–893). These fragments contain a biography of Homer (*Vita Homeri*) along with six summaries of the poems included in the so-called *Epic Cycle*, comprising the following titles: *Cypria*, *Ethiopsis*, *The Little Iliad*, *The Sack of Ilion*, *The Returns*, and *Telegony*. In the past, all these texts were ascribed to the renowned Neoplatonist philosopher Proclus Lycius (412–485), known not only by his commentaries on several of Plato's dialogues, but by his purely philological works as well, for example his scholia to Hesiod's *Opera et dies*, not to mention his own poetical compositions, the philosophically biased mythological hymns. Even today, a number of scholars are still inclined to support this attribution, though it appears that it was most likely written by an otherwise unknown philosopher's namesake, to wit a grammarian from the Alexandrian school, who lived in the first half of the 2th century AD. The translation is based on the most recent edition of the text of the fragments prepared by Martin L. West (2003a and 2003b), who supplements Proclus' summaries of the poems belonging to the *Epic Cycle* with some passages from Apollodorus' *Mythological Library* and suggests, moreover, quite a number of apt conjectures compared with the *textus receptus* of Proclus' fragments collated from the manuscripts by Albert Severyns, whose own edition (1963) has not as yet lost its relevance.

KEYWORDS: Proclus' *Chrestomathy*, Homer, the *Epic Cycle*, ancient *grammatica*.

239-й свиток «Библиотеки» патриарха Фотия (ок. 810/820–893) представляет собой пересказ любопытного сочинения, озаглавленного «Краткая хрестоматия по грамматике» Прокла (Πρόκλου χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί, русский перевод см. Гараджа 2022а). В прошлом автора памятника отожд-

дествляли с выдающимся философом-неоплатоником Проклом Ликийским (412–485), известным не только своими комментариями к многочисленным диалогам Платона, но и чисто филологическими работами — например, схолиями к «Трудам и дням» Гесиода, — не говоря уже о собственных поэтических творениях — философски-мифологических гимнах. Еще и сегодня ряд исследователей продолжают поддерживать такую атрибуцию «Хрестоматии» (хороший обзор дает Hillgruber 1990). Однако большинство всё же склоняется к тому, что речь идет о каком-то ближе неизвестном тезке философа, а именно жившем где-то в первой половине II века н.э. грамматике. Такую точку зрения отстаивал Вильгельм Шмид (Schmid 1894), на кого продолжают опираться ее сторонники и сегодня. Впрочем, поддержанное немецким ученым отождествление автора «Хрестоматии» с Евтихием Проклом (он же Тутиций Прокул) из города Сикка в провинции Африка, который упоминается как один из учителей Марка Аврелия (правил 161–180), вызывает возражения именно в силу того, что тот был *латинским* грамматиком, в то время как наш автор посвящает свое сочинение исключительно *греческой* словесности. Уместней всего, вероятно, будет обозначать автора «Хрестоматии» просто как «Прокл Грамматик», не пытаясь связать его ни с неоплатоником Проклом, ни со стойком Евтихием Проклом, учителем императора.

Кем бы на самом деле ни был автор «Хрестоматии», из заявленных в эпитоме Фотия *четырёх* книг памятника пересказаны только *две* (в другом источнике философу Проклу приписаны *три* книги *Περὶ χρῆστομαθείας*, *Suda* π 2473). Заманчиво предположить, что к оставшимся двум относились семь сохранившихся вне «Библиотеки» Фотия фрагментов, также приписываемых Проклу: «Жизнь Гомера» и краткие изложения шести поэм так называемого «Эпического цикла», а именно «Киприй», «Эфиопиды», «Малой Илиады», «Разрушения Илиона», «Возвращений» и «Телегонии». «Эпическому циклу» и в частности «Киприям» особое внимание уделяется и в «Хрестоматии». Естественно поэтому объединить обе группы Прокловых «хрестоматийных» текстов — Фотиеву эпитому и эти семь фрагментов. Так поступает уже Томас Гайсфорд, опубликовавший *Vita Homeri* и *Cyclicorum enarrationes* вслед за собственно «Хрестоматией» (Gaisford 1855, 1810¹). Издание Рудольфа Вестфала (Westphal 1866) интересно прежде всего попыткой органично *включить* фрагменты, почерпнутые из двух рукописей «Илиады» (*Marcianus* 454 и *Escorialensis* 509) в текст «Хрестоматии». Самое основательное на сегодняшний день издание наследия Прокла — как «Хрестоматии», так и фрагментов — подготовлено Альбером Северином; из четырех томов этого издания два основных (Severyns 1938b и 1963) содержат греческий текст,

французский перевод и подробнейшие комментарии памятников, два вводных (Severyns 1938a и 1953) — детальные текстологические исследования; подробную историю издания фрагментов см. Severyns 1963, 15–57.

Однако настоящий перевод фрагментов Прокла выполнен по более новому изданию Мартина Уэста (West 2003a и 2003b), который прежде всего сосредоточен на реконструкции «Эпического цикла» и поэтому дополняет тексты Прокла пассажами из эпитомы (Псевдо-)Аполлодоровой «Мифологической библиотеки» — развивая подход, впервые предложенный Рихардом Вагнером (однофамильцем композитора), сопроводившим текст Прокловых фрагментов отсылками к «Мифологической библиотеке» (Wagner 1894b). Уэст далеко не просто копирует текст, обоснованный Северином (Severyns 1963), но и предлагает немало удачных конъектур, хотя критический аппарат у него заметно компактней — поэтому сохраняет свое значение и Севериново издание. Учитывалось и новейшее комментированное издание фрагментов шести киклических поэм, изложенных у Прокла (Fantuzzi, Tsagalis 2015, 281–401).

Традиционно фрагменты «Эпического цикла» подразделяются в изданиях (стандартное на сегодня — Vernabé 1996) на три группы: *testimonia*, *argumenta* и собственно *fragmenta*. Поэтические фрагменты киклических поэм, в том числе «Троянского цикла», практически все переведены на русский О.П. Цыбенко (см. Гаспаров et al. 1999), здесь же предлагаются переводы *argumenta* — а именно Прокловых кратких изложений поэм, — а также «Жизни Гомера», идущей первой в Севериновом издании. Для каждого из семи фрагментов приводятся строки текста по Severyns 1963 и страницы изданий West 2003a и 2003b с указанием дополняющих мест из эпитомы «Мифологической библиотеки»; из Уэста же заимствована разбивка на параграфы и их нумерация.

*Прокла о Гомере*¹

(1) Эпических поэтов было много, из них сильнейшие — Гомер, Гесиод, Писандр, Паниасид и Антимах².

(2) Что касается Гомера, нелегко доказать, кем были его родители и откуда он родом, потому что сам он об этом ни словом не обмолвился, а среди тех, кто о нем писал, нет согласия: и поскольку из его поэзии ничего определенного на этот счет вывести не получается, каждый автор с превеликой свободой потакал собственным предпочтениям. Поэтому родиной его объявляли то Колофон, то Хиос, то Смирну, то Иос, то Кумы, да и вообще все города оспаривали друг у друга этого мужа, так что его по праву можно называть гражданином мира.

(3) Те, кто объявляют его уроженцем Смирны, говорят, что отцом его был Меон, а родился он на реке Мелете, отчего и прозывался Мелесигеном; Гомером он стал называться после того, как его отдали в заложники (εἰς ὀμηρεῖαν) на Хиос. А другие говорят, что имя свое он получил после того, как потерял зрение: ведь эолийцы называют слепцов ὀμηρος³.

(4) Гелланик, Дамаст и Ферекид возводят его род к Орфею. Они утверждают, что Меон, отец Гомера, и Дий, отец Гесиода, были сыновьями Апеллида, сына Меланопа, сына Эпифрада, сына Харифема, сына Филотерпа, сына Идмонида, сына Евкла, сына Дориона, сына Орфея. А Горгий из Леонтин выводит его от Мусея⁴.

¹ *Vita Homeri*: 1–77 Severyns + West 2003a, 418–425.

² Похожий список находим у Иоанна Цеца (Σ Hes. Op. 13–14 Gaisford): «Древний Гомер, Антимах Колофонский, Паниасид, Писандр Камирейский и сам Гесиод Аскрейский». Писандр из Камира на Родосе (fl. ок. 640) — автор несохранившегося эпоса о Геракле (Clem. Al. *Strom.* 6.2.25.2, *Suda* π 1465). Паниасид Галикарнасский (ок. 505/500 – ок. 455/450) — племянник либо двоюродный брат Геродота, автор эпических поэм об ионийской колонизации и еще одной «Гераклиады» (*Suda* π 248). Антимах Колофонский (fl. ок. 400) — зачинатель александрийского ученого эпоса, ученик Паниасида и Стесимброта Фасосского, старший современник Платона (*Suda* α 2681), который в молодости им восхищался (Plu. *Lys.* 18).

³ В «Состязании Гомера и Гесиода» (Cert. 3–4 West) имя отца Гомера Μαίων приводится со ссылкой на Клеанфа sc. Неанфа (FGrH 84 F 40), а Μέλης, согласно Эвагону Самосскому (fr. 2 Fowler), — не просто река, а речное божество, от которого дочь Меона и родила поэта. Ср. также Luc. *Dem. Enc.* 9.

⁴ Fr. 5b (Гелланик), 11b (Дамаст) и 167 (Ферекид) Fowler; фрагмент Горгия — 82 В 25 DK. Похожая родословная приводится в Cert. 4 West, где она продолжена вверх до Лина и Аполлона и «уточнена» вниз: Гесиод назван сыном Дия и дочери Аполлона Пикимеды, а Гомер, как уже сказано, — реки Мелета и дочери Меона.

(5) О его кончине существует рассказ, передаваемый следующим образом. Задав богу вопрос о том, как ему оставаться в целостности и сохранности, он, говорят, получил вот какое речение:

*Остров есть Иос, там мать твоя родилась, и тебя он
При смерти примет, но юных мужей берегись ты загадки!*

И вот, рассказывают они, он поплыл на Иос и жил там у Креофила. Написав «Взятие Эхалии», он подарил тому свою поэму, и теперь она ходит под именем Креофила⁵. Однажды он сидел на берегу и, завидев каких-то рыбаков, обратился к ним и задал вот какой вопрос стихами:

Мужи аркадские, как там, охотники, есть ли у нас что?

И один из них ответил ему:

Поймано что, побросали, несем, что не поймано, всё мы.

Но ему не удалось разгадать загадку, а решение было такое: отправившись на рыбалку, они в ловле рыбы не преуспели, зато поискали у себя вшей и тех, что поймали, поубивали и бросили, а тех, что от них ускользнули, унесли с собой. Но Гомер пал духом и ушел в глубокой задумчивости, вспоминая о пророчестве, и потому поскользнулся, упал и расшибся о камень, а на третий день скончался. Конечно, всё это требует еще подробного исследования, но я всё же рассказал об этих вещах, чтобы и о них ты не оставался в неведении.

(6) Те, кто утверждают, что он был слепым, мне кажется, сами слепы рассудком, потому что никогда не было человека, который зрел бы в корень так, как Гомер. Есть и такие, кто передают, что был он двоюродным братом Гесиода, но они едва ли понаторели в поэзии, ведь эти двое настолько же далеки друг от друга по происхождению, насколько глубоко различается их поэтическое творчество. В любом случае они даже по времени жизни не совпадают, и просто жалкие глупцы те, кто измыслил следующее посвящение:

*Музам поднес Геликонским сие, победивши Гомера
Богopodobного в споре певцов-гимнотворцев в Халкиде.*

⁵ В *Suda* к 2376 читаем, что Креофил, сын Астиклея, уроженец Хиоса либо Самоса, был эпическим поэтом и зятем или другом Гомера; подтверждается получение им от Гомера поэмы «Взятие Эхалии» в дар за гостеприимство.

Их сбило с толку одно место из «Трудов и дней» Гесиода, которое на самом деле означает нечто иное⁶.

(7) Что касается времени жизни Гомера, то школа Аристарха считает его современником ионийского выселения, которое имело место спустя шестьдесят лет после возвращения Гераклидов, а возвращение это произошло через восемьдесят лет после Троянской войны. Но школа Кратета приурочивает его ко временам самой Троянской войны⁷.

(8) Он явно был уже старым человеком, когда ушел из жизни: на преклонный возраст указывает свойственная ему непревзойденная точность в изображении вещей. О том, что он побывал во многих частях мира, говорит его великая искушенность в знании различных мест. Мы также можем предположить, что он располагал более чем значительным достатком, поскольку дальние разъезды требуют серьезных трат, особенно в те времена, когда еще нельзя было безопасно плавать по любым морям и не так-то просто было людям навещать друг друга.

(9) Он написал две поэмы, «Илиаду» и «Одиссею» (хотя последнюю Ксенон и Гелланик за ним не признают). Однако древними ему приписываются и киклические поэмы, а кое-кем добавляются и ряд шуточных, а именно «Маргит», «Война мышей и лягушек», «Семь раз драная коза», «Керкопы», «На чужаков»⁸.

⁶ Отсылка к *Op.* 650–660, где Гесиод рассказывает о своей поездке на поэтическое состязание в евбейскую Халкиду и посвящении геликонским Музам завоеванной там награды — «ушатога треножника».

⁷ Аристарх Самофракийский (ок. 220 – ок. 143) — знаменитый александрийский грамматик-гомеровед, зачинатель текстовой и литературной критики — не путать с математиком Аристархом Самосским (ок. 310 – ок. 230)! Кратет из Малла (*fl.* 2 в. до. н.э.) — основатель Пергамской школы грамматики и философ стоического толка.

⁸ Ἐένων и Ἑλλάνιος (не путать с историком Геллаником Митиленским!) — грамматика, зачинатели школы гомероведения, разделявшей авторов «Илиады» и «Одиссеи» (считавшей, что они написаны разными авторами), современники Аристарха Самофракийского, который написал полемическое сочинение против этих «разделителей» (χωρίζοντες) (ср. *Σ Il.* 12.435). Из пяти названных здесь παίγνια сохранились текст «Войны мышей и лягушек» (Βατραχομυομαχία, хотя здесь в рукописях Βατραχομαχία, то есть просто «Война лягушек»), несколько фрагментов «Маргита» (Μαργίτης, что-то вроде «Олуха», от μάργος 'дурной', ср. *Pl. Alc.* 2 147b и *Arist. Poet.* 1448b30) и «Керкопов» (Κέρκωπες — обезьяноподобные карлики, напавшие на Геракла). Два оставшихся названия восстанавливаются исследователями из невразумительных рукописных чтений: Ἑπτάλεκτον αἶγα (acc.) Τουρ : ἐν τε παχτίον fere codd., то есть что-то вроде «Семиждыдраная коза», и Εἰς ξένους West : κενούς codd., то есть

Его же о так называемых «Киприях»⁹

(1) Засим следуют так называемые «Киприи», передаваемые в одиннадцати книгах; написание заглавия мы обсудим позже, дабы не нарушать порядка изложения¹⁰. Содержание «Киприй» таково.

Зевс совещается с Фемидой по поводу Троянской войны. Боги пируют на свадьбе Пелея, появляется Распря и подстрекает Афину, Геру и Афродиту к спору о красоте. По приказу Зевса Гермес переносит их к Александру на Иду, дабы тот их рассудил. (Богини стали предлагать Александру дары. Гера сказала, что, если ей будет отдано предпочтение перед остальными, она предоставит ему царскую власть над всеми людьми, Афина обещала ему победу на войне, а Афродита — супружество Елены)¹¹. Прельстившись обещанием брака с Еленой, Александр отдает предпочтение Афродите. Далее по наущению Афродиты (Фереклом) строится корабль. Гелен прорицает об их будущем. Афродита велит Энею плыть вместе с Александром. Кассандра раскрывает грядущее.

(2) Александр высаживается в Лакедемонне, где его гостеприимно потчуют Тиндариды, а позже в Спарте — Менелай (в течение девяти дней). Во время этого пира Александр подносит дары Елене. После этого Менелай отплывает на Крит (на похороны своего деда с материнской стороны Катрея), наказав Елене заботиться о гостях вплоть до их отъезда. Тогда-то и сводит Афродита Елену с Александром; вступив в связь друг с другом, они затем погружают на корабль большую часть имущества и ночью отплывают в море. (Елена оставляет дома свою девятилетнюю дочь Гермению). Но Гера насылает бурю, их относит к Сидону, и Александр берет этот город.

«На чужаков» (Уэст поясняет, что под этим заглавием в ряде рукописей значится первая из «эпиграмм», приводимых в Псевдо-Геродотовой *Vita Homeri* 9). Последние издания «Маргита» и других гомеровских апокрифов см. West 2003a, 224–293.

⁹ *Cypria et cetera*: 78–169 Severyns + Apollod. *Epit.* 3.1–33 (West 2003b, 66–81).

¹⁰ Текст *Cypria et cetera* восстанавливается по другим (чем *Vita Homeri*) рукописям, и во всех начало утрачено; ясно только, что эпитома «Киприй» — не первая, хотя не очень понятна уверенность Уэста в том, что выше шла эпитома какой-то из поэм Фиванского цикла (West 2003b, 67, п. 3). Спор об ударении в названии «Киприй» (Κύπρια или Κυπρία) обсуждается в Фотиевой «Хрестоматии» Прокла (см. Гараджа 2022, 418, п. 7) — еще одно подтверждение, что настоящие семь фрагментов с ней тесно связаны.

¹¹ Вставки из «Мифологической библиотеки» Аполлодора приводятся (в угловых скобках) в переводе В.Г. Боруховича, но с изменениями — иногда существенными, с учетом поправок Уэста к стандартному тексту эпитомы (Wagner 1894a).

〈Опасаясь преследования, Александр провел длительное время в Финикии и на Кипре〉. Отплыв, наконец, к Илиону, он справляет там свадьбу с Еленой.

(3) Между тем Кастор и Полидевк пойманы, когда они похищали скот у Идаса и Линкея. Кастор был убит Идасом, но и Линкей, и Идас убиты были Полидевком. А Зевс наделил их бессмертием, дабы они наслаждались им по очереди через день.

(4) Ирида приносит Менелаю весть о том, что случилось дома. Менелай прибывает (в Микены) и совещается с братом о походе на Илион. Прибывает Менелай и к Нестору; в качестве отступления следует рассказ Нестора Менелаю о похищении Эпопеем дочери Ликурга и разорении его города¹²; также об Эдипе, об исступлении Геракла и о Тесее с Ариадной.

(5) Далее они собирают вождей, обходя Элладу. 〈Агамемнон отправил вестника к каждому царю, напоминая о принесенной ими клятве и советуя каждому подумать о безопасности собственной жены, говоря при этом, что оскорбление нанесено всей Элладе в целом〉. Одиссей притворился безумным, не желая принимать участие в походе, и тогда по наущению Паламеда хватают, угрожая казнью, сына его Телемаха. 〈Паламед, оторвав Телемаха от груди Пенелопы, стал вытаскивать меч, будто бы с целью его убить〉. 〈Менелай вместе с Одиссеем и Талфибием прибыл на Кипр к Киниру и стал убеждать того присоединиться к союзникам. Кинир подарил панцирь отсутствовавшему Агамемнону и поклялся в том, что пошлет пятьдесят кораблей; но послал только один, которым командовал 〈...〉 сын Пигмалиона, остальные же он вылепил из земли и пустил в море〉¹³.

(6) После этого собираются в Авлиде и совершают жертвоприношение. Излагается эпизод со змеем и воробьями, и Калхант им предсказывает, что их ждет¹⁴.

(7) Затем они выходят в море и высаживаются у Тевфрании, и собираются разграбить город, думая, что это Илион. На помощь приходит Телеф, убивает Ферсандра, сына Полиника, но и сам ранен Ахиллесом. 〈Телеф вооружил мисийцев и преследовал эллинов до самых кораблей. Он перебил многих — среди них оказался и Ферсандр, сын Полиника, остановившийся во время отступления. Но Ахиллес выступил против Телефа, и тот, не усто-

¹² Под «Ликургом», вероятно, подразумевается Лик — брат фиванского правителя Никтея, чья дочь Антиопа была похищена Эпопеем, царем Эгиалеи-Сикиона, и возвращена благодаря Лику, который отправился войной на Эпопея (Paus. 2.6.1–4); иная версия этой истории изложена у Аполлодора (3.5.5).

¹³ Πυγμαλίωνος West : μυγδαλίωνος codd. et edd.; имя сына Пигмалиона/Мигдалиона в рукописях пропущено.

¹⁴ Ср. *Ил.* 2.301–329.

яв, побежал. Убегая, он запутался в побегах виноградной лозы и был ранен копьем в бедро). Когда они отплывали из Мисии, налетела буря и разбросала корабли. Ахиллес высаживается на Скиросе и берет в жены Деидамию, дочь Ликомеда. Затем Телеф по вещанию оракула прибывает в Аргос, и там его исцеляет Ахиллес, с тем чтобы Телеф стал их проводником, когда они снова отплывут к Илиону. (Телеф, страдая от неизлечимой раны, получил от Аполлона указание, что излечится только тогда, когда врачом выступит человек, который его ранил. Одетый в лохмотья, он прибыл из Мисии в Аргос и стал просить Ахиллеса о помощи, пообещав указать морской путь в Трою. Ахиллес исцелил его, соскоблив ржавчину со своего ясеневого копья, вырубленного на горе Пелионе. Исцеленный таким образом Телеф указал морской путь, и правильность его указаний была подтверждена Калхантом с помощью его собственного пророческого дара).

(8) Когда флот во второй раз собрался в Авлиде, Агамемнон убил на охоте лань и похвалялся, что превзошел саму Артемиду. Разгневанная богиня не давала им отплыть, насылая ненастья. Калхант поведал им о гневе богини и призвал принести в жертву Артемиде Ифигению. За Ифигенией послали, будто бы с целью выдать замуж за Ахиллеса, а сами приготовились принести ее в жертву. (Калхант сказал, что они не смогут пуститься в плавание, пока не принесут в жертву Артемиде красивейшую из дочерей Агамемнона. (...) Агамемнон послал к Клитемнестре Одиссея и Талфибия, прося прислать Ифигению и сославшись при этом на свое обещание выдать ее замуж за Ахиллеса в награду за то, что тот согласился принять участие в походе). Но Артемиде, похитив ее, переносит к таврам и делает бессмертной, а вместо девушки ставит у алтаря лань.

(9) Затем они приплывают на Тенедос. (Царем этого острова был Теннес, сын Кикна и Прокны, а иные называют его сыном Аполлона. (...) Увидев эллинов, подплывающих к Тенедосу, Теннес стал препятствовать их высадке, бросая в них камни. Но его убил Ахиллес, ударив его мечом в грудь, несмотря на то что Фетида предостерегала Ахиллеса, чтобы он Теннеса не убивал: если он это сделает, то сам погибнет от руки Аполлона). Во время пиршества Филоктет был ужален водяной змеей и оставлен на Лемносе из-за зловолия, издаваемого его раной. Ахиллес же ссорится с Агамемноном из-за того, что поздно был позван. (Когда эллины совершали жертвоприношение Аполлону, с алтаря сползла водяная змея и укусила Филоктета. (...) Одиссей по приказу Агамемнона высадил Филоктета на острове Лемносе, оставив тому лук и стрелы Геракла, ему принадлежавшие).

(10) Далее они высаживаются у Илиона, а троянцы пытаются им помешать, и Гектор убивает Протесилая. Но затем Ахиллес обращает их вспять,

убив Кикна, сына Посейдона. (Фетида предостерегла Ахиллеса, чтобы он с корабля первым не сходил, ибо сошедший первым должен будет первым и погибнуть. Между тем варвары, узнав, что к их берегам приближается флот, вооружились и устремились к берегу и стали бросать камни, препятствуя высадке. Первым из эллинов сошел с корабля на берег Протесилай. Убив немалое число варваров, он погиб и сам от руки Гектора. Жена его Лаодамия продолжала любить мужа и после его смерти: она изготовила идола, похожего на Протесилая, и общалась с ним. (...) После гибели Протесилая Ахиллес высадился вместе с мирмидонцами и, метнув камень в голову Кикна, убил его. Когда варвары увидели Кикна мертвым, они кинулись бежать в город, а эллины, выпрыгивая из судов, преследовали их, и равнина покрылась трупами. Заперев троянцев в городе, эллины стали его осаждать; корабли же они вытащили на землю). Они подбирают павших и отправляют к троянцам послов с требованием выдать Елену и имущество. (Они послали Одиссея и Менелая, с тем чтобы те потребовали от троянцев возвращения Елены и имущества. Но троянцы, сойдясь на собрание, не только отказались вернуть Елену, но хотели убить послов. Их спас Антенор). Они не согласились, и тогда эллины начинают осаду.

(11) Затем они опустошают страну и окрестные города. У Ахиллеса между тем возникает желание взглянуть на Елену, и Афродита с Фетидой сводят их¹⁵. Впоследствии, когда ахейцы хотят уже вернуться домой, Ахиллес их удерживает. Далее он угоняет коров Энея. (Он доходит до горы Иды, чтобы захватить там стада Энея. Тот бежал, а Ахиллес, перебив пастухов вместе с Местором, сыном Приама, угоняет коров)¹⁶. Он разоряет Лирнесс, Педас и многие соседние города; он убивает Троила. (Ахиллес подстерег из засады Троила и убил его в храме Аполлона Тимбрейского. Подойдя ночью к городу, он захватил Ликаона). Патрокл же отвозит Ликаона на Лемнос и там продает его в рабство¹⁷.

(12) Из военной добычи Ахиллесу достается Брисеида, Агамемнону — Хрисеида. Далее следуют: смерть Паламеда и замысел Зевса облегчить тяготы троянцев, оттолкнув Ахиллеса от союза с эллинами, а также перечень троянских союзников.

¹⁵ Позднейший миф сводит Ахиллеса и Елену на Островах блаженных, где у них рождается «крылатое дитя» Евфорион (Ptolemaeus Chennus 4, русский перевод см. Гараджа 2022b, 873).

¹⁶ Ср. *Ил.* 20.90–93, 188–194.

¹⁷ Ср. *Ил.* 21.34–44, 23.746–747.

Его же об «Эфиопиде»¹⁸

За предшествующим следует «Илиада» Гомера, а далее — пять книг «Эфиопиды» Арктина Милетского¹⁹, содержание которых таково.

(1) Сражаться на стороне троянцев прибывает амазонка Пентесилея, дочь Ареса, фракиянка родом. (Она нечаянно убила Ипполиту и была очищена от скверны убийства Приамом. В происшедшем сражении она убила многих, в том числе и Махаона). На поле боя она лучшая, но Ахиллес убивает ее, а троянцы устраивают ей погребение. Ахиллес убивает и Терсита, который его поносит и упрекает в мнимой любви к Пентесилее. Это приводит к междоусобице среди ахейцев из-за убийства Терсита. Тогда Ахиллес отплывает на Лесбос и, принеся жертвы Аполлону, Артемиде и Лето, очищается от скверны убийства Одисеем.

(2) Мемнон, сын (Тифона и) Эос, во всеоружии, созданном Гефестом, (с большим войском эфиопов) прибывает на помощь троянцам. Фетида предрекает сыну столкновение с Мемноном. В разгоревшейся битве Антилох убит Мемноном, но Ахиллес убивает Мемнона. А Эос спрашивает для него у Зевса дар бессмертия.

(3) Ахиллес обращает троянцев в бегство и преследует их внутри городских стен, но тут его убивают Парис с Аполлоном. (У Скейских ворот Ахиллес был поражен в пяту стрелою Александра и Аполлона). Над телом его разгорается жестокая схватка, в которой Аякс (убивает Главка и дает отнести вооружение Ахиллеса к кораблям, а тело его), подняв, сам несет к кораблям, пока Одиссей отбивает натиск троянцев.

(4) Затем они хоронят Антилоха и выставляют тело Ахиллеса. Фетида, прибыв вместе с Музами и своими сестрами, оплакивает сына. После чего Фетида похищает сына с погребального костра и переносит его на Белый остров²⁰. Ахейцы же, насыпав погребальный курган, устраивают состязания, (в которых Евмел одержал победу на колеснице, Диомед — в беге, Аякс — в метании диска, Тевкр — в стрельбе из лука. Всё вооружение Ахиллеса было решено отдать в награду самому доблестному). И между Одисеем и Аяксом разгорается спор из-за оружия Ахиллеса.

¹⁸ *Cypria et cetera*: 170–203 Severyns + Apollod. *Epit.* 5.1–6 (West 2003b, 110–113).

¹⁹ Арктин Милетский (род. 741/4) — эпический поэт, ученик Гомера (*Suda* α 3960).

²⁰ Фетида — одна из Нереид, дочерей Нерея. Белый остров (Левка) отождествляется с нынешним Змеиным. Согласно Павсанию, Елена там стала женой Ахиллеса (3.19.13); красочно описывает блаженное существование Ахиллеса на Левке в обществе Патрокла и Фетиды Максим Тирский (9.7, см. Гараджа 2021, 323).

Его же о «Малой Илиаде»²¹

Далее по порядку следуют четыре книги «Малой Илиады» Лесха Митиленского²², содержание которых таково.

(1) Происходит присуждение оружия, и его по воле Афины получает Одиссей. Обезумевший Аякс уничтожает награбленный скот ахейцев, а затем сам себя убивает. (Агамемнон запретил предавать его тело огню, и Аякс единственным из всех, кто погиб под Троей, был похоронен в гробу. Могила его находится в Ройтее).

(2) Далее Одиссей, устроив засаду, захватывает в плен Гелена. Вняв пророчеству, которое тот делает о взятии города, (Одиссей вместе с) Диомедом привозят Филоктета с Лемноса. Филоктет излечивается Махаоном и в единоборстве с Александром убивает того²³. Его тело увечит Менелай, но троянцы его забирают и предают погребению. После этого Елену берет в жены Деифоб²⁴.

(3) Одиссей привозит со Скироса Неоптолема и отдает ему оружие отца; и Ахиллес предстает перед ним. Еврипил, сын Телефа, прибывает на помощь троянцам, (приведя с собой большое войско мисийцев); он лучший на поле боя, но Неоптолем убивает его. Троянцы заперты в осажденном городе.

(4) Эпей по наущению Афины, (срубив лес на Иде), изготавливает деревянного коня. Одиссей, обезобразив себя (и надев нищенское рубище), отправляется в Илион на разведку. Он узнан Еленой и договаривается с нею о взятии города. Поубивав каких-то троянцев, он возвращается к кораблям. После этого он вместе с Диомедом выносит из Илиона Палладий.

(5) Далее они помещают лучших воинов в деревянного коня, а остальные сжигают палатки и, (оставив Синона, который должен был подать им ночью знак зажженным факелом), отплывают к Тенедосу. Троянцы, поверив в из-

²¹ *Cypria et cetera*: 204–236 Severyns + Apollod. *Epit.* 5.6–16 (West 2003b: 120–125).

²² Лесх Митиленский (ок. 658) — эпический поэт, чаще его родиной называют Пирру на Лесбосе (ср. Hier. *Chron.* 94.25 Helm).

²³ Согласно Софоклу (*Ph.* 604–613), сын Приама Гелен напроорочил, что взять Троию невозможно, если не привезти Филоктета; в эпитоме же «Мифологической библиотеки» (5.10) названы следующие три условия: «во-первых, если осаждающим будут доставлены кости Пелопса, во-вторых, если в сражениях будет участвовать Неоптолем, в-третьих, если будет выкраден из города упавший с неба Палладий». Там же (5.8) еще одна нестыковка: не Махаон, уже павший от рук Пентесилеи, исцеляет Филоктета, но другой сын Асклепия — Подалирий.

²⁴ Ср. Σ *Od.* 8.517: схолиаст замечает, что «потомки» (οἱ μεταγενέστεροι) решили, что по смерти Париса Елена стала женой Деифоба, исходя из того только, что Одиссей с Менелаем, выйдя из коня, первым делом устремились к его дому.

бавление от бед, затаскивают деревянного коня в город, выломав часть стены, и начинают праздновать свою мнимую победу над эллинами.

Его же о «Разрушении Илиона»²⁵

Далее следуют две книги «Разрушения Илиона» Арктина Милетского, содержание которых таково.

(1) Троянцы что-то подозревают насчет коня, окружили его и рассуждают, и (Кассандра сказала, что внутри него сидят вооруженные воины, и к ней присоединился прорицатель Лаокоонт); кому-то думается, что его стоит сбросить в пропасть, кому-то — что спалить, но другие считают, что это священный предмет, который следует посвятить Афине, и в конечном счете их мнение возобладало. Они предаются веселью и празднуют избавление от войны. Но посреди веселья (Аполлон подает им знамение): появляются две змеи, (которые переплывают море с близлежащих островов) и умерщвляют одного из двух сыновей Лаокоонта. Встревоженные этим чудом, Эней с присными втайне удаляются на Иду.

(2) И Синоп поджигает факелы для ахейцев, хитростью проникнув перед тем в город. Приплыв от Тенедоса, они вместе с воинами из деревянного коня нападают на врагов. (Убедившись, что враги заснули, сидевшие внутри коня воины открыли отверстие и в полном вооружении стали выходить. Первым выпрыгнул Эхион, сын Портея, и сразу же был убит; остальные же, обвязавшись веревкой, взобрались на стены и, открыв ворота, впустили приплывших от Тенедоса эллинов). Поубивав многих, они берут город силой. Неоптолем убивает Приама, бежавшего к алтарю Зевса Оградного, а Менелай находит Елену и уводит ее на корабли, убив перед тем Деифоба.

(3) Аякс, сын Илея, силой тащит Кассандру и вместе с нею стаскивает изваяние Афины. Эллины этим рассержены и решают побить Аякса камнями, но тот укрывается у алтаря Афины и таким образом спасается от сиюминутной угрозы. Однако позже, когда эллины отплывают домой, Афина подстраивает его гибель на море.

(4) Одиссей убивает Астианакса, Неоптолем получает в качестве трофея Андромаху, и они делят между собой остальную добычу. Демофонт и Акамант находят Этру и забирают ее с собой. Потом они поджигают город и заклают Поликсену на могиле Ахиллеса.

²⁵ *Cypria et cetera: 237–274* Severyns + Apollod. *Epit.* 5.16–26 (West 2003b, 142–147).

Его же о «Возвращениях»²⁶

Сюда примыкают пять книг «Возвращений» Агия Трезенского²⁷, содержание которых таково.

(1) Афина настраивает Агамемнона и Менелая друг против друга по поводу отплытия. Желая унять гнев Афины, Агамемнон остается на месте. Дидомед и Нестор выходят в море и в целостности возвращаются домой²⁸. Вслед за ними отплывает Менелай, (попадает в бурю) и лишь с пятью судами прибывает в Египет, а остальные корабли погибли в пучине²⁹.

(2) Калхант, Леонтей и Полипойт со своими посуху направляются в Колофон. Тиресий там умирает, и они его хоронят³⁰.

(3) Когда собирается отплыть Агамемнон со своими, перед ними является призрак Ахиллеса и пытается им помешать, предрекая, что из этого выйдет. (Агамемнон, принеся жертву, отплывает и причаливает к Тенедосу; Неоптолема же появившаяся Фетида убеждает подождать еще два дня и принести жертву, и тот остается. Другие, выплыв в открытое море, попадают в бурю у Теноса, ибо Афина упростила Зевса наслать бурю на эллинов, и многие корабли эллинов идут ко дну). Далее описывается буря у Каферейских скал и как погиб локрийский Аякс: (тело его, выброшенное волнами, предала погребению Фетида на Миконе)³¹.

(4) Неоптолем по совету Фетиды путешествует по суше. Прибыв во Фракию, он застаёт Одиссея в Маронее. Он проходит остаток пути и, когда умирает Феникс, хоронит его, а сам добирается до молоссов, где его признает Пелей³².

(5) Далее следуют: месть Ореста и Пилада за убийство Агамемнона Эгисфом и Клитемнестрой и возвращение в родные края Менелая³³.

²⁶ *Cypria et cetera*: 275–303 Severyns + Apollod. *Epit.* 6.1–30 (West 2003b, 154–157).

²⁷ Агий (Ἀγίας или Ἡγίας) Трезенский — эпический поэт (ср. Paus. 1.2.1).

²⁸ Ср. *Od.* 3.130–193.

²⁹ Ср. *Od.* 3.276–300.

³⁰ Ср. Apollod. *Epit.* 6.2–4: помимо Леонтея и Полипойта, с Калхантом отправились в Колофон Амфилох и Подалирий; умирает не Тиресий, а именно Калхант — от огорчения, что в пророческом искусстве его превзошел Мопс.

³¹ О смерти локрийского Аякса, сына Оилея, ср. *Od.* 4.499–510.

³² Ср. Apollod. *Epit.* 6.12: Неоптолем побеждает молоссов в сражении и становится у них царем; от Андромахи у него рождается сын Молосс.

³³ Ср. *Od.* 3.303–312.

Его же о «Телегонии»³⁴

После этого следует «Одиссея» Гомера, а затем — две книги «Телегонии» Евгаммона Киренского³⁵, содержание которых таково.

(1) Женихов погрёбают их близкие. Одиссей, принеся жертву нимфам, отплывает в Элиду проведать свои стада. Его радушно принимает Поликсен и дарит ему кратер с изображением истории Трофония, Агамеда и Авгия³⁶. Затем он плывет назад на Итаку и совершает жертвоприношения, предписанные Тиресием.

(2) После этого он отправляется в страну феспротов и там, (умилостивив Посейдона по указанию прорицателя Тиресия)³⁷, женится на царице феспротов Каллидике. Затем начинается война между феспротами, которыми предводительствует Одиссей, и бригами. Войско Одиссея обращает в бегство Арес, ему противостоит Афина, но Аполлон примиряет их. После смерти Каллидики царство переходит к Полипойту, сыну Одиссея, а тот возвращается на Итаку. (Там он узнает, что Пенелопа родила ему сына Полипорта).

(3) Между тем Телегон, (узнав от Кирки, что он сын Одиссея), отплывает на поиски отца. Высадившись на Итаке, он разоряет остров. Одиссей обороняется, и его, не узнав, убивает собственный сын. (Когда Одиссей попытался защитить остров, Телегон, державший в руках копье, наконечник которого оканчивался шипом ската, поразил Одиссея, и тот умер)³⁸.

³⁴ *Cypria et cetera*: 304–330 Severyns + Apollod. *Epit.* 7.34–37 (West 2003b: 166–169).

³⁵ Евгаммон Киренский (*fl.* 567/566) — эпический поэт; Климент Александрийский уверяет, что свою поэму («книгу о феспротах») он украл у древнего Мусея (*Strom.* 6.25.2).

³⁶ По версии Харака Пергамского (FGtH 103 F 5), элейский царь Авгий (дед Поликсена) заказал легендарным братьям-строителям Трофонию и Агамеду построить себе сокровищницу, те оставили для себя возможность тайно проникать в нее и красть сокровища, но Агамед попался в расставленную Авгием ловушку, и Трофоний отрубил ему голову, чтобы скрыть следы преступления. По версии Павсания (9.37.5–7), заказчиком был Гирией — эпоним беотийской Гирии.

³⁷ Ср. *Od.* 11.121–131.

³⁸ В *Od.* 11.134 душа Тиресия пророчит Одиссею смерть ἐξ ἁλός, что может означать как «вдали от моря» (общепринятое толкование), так и «от моря»; автор «Телегонии» предпочитает последнее толкование, коль скоро Одиссея убивает шип морского ската.

(4) Осознав свою ошибку, Телегон отвозит тело отца, Телемаха и Пенелопу к матери. Та делает их бессмертными и (отправляет на Острова блаженных). Телегон вступает в брак с Пенелопой, а Телемах — с Киркой³⁹.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гараджа, А.В., пер. (2021) “Максим Тирский о демоне Сократа (Or. 8–9)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1, 308–324.
- Гараджа, А.В., пер. (2022a) “«Хрестоматия по грамматике» Прокла (Phot. Bibl. 239)”, *Платоновские исследования* 16.2, 413–430.
- Гараджа, А.В., пер. (2022b) “«Новая история» Птолемея Хенна (Phot. Bibl. 190)”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.2, 862–888.
- Гаспаров, М.Л.; Цыбенко, О.П.; Ярхо, В.Н., изд. (1999) *Эллинские поэты VIII–III вв. до н.э. Эпос, элегия, ямбы, мелика*. М.: «Ладомир».
- Bernabé, A., ed. (1996) *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta*. Т. 1. Monachii et Lipsiae: in aedibus K.G. Saur; Berolini et Novi Eboraci: Walter de Gruyter.
- Gaisford, Th., ed. (1855) “Ex Procli Chrestomathia grammatica”, in Id. (ed.), *Hephaestionis Alexandrini Enchiridion*. Vol. 1, 335–465. Oxonii: e Typographeo Academico.
- Fantuzzi, M.; Tsagalis, C., eds. (2015) *The Greek Epic Cycle and its Ancient Reception: A Companion*. Cambridge University Press.
- Hillgrüber, M. (1990) “Zur Zeitbestimmung der Chrestomathie des Proklos”, *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 133.3/4, 397–404.
- Schmid, W. (1894) “Zur antiken Stillehre aus Anlass von Proklos’ Chrestomathie”, *Rheinisches Museum für Philologie* N.F. 49, 133–161.
- Severyns, A. (1938a) *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*. Tome 1: *Le codex 239 de Photius. Étude paléographique et critique*. Liège: Faculté de philosophie et lettres; Paris: Librairie E. Droz.
- Severyns, A., ed. (1938b) *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus*. Tome 2: *Le codex 239 de Photius. Texte, traduction, commentaire*. Liège: Faculté de philosophie et lettres; Paris: Librairie E. Droz.

³⁹ О женитьбе Телегона на Пенелопе сообщает и Apollod. *Epit.* 7.37. Чуть ниже (7.39–39) приводятся другие версии: соблазненную одним из женихов Пенелопу Одиссей то ли убивает, то ли отправляет к отцу Икарию, и она, прибыв в Аркадию, рождает там от Гермеса Пана. Евстафий Фессалоникийский с ошибочной ссылкой на «Возвращения» (причем автора поэмы он называет колофонцем, а не трезенцем) тоже упоминает двойную свадьбу Телегона с Пенелопой и Телемаха с Киркой (*ad Od.* 2.117.18–20). По Гигину, это случилось по велению Минервы-Афины, и у первой пары родился Итал, у второй — Латин (*Fab.* 127). По другим источникам (Ликофрон и схолии Иоанна Цеца), Кирка становится всё же не женой своего сына Телемаха, но тещей — тот женится на ее и Одиссея дочери Кассифоне, своей сестре; позже Телемах убивает Кирку, «не снеся ее властности», но и сам в отместку убит Кассифонией (Σ Лус. 805, 808).

- Severyns, A. (1953) *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus. Tome 3: La Vita Homeri et les sommaires du Cycle. Étude paléographique et critique*. Paris: Les Belles Lettres.
- Severyns, A., ed. (1963) *Recherches sur la Chrestomathie de Proclus. Tome 4: La Vita Homeri et les sommaires du Cycle. Texte et traduction*. Paris: Les Belles Lettres.
- Wagner, R., ed. (1894a) *Apollodori epitoma ex epitoma Vaticana et fragmentis Sabbaiticis composita*, in Id., ed., *Mythographi graeci*. Vol. 1, 171–237. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Wagner, R., ed. (1894b) *Procli excerpta ex cycli epici carminibus*, in Id., ed., *Mythographi graeci*. Vol. 1, 238–246. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- West, M.L., ed. (2003a) *Homeric Hymns. Homeric Apocrypha. Lives of Homer*. Harvard University Press.
- West, M.L., ed. (2003b) *Greek Epic Fragments From the Seventh to the Fifth Centuries BC*. Harvard University Press.
- Westphal, R., ed. (1866) “Procli Chrestomathiae grammaticae fragmenta”, in Id., ed., *Scriptores metrici Graeci*. Vol. 1, 227–250. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.

References in Russian:

- Garadzha, A.V., per. (2021) “Maksim Tirskij o demone Sokrata (Or. 8–9) [Maximus of Tyre on Socrates’ daimonion (Or. 8–9)]”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.1, 308–324.
- Garadzha, A.V., per. (2022a) “«Hrestomatiya po grammatike» Prokla (Phot. Bibl. 239) [Proclus’ *Grammatical Chrestomathy* (Phot. Bibl. 239)]”, *Platonovskie issledovaniya [Platonic Investigations]* 16.2, 413–430.
- Garadzha, A.V., per. (2022b) “«Novaya istoriya» Ptolemeya Henna (Phot. Bibl. 190) [Ptolemy Chennus’ *Novel History* (Phot. Bibl. 190)]”, *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2, 862–888.
- Gasparov, M.L.; Cybenko, O.P.; Yarho, V.N., izd. (1999) *Ellinskie poety VIII–III vv. do n.e. Epos, elegiya, yamby, melika*. Moscow: «Ladomir».

РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

DISCUSSING VARIOUS ASPECTS OF EROTIC ETHNO-GEOGRAPHIES OF THE GREEK CITY-STATES

Book review: Gilhuly, Kate. *Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018. Pp. VI, 150. ISBN 978-1-138-74176-8.

ALEXANDER A. SINITSYN,

RUSTAM B. GALANIN

Russian Christian Academy for the Humanities

aa.sinizin@mail.ru; mousse2006@mail.ru

ABSTRACT: The work provides a brief description of the content and a critical analysis of the main provisions of the monograph by an American researcher Kate Gilhuly: Gilhuly K. *Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018.

KEYWORDS: ancient Greece, polis, culture, literature, lyric poetry, novel, drama, erotica, geography, Sappho, Euripides, Longus, Lucian, Lesbos, Corinth, Sparta, hetaera, gender, sexuality.

Over the last three decades, the themes of gender, sex, homoerotics and the meaning of these phenomena in culture have become part of the classical studies prompting discussions that keep gaining popularity.¹ If we talk about Antiquity,

¹ The Literature is listed in the work of one of the authors of this review: Sinitsyn 2008a, 393–407. See also: Halperin, Winkler, Zeitlin (eds.) 1990; Halperin 1990; Richlin 1992; Thorp 1992; Richlin 1993; Lambert, Szesnat 1994; Williams 1995; Percy 1996; Bannon 1997; Hubbard 1998; Davidson 2001; Cantarella 2002; Halperin 2002; Davidson 2007; Williams 2010; Lear 2014; Hubbard 2014a; Fisher 2014; Richardson 2014; Blanshard 2015; Masterson, Rabinowitz, Robson 2015; Blondell, Ormand 2015; Dover 2016; Kapparis 2018; Boehringer 2021.

first and foremost, it pertains to *amor Graecorum*.² Though, of course, we must proceed with caution, considering, so to speak, the poignancy of sexual topics and “a heightened demand” for them. Yet we cannot close our eyes to these aspects if we set ourselves the task of studying the phenomenon of Hellenic (and by extension, ancient) culture *in toto*. The first part of this article reviews the book with due regard to certain literature; the second part contains critical opinions, comments, and the call for discussion about the important and interesting topic that is essential to forming a holistic picture of the Ancient Greek *polis* culture.

The author of the monograph under review (“Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture”) is an American researcher, Kate Gilhuly, Associate Professor of Classical Studies at Wellesley College. Her 2009 feminist-erotic book “The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens”³ on the fashionable, especially in the 2000s, gender topic received a well-deserved acclaim.⁴ Together with Nancy Worman she prepared a cultural collection on geography and topography of Hellenes through the prism of literary sources “Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture”.⁵ And in another monograph of 2018, Kate Gilhuly combined the gender-erotic and geographical aspects.

Here the proverbial utterance by a Russian classic pops to mind – “Theatre begins at the cloakroom”; likewise, every book begins with a frontispiece. K. Gilhuly’s book is permeated with ‘eroticism’ (and not only in the cultural and geographic senses at that), literally, from cover to cover. The front cover of the book features not a reproduction of an Ancient Greek vase, sculpture or mosaic,

² On homoerotic relations in Hellas, we refer to Kenneth James Dover’s book: Dover 2016 (the first edition came out in 1978). In Russian there are only articles and translated books; for example: Likht 1995; Marru 1998: 49–61; Kon 1998: 140–170; Pavlov 2001; Selivanova 2007; Sinitsyn 2008a; Sinitsyn 2008b; Surikov 2015, 433–508; Glukhov 2017, 24–28; Selivanova 2017; Galanin 2022a; Galanin 2022b; Galanin 2022c.

³ Gilhuly 2009. Also see other publications similar in the topic – about courtesans, lesbians, and gender issues in ancient writings: Gilhuly 2006; Gilhuly 2007 (these works were incorporated in the 2018 monograph on erotic geographies).

⁴ See, for example, reviews by Stephanie Larson in “Brynmaur Classical Review” (Larson 2009) and Erika Wenstrom in “Women’s Studies” (Wenstrom 2009): both reviews are critical, with comments on the discussion of the sources, the structure of the book, the concept of the “matrix” put forth by the author, various repetitions, etc.

⁵ Gilhuly, Worman (eds.) 2014. A small collection consists of seven articles devoted to various aspects of culture based on the ancient Greek monuments of the Classical Age: Herodotus’ “Histories”, Aristophanes’ “The Frogs”, Delphi in Pindar’s odes, landscape in Xenophon’s “Anabasis”, et al. Kate Gilhuly’s article “Corinth, Courtesans, and the Politics of Place” (Gilhuly 2014) written for this collection became the chapter of the monograph under review.

but a photograph of a fragment of a tattered T-shirt covering the body of a person whose gender is impossible to identify. It is the only picture in the whole book devoted to erotic *polis*-, ethnic-, geographies of Hellenes. It is not clear what the author purported to say by this “utterance”, having placed the picture of somebody’s body clad in a threadbare shirt on the front cover of the book on Ancient Greek culture.

K. Gilhuly’s book consists of an introduction, six chapters, a list of the used literature, and an index. At the beginning of the Introduction (pp. 1–10) the author ponders not-so-trivial a question determining the following exposition and the system of the book: “How does a place get a reputation?” (p. 1). Gilhuly admits that she got the idea from Lucian’s “Dialogues of the Courtesans”, where the Ancient Greek satirist “uses geography to amplify the sexual semantics of the conversation between the two courtesans,⁶ alluding to Lesbian women, Spartan pederasty, Corinthian prostitutes, and the Theban Tiresias’ transsexuality”⁷ (ibid.). That certain geographical places (*poleis*, regions, areas, islands of Hellas, as well as names of certain peoples⁸ (Phoenicians, Thracians, Medians, Scythians⁹, and

⁶ On the inaccurate rendering of the Greek word *ἑταίρα* as a “courtesan”, see below.

⁷ See Luc. *Dial. meretr.* 5. 4: γένοιτό τις ἐν Θήβαις ἐκ γυναικὸς ἀνὴρ, ὁ δ’ αὐτὸς καὶ μάντις ἄριστος, οἶμαι, Τειρεσίας τοῦνομα. We remind that that in the ancient mythology, Tiresias was punished after he had struck the copulating snakes: he was transformed into a female. After years of womanhood, he struck the same snakes again and was returned to the state of a man. Thus, the would-be prophet knew “this love and the other” (Ovid. *Met.* 3. 322–331). For the discussion of the dual nature of the image of the illustrious Theban prophet, see Krappe 1928; Coleman 1990; Loraux 1995; O’Hara 1996; Liveley 2003; Balsley 2010; Michalopoulos 2012; Giusti 2018; Gabbertas 2020; Boehringer 2021: 69–72, 210–211, 222–224. In essence, on transformation and gender aspects in Ovid’s “Metamorphosis”, see Makowski 1996; Zajko 2009; Lateiner 2009; Kamen 2012; see the articles in the collection: Sharrock, Möller, Malm 2020. On Teresias as a (bi)sexual image and “The Poetics of Tiresias” in the culture of the 19th–20th centuries, in the context of rethinking Ovid’s story about the change of gender and discourses of homosexual identity in the modern age: Madden 2008.

⁸ In note 3 in the first chapter (p. 10) K. Gilhuly adduces another dozen of words meaning modelling on the manners of inhabitants of a particular locality: a city, island, region or people of an alien ethnic group: αἰγυπτιάζειν, ἀττικίζειν, βοιωτιάζειν, κορινθιάζεσθαι, λακεδαιμονιάζειν, λακωνίζειν, μεγαρίζειν, σιφνιάζειν, συβαρίζειν, συβαριάζειν, χαλκιδίξειν, χιάζειν (NB: this list has been corrected; see annotations below). It should be noted that the frequency of the verbs pointed out by the American researcher varies in Ancient Greek sources: some occur frequently in the entire corpus of ancient literature, some occur but once. By the way, this list of words reflecting local (“parochial”) and ethnic stereotypes can be extended even if only drawing upon the archives of the Attic com-

others) had long been associated with a specific way of life and behaviour becomes clear, first of all, from the ancient comedy abundant in verbs derived from a particular place or ethnos, such as κορινθιάζομαι (“play the Corinthian”, “become corinthised”, i.e., act like Corinthians, model on Corinthians), λακωνίζειν, (“become lacedaemonised”, i.e., model on Spartans), φοινικίζειν (“become phoenicianised”, i.e., emulate the Phoenicians), λεςβιάζειν¹⁰ (“become lesbianised”, i.e., act like an inhabitant of Lesbos), and such like. It stands to reason that all these verbs, apart from their denotative locative, have a clear-cut sexual connotative associated with certain practices popular with the inhabitants of those places, that is why the indicated characteristic words were much loved by the Attic comedy dramatists.

Gilhuly refers to the names of researchers, and, occasionally, their works she has drawn upon: the works by philosophers, historians and classics, classic philologists, psychologists and anthropologists, geographers, and, *par excellence*, contemporary ideologists of the gender theory (pp. 3–6). The author refers to James Davidson as her forerunner in the ancient “erotic cartography”, who concluded his 600-page book on the ‘Greek love’ with “A Map of Greek Love”,¹¹ where he examines the genealogy of this phenomenon and its local peculiarities. But Gilhuly, abstracting herself from other territories of the antiquity, concentrates primarily on Athens to trace “the way Athenian discourse affected the identities of other places and to uncover the Athenian investments that shaped these places” (p. 3), which is right as to methodology since the Attic is the most thoroughly documented Ancient Greek region. For her research, the author chooses Korinthos, Sparta and Lesbos, and she specifies: “I chose these three places because they seem to have attained especially strong symbolic associations with very particular sexual cultures” (*ibid.*). Gilhuly focuses on the “rhetoric of otherness” that

edy. We can refer to the recently published collection on ethnicity and identity in the Antiquity: Figueira, Soares (eds.) 2020; see a critical review of this book: Sinitsyn, Surikov 2021.

⁹ For example, verbs with the “ethnic” root σκυθ-, which got established in the language of Hellenes during the Archaic Age (meaning “scythianise”, “act like a Scythian”, “turn into a Scythian”, or “put on the Scythian airs”), see works of one of the authors of this review (with literature in each article): Sinitsyn 2008c, 281–282 (nn. 50–53); Sinitsyn 2011, 628–629 (n. 174), 632–636; Sinitsyn 2012, 52–53 (nn. 10, 13–15), 55–56, 63.

¹⁰ The verbs λεςβιάζειν and φοινικίζειν, which served as euphemisms for *fellatio* and *cunnilingus*, respectively, sometimes were used in medical discourse (cf. Gal. *De simpl. med.* 10. 1) denoting menstrual and urinary secretions in drug therapy (in greater detail, see Petit 2020).

¹¹ See Davidson 2007, 466–516.

the “Athenian discursive imperialism” had elaborated during the classic age (p. 6).

The author proceeds from the structural paradigm that, just like in the case of linguistic units, “the notion of place is essentially relational: each place is defined in opposition to others and therefore contains the other within its own identity” (p. 3).¹² Gilhuly thereby frames a concept of place, which is closely related to the social visionary, where it overlaps identity: “also implicated in the construction of place” (ibid.).

Gilhuly acknowledges that her optics was determined by the works of François Hartog and Froma Zeitlin.¹³ She says that both the works “are formative models in my thinking” (p. 3), though she refers to them only twice.¹⁴ F. Hartog in his book on Herodotus attempted to show how “the Father of History” creates “the image of the Other” to emphasize the Hellenic “selfhood”.¹⁵ Yet, contrary to the French classic, who was interested in cultural differences between Hellenes and non-Hellenes¹⁶ (barbarians, primarily, Scythians), Gilhuly examines differences within the Greek-speaking realm – through the prism of erotic geography. In the field of general methodology for the gender theory predicated in the Introduction, Gilhuly, it appears, is an advocate of the gender performativity theory elaborated by the American queer-theorists Judith Butler and Eve Kosofsky Sedgwick.¹⁷ This theory purports simultaneous circulation of various, frequently conflicting, discourses engaging individuals who learn, through reiteration of linguistic performative practices, to identify themselves as a ‘he’ or a ‘she’ to gain a status of

¹² It is appropriate to refer to F. de Saussure’s thesis that language has nothing but differences; hence the linguistic salience grows out of “disparities” of two or more juxtaposed linguistic units (de Saussure 1977, 152).

¹³ See the monograph by F. Hartog “Le miroir d’Hérodote”: Hartog 1980 (K. Gilhuly used the English translation: Hartog 1988); and the fundamental article by F. Zeitlin “Thebes”: Zeitlin 1990a, 130–167.

¹⁴ Yet, Gilhuly somehow “misses” Zeitlin’s work on personality and society, which, as she admits, has had a great impact on her, in the list of literature, and the bibliography gives only one of her articles, that on art and imitation in Longus’ “Daphnis and Chloe”: Zeitlin 1990b.

¹⁵ Cf. Sinitsyn, Surikov 2021, 203.

¹⁶ F. Hartog speaks about the *Hellenic* “selfhood” proper, and not about specifically *Athenian*, as Gilhuly says, “Like Hartog, I am interested in exploring the way *the Athenians* (italics added — A. S., R. G.) grappled with cultural difference...”, p. 3), since the historian Herodotus was not an Athenian.

¹⁷ The “innovative” works of American feminists have been translated into Russian; for example: Sedzhvik 2002; Batler 2002; Batler 2018. The gender theory became a “fashion trend”; see also the collections: Zherebkin 2001; Bredikhina, Dipuell (eds.) 2005.

humanness/identity (cf. pp. 5–6). This approach classes this book as *radical social constructivism*¹⁸ and leaves no room for the methodological assumption made by essentialists, according to which, in ancient times, as well as today, there may be – well, there actually was – a more or less steady percentage of people who, for example, felt drawn to persons of the same sex and regarded themselves as such. Yet, the Greeks did not, and could not, have an appropriate – in the first place, medical – terminology which would have ‘embedded’ this kind of Eros into the binary dispositif of the Procrustean “norm-and-pathology”.

In the last part of the Introduction, Gilhuly briefly delineates all the six chapters of her work presenting all the points that are further elaborated in each section (pp. 6–9).

The first chapter entitled “Corinth, courtesans and the politics of place: Bewitching arts of the courtesans” (pp. 11–29) speaks about the rich *polis* of Corinth that was a master of two harbours and carried on vigorous trade. The chapter opens with a lengthy quotation from Strabo’s “Geography” (8. 6. 20, with reference to Homer) where the ancient geographer describes all the assets of the wonder-city and, surely, the enormous number of female slaves at the temple of Aphrodite and costly hetaerae. The author points out that Strabo’s special emphasis on hetaerae and other treats in Corinth correlates with the Athenian attitude to Corinthians and their way of life, which, in turn, is reflected in the semantic of the verb *κορινθιάζεσθαι*, denoting not only ‘to philander’ but also to ‘be a whore’, and in the case of men, to be a *pimp* (p. 11; see p. 29, n. 2). Strabo himself, while delighting in describing the happy life in Corinth, is strongly influenced by the Athenian vision of Corinthians, which regards this locality as a den of prostitution not only in discourse but in reality (pp. 12–13).¹⁹ Thus, the Corinthian prostitute is seen through the lens of the Athenian political *imaginative*, where Corinth – understood as An Other city for the Athenians, is also rich, also a seaport

¹⁸ This may be the most popular aspect of the gender theory and, by extension, those works on the history of sexuality that apply it as a method. Here the pace is set by *Michel Foucault*, and continued in the theoretical part by J. Butler (1990); E. Kosofsky Sedgwick (1990) and others; and, as to the Antiquity, by such works as those by Halperin 1990; Winkler 1990, and others galore. These theoreticians hold to the view that such things as gender, sexual attraction, the very sexuality and everything related to it are the products of “discourse”. Subject-in-itself, “hollow” at first, is being constructed by cultural practices, basically performative and linguistic, hence there is no initial hetero-homo and other sexualities, all of them are a product of culture, or a social machine.

¹⁹ It goes without saying that in this methodological paradigm discourse is a reality, and there is no reality that would be outside discourse (in greater detail, see Galanin 2016).

town and a tourist hub, a *polis* very similar to theirs, yet not the same as they, for it is *oligarchic* – becomes for the Athenians a *topos* to comprehend themselves (p. 12, 22–24).

Gilhuly highlights that *hospitality* (*xenia*) was an inalienable part in the representation of Corinth in the minds of Ancient Greeks, to prove which she adduces chronologically scattered fragments of texts: Aelius Aristides' speeches (p. 13) along with Pindar's odes (*ibid.*), Aristophanes' comedies (p. 14) and quotations from Athenaeus (p. 15), and all these overlap with the image of the prostitute as "the ultimate symbol of pleasure, is also a figure of nostalgia" (p. 15), which comes into focus through Gilhuly's reading of the French poststructuralist *Jacques Derrida*, who, in turn, borrowed it from Jean-Jacques Rousseau, so the initially understandable and devoid of mystery figure of the prostitute turns into "*a dangerous supplement*²⁰ for the always denied libidinal investment in the mother (italics ours — *A. S., R. G.*)" (*ibid.*). Why Gilhuly should have chosen such a theoretically complicated description of a particular historical object called a Corinthian hetaera is not, mildly speaking, clear.

Then Gilhuly turns to the issue of the Corinthian gender (pp. 16–18) and points out that the identification of Corinthians with hetaerae invariably feminizes them, and such an association, also absorbing Corinthians' military allies, persisted throughout the Classical Age, which is evident in quotations from Aristophanes ("Peace", "Lysistrata", and others). The effect of such feminization of Corinthians is the Athenians' implicit perception of their right to phallic preponderance and domination over them as their competitors (p. 18).²¹ What makes it even spicier is that Corinthian hetaerae use their bodies when working (ἐργάζεσθαι τῷ σώματι), and such bodily labour outside home (except for the military service) was despised by the Athenians, so all jobs "outside" home (trade and the rest) were not unquestionable from the moral point of view (p. 19).²²

"Love" for sale invokes the money theme (pp. 18–22). When discussing the ancient adage "Not for every man is the voyage to Corinth", which emphasizes the costliness of this city and its courtesans, the author focuses on the opposition be-

²⁰ About this concept see Derrida 2000.

²¹ Here the reference to Akro-Corinth comes into play, pejoratively calling the inhabitants of Heracleia Ἀνδροκόρινθοι ("Androcorinthians" / "mannish Corinthians"); for in Hellas Corinthian women were known for their lewd conduct, similar to that of Heracleian men. This feminization of citizens of a different *polis* – by analogy with the Acropolis of Corinth – occurs in Athenaeus (8. 351d).

²² This, by the way, is one of the reasons why in Athens sophists (and *metoikoi*, for that matter) were not much liked for their wanderings and their inability to fare in their own *polis*. On travelling in sophism: Woodruff 2006; Galanin 2019.

tween the two types of prostitutes – *ἑταίρα* and *πόρνη* (pp. 20–22). “The *hetaera* was associated with an elite discourse that embraced a culture of pleasure, cultivated Eastern, specifically Lydian luxury, and was associated with gift exchange and undemocratic politics, while the *porne* was associated with the agora, democracy, and monetary exchange” (p. 21). Thus, an expensive and exclusive *hetaera* is a symbol of oligarchy as a strong Corinthian polity, while a woman of pleasure, *πόρνη*, is a daughter of the Athenian democracy, hence, the identification of peculiarities of Corinthian prostitution forms the Athenian identity proper (p. 25).

The Athenian representation of Corinthians, the author argues, is set to have a long life, and we find its repercussions even after centuries: Athenaeus (the turn of the 3rd century AD) speaks, for example, about competition between two *hetaerae*, Phryne and Lais²³ (pp. 25–28). The latter, which was always among her suitors, contrary to Phryne, did not distinguish between the rich and the poor and pleased everyone. It follows that Lais behaves not as an elite Corinthian *hetaera*, but as an egalitarian Athenian *πόρνη*, which, in turn, must contradict the previous assumptions made by the author of the book. Yet, Gilhuly argues that such an inversion looks contradictory only at first sight; instead, Athenaeus’ passage “invites us to map a competition between Corinth and Athens directly onto the discourse of prostitution, and supports the argument of reading both cities together” (p. 25). Then the author adduces some biographical details of both *hetaerae* and arrives at the conclusion that the ageing and thereby rather promiscuous Lais²⁴ recedes to give way to the younger and fresher Phryne, “just as Corinth was replaced by Athens as a maritime power, tourist destination, and centre for trade” (p. 27). At the end of the chapter, Gilhuly argues that all the above-mentioned evidence allows for a conclusion that shaping its identity through “branding” Corinth, “this discourse reflects an anxiety about an internal other”, whose place Athens had occupied because of its new identity as a maritime power (p. 28).²⁵

The second chapter is a small, but a more interesting in its content, section of the monograph. It develops the Corinthian theme of the previous chapter (again, in the specific, erotic vein) and is entitled “Medea in Corinth” (pp. 30–42) and

²³ Athen. 13. 588e: διαζηλοτουμένη δέ ποτε ἡ Λαίς Φρύνη πολὺν ἐραστῶν ἔσχηκεν ὄμιλον, κτλ. On the rivalry of these two notorious Hellenic *hetaerae*, see the book by Hans Likht 1995 (§ “Queens of Love: Lais and Phryne”).

²⁴ Cf. Athen. 13. 570c–d. Athenaeus cites the excerpt from the play by the comedy dramatist of the 4th century BC, Epicrates’ “Antilaida” (Epicr. fr. 2, *CAF* II: 282).

²⁵ Here it is easy to throw a bridge into the field of contemporary social politics, for example, the figure of eastern migrants (especially, Islamic refugees) in Europe as a figure of “the internal Other”.

examines the most well-known and influential tragedy by Euripides. The production of this drama was to be of special importance for the Athenians, for they were on the verge of war with Corinth and its Peloponnesian allies owing to Athens' aligning with Kerkyra and its aftermath (p. 30).²⁶ Gilhuly believes that the tragedy "Medea" purports how the Athenians conceived the *polis* in the north-east of Peloponnesus: "...Euripides' depiction of Corinth resonates with a generalized characterization of Corinth as a travel hub, an overly hospitable gateway to the East, with a dominant marketplace ethos. ... These conceptions were distilled in comedy in a stereotype that imagines Corinth as a city of courtesans" (p. 30). This thesis is the key one in the Second Chapter. Throughout the Antiquity, Corinth enjoyed the glory of a *polis* that served people who threaded their way through, and, according to the author, this *philoxenical polis* was charged with orientalism. Euripides' "Medea" contributes to the conceptualization of Corinth as a *place* that seemed too welcoming.

Gilhuly points to the scholia, according to which the Corinthians paid Euripides five talents so that he would "shuffle the blame" for the murder of Medea's and Jason's children from the Corinthians onto a foreign woman (p. 32).²⁷ The author points out that Medea combines the features of a barbarian sorceress with elements of masculine Greek aristocratism, that is, she is a mixture of masculinity and femininity which constitute a hetaera (p. 32–34).²⁸ Gilhuly analyses the scene of *agon* between Medea and Jason (Eur. *Med.* 446–626), highlighting that the barbarian heroine converses with her treacherous husband in the idiom of aristocratic friendship, insisting on the mutuality of *philia* and *charis* (pp. 34–38). Medea appeals to Jason's duty, but the hero takes her for a woman who sells herself to make profit. The author of the book makes a remark on magic potions, on the relation between *pharmaka* and prostitution, on the magic hetaerae use (pp. 36,

²⁶ The play was staged in 431 BC — the first year of the Archidamian War.

²⁷ According to one version of the myth derived from *Eumelus of Corinth*, Medea was not guilty of the children's murder; she killed them accidentally, just as when she wanted to make them immortal. Another tradition, deriving from Creophylus of Samos (through Didymus Chalcenterus) says that it is the Corinthians themselves who had made short work of Medea's children, and then left the barbarian heroine the blame. No matter how it really happened, Euripides may have been the first to make the legendary sorceress kill her own children, which, of course, was to leave the theatre audience, who were well-aware of the local mythology, in shock. In greater detail, see: Séchan 1928; Page 1938; McDermott 1987; Mastronarde 2002; William 2002.

²⁸ Here Gilhuly (p. 41 and 42) refers to the article by Helene Foley on Medea's ambivalence of "Self" of (Foley 1989) and to the annotated edition of Euripides' drama in Donald J. Mastronarde (Mastronarde 2002).

39). Drawing upon Theodote's experience (pp. 33, 37–38), Xenophon's "Memorabilia" in which Socrates instructs a well-known beautiful kept mistress, Gilhuly speaks about the art of seduction and hetaerae's use of their clients.

Of interest are notes on Medea-hetaera and Leaina-lioness (λέαινα) featured in the fragments about hetaerae in the comedies by Machon (a poet in the 3rd century BC), who was born either in Corinth or the neighbouring *polis* of Sicyon (p. 39–40). Gilhuly points out two examples to illustrate how the comic poet impersonates Euripides' poems²⁹. Machon (fr. 12) speaks about Leaina and Demetrius; Λέαινα (Leaina/"Lioness") was a common name of a Hellenic hetaera, but also it referred to the female straddle position (which was considered shameful for women)³⁰; and Machon's fr. 18 contains a conversation between Lais, a Corinthian, and Euripides, the tragic dramatist.

A rather detailed analysis of "Medea" serves to substantiate the thesis that Euripides in this play deliberately undermines the tragic norm to forestall the comedian image of Corinth – "it is the Corinth of courtesans" (p. 41).

The Third Chapter's title is terse: "Laconic sex" (pp. 43–72). It is the largest section of the book and it begins with the semantic analysis of the verb λακωνίζειν, which, apart from the denotative meaning "to live in a Spartan way", "model on the Spartans", "speak briefly", had a comical – connotative – meaning, which pertains to the peculiar practices of the Spartans since it is well-known that the latter are not only avaricious perjurers but also "proverbial pederasts" (p. 43). In this respect, there is a strong tradition to read λακωνίζειν as: "use τὰ παιδικά", which in the comedy entails a long trail of other words zestfully characterizing the Laconi-

²⁹ Machon. fr. 12 et 18 Gow 1965 = Athen. 13. 577d, 582c–d.

³⁰ For example, Aristoph. *Lys.* 231–232; School. in Aristoph. *Lys.* 231 (Dübner); Polyæn. 8. 45; Luc. *Dial. meretr.* 5; Paus. 1. 23; Athen. 6. 253a–b; 13. 577c–d; 596e. On hetaerae of the Hellenistic age, their occupations, careers and the role they played at kings' courts, on the meaning of names and nicknames of some hetaerae who made themselves notorious through the positions they took during sex acts, see, for example, Ogden 1999: 215–272, 273–281. He speaks about Leaina-"Lioness", whose name he argued points to a peculiar "style" practiced by the hetaera (*hic*: "doggy style") (pp. 260–261). But as has been noted, this "such a specific 'working specialization' allegedly even instrumental in coining their names, cannot help but raise certain doubts" (Ladynin, Gabelko, Kuzmin 2009, 121, n. 4). Compare, however, the note to Athenaeus by N. T. Golinkevich: Afinej 2010, 471, n. 64 (*comm. ad* Athen. 13. 577d): "...in a position of a 'lioness'... – for which she must have received the name Leaina (lioness)"; though, in our opinion, the reference to the scholia to Aristophanes' "Lysistrata" (ad v. 231) Golinkevich gives here is not a satisfactory argument to link "the lewd leonine position" with the name/nickname Leaina.

ans: εὐρυπρῶκτος, καταπύγων, λακκόπρωκτος, etc. (ibid.)³¹ Gilhuly examines certain peculiarities of the Athenian pederasty and notes: “although the Greeks did not stigmatize erotic relations between men, they were nonetheless very anxious about the role of the penetrated male in homoerotic relationships” (p. 45). It is this aspect, according to the author, that prompted the Athenians to make a mockery of the Spartans since the Spartans practiced such relations not only with boys but also with women, and it is the representation of the Spartan woman that emphasizes “the difference between Sparta and Athens in terms of their sex and gender constellations” (p. 47). Of no less importance is the fact that King Leonidas claimed descent from Hercules, for the latter was “compulsively masculine”, “the very type of the super male”, who had lots of sons by many women (p. 52).

Gilhuly mentions the “Laconian” weakness of Alcibiades (with the interpretation of the bizarre word *κυσολάκων* in Photius’ “Lexicon”)³² (p. 43) and discusses the information found in the ancient sources that testifies to the “Spartan-style” anal sex (pp. 43–46). The author adduces quotes containing *λακωνίζειν* from Aristophanes’ plays and fragments of works by other Hellenic comedians (Europolis), Xenophon, Photius, Athenaeus and others. There are few extant sources testifying to the women involved, so to speak, in this type of sexual intercourse and there is no reference book on the Athenian attitude to “anal sex”, which Gilhuly regrets since it complicates the task (p. 44).

The author proceeds with the review of peculiarities of Spartan life, behaviour and education by analysing fragments from Herodotus, Plutarch, Aristophanes, Thucydides and Aristotle (pp. 52–60). Drawing upon these sources, the researcher states that “we can develop a picture of Spartan pederasty...” (p. 60). The specifics of certain social and pedagogical institutions (*agoge*, *krypteia*, *syssition*) are instrumental in concluding that “this extremely homosocial upbringing fostered homoerotic relationships” (ibid.). The character of this relationship was not always transparent, and Gilhuly analyses a series of representative fragments of the

³¹ In greater detail of the obscene lexis in the Attic comedy, see Henderson 1991; *sexual insults* in Ancient Greek comedy and historiography: Lateiner 2015; Lateiner 2017 (with literature); cf. Sinitsyn 2020a: 463–466; Sinitsyn 2020b: 20–33.

³² Aristoph. fr. 907, *CAFI*: *κυσολάκων* ὁ Κλεινίου = Phot. *Lex.* K 192, 12–15. Everything is clear about the second part of the compound word, but the first part Gilhuly, following the authors of dictionaries (for example, *Lexicon* by Liddell and Scott, and others where *κυσός* = *κύσθος*), renders it correctly by the Latin phrase *pudenda muliebra*. See in the *lexicon* by Liddell, Scott 1996: 1014, col. 2, s.v. *κυσολάκων*: “= παιδεραστής, from the Spartans being accused of the practice” (with reference to Hesych. *Lex.* K 4735). Cf. Boisacq 1916: 539, s.v. *κύσθος*; Frisk 1960: II, 56, s.v. *κύσθος*; Chantraine 1970: 603, s.v. *κύσθος* (1).

“Constitution of the Lacedaimonians” by Xenophon, as well as those of Plato’s “Symposium” and “Laws”. The researcher refers to the hypothesis advanced by James Davidson to the effect that sexual intercourse between men and adolescents in Sparta could be exercised only if the latter still had their cloaks on (p. 62),³³ and she has a mild take on the issue, along with Lycurgus, the law-giver of Sparta (Xen. *Lac. pol.* 2. 13–14), who was for loving the souls of the young and for refraining from fleshly passions. But Gilhuly is sympathetic to Davidson’s hypothesis and does not exclude the fact that Xenophon speaks about the “gold standard” that may well never existed, which perhaps was the case (ibid.). And Xenophon himself says (*Lac. pol.* 14. 1) that he is not sure that Lycurgus’ laws are still abided by in their entire purity.

The last section of this chapter (pp. 67–70) begins with a long quotation from Aristoteles’ “Politics” on the status of women in Lacedaemon. Also, it contains the discussion of anti-Spartan dramas by Euripides (pp. 68–69). In the end, the researcher arrives at the conclusion that “the laconic brand of pederasty contributed to a gender matrix in which the contours of male pederastic eros determined even feminine sexuality and marriage” (p. 64). The result was that a woman in Sparta behaved like a man, be it an elderly mother with her pretty strong wording: “with the shield or on the shield”, or a young wife or a woman, “they are given to luxury, avarice, and insolence, and they dominate their men” (p. 68). Thus, the Athenians may have believed that Spartans, resembling barbarians in certain ways, contribute to “the degeneration in which the power of kings and women is a corrupted political ideology devaluating male civil identity”. Sparta is a country where women “replicate masculinity up to and including male sexuality, as committed to death in battle” (p. 69), which pertained to the connotative meanings of the verb *λακωνίζειν*, denoting absolutely a non-productive but anti-existential kind of sexual relations permeated by the culture and the ideology of death, alien to the Athenians (cf. p. 70).

Chapter Four “Lyric poetry, rape, and Spartan song on the comic stage” (pp. 73–90) is devoted to the analysis of Aristophanes’ “Lysistrata”. This section develops the theme of Laconian sex examined in the previous chapter. The author emphasizes that she sides against the traditional vision of the pro-Spartan character of the play and argues that Aristophanes, on the contrary, depicts Spar-

³³ Davidson (2001: 333) conducts a full hypothetical reconstruction of Cicero’s context (Cic. *De Rep.* 4. 4) and it is rather tough: “the boy really would be coolly gazing on his *lust-drunk* admirer, not just *frigid* but *frigidized*. It is hard to imagine a more solipsistic sexual experience (italics added. — A. S., R. G.)”. It must be said that though it is a radical interpretation, but it is not unwarranted, for in the said passage Cicero says himself that the Spartans put a thin wall (*tenui muro*) between the warranted and the unwarranted.

tans “as failing to engage in normative sexual and cultural reproduction” (p. 73). Certain sections of this chapter are devoted to Spartan men (pp. 74–76) and Spartan women (pp. 76–77).

This play describes men “as speaking differently, lacking linguistic fluency, being bellicose, dirty, anti-democratic, and overly fond of anal sex” (p. 74). The depiction of Spartan women is radical “and, even in terms of Athenian norms, much more offensive” (p. 76). The acuteness of such a depiction is emphasized by the name of one of the characters, Lampito, the same as that of the mother of King Agis II, who at that time deployed his garrison in Decelea (pp. 82, 83). With references to the works by Henderson, Dover and Davidson, the author discusses the obscene vocabulary in “Lysistrata” (*καταπύγων et al.*) (p. 81).

Chapter Five “Lesbians are not from Lesbos” (pp. 91–116) is an historical study of the issue of how Lesbos started being associated with female homosexuality, entirely obscuring the main geographical meaning of the word – to be an inhabitant of Lesbos (p. 91). The text of this chapter was published back in 2015 (see p. 113, n. 1), and the issue proved especially “topical”. The author cites the BBC report in May 2008³⁴ about inhabitants of Lesbos trying to ban the word “lesbian” since the use of this word to denote sexual orientation violates their human rights (p. 91).

Homer mentioned the beauty of the female inhabitants of this island in the north-east of the Aegean Sea.³⁵ Gilhuly underlines that “The erotic identity of Lesbos was forged to a great extent in the crucible of Athenian comic representational practices involving places, prostitutes, and the personification of style”, which was embodied in the verb *λεσβιάζειν*, and which, according to Eustathius’ comments on a passage in the “Iliad”, means to commit shameful acts (p. 93). The researcher invokes (pp. 93–94) poems by Athenian comedy dramatists: Pherecrates’ fragment (fr. 149, *CAF I*) and lines from Aristophanes’ “Ecclesiazusae”/“Assemblywomen” (v. 918–920).³⁶ She points to one of the main meanings of the word *λεσβιάζειν*: “making music in a Lesbian style”, that is, in Eastern Greek lustful manner, which manifested itself in the Aeolic style of Terpander, Alcaeus, and Sappho (p. 95).³⁷ Over time, this musical tradition transformed into the so-called new music in a Lydian style, which Plato criticized in a number of

³⁴ Gilhuly (p. 113, n. 2) refers to this source: Brabant 2008.

³⁵ Hom. *Il.* 9. 128–130, 270–272: the catalogue of gifts Agamemnon wants to give Achilles mentions seven women of Lesbos, who surpassed all women in beauty (*κάλλει ἐνίκων φῶλα γυναικῶν*, *ibid.* v. 130, 272).

³⁶ Here, Gilhuly’s reference to Aristophanes is inaccurate.

³⁷ New works on ancient music: Hagel 2009; Afonasin, Afonasina, Shchetnikov 2015; Lynch, Rocconi (eds.) 2020.

his works (*Leg.* 700a–701a; *Rep.* 398e–399a). Still earlier, we find a comical description of such music in Aristophanes (*Ran.* 1301–1308), which portrays “a culturally debased woman whose relationship to the musical tradition is emblemized by the use and abuse of the Lesbian poetic tradition” (p. 99). Thus, the word *λεσβιάζειν* combines two meanings: one comes from a particular feminine sexual practice,³⁸ the other derives from the new music mass culture, which resulted in the following: “Lesbianism as sexuality was invented on the Athenian comic stage to describe an Athenian style of music”, and so, according to Gilhuly, we can assert that “Lesbianism therefore comes from Athens” (p. 101).

Central in this story is the figure of Sappho, who initially does not carry strong allusions to what we now understand as lesbianism, “that homoerotics were rarely associated with her image” (p. 101). More often she was treated “through the heteroerotic literary prism”, which was superimposed by the figure of masculine hetaera through her brother’s relation with the hetaera Rhodopis (*Hdt.* 2. 135). In the Roman age, the works of Catullus merge the image of Sappho with that of his heroine, Lesbia (p. 108); Horace also regards Sappho as his forerunner, calling her masculine (pp. 108–109), and, according to Gilhuly³⁹, this adjective prompted the poet to incorporate Sappho in “the Roman discourse of female homosexuality” (p. 109). Of great interest is the discussion of Sappho’s image in Ovid’s “*Heroides*”, (15: the epistle from Sappho to Phaon, in which the poetess addresses women in Lesbos, v. 199–205) (pp. 109–110). Having analysed the poems by Catullus, Horace and Ovid, Gilhuly concludes that “Now Sappho can be masculine; she can be homosexual; she can be a poet” (p. 110).

In Lucian’s “*Dialogues of the Courtesans*”, we can find “the first explicit articulation of a sexual orientation associated with Lesbos” (p. 111). At the end of the chapter, the author warns against unearthing the reality with which images of Lesbos and Sappho could, or could not, be related, but to focus on the only available reality “that representations create” (p. 113). “The trajectory of Lesbos from Sappho to Lucian exemplifies the way that discourse creates sexuality and not the other way round. Lesbians do not come from Lesbos; they come from Athens and from Rome. Lesbians come from literature” (*ibid.*).

Chapter Six “Lesbos and the invention of heterosexuality in Longus’ *Daphnis and Chloe*” (pp. 117–137) proceeds with the topic of the previous chapter on Lesbos and lesbians. Gilhuly begins with a brief review of the information about the author of the novel, his name and the time when it was written (pp. 117–118),

³⁸ Meaning heterosexual *fellatio*.

³⁹ With reference to the article by J. Hallett “Female Homoeroticism and the Denial of Roman Reality in Latin Literature” (*non vidimus*).

drawing upon the works of her predecessors, though not getting involved in the discussion. She notes that by the time when Longus had been writing his work (the 2nd century AD), Lesbos had already gained the fictitious reputation, but the Ancient Greek writer chose only particular aspects of the locality when “presenting a new Lesbos to his reader” (p. 117). According to Gilhuly, Longus’s novel is a specific response to “the urban Imperial Roman and Athenian projection of Lesbos”, an attempt to create a new “‘geography of the mind’ for Lesbos” (pp. 117–118).⁴⁰ Longus’s other Lesbos is a *topos* of the origin of heterosexuality, the place where women are dominated by men, and pederasty is deemed unnatural and comic.

In Longus’ “Daphnis and Chloe” the actions take place in the vicinity of Mytilene, in the countryside, and the researcher stresses that the pastoral landscape of the novel pursues exclusively an ideological aim: “to naturalize a version of heterosexuality that is inextricably intertwined with the place where it happens” (p. 119). The logic of such an assertion is that landscape is always related to the function of naturalization of certain social constructs, that is, things *artificial* in themselves, which, when being placed in certain natural environment, become natural and canonical.⁴¹

Gilhuly juxtaposes this work with the extant novels by Chariton, Achilles Tatius, Xenophon, Heliodorus in which they speak about their heroes’ exotic travels across almost the entire *oecumene* (for the most part, its eastern territories) (p. 120).⁴² She underlines the principal “locality” of action in Longus’s novel; it is confined solely to Lesbos (contrary to many other adventure novels about travels).⁴³ According to Gilhuly, Hellenes’ vision of Lesbos was dual: it existed as a *fantasy land* and an island of a *historical reality*, it existed both in *mythical* and *historical* times (p. 121).

Sappho’s poetry is an essential part of the identity of Lesbos as a place, and Gilhuly examines the allusions in “Daphnis and Chloe” to the poetry of “the Tenth Muse” (about intertextual conversation between Sappho and Longus, about a single apple in a tree and the meaning of Daphnis’s act when he, contrary to all

⁴⁰ With reference to the work by Hugh Mason “The ‘Aura of Lesbos’” (Mason 2006).

⁴¹ Roland Barthes enjoyed unmasking such nature-society mythology in his “Mythologies”.

⁴² On geography in the ancient novel, see, for example, works by A. V. Podossinov: Podossinov 2013; Podossinov 2014; Podossinov 2015, 131–144; Podossinov 2020a; Podossinov 2020b.

⁴³ Gilhuly defines “Daphnis and Chloe” as “topographical novel”, “it is a novel that is written by a place” (p. 119). On another occasion she says that “the space of the novel is miniaturized” (p. 121).

the entreaties of his mistress, picks the fruit, pp. 124–127); she analyses stories about Phatta, Syrinx, Pan, Echo, Lykainion and other characters (pp. 127–135).⁴⁴ The author shows that there is no feminine homoeroticism in this novel, and even the perception of pederasty in “Daphnis and Chloe” is openly negative: the parasite Gnathon, a comic character that appears in the fourth book makes an attempt to rape Daphnis; but Gnathon is presented as a repulsive creature possessed by an unnatural passion, and the author shows that in Daphnis’s eye pederasty is an affront to Nature (see the discussion: p. 136, n. 7, with the discussion on the issue: S. Goldhill and J. J. Winkler).

As Gilhuly points out that, by the time when the novel “Daphnis and Chloe” had been written, Lesbos was strongly associated with feminine homosexuality, that is why Longus did decide to write the novel – a heteroerotic education – to win the island back to heterosexuality, describing it as a place instrumental in the production of heterosexuality, hence, “Longus knew that place and sexuality are shaped in part by literature” (p. 135). Still, it is difficult to accept Gilhuly’s intention of making Longus a conscientious ideologist and propagandist of “traditional” values since we know nothing about the personality of the writer except the time when he lived.

For some odd reason, Kate Gilhuly’s book lacks a conclusion. Why did the author not find it necessary to sum up her research and systematize the results? Are the chapters conclusive? It turns out that the researcher amassed in one book all her articles (and some of them, as noted above, have been already published) which analyse different ancient sources on certain topics, yet she disregarded the *noblesse-oblige* conclusions.

The very pattern of presenting material is not indisputable: thus, the second chapter, in our view, is rather superfluous in the whole structure of the narration; the content (the analysis of “Medea” from the erotic viewpoint) of the chapter is interesting, but it leads the review astray rather than approaches the aim of the book. It seems that the whole book is chapters patched to defy a system: neither geographically (Gilhuly narrowed her study to the *poleis* of Corinth, Sparta and the island of Lesbos), nor chronologically (again, a “selective” choice from the centuries-long history – from the Greek antiquity to the Roman Empire of the late principate), nor generically (different monuments of the Hellenic culture). The research is conducted solely on the literary monuments though the title of the book declares literature *and culture*, and the Introduction enlarges on it. But

⁴⁴ On the names of the characters of this novel, see a new research work: Braginskaya 2020.

the author confines her research strictly to literary sources, ignoring iconographic monuments which would allow her to highlight other aspects of the chosen topic.

Yet here is another substantive remark on Gilhuly's research work: in the Classical Age, all the amassed facts of the Athenians' presentation of "others" (non-Athenians), including the obscene language, are largely scenes from the Attic comedy, first and foremost, from Aristophanes' dramas. But the comedy is like a "crooked mirror" distorting reality and exaggerating everything. Apart from the words with erotic connotations, the comedian writers used animalising, feminising, infantilising and other suchlike pejorative and playful words.⁴⁵ As often as not, it is noted that when the Athenians compared individuals from other *poleis* with women it purported their (the Athenian citizens') superiority over aliens: pp. 6, 10, 74–75, 88, 89, n. 1. It would be expedient to consider the collection "Clio and Thalia" (2017) published as a supplement to the American electronic journal "Histos".⁴⁶

The book cites huge excerpts (sometimes longer than half a page) from various sources and their English versions (for example, pp. 106, 118, 123, 125, 127–128, 131, 133, 134), but, amazingly, never once does Gilhuly mention the relevant source, *locus classicus*, pertaining to the topic: Lucian's "The Two Kinds of Love", which speaks about hetero- and homosexuals, all the advantages and disadvantages of the relations. The essentialist approach, and everything related to the essentialism, is not popular nowadays. Yet, there are some well-known researchers who either adhere to it directly,⁴⁷ or at least share some of its fundamental postulates.⁴⁸

Along with the Roman and the Persian Empires, the author frequently refers to Athens of the Classical Age as an empire, speaks about the Athenian imperialism and imperial ambitions of the *polis* of the 5th–4th centuries BC, for example, "Athens began to grow into an imperial power" (p. 2), "Athenian discursive impe-

⁴⁵ Lateiner 2017, 39: "Associating rivals with polluting excretions and their relevant organs is the crude first step in the Art of Dissing: Aristophanes supplies explicit and metaphorical vocabulary for defecate, urinate, crepitate, and expectorate (spit or vomit). To *animalise, feminise, infantilise, and/or barbarise* (after Mykale) your opponent, diminishes his standing. Actual sexual penetration (rape or its analogues) ultimately degrades domestic and foreign opponents, short of delimiting or murder"; and in general see Lateiner 2017, 39–47; discussion: Sinitsyn 2020a, 464–465; Sinitsyn 2020b, 25–33, 65–67.

⁴⁶ First and foremost, D. Lateiner's article (referenced in the previous note) and other works in the collection Baragwanath, Foster (eds.) 2017.

⁴⁷ For example, Boswell 1980; Thorp 1992; Epstein 1987; Richlin 1993 and others.

⁴⁸ Among them: Hubbard 1998; Cantarella 2002; Davidson 2007; Kapparis 2018; Percy 2004.

rialism” (p. 6), “Athenian polis... as a maritime empire (p. 7, *bis*), “Athens’ self-definition as a rising and falling empire in the fifth and fourth centuries” (p. 48) and so forth. But it is not correct to equate the Athenian *arche* to the Roman empire, and here, the author should have clarified the vision of the Athenian *polis* as a “maritime empire” or “discursive imperialism” of Athens (there is a corpus of literature devoted to the topic, and it will be appropriate to refer to it since experts are well aware of it).

As to Gilhuly’s remarks on Euripides’s tragedy “Medea” as an exclusive drama in which the action takes place in Corinth, we admit that it deserves special attention. But, in our opinion, the author should have mentioned that it is the only tragedy set in Corinth that *is known to us*. Since only a small number of Ancient Greek works have come down to us (34 tragedies written by three authors as compared with hundreds of plays created by Athenian dramatists), and most of them only in scarce fragments (and sometimes only titles are extant), we cannot specify their localities. For instance, the assertion made over a hundred years ago to the effect that Sophocles’ tragedy “Rhizotomoi” (“The Root-cutters”) based on the subject of mythical tales about Argonauts (Sophocl. fr. 534–536, *TGF IV*) also had a story where Medea, the barbarian sorceress, plotted to take revenge on Jason, who intended to marry the Corinthian princess.⁴⁹

Gilhuly writes about the King of Sparta, Cleomenes I, gone mad (p. 56 and cf. p. 59: “whose madness was discussed above”), she has trust in the stories of his mental disease caused by Scythian-style-wine-drinking (proverbial *ἐπισκύθισον* in Hdt. 6. 84. 3). Cleomenes’s story (and a similar one about Pausanias) prompts Gilhuly to conclude that the Spartans were strong only when they fenced their system against other *poleis* (p. 56 on the Scythian influence on Cleomeones), and that they did not approve of communication with other *poleis* (p. 59). The thesis of the Spartan insulation is true (and surely well-known), but reference to Cleomeones is misfit. Accounts of his ailment and his horrible death are found in Herodotus’ “Histories” (6. 75, 84), retold in the later Hellenic tradition (for example, Ael. *Var. hist.* 2. 41)⁵⁰; but the legends which painted a gloomy picture of his persona were created in Sparta after the death of the glorious king, and they must

⁴⁹ See, for example, Zelinskij 1914, 217–218; Jarkho 1990, 384.

⁵⁰ The analysis of ancient tales about deeds and death of Cleomenes I, see in recent works (each one with a review of bibliography): Surikov 2005, 211–269; Pechatnova 2006; Welwei 2007; Pechatnova 2007, 82–141. Discussion of *μανία νοῦσος* of the Spartan king in “The Histories” by Herodotus, see in the article by Paul Demont “Herodotus on Health and Disease”: Demont 2018, 187–188. Igor Surikov (2005, 266) and Larisa Pechatnova (2006, 58–62; 2007: 127–134) deny the veracity of the tale about Cleomenes’ madness.

have been caused by the propaganda spread against Cleomenes, and they hardly can testify to his actual biography.⁵¹

We find it rather unconvincing when Gilhuly expounds her view on the dual perception of Lesbos (an outlandish, while also a real, historical, island) by the Hellenes of other *poleis* (first of all, surely, by the Athenians), that has been mentioned earlier. In her view, such a perception was formed because this island in the eastern fringe of the Aegean Sea was the borderland between the Hellenic and alien territories (p. 121). But this explanation seems wrong since the Greek realm goes eastward beyond Lesbos. The entire eastern coast of the Aegean Sea belonged to the Hellenes, while the “mental border” ran inward Asia Minor. And, Lesbos, in this sense, was not a unique location since there were other Greek islands off the coast: Samos, Chios, Kos, Rhodes, and dozens of smaller ones.

To render the Greek word *ἑταίρα* Gilhuly uses either the Latin transcription (there are dozens of *hetaira*, *hetairai*, *hetairein*, or *hetaera*), or the English word *courtesan* (derived from the French, *courtisane*); the latter denotes women living under the protection of rich lovers, ruler and aristocrats. The Index of the book says: “hetaera see prostitution” (p. 149). The author equates hetaerae with courtesans and prostitution, and they become interchangeable. But the Attic authors used the word *ἑταίρα* to denote “a girl-friend”, that is, a mistress, and if the French word can be used (yet with certain reservations) to refer to “courtesans” at the courts of Hellenic rulers,⁵² but hetaerae of the Classical Age were not necessarily well-off and influential living their lives in a splendid fashion. Even more so, this cannot be said about those *ἑταίραι* whose stories are found in “Dialogues of the Courtesans” (exactly in the work with which Gilhuly begins her research): the position of Lucianian “courtesans” (and only in scare quotes), their conversations, dreams, advice given by their female friends and mummies, low stations of most men they were intimate with – all this can only provoke laughter; their status and

⁵¹ “Yet the traditional view of Cleomenes’ congenital mental deficiency, extravagant behaviour and drunkenness contradicts the abundant evidence of his long and rather successful military and political career. The sudden madness of the king was too convenient an excuse for the Spartan authorities to believe in (with references to opinions made many scholars who questioned the veracity of the tale about Cleomenes’ suicide caused by his madness); “Massive propaganda spread both within and without Sparta, proved successful, and the ancient tradition had that Cleomenes was a madman and blasphemer whom gods had deprived of reason and forced to commit a suicide”. As we have demonstrated, the highly negative attitude to Cleomenes started growing in Sparta only after his death, and while alive, he was well-known in the whole Greece as a talented general and honest politician” (Pechatnova 2006, 59, 61, 62; Pechatnova 2007, 129, 132, 134).

⁵² See, for example, Ogden 1999, 215–281.

behaviour have nothing in common with that of the French glitterati of the 18th century.

Sensuality, gender, hetaerae, pederasty and other piquant aspects of this book are surely substantive issues to understand culture; but if we are concerned not with these fashionable topics proper (undoubtedly, they have been mainstream in the Western scholarship of the recent decades), if we speak about the contribution to the study of Antiquity, Gilhuly's book evokes a lot of comments and objections. We assess the scholarly contribution not to the gender theory but specifically to the classical studies.

It should be also noted that we cannot argue with full confidence that gender and sexual specifications are an unambiguous component of what we can describe as 'Ancient Greek identity', and if the sexual sphere played such an important role in the Ancient Greek self-identification as it does in our time, – the Hellenes were greatly concerned about a host of other factors which worried them more than "the affairs of Eros and Aphrodite", for example, nourishment, wars, their households, or religious and ceremonial practices.⁵³ Likewise, the thesis to the effect that "Athens represented the sexual culture of other places as nonnormative – that is, different from the implicit Athenian norm – a normativity that is

⁵³ Here we cannot help but give credit to *Michel Foucault's* insight, who, after having said heavens only know what about the ancient sexuality, was clever enough to fathom that "the affairs of Aphrodite" were of much less concern for the Greeks than they are for us. Consequently, it is not improbable that if they did have something resembling an "identity", the extent of its sexualisation raises great doubts. On the other hand, "the right love for adolescent boys" as a characteristic feature distinguishing the Athenian society from that of barbarians and so greatly cherished by Plato, may well allow for "incorporating" the realm of Eros into the notion of "identity". Yet! It is not inconceivable that the philosophers Socrates, Plato, Xenophon were indeed the first persons who placed the question on the "agenda". Nor is it inconceivable that the code of Attic pederasty, morally devaluated during the Peloponnesian War, when those whom we would now call "nouveaux riches" and petty bourgeoisie started abiding by it, was a matter of great concern for Plato, and that is why he decided to create a new conception *dikaios eros* to bring back the erstwhile aristocratic social practice to aristocratism, only it was to be not the aristocratism of blood but that of spirit. Plato, one of the elite and who had strong fellow feelings for his class, could not tolerate how certain tanners and potters would practice pederasty, caring only for the flesh, not souls, of the young men. But here we face yet another problem, namely: the attitude of common people to pederasty – whether it was the lot of the elite or everyone practiced it. In greater detail, see Hubbard 1998; Lear 2014; Shapiro 2015.

never explicated, although its contours can be traced through reflection” (p. 4).⁵⁴ It seems that the Athenian ambiguity of the “norm” cannot be of much use in representing other identities as “non-normative” or deviant.

It goes without doubt that a scholarly work requires from the author, first and foremost, meticulousness of analysis, the awareness of classical monuments, the exactness of references to the sources and the general accuracy in arranging the work. Just like that: the exactness before anything else. And here we have a lot of issues with the text under consideration and its author as an expert in the study of ancient culture.

A lot of verbs in the note 3 on page 10 (see above) are questionable: they are either repeated, or displaced, or substituted for: αἰγυπτῖαζεν instead of the right αἰγυπτῖάζεν; an absurd word αὐβαρίζεν comes to life, which does not exist in the Ancient Greek; but it seems (? owing to the incoherence of the author, you cannot be certain) that here it is a *lapsus calami*, and there should have been σβαρίζεν⁵⁵; the verb χαλκιδίζεν is repeated twice (the first time it beats the alphabetical order, probably “substituting” for another word, but there is no guessing which one). There are frequent inaccuracies in diacritical signs: Λάμιαν — Λαμίαν (p. 39), ἄς, αἰ instead of ἄς, αἰ (p. 93) and many other occasions; “portmanteau” words (for example, πρὸς|ταῦτα, p. 39), missing words and misprints, two stresses in one word, and sometimes no stress at all; p. 13 (3 mistakes), p. 15 (10 mistakes), p. 22 (12 mistakes), pp. 23, 25, 26, 27 (6 mistakes) and 27 mistakes (in Latin quotes), p. 32, pp. 51–52 (4 mistakes in one quote), p. 57 (4 mistakes), etc.

The author adduces quotations from Ancient Greek sources together with their English versions. The quotes are long. But they are not always rendered properly, missing words and phrases. And each quotation can have several such blunders. Thus, for example, there are lots of mistakes in the Greek sentence on page 19 (we refer to some of them): “...οἱ Ἑλληγνες (here and further on a spiritus is required: Ἑλληγνες), ... ὀρέων (must be ὀρέων) καὶ θρήικας (with a capital letter: Θρήικας) καὶ Σκύθας (and here, the middle of the word must have a lower-case letter: Σκύθας) ... ἐς τὸν πολεμον (the stress is missing: πόλεμον) ἀνειμένους (a colon is missing after the word) ... οἱ Ἑλληγνες (it must be: Ἑλληγνες), Ἴσθμίου...” (excess signs in the word, p. 13), etc., and there are lots of such blunders in this rather small book. On page 20 the quote from the original (Xenophon’s “Oeconomicus”)

⁵⁴ Here Gilhuly refers to the handbook on the geography of sexuality: Brown, Browne (eds.) 2016.

⁵⁵ The verb “live a life of a sybarite”, i.e., like inhabitants of south-Italic Greek city of Sybaris; this word meant “to live in contentment and luxury”.

misses not only diacritical signs but also an entire sentence which is part of the English translation used here.

Throughout the book, Ancient Greek words are spelled differently. For example, κρυπτεία has “u” — *krupteia* (p. 60) and συσσίτιον in Latin rendering contains “y” — *syssition* (p. 60, cf. p. 73: *syssitia*), likewise, *sybarizein* (p. 1, 93), but *kata-pugon* (p. 81, *bis*). The philosophical term σωφροσύνη is rendered four times as *sophrosune* (pp. 50–51), but at the same place three times (*sic!*) as *sophrosyne* (pp. 50–51). Now it is *hetaira*, now *hetaera*; and the word *lakonizein* occurs now with a capital letter, now with a low case, now in inverted commas, now without, *etc.*

The variety of spellings of personal and geographical names is confusing: Kleitagora and Cleisthenes; Xenokleides, but Bdelycleon and Philocleon; Archedice, but Arkheanassa; Akropolis (p. 74) and Acropolis (p. 81); Demetrius (p. 34) and Demetrios (p. 42); Klonarion (1, *ter*, 111, 149) and simultaneously Klonarium (p. 111 — both versions occur in a two-sentenced passage; and also p. 112); Heraclia, and Heraclia in the next sentence (p. 18, *bis*); Archedice (p. 102), but Arkheanassa (p. 1, 112), Aeskhines (p. 24), but Aeschines (pp. 29, 41, 97) Aeschin[...] (p. 71, n. 47), Antisthenes (p. 38), Lykourgos (pp. 61, 62), and about a dozen times, either Lycurgus (pp. 47, 49, 54, 57, 62, *et al.*), or Lycurgos (p. 64), *etc.* References to the same sources are also very variegated: now it is Plato, now Pl. (these are references to Plato); same goes for Herodotus: Hdt., or Hdt. Hist. (p. 22), on another occasion it is Hdt. Histories (p. 59) or differently: Herod. (p. 19). The name of Athenaeus is frequently rendered in the first part as Athenaios (pp. 12, 15, 18, *et al.*), but then over a dozen times in its Latinized form — Athenaeus (pp. 25, 26, 103, *ter*, 105, *bis*, 112, *et al.*; the same occurs in Index); Aristophanes and Aristotle are abbreviated in the same way: Arist. (for both authors: pp. 7, 57, 58, *bis*⁵⁶, 67), but at the same time abbreviated references to Aristophanes frequently appear as Ar. (?); references to the comedy “Women at the Ecclesia” “Ecclesiazusae” appear as Ekk. (pp. 20, 94), or get “Latinized” Eccl. (pp. 115, 148), and suchlike “reshufflings”.

At times Gilhuly gives incorrect references to the ancient sources: for example, referring to Thucydides (p. 121): 1. 22, she should have given: 1. 22. 4; and also the proverbial phrase used by the Athenian historian is provided with a mistake (*sic*: κτῆμα εἰς ἄελ). The description of Aristagoras’ Map in “The Histories” by Herodotus belongs not to Chapters 49–55 of Book Five (as Gilhuly has it, p. 59), and Hdt. 5. 49, 52–54. As was already mentioned, Gilhuly adduces a long quote from Aris-

⁵⁶ Page 58 has an in-text reference Arist. *Peace* (reference to Aristophanes) and a little below, Arist. *Pol.* (Aristotle’s “Politics”).

totle, where the Athenian philosopher speaks about Lycurgus and his laws regarding Spartan women (p. 67). This one-and-a-half-page quotation is from “Politics” (!), but the American researcher refers only to *a single line* from Aristotle’s treatise: Arist. *Pol.* 1269b20, though she should have given another exact reference to the place cited: *Pol.* 1269b19–1270a15 (and it is over 40 lines of the original text of the source). The reference to Longus is also inaccurate: 4. 11. 4–7 (p. 114, n. 31), instead of the correct 4. 11. 2; there are incorrect references to Aristophanes and other source.

In the Notes on page 42 (n. 35), the reference to the edition of the comedy dramatist Machon is incorrect: Gow 1964, but in the Bibliography section the date is right: Gow 1965 (p. 142). The list of references is rather long (pp. 138–147), but it should be noted that the author largely draws upon English-language papers or English versions of foreign works. The list of used literature, like the book itself, contains quite a few inaccuracies. As was already noted, Gilhuly’s bibliography features only one article by F. Zeitlin (p. 147) though the author refers to two articles by her colleague, and either belongs to a different collection of 1990 (see pp. 3, 10, 120, 136). The list of literature has many other blunders and omissions, and the author is incorrect in the title of her own article of 2007 in “The American Journal of Philology” (p. 141). What accounts for that? It may be carelessness on the part of the author of the book, and the editor, and the proof-reader. Since most of the book consists of the parts already published as articles, it only needed to be arranged, lined up and revised.

In every edition, an index saves the reader the trouble of finding the page where certain proper and geographical names, and terms occur. The Index in Gilhuly’s book is incomplete (pp. 148–150). It misses many names of ancient authors and contemporary researchers, their works and various terms; and geographical names are used selectively. Somehow Hesiod, Aeschylus, Sophocles, Tiresias, Jason, Megilla, Demonax, Demonassa, Socrates, Cleomenes, Xerxes, Demaratus, Menander, Andromache, Neoptolemos, Hector, Hermione have been forgotten, though their names can be frequently found in the text. Yet, the Index contains Simone de Beauvoir and Judith Butler (p. 148; cf. pp. 5 and 10), well-known representatives of social philosophy and ethics, who had a profound effect on matters of feminism; as well as *Michel Foucault* (p. 149, cf. pp. 2, 5, 81–2), Eve Kosofsky Sedgwick (p. 150; cf. pp. 6, 10, 89). Strange “selectiveness” with an ambiguous gender-sexual focus. Or are these “gaps” just mere omissions: some names featured in the book happened to be considered and some left out?

Corrections could fill several pages should we have reworked the whole text. But why should we waste time on this? In fact, all this is but typographic trifles, but they are many times too many. And together, they deflate the overall impres-

sion of the book. All these unfortunate inaccuracies are surely the author's guilt. But it must be admitted that such oddities are unseemly for such a prestigious publishing house as "Routledge. Taylor & Francis Group".

The author and the publishers should have been more scrupulous to avoid these blunders and "discrepancies". The sources in *Altertumswissenschaft* are akin to formulae in humanities, and exactness in citing and references to them is an indicator of professionalism of the classic and the only thing that inspires confidence in the mastery of the researcher and gives strength to his/her conclusions. Aren't I right, colleagues?

Summing up, we may say that Gilhuly's book is a graphic example of how interestingly, creatively and heuristically the poststructuralist methodology may interpret and clarify certain – frequently familiar and indisputable – realities of the ancient culture. But with "Erotic Geographies" one cannot help feeling that the author overcomplicates this methodology by multiplying Ockham's entities, which finally results not in clarifying certain aspects but, on the contrary, in their greater prevarication. Numerous blunders look like the tattered-and-torn T-shirt the photograph of which (we are still unaware of its place and meaning in *the erotics of place*) for some unfathomable reason appears on the front cover of the quasi-geographical book on the ancient culture.

Abbreviations

CAF — *Comicorum Atticorum fragmenta*. T. Kock (ed.). Vol. I–II. Lipsiae: Teubner, 1880–1884.

TGF — *Tragicorum Graecorum fragmenta*. S. Radt (ed.). Vol. IV: Sophocles. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977 (= 1999).

BIBLIOGRAPHY

Афиней. (2010) *Пир мудрецов. В 15-и книгах*. Т. 2: Кн. IX–XV. Пер. Н. Т. Голинкевича. Москва.

Афонасин, Е. В., Афонасина, А. С., Щетников, А. И. (2010) *ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Очерки истории античной музыки*. С.-Петербург.

Батлер, Дж. (2002) *Психика власти: теории субъекции*. Пер. с англ. З. Баблюяна. Харьков, С.-Петербург.

Батлер, Дж. (2018) *Заметки к перформативной теории собрания*. Пер. с англ. Д. Кралечкина, под ред. А. Кондакова. Москва.

Брагинская, Н. В. (2020) "Как придумать имя: «Дафнис и Хлоя»" в кн.: А. В. Белоусов, Е. В. Илюшечкина (ред.). *Ното отпнιυт hοrαgιt: Сборник статей в честь 70-летия А. В. Подосинова*. Москва, 95–133.

- Бредихина, Л. М., Дипуэлл, К. ред. (2005) *Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000*. Москва.
- Галанин, Р. Б. (2016) *Риторика Протагора и Горгия*. С.-Петербург.
- Галанин, Р. Б. (2019) “Две стратегии воспитания: софистическая и сократическая”, *Платоновские исследования* 11 (2), 137–152.
- Галанин, Р. Б. (2022a) “Эротика и пайдейя как фон диалога «Лисид»”, в кн.: Платон. *Диалоги «Лисид» и «Лахет»*. Исследование, перевод и комментарий Р. Б. Галанин и Р. В. Светлов. С.-Петербург, 37–57.
- Галанин, Р. Б. (2022b) “Греческий обычай: каковы истоки афинской пайдерастии?”, *Нож*. URL: <https://knife.media/paiderastia/>
- Галанин, Р. Б. (2022c) “Эротическая демократия: почему Перикл призывал граждан Афин стать любовниками своего полиса?”, *Нож*. URL: <https://knife.media/eros-daemosrasy/>
- Глухов, А. А. (2017) “Введение. Форма и контекст”, в кн.: Платон. *Федр*. С.-Петербург, 7–42.
- Деррида, Ж. (2000) *О грамматологии*. Пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. Москва.
- Жеребкин, С. В. ред. (2001) *Введение в гендерные исследования*. Харьков; С.-Петербург.
- Зелинский Ф. Ф. (1914) Отрывки. В кн.: Софокл. *Драмы*. Пер. с предисл. и введением. Ф. Ф. Зелинского. Т. III. Москва, 185–421.
- Кон, И. С. *Лику и маски однополрой любви: Лунный свет на заре*. 2-е изд., перераб. и доп. Москва.
- Ладынин, И. А., Габелко, О. Л., Кузьмин, Ю. Н. (2009) “Новая концепция династической истории эллинизма? Размышления по поводу монографии Д. Огдена”, *Античный мир и археология* 13, 120–148.
- Лихт Г. *Сексуальная жизнь в Древней Греции*. Пер. с англ. В. В. Федорина. Москва, 1995.
- Марру, А.-И. (1998) *История воспитания в античности (Греция)*. Пер. с фр. А. И. Любжина и др. Москва.
- Павлов, А. А. (2001) “Греческая paiderastia и античный полис: миф, реальность, философия”, *Адам и Ева* 1, 166–191.
- Печатнова, Л. Г. (2006) “Античное предание о гибели спартанского царя Клеомена I”, *Античный мир и археология* 12, 52–65.
- Печатнова, Л. Г. (2007) *Спартанские цари*. Москва.
- Подосинов, А. В. (2013) “География и географические знания в античном романе (некоторые наблюдения)”, в кн.: О. В. Раевская (ред.). *Вторые и третьи Аверинцевские чтения. К 75-летию со дня рождения академика С. С. Аверинцева*. Москва., 200–222.
- Подосинов, А. В. (2015) *Куда плавал Одиссей?: О географических представлениях греков архаической эпохи*. Москва.

- Подосинов, А. В. (2020a) "Alter orbis terrarum: «другие миры» в античной географии", *Индоевропейское языкознание и классическая филология (чтения памяти И. М. Тронского)* XXIV (1), 607–631.
- Подосинов, А. В. (2020b) "Плавание по океану в географических описаниях Плиния Старшего" *Шаги* 6 (1), 40–56.
- Селиванова, Л. Л. (2007) "Гендерные исследования в антиковедении", *Адам и Ева* 14, 7–36.
- Селиванова, Л. Л. (2017) "Гендерный подход и гендерные исследования в современном антиковедении", *Электронный научно-образовательный журнал «История»* 8/2 (56).
- Синицын, А. А. (2008a) "Plut. Mor. 785b: критические замечания о достоверности источника", *Мнемон* 7, 377–418.
- Синицын, А. А. (2008b) "Свежо предание..., или Историографический миф о близости двух античных писателей современников", *Res Cogitans* 4, 122–159.
- Синицын, А. А. (2008c) "Софокл и Скифский логос Геродота", *Археология Восточно-Европейской степи* 6, 269–292.
- Синицын, А. А. (2011) "По поводу упоминания в классической драме экстравагантного «боспорского феномена» (Soph. Frag. 473 TrGF 4 Radt)", *Боспорский феномен: население, языки, контакты*. С.-Петербург, 626–641.
- Синицын, А. А. (2020a) "Две веселых музы: о взаимосвязях и взаимовлиянии греческого историописания и аттической комедии", *Метаморфозы истории* 18, 7–89.
- Синицын, А. А. (2020b), "О задорной Клио, политизированной Талии и восприимчивой афинской публике (Review on *Clio and Thalia: Attic Comedy and Historiography* / ed. by E. Baragwanath, E. Foster (Histos, Supplement 6). Newcastle: Newcastle University, 2017)", *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 21 (3), 461–481.
- Синицын, А. А., Суриков И. Е. (2021), "Геродотовские логосы о древних этносах: новый сборник об этничности и идентичности в античности", *Мнемон* 21 (1–2), 201–231.
- Соссюр, Ф. де. (1977) *Труды по языкознанию*. Пер. с фр. под ред. А. А. Холодовича. Москва.
- Суриков, И. Е. (2005) *Античная Греция. Политики в контексте эпохи. Архаика и ранняя классика*. Москва.
- Суриков, И. Е. (2015) *Античная Греция: Ментальность, религия, культура*. Москва.
- Сэдживик, И. (2002) *Эпистемология чулана*. Пер. с англ. О. Липовской, З. Баблюяна. Москва.
- Ярхо, В. Н. (1990) *Фрагменты*. В кн.: Софокл. *Драмы*. Пер. Ф. Ф. Зелинского; изд. подгот. М. Л. Гаспаров, В. Н. Ярхо. Москва, 381–435.
- Balsley, K. (2010) "Between Two Lives: Tiresias and the Law in Ovid's 'Metamorphoses'", *Dictynna: Revue de poétique latine* 7, 13–31.
- Baragwanath, E., Foster, E., eds. (2017) *Clio and Thalia: Attic Comedy and Historiography*. Newcastle.

- Boehringer, S. (2021) *Female Homosexuality in Ancient Greece and Rome*. A. Preger (trans.). London, New York.
- Boisacq, É. (1916) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Étudiée dans ses rapports avec les autres langues Indo-européennes*. Heidelberg, Paris.
- Boswell, J. (1980) *Christianity, Social Tolerance, and Homosexuality: Gay People in Western Europe from the Beginning of the Christian Era to the Fourteenth Century*. Chicago.
- Brabant, M. (2008) *Lesbos Islanders Dispute Gay Name*. BBC News, May 1, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/7376919.stm>.
- Brown, G., Browne K., eds. (2016) *The Routledge Research Companion to Geographies of Sex and Sexualities*. London; New York.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York; London.
- Cantarella, E. (2002) *Bisexuality in the Ancient World*. New Haven.
- Chantraine, P. (1970) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. T. II: E–K. Paris.
- Coleman, K. M. (1990) “Tiresias the Judge: Ovid ‘Metamorphoses’ 3,322–38”, *Classical Quarterly*, 40 (2), 571–577.
- Davidson, J. N. (2001) “Dover, Foucault and Greek Homosexuality: Penetration and the Truth of Sex”, *Past & Present* 170 (1), 3–51.
- Davidson, J. N. (2007) *The Greeks and Greek Love: A Radical Reappraisal of Homosexuality in Ancient Greece*. London.
- Demont, P. (2018) “Herodotus on Health and Disease”, in E. Bowie (ed.) *Herodotus – Narrator, Scientist, Historian*. Berlin; Boston, 175–196.
- Dover, K. J. (2016) *Greek Homosexuality*. With Forewords by S. Halliwell, M. Masterson, J. Robson. Bloomsbury Publishing.
- Epstein, S. G. (1987) “Gay Politics, Ethnic Identity: The Limits of Social Constructionism”, *Socialist Review* 93, 9–54.
- Figueira, Th., Soares, C. eds. (2020) *Ethnicity and Identity in Herodotus*. London; New York.
- Foley, H. (1989) “Medea’s Divided Self”, *Classical Antiquity* 8 (1), 61–85.
- Frisk, H. (1960) *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*. Bd. I–II. Heidelberg.
- Gabbertas, R. (2020) “‘Throbbing Between Two Lives’: Gender, Pleasure and Insight in Literary Representations of Tiresias”, *The Foundationalist* 5(2), 2–23.
- Gilhuly, K. (2006) “The Phallic Lesbian: Philosophy, Comedy, and Social Inversion in Lucian’s ‘Dialogues of the Courtesans’”, in C. A. Faraone, L. K. McClure (eds.) *Prostitutes and Courtesans in the Ancient World*. Madison, WI; London, 274–291.
- Gilhuly, K. (2007) “Bronze for Gold: Subjectivity in Lucian’s ‘Dialogues of the Courtesans’”, *American Journal of Philology* 128 (1), 59–94.
- Gilhuly, K. (2009) *The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens*. Cambridge; New York.
- Gilhuly, K. (2014) “Corinth, Courtesans, and the Politics of Place” in K. Gilhuly, N. Worman (eds.) *Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*. Cambridge; New York, 171–199.

- Gilhuly, K. (2015) "Lesbians are Not from Lesbos", in R. Blondell and K. Ormand (eds.) *Ancient Sex: New Essays*. Columbus, 143–176.
- Gilhuly, K., Worman, N. eds. (2014) *Space, Place, and Landscape in Ancient Greek Literature and Culture*. Cambridge; New York.
- Giusti, E. (2018) "Tiresias, Ovid, Gender and Trouble: Generic Conversions from 'Ars' into 'Tristia'", *Ramus* 47 (1), 27–57.
- Gow, A. S. F. (1965) *Machon: The Fragments*. Cambridge.
- Hagel, S. (2009) *Ancient Greek Music: A New Technical History*. Cambridge.
- Halperin, D. (1990) *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York; London.
- Halperin, D. (2002) *How to Do the History of Homosexuality*. Chicago.
- Halperin, D., Winkler, J. J., Zeitlin F. eds. (1990) *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton.
- Hartog, F. (1980) *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. Paris.
- Hartog, F. (1988) *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*, J. Lloyd (trans.), Berkeley.
- Henderson, J. (1991) *The Maculate Muse: Obscene Language in Attic Comedy*. 2nd ed. New York; Oxford.
- Hubbard, T. K. (1998) "Popular Perceptions of Elite Homosexuality in Classical Athens", *Arión: A Journal of Humanities and the Classics* (6) 1, 48–78
- Kamen, D. (2012) "Naturalized Desires and the Metamorphosis of Iphis", *Helios* 39 (1), 21–36.
- Kapparis, K. (2018) *Prostitution in the Ancient Greek World*. Berlin; Boston.
- Kosofsky Sedgwick, E. (1990) *Epistemology of the Closet*. Berkeley.
- Krappe, A. H. (1928) "Tiresias and the Snakes", *American Journal of Philology*, 49 (3), 267–275.
- Larson, S. (2009) Review on Kate Gilhuly, *The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens*. Cambridge/New York: Cambridge University Press xii, 208. *BMCR* 2009.11.23. URL: <https://bmc.brynmawr.edu/2009/2009.11.23/>
- Lateiner, D. (2009) "Transsexuals and Transvestites in Ovid's 'Metamorphoses'", in Th. Fögen, M. M. Lee (eds.). *Bodies and Boundaries in Graeco-Roman Antiquity*. Berlin; New York, 125–152.
- Lateiner, D. (2015) "Obscene Acts and Objects in Herodotos' *Histories*", in D. Dutsch, A. Suter (eds.) *Ancient Obscenities: Their Nature and Use in the Ancient Greek and Roman Worlds*. Ann Arbor, 91–124.
- Lateiner, D. (2017) "Insults and Humiliations in Fifth-Century Historiography and Comedy", in E. Baragwanath, E. Foster (eds.) *Clio and Thalia: Attic Comedy and Historiography*. Newcastle, 31–66.
- Lear, A. (2014) "Was Pederasty Problematized? A Diachronic View", in M. Masterson, N. Sorkin Rabinowitz, J. Robson (eds.) *Sex in Antiquity*. New York; London, 115–137.
- Liddell, H. G., Scott, R. (1996) *A Greek-English Lexicon*. Revised and Augmented Through-out by Sir H. S. Jones, with the Assistance of R. McKenzie; with a Revised Supplement. Oxford (=1940²).

- Liveley, G. (2003) "Tiresias/Teresa: A 'Man-made-Woman' in Ovid's *Metamorphoses*" 3.318–38", *Helios* 30, 147–162.
- Loroux, N. (1995) *The Experiences of Tiresias: The Feminine and the Greek Man*. P. Wissing (trans.). Princeton.
- Lynch, T. A. C., Rocconi E. eds. (2020) *A Companion to Ancient Greek and Roman Music*. Hoboken.
- Madden, E. (2008) *Tiresian Poetics: Modernism, Sexuality, Voice, 1888–2001*. Madison.
- Makowski, J. F. (1996) "Bisexual Orpheus: Pederasty and Parody in Ovid", *Classical Journal* 92 (1), 25–38.
- Mason, H. (2006) "The 'Aura of Lesbos' and the Opening of Daphnis and Chloe", in S. Byrne, E. Cueva, J. Alvares (eds.) *Authors, Authority, and Interpreters in the Ancient Novel*. Eelde, 186–195.
- Mastrorarde, D. J. (2002) *Euripides: Medea*. Cambridge; New York.
- McDermott, E. (1987) "Medea Line 37: A Note", *American Journal of Philology* 108 (1), 158–161.
- Michalopoulos, C. N. (2012) "Tiresias between Texts and Sex", *Eugesta: Journal of Gender Studies in Antiquity* 2, 221–239.
- O'Hara, J. J. (1996) "Sostratus Suppl. Hell. 733: A Lost, Possibly Catullan-Era Elegy on the Six Sex Changes of Tiresias", *Transactions of the American Philological Association* 126, 173–219.
- Ogden, D. (1999) *Polygamy, Prostitutes and Death. The Hellenistic Dynasties*. London; Swansea.
- Page, D. L. (1938) *Euripides. Medea*. Oxford.
- Percy, W. A. (1996) *Pederasty and Pedagogy in Archaic Greece*. Urbana.
- Petit, C. (2020) "Naming Sexual Perversion: A Note on Galen, Simples X, 1", *The Journal of Greco-Roman Studies* 59 (3), 95–106.
- Podossinov, A. V. (2014) "The Indians in Northern Europe? On the Ancient Roman Notion of the Configuration of Eurasia", in A. V. Podossinov (ed.) *The Periphery of the Classical World in Ancient Geography and Cartography*. Leuven; Paris; Walpole, MA., 133–145.
- Richlin, A. (1993) "Not before Homosexuality: The Materiality of the Cinaedus and the Roman Law against Love between Men", *Journal of the History of Sexuality* 3(4), 523–573.
- Séchan, L. (1928) "La Légende de Médée", *Revue des études grecques* 40, 234–310.
- Shapiro, J. (2015), "Pederasty and the Popular Audience", in R. Blondell, K. Ormand (eds.) *Ancient Sex: New Essays. Classical memories/modern identities*. Columbus, 177–207.
- Sharrock, A., Möller, D., Malm, M., eds. (2020) *Metamorphic Readings. Transformation, Language, and Gender in the Interpretation of Ovid's "Metamorphoses"*. Oxford.
- Sinitsyn, A. A. (2012) "ΣΚΥΘΙΣΤΙ ΧΕΙΠΟΜΑΚΡΟΝ. Sophocles' Record of the Extravagant Scythian Custom", *Anabasis* 3, 49–73.
- Thorp, J. (1992) "The Social Construction of Homosexuality", *Phoenix* 46 (1), 54–61.
- Welwei, K.-W. (2007) "Kleomenes I. und Pausanias: Zum Problem von Einzelpersönlichkeit und Polis in Sparta im späten 6. und im frühen 5. Jahrhundert v. Chr.", in

- B. Bleckmann (hrsg.). *Herodot und die Epoche der Perserkriege. Realitäten und Fiktionen. Kolloquium zum 80. Geburtstag von Dietmar Kienast*. Köln; Weimar; Wien, 37–52.
- Wenstrom, E. (2009) "Review on Gilhuly, Kate. *The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens*. Cambridge: Cambridge UP, 2009", *Women's Studies* 38, 818–820.
- Williams, C. A. (1995) "Greek Love at Rome", *Classical Quarterly* 45(2), 517–539.
- Winkler, J. J. (1990) *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. Routledge.
- Woodruff, P. (2006) "Socrates Among the Sophists", in S. Ahbel-Rappe, R. Kamtekar (eds.) *A Companion to Socrates*. Malden, MA; Oxford, 36–47.
- Zajko, V. (2009) "Listening With" Ovid: Intersexuality, Queer Theory, and the Myth of Hermaphroditus and Salmacis. *Helios* 36 (2), 175–202.
- Zeitlin, F. I. (1990a) "Thebes: Theater of Self and Society in Athenian Drama", in J. J. Winkler, F. I. Zeitlin (eds.) *Nothing to Do with Dionysos? Athenian Drama in Its Social Context*. Princeton, 130–167.
- Zeitlin, F. I. (1990b) "The Poetics of Eros: Nature, Art, and Imitation in Longus' 'Daphnis and Chloe'", in D. Halperin, J. J. Winkler, F. I. Zeitlin (eds.) *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton, 417–464.

References in Russian:

- Afinej (2010) *Pir mydretsov [The Learned Banqueters]*. Vol. 2: Books 9–15. Per. N. T. Golinkevicha. Moscow.
- Afonasin E. V., Afonasina A. S., Shchetnikov A. I. (2015) *МОУΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Oчерки istorii antichnoj muzyki [ΜΟΥΣΙΚΗ ΤΕΧΝΗ. Essays on the History of Ancient Music]*. St. Petersburg.
- Butler J. (2002) *Psikhika vlasti: teorii subektsii [The Psychology of Power: the Theory of Subjects]*. Per. Z. Bablojana. Kharkov; St. Petersburg.
- Butler J. (2018) *Zametki k performativnoj teorii sobranija [Notes for the Performance Theory of the Meeting]*. D. Kralechkin (trans.), A. Kondakov (ed.). Moscow.
- Braginskaja N. B. (2020) Kak pridumat' imja: "Dafnis i Khloja" [How to come up with a Name: "Daphnis and Chloe"]. In: A. V. Belousov, E. V. Iljushechkina (eds.). *Homo omnium horarum: Sbornik statej v chest' 70-letija A. V. Podossinova [Homo omnium horarum: Collection of articles in honor of the 70th anniversary of A. V. Podossinov]*. Moscow. 95–133.
- Bredikhina L. M., Dipuell K. (eds.) (2005) *Gendernaja teorija i iskusstvo. Antologija: 1970–2000 [Gender Theory and Art. Anthology: 1970–2000]*. Moscow.
- Derrida Zh. (2000) *O grammatologii [Of Grammatology]*. Per. i vstup. st. N. Avtonomovoj. Moscow.
- Galanin R. B. (2016) *Ritorika Protagora i Gorgija [Rhetoric Protagoras and Gorgias]*. St. Petersburg.
- Galanin R. B. (2019) Dve strategii vospitanija: sofisticheskaja i sokraticeskaja [Two Types of Education: The Socratic and the Sophistic]. *Platonovskie issledovanija [Platonic Investigations]* 11/2: 137–152.
- Galanin R. B. (2022a) Erotika i pajdeja kak fon dialoga "Lisid" [Erotica and paideia as the background of dialogue "Lysis"]. In: Platon. *Dialogi "Lisid" i "Lahet"*. Issledovanie, perevod i kommentarij R. B. Galanina i R. V. Svetlova. St. Petersburg, 37–57.

- Galanin R. B. (2022b) "Grecheskij obychaj": kakovy istoki afinskoj paiderastii? ["Greek Custom": What are the Sources of Athenian Pederasty?]. *Nozh [Knife]* 21.03.2022. URL: <https://knife.media/paiderastia/>
- Galanin R. B. (2022c) Eroticheskaia demokratija: pochemu Perikl prizyval grazhdan Afin stat' ljubovnikami svoego polisa? [The Erotic Democracy: Why did Pericles call on the Citizens of Athens to become Lovers of their Polis?]. *Nozh [Knife]* 06.05.2022. URL: <https://knife.media/eros-daemocracy/>
- Glukhov A. A. (2017) Vvedenie. Forma i kontekst [Introduction. Form and context]. In: Plato. *Fedr [Phaedrus]*. St. Petersburg. 7–42.
- Jarkho V. N. (1990) Fragments. In: Sophocles. *Dramas*. F. F. Zelinskij (trans.). M.L. Gasparov, V. N. Jarkho (red.). Moscow. 381–435.
- Kon I. S. (2003) *Liki i maski odnopoloj lyubvi: Lunnyj svet na zare [Faces and Masks of same-sex Love: Moonlight at Dawn]*. 2-e izd. Moscow.
- Ladynin I. A., Gabelko O. L., Kuzmin Yu. N. (2009) Novaja kontseptsija dinasticheskoj istorii elinizma? Razmyshlenija po povody monografii D. Ogdena [A New Concept of the Hellenistic Dynastic History? Thoughts about the Book of D. Ogden]. *Antichnyj mir i arkeologija [Ancient World and Archaeology]* 13: 120–148.
- Likht G. (1995) *Seksual'naya zhizn' v Drevnej Grecii [Sexual Life in Ancient Greece]*. Per. s angl. V. V. Fedorina. Moscow.
- Marru A.-I. (1998) *Istorija vospitanija v antichnosti (Gretsija) [The History of Education in Antiquity (Greece)]*. Per. A. I. Ljubzhina i dr. Moscow.
- Pavlov A. A. (2001) Grecheskaia paiderastia i antichnyj polis: mif, real'nost', filosofija [Greek pederastia and ancient polis: myth, reality, philosophy] *Adam i Eva [Adam and Eve]* 1: 166–191.
- Pechatnova L. G. (2006) Antichnoe predanie o gibeli spartanskogo tsarja Kleomena I [The Ancient Tradition about Spartan King Kleomenes I' Death]. *Antichnyj mir i arkeologija [Ancient World and Archaeology]* 12: 52–65.
- Pechatnova L. G. (2007) *Spartanskie tsari [Spartan Kings]*. Moscow.
- Podossinov A. V. (2013) Geografija i geograficheskie znanija v antichnom romane (nekotorye nabljudenija) [Geography and geographical knowledge in the ancient novel (some observations)]. In: O. V. Raevskaja (ed.). *Vtorye i tret'i Averintsevskije chtenija. K 75-pjatiletiju so dnja rozhdenija akademika S. S. Averintseva [The Second and Third Averintsev's Readings. To the 75 anniversary of academician S. S. Averintsev]*. Moscow. 200–222.
- Podossinov A. V. (2015) *Kuda plaval Odissej?: O geograficheskikh predstavleniakh grekov arkhaiskoj epokhi [Where did Odysseus sail? On the geographical concepts of archaic Greeks]*. Moscow.
- Podossinov A. V. (2020a) Oceanic Navigations in Geographical Descriptions by Pliny the Elder. *Shagi / Steps* 6/1: 40–56.
- Podossinov A. V. (2020b) Alter orbis terrarum: "Other Worlds" in Ancient Geography. *Indoevropskoe jazykoznanie i klassicheskaja filologija (chtenija pamjati I. M. Tronskogo) [Indo-European Linguistics and Classical Philology (Joseph M. Tronsky Memorial Conference)]* 24/1: 607–631.
- Sedgwick I. (2002) *Epistemologija chulana [Epistemology of the Closet]*. Moscow.
- Selivanova L. L. (2007) Gendernye issledovanija v antikovedenii [Gender Research in Ancient Studies]. *Adam i Eva [Adam and Eve]* 14: 7–36.
- Selivanova L. L. (2017) Gender Studies and the Current Gender Research in Ancient Studies. *Istorija* 8/2 (56). DOI: 10.18254/S0001680-7-1

- Sinitsyn A. A. (2008a) *Plut. Mor. 785b: kriticheskie zamechanija o dostovernosti istochnika* [*Plut. Mor. 785b: Critical Remarks on the Authenticity of the Sophocles' Ode Addressed to Herodotus*]. *Mnemon* 7: 377–418.
- Sinitsyn A. A. (2008b) Svezho predanie..., ili Istoriograficheskij mif o blizosti dvukh antichnykh pisatelej sovremennikov [Fresh legend..., or Historiographical Myth of Two Ancient Writers]. *Res cogitans* 4: 122–159.
- Sinitsyn A. A. (2008c) Sofokl i Skifskij logos Gerodota [Sophocles and the Scythian Logos by Herodotus]. *Arkheologija Vostochno-Evropskoj stepi* [*Archaeology of the East European Steppe*] 6: 269–292.
- Sinitsyn A. A. (2011) Po povodu upominanii v klassicheskoj drame ekstravagantnogo “bospor-skogo fenomena” (Soph. Frag. 473 TrGF 4 Radt) [Regarding the Mention of the Extravagant “Bosporus Phenomenon” in the Classic Drama (Soph. Frag. 473 TrGF 4 Radt)]. *Bosporskii fenomen: naselenie, iazyki, kontakty* [*Bosporus Phenomenon: Population, Languages, Contacts*]. St. Petersburg. 626–641.
- Sinitsyn A. A. (2020a) O zadornoj Klio, politizirovannoj Talii i vospriimchivoj afinskoj publike [On provocative Clio, politicized Thalia, and the sensibility of the Athenian public] (Clio and Thalia: Attic Comedy and Historiography / ed. by E. Baragwanath, E. Foster (Histos, Supplement 6). Newcastle: Newcastle University, 2017). *Vestnik Russkoj khristianskoj gumanitarnoj akademii* [*Review of the Russian Christian Academy for the Humanities*] 21/3: 461–481.
- Sinitsyn A. A. (2020b) Dve veselykh muzy: o vzaimosvjazjakh i vzaimovlijanii grecheskogo istori-opisanija i atticheskoj komedii [The two Merry Muses: On Interrelations and Mutual Interference of Early Greek Historiography and Attic Comedy]. *Metamorfozy istorii* [*Metamorphoses of History*] 18: 7–89.
- Sinitsyn A. A., Surikov I. E. (2021) Gerodotovskie logosy o drevnikh etnosakh: novyj sbornik ob etnichnosti i identichnosti v antichnosti [The Herodotus Logoi on Ancient Ethnic Groups: A New Collection of Papers on Ethnicity and Identity in Antiquity]. *Mnemon* 21/1–2: 201–231.
- Sossjur F. de. (1977) *Trudy po yazykoznaniju* [*Linguistics Research*]. Per. s fr. pod red. A. A. Kholodovicha. Moscow.
- Surikov I. E. (2005) *Antichnaja Gretsija: Politiki v kontekste epokhi. Arkhaika i rannjaja classica* [*Ancient Greece: Politicians in the Context of the Epoch. Archaic and Early Classical Periods*]. Moscow.
- Surikov I. E. (2015) *Antichnaja Gretsija: Mental'nost', religija, cultura* [*Ancient Greece: Mentality, Religion, Culture*]. Moscow.
- Zherebkin S. V., ed. (2001) *Vvedenie v gendernye issledovanija* [*Introduction to Gender Research*]. Kharkov; St. Petersburg.
- Zelinskij F. F. (1914) Otryvki [Fragments]. In: Sophocles. *Drama*. F. F. Zelinskij (trans.). Vol. 3. Moscow. 185–421.

ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

Kenneth Knies

Sacred Heart University (USA)

kniesk@sacredheart.edu

Plato's Critique of Scientific Management in *Charmides*

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 7-28

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-7-28

Keywords: Techne, Work, Efficiency, Taylorism, Management.

Abstract. I discover resources in Plato's *Charmides* for a critique of management as a form of knowledge. After interpreting in a practical register Critias' idea of a science that would comprehend all sciences without understanding any of their objects (166c – 175a), I argue that the paradoxes with which Socrates confronts this idea can be overcome. With reference to F.W. Taylor's *Principles of Scientific Management*, I show how this overcoming depends upon transforming productive activity so that it no longer requires the knowledge of products that characterizes *techne*. As Socrates foresaw, a science that has all ways of working as its object must have somehow expropriated work of its own proper objects.

Кеннет Нис

Университет «Sacred Heart» (США)

kniesk@sacredheart.edu

Платоновская критика научного управления в «Хармиде»

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 7-28

Ключевые слова: Techne, труд, эффективность, тэйлоризм, управление.

Аннотация. В «Хармиде» Платона скрыты возможности для критики управления как формы знания. Интерпретируя в практическом регистре идею Крития о науке, которая постигнет все науки, не понимая ни одного из их объектов (166c-175a), я утверждаю, что парадоксы, с которыми Сократ связывает эту идею, могут быть преодолены. Ссылаясь на «Принципы научного управления» Ф.У. Тейлора, я показываю, как это преодоление зависит от преобразования производственной деятельности таким образом, что она больше не требует знания продуктов, которые характеризуют *tekhne*. Как и предвидел Сократ, наука, которая способна выступать в качестве своего объекта, должна была каким-то образом экспроприировать работу своих собственных объектов.

Miguel López-Astorga

Institute of Humanistic Studies, University of Talca (Chile)

milopez@utalca.cl

Modulation and the underlying assumptions of the Pythagorean ban against eating broad beans

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 29-44

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-29-44

Keywords: general knowledge, information processing, mental models, modulation, Pythagoreanism.

Abstract. This paper tries to show that the theory of mental models describes deep mental processes that have to be assumed even by frameworks contrary to it. It has been argued that many explanations on certain cognitive activities different from that provided by the theory of mental models cannot ignore theses of this last approach. Those theses are related to the way the human mind interprets linguistic information and makes inferences. The main goal here is to give further evidence in this way by means of an analysis of a part of a fragment, authored by Diogenes Laërtius, about the Pythagorean ban against eating broad beans. The idea is to make it even more evident that any framework trying to account for how that part of the fragment can be understood by a reader needs to accept suppositions that characterize the theory of mental models.

Мигель Лопес-Асторга

Институт гуманитарных исследований, Университет Талька (Чили)

milopez@utalca.cl

Модуляция и предположения, лежащие в основе пифагорейского запрета на употребление в пищу бобов

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 29-44

Ключевые слова: пифагореизм, обработка информации, ментальные модели, модуляция, общие знания.

Аннотация. В данной статье делается попытка показать, что теория ментальных моделей описывает глубинные ментальные процессы, которые должны быть приняты даже в рамках моделей, ей противоречащих. Утверждается, что многие объяснения определенной когнитивной деятельности, отличные от тех, которые дает теория ментальных моделей, не могут игнорировать тезисы этого последнего подхода. Эти тезисы связаны с тем, как человеческий разум интерпретирует лингвистическую информацию и делает умозаключения. Основная цель здесь – продемонстрировать это посредством анализа части фрагмента о пифагорейском запрете на употребление в пищу бобов, сохраненного Диогеном Лаэртием. Идея состоит в том, чтобы сделать еще более очевидным, что любая система, пытающаяся объяснить, как эта часть фрагмента может быть понята читателем, должна принять предположения, характеризующие теорию ментальных моделей.

Claudio Calabrese

Universidad Panamericana (México)

ccalabrese@up.edu.mx

Ethel Junco

Universidad Panamericana (México)

ejunco@up.edu.mx

Odysseus and the self-inflicted wound. Mythical tale and temporality

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 45-62

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-45-62

Keywords: Odysseus, Self-inflicted wound, Poseidon, Helen, Mythical Temporality.

Abstract. In our work, we show that Helen's recollection of Odysseus' self-inflicted wound places us in an eternal present, emerging "from" and disappearing "in" the nature of the Homeric hexameter, *et retour*, to create and recreate semantic spaces that make possible the return of the hero and the heroic action, giving the temporal correlation an unexpected meaning through the past-future /future-past correspondence.

Клаудио Калабресе

Панамериканский университет (Мексика)

ccalabrese@up.edu.mx

Этель Хунко

Панамериканский университет (Мексика)

ejunco@up.edu.mx

Одиссей и членовредительство. Мифическая история и темпоральность

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 45-62

Ключевые слова: Одиссей, рана, нанесенная самому себе, Посейдон, Елена, мифическая темпоральность.

Аннотация. В нашей работе мы показываем, что воспоминания Елены о ране, нанесенной самому себе Одиссеем, помещают нас в вечное настоящее, возникая «из» и исчезая «в» природе гомеровского гекзаметра, *et retour*, чтобы создавать и воссоздавать семантические пространства, которые делают возможным возвращение героя и героическое действие, придавая временной корреляции неожиданный смысл через соответствие прошлое-будущее / будущее-прошлое.

Christos Terezis

University of Patras (Greece)

terezis@upatras.gr

Rhétorique et justice dans l'œuvre du philosophe néoplatonicien Proclus

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 63-69

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-63-69

Keywords: Proclus, Alcibiades I, political counsellor, justice, rhetoric.

Abstract. In this article, I investigate the relationship between rhetoric and justice as it is presented in Proclus' commentary of Plato's dialogue *Alcibiades I*. The study is divided into three parts. In the first one, which is entitled "The political counsellor", I elaborate how this institutional person, utilizing the possibilities of rhetoric, aims to exercise prudence to all those who intent to complete personally and politically themselves in the context of justice. In the second part, which is entitled "The refutation of the superficial syllogisms", I focus on what rhetoric can provide to man so as to be able to think in a rational way when it comes to the precise content of justice as a moral and political virtue. In the third part, which is entitled "The justice and injustice and their relationship with benefit", I discuss how rhetoric needs to be utilized in order to have new modes of connection of justice with benefit, excluding any beneficial criterion. The main conclusion that I draw is that according to Proclus rhetoric is for a political counsellor a tool of justice, which has to be the final purpose of his mission.

Кристос Терезис

Университет Патр (Греция)

terezis@upatras.gr

Риторика и справедливость в творчестве философа-неоплатоника Прокла

Язык: французский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 63-69

Ключевые слова: Прокл, Алкивиад I, политический советник, справедливость, риторика.

Аннотация. В данной статье я исследую взаимосвязь между риторикой и справедливостью, как она представлена в комментарии Прокла к диалогу Платона «Алкивиад I». Исследование состоит из трех частей. В первой части, озаглавленной «Политический советник», я подробно рассказываю о том, как этот институциональный человек, используя возможности риторики, стремится проявить благоразумие ко всем тем, кто намерен лично и политически реализовать себя в контексте справедливости. Во второй части, которая называется «Опровержение поверхностных силлогизмов», я сосредотачиваюсь на том, что риторика может дать человеку, чтобы он мог мыслить рационально, когда речь идет о точном содержании справедливости как моральной и политической добродетели. В третьей части, которая называется «Справедливость и несправедливость и их связь с пользой», я обсуждаю, как необходимо использовать риторику, чтобы получить новые способы связи справедливости с пользой, исключая любой критерий пользы. Главный вывод, который я делаю, заключается в том, что, согласно Проклу, риторика является для политического советника инструментом справедливости, которая должна быть конечной целью его миссии.

Kazimierz Pawlowski

Cardinal Stefan Wyszyński University (Warsaw, Poland)

kazimierzpawlowski2007@gmail.com

Philosophy as 'Holy Religion' (sancta religio). The Essence of Hermetic Philosophy in Asclepius, sive Dialogus Hermetis Trismegisti

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 70-86

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-70-86

Keywords: Asclepius, Hermes Trismegistus, Hermetism, Hermetic Philosophy.

Abstract. The paper deals with the concept of Hermetic philosophy presented in Pseudo-Apuleius' dialogue Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti. The attempt is made to describe the special characteristic of this philosophy and its spiritual dimension. Hermetic philosophy is not about solving complicated theoretical problems. Hermetic philosophy only wants to inspire and arouse the natural spiritual sensibility of its adept and open his mind to receiving the divine Mind (God).

Казимеж Павловски

Университет кардинала Стефана Вышинского (Варшава, Польша)

kazimierzpawlowski2007@gmail.com

Философия как «святая религия» (sancta religio). Сущность герметической философии в «Асклепии, или Диалоге Гермеса Трисмегиста»

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 70-86

Ключевые слова: Асклепий, Гермес Трисмегист, герметизм, герметическая философия.

Аннотация. В статье рассматривается концепция герметической философии, представленная в диалоге Псевдо-Апулея «Asclepius, sive dialogus Hermetis Trismegisti». Предпринимается попытка описать особенность этой философии и ее духовное измерение. Герметическая философия не занимается решением сложных теоретических проблем. Герметическая философия стремится лишь вдохновить и пробудить естественную духовную восприимчивость своего адепта и открыть его разум для восприятия божественного Разума (Бога).

Eugene Afonasin

Novosibirsk State University (Russia)

afonasin@gmail.com

Orphica I: from the Derveni Papyrus to the "Orphic" Gold Tablets

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 87-119

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-87-119

Keywords: Ancient mystery cults, Early Greek philosophy, the history of religion, cosmology, ritual, eschatology.

Abstract. The paper is concentrated on the Derveni papyrus. According to the cosmology of the papyrus Zeus recreated the world anew. The meaning of this self-contained process may indicate the poet's desire to reflect the cyclicity of time, manifested in the alternation of the one and the many. Besides, this model may be related to the famous Orphic idea of the cyclic life of the soul. It is also possible that we are facing the first example of the cosmological scheme, which we later find in Heraclides of Pontus, and I think that it is no accident that the doxographer (or Heraclides himself) attributes it to the Orphics, who "make each of the heavenly bodies into a cosmos" (Aetius 2.13.15). The eternally existent universe evolves thanks to the creative energy of sky (Uranus), which is concentrated in the sun. Zeus recreates this universe on earth, building a small cosmos in which we inhabit and all that we see. Developing this idea in the spirit of Giordano Bruno, we can assume that this or that deity, in the Orphic (and Pythagorean) view, recreates from the original material a unique cosmos on each of the celestial bodies, and the universe is populated by a variety of beings inhabiting all kinds of worlds.

Афонасин Евгений Васильевич

Новосибирский государственный университет

afonasin@gmail.com

Орфика I: От Папируса из Дервени до "орфических" золотых табличек

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.1 (2023) 87-119

Ключевые слова: античные мистериальные культы, ранняя греческая философия, история религии, космология, ритуал, эсхатология.

Аннотация. Основная часть статьи посвящена Папирусу из Дервени. Согласно неизвестному автору папируса Зевс воссоздал мир заново. Этот замкнутый на себя процесса может указывает на стремление поэта отразить цикличность времени, проявляющуюся в чередовании единого и многого. Кроме того, эта модель может иметь отношение к знаменитой орфической идее цикличности жизней души. Не исключено также, что перед нами разворачивается первый пример той космологической схемы, которую мы впоследствии находим у Гераклида Понтийского, ведь не случайно доксограф (или сам Гераклид) приписывает ее орфикам, отмечая, что орфики «делают космосом каждую звезду» (Аэтий, *Мнения философов* 2.13.15). Вечно сущий универсум эволюционирует благодаря творческой энергии Неба (Урана), которая сосредоточена в солнце. Зевс же воссоздает этот универсум на земле, создавая малый космос в котором обитаем мы и все то, что мы видим. Развивая эту идею в духе Джордано Бруно можно предположить, что то или иное божество воссоздает из исходного материала уникальный космос на каждом из небесных тел, и вселенная заселяется разнообразными существами, обитающими во всевозможных мирах. Мифология и космология папируса во второй части статьи рассматривается в контексте «орфических» золотых табличек. В следующей публикации данного выпуска журнала представлен их перевод.

Eugene Afonasin

Novosibirsk State University (Russia)

The “Orphic” Gold Tablets

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 120-137

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-120-137

Keywords: Ancient mystery cults, the history of religion, orphica, ritual, eschatology.

Abstract. The gold tablets of the Classical and Hellenistic periods from burials in Italy and Greece are published in Russian translation and accompanied by a commentary. The text is a supplement to the previous article.

Афонасин Евгений Васильевич

Новосибирский государственный университет

afonasin@gmail.com

«Орфические» золотые таблички

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 120-137

Ключевые слова: античные мистериальные культы, история религии, орфика, ритуал, эсхатология.

Аннотация. Золотые таблички классического и эллинистического периодов из погребений в Италии и Греции публикуются в переводе на русский язык и сопровождаются не-большим комментарием. Данная публикация представляет собой дополнение к предыдущей статье.

Mikhail Kozhevnikov

Novosibirsk State University (Russia)

mihailkosh@mail.ru

The Descent of Inana and the Rape of Persephone: a Study of Two Literary Sources on the Myths of Death and Resurrection

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 138-151

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-138-151

Keywords: Ancient mystery cults, apocalyptic literature, katabasis, Sumerian literature, dying-and-rising deity, initiation rites, sotériology.

Abstract. The article deals with two literary works originating from two highly distinct traditions: ancient Sumerian and Greek. Despite their different origins, the two works in question, “The Descent of Inana to the Underworld” and Homeric Hymn “To Demeter”, share several key features, which thematically connect them to Greek Mystery cults: topics of death and possibility of salvation, mysteries of the underworld, which can be transcended by means of initiation rites, aetiological connection between the death and rebirth of a fertility deity and agricultural fertility of the land. Based on the assumption that these two sources can be identified as apocalypses and given the widespread correlation between formal literary complexity and philosophical (or theological) depth found in

apocalyptic literature (especially in Judeo-Christian tradition), this paper seeks to establish the same correlation in Greco-Sumerian and, more precisely, Eleusinian milieu. However, the final analyses proves the opposite of the initial hypothesized conclusion.

Кожевников Михаил Геннадьевич
Новосибирский государственный университет
mihailkosh@mail.ru

Схождение Инанны и похищение Персефоны: очерк о двух литературных источниках о мифах смерти и возрождения

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.1 (2023) 138-151

Ключевые слова: античные мистериальные культы, апокалиптическая литература, катабасис, шумерская литература, инициация, сотериология, возрождающееся и умирающее божество.

Аннотация. В статье анализируются два произведения из разных культурных традиций: шумерский текст «Схождения Инанны в подземный мир» и древнегреческий гомеровский гимн «К Деметре». Несмотря на столь различный культурный контекст, эти два текста объединяет целый ряд общих тем, в свою очередь, сближающих их с греческими мистериальными культами: тема смерти и возрождения (возможности «спасения» от смерти), тайны смерти и загробного мира, которые можно постичь через инициацию, объяснение чередования циклов плодородия смертью и возрождением божества. В статье обосновывается связь рассмотренных памятников с апокалиптической традицией. На основании широко распространенной в апокалиптической литературе корреляции между формальной сложностью текста как литературного произведения и сложностью содержательной (впрочем, характерной прежде всего для иудео-христианских апокалипсисов), выдвигается гипотеза о наличии подобной корреляции и на греко-шумерском материале. Выявление этой корреляции становится основной целью работы, однако анализ текстов не подтверждает исходное предположение.

Petr Shulga
Institute of Archaeology and Ethnography of Siberian Branch of
the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russia)

Daniil Shulga

Siberian Institute of Management – the branch of Russian Academy of
National Economy and Public Administration (Novosibirsk, Russia)

On the construction of a bridle with cheek-pieces of an early type, spread from
Mycenae to China in the second millennium BCE

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.1 (2023) 152-165

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-152-165

Keywords: domestication of the horse, chariots, harness, Mycenaean era, Bronze age.

Abstract. Reconstruction of the device of the earliest bridle of the period of domestication of the horse in IV-III millennium BCE in the territory of steppe and forest steppe Eurasia is still a special problem. We have only horn (bone) cheek-pieces in the steppes of the early stage, and in Greece, Anterior Asia, Egypt and the Caucasus – bronze cheek-pieces and bit, on which it is impossible to establish the arrangement of the bridle reliably. In our view, the appearance on the cheek-pieces of the frame for fastening the «sub-directional» belt is connected with the use of bit. Thanks to it, the cheek-pieces together with the bit were attracted down to the toothless part of the jaw. This device did not allow the horse to eat and bite the belt bit. It acted like the North American Indians' simple belt loop device, which covered the toothless portion of the horse's mandible. Such an assignment could have characteristic frames on bronze discus cheek-pieces from Mycenae and Anterior Asia, or oblong side openings on horny shield cheek-pieces from steppe Eurasia.

Шульга Петр Иванович

Институт археологии и этнографии СО РАН

Шульга Даниил Петрович

Сибирский институт управления Российской академии народного хозяйства и госслужбы при Президенте Российской Федерации (Новосибирск)

alkaddafa@gmail.com

О конструкции уздечки с псалиями раннего типа, распространённого от Микен до Китая во II тыс. до н. э.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 152-165

Ключевые слова: приручение коня, колесницы, упряжь, микенская эпоха, бронзовый век.

Аннотация. Реконструкция устройства самой ранней уздечки периода одомашнивания лошади в IV-III тыс. до н. э. на территории степной и лесостепной Евразии представляет особую и пока не разрешимую проблему. Из уздечной фурнитуры раннего этапа мы располагаем в степях только роговыми (костяными) псалиями, а в Греции, Передней Азии, Египте и на Кавказе – бронзовыми псалиями и удилами, по которым невозможно достоверно установить устройство уздечки. На наш взгляд, появление на псалиях рамок для крепления «подчелюстного» ремня связано с использованием ременных удили. Благодаря ему псалий вместе с ременными удилами притягивался вниз к беззубому участку челюсти. Это устройство не позволяло лошади закусывать и перегрызать ременные удила. Оно действовало подобно известному у североамериканских индейцев простому устройству в виде ременной петли, охватывавшей беззубый участок нижней челюсти лошади. Подобное назначение могли иметь характерные рамки на бронзовых дисковидных псалиях из Микен и Передней Азии, или продолговатые боковые отверстия на роговых щитковых псалиях из степной Евразии.

Svetlana Martynova

Herzen State Pedagogical University (St Petersburg)

svetlanus.martinova@yandex.ru

On Aristotle's use of the concept «ἄργαρον» in a biological context

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 166-176

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-166-176

Keywords: Body, Soul, Teleology, Efficient Cause, Hypothetical Necessity

Abstract. Aristotle was the first ancient philosopher who proved necessity of instrumental explanation of body, using the concept ἄργαρον in a biological context. The purpose of the paper is to make clear the reasons and the limits of the analogy between parts of body and tools as artifacts. My research is focused on their common essence and status among efficient causes on the one hand and its different efficient and final causes on the other hand.

Мартьянова Светлана Александровна

Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена

(Санкт-Петербург) svetlanus.martinova@yandex.ru

Об использовании Аристотелем понятия «ἄργαρον» в биологическом контексте

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 166-176

Ключевые слова: тело, душа, движущая причина, телеология, гипотетическая необходимость.

Аннотация. Аристотель был первым античным философом, который предложил и обосновал инструментальное понимание тела, используя понятие ἄργαρον в биологическом контексте. Цель статьи состоит в том, чтобы прояснить, в чем причины уподобления Аристотелем частей тела созданным мастером инструментам, и почему, согласно философу, невозможно их полностью отождествить друг с другом. В центре внимания находятся прояснение общих для них сущности и статуса среди действующих причин, а также различий, касающихся целей функционирования и того, что именно выступает их движущей причиной.

Oleg Nogovitsin

Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the

Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

onogov@yandex.ru

The argument of Severus of Antioch on the absurdity of confessing two common natures in Christ and the concept of "particular nature" within the structure of the "Arbiter" by John Philoponus: theology and methodology of school Neoplatonic philosophy in the 6th century

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 177-216

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-177-216

Keywords: John Philoponus, Severus of Antioch, Leontius of Byzantium, Christology, Triadology, nature, substance, hypostasis, person.

Abstract. The article considers the place of the famous argument of Severus of Antioch on the absurdity of confessing two common natures in Christ in the structure of the "Arbiter" by John Philoponus. In compliance with the general formula of this argument, the confession of two natures in Christ, taken as common natures of deity and humanity, necessarily entails agreeing that the incarnation of Christ signifies the incarnation of the whole Trinity in the whole humankind, namely, the incarnation of all the hypostases of the Trinity in each human being. John Philoponus supplements it with the distinction of common and particular natures: the common essence of deity, as represented by the aggregate of particular natures (Father, Son=Word, Saint Spirit), being incarnated in Christ, would lead to the incarnation of the mentioned particular natures in the common essence of humanity, i. e. in the aggregate of all whenever lived, living now and still not come into being people. In the article, a detailed analysis is given of the functional mode of Severus' argument and of the concept of "particular nature" in the philosophical writings of John Philoponus, as well as that of the sense and the mechanism of transmission of this concept to the theological context of his substantiation of the Monophysite Triadology and Christology. On the grounds of scrutinizing these issues, the dependence is exposed of the procedures of substantiation of theological problems, applied in the "Arbiter", on the methodology of school Neoplatonic philosophy.

Ноговицин Олег Николаевич

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук (Санкт-Петербург)
onogov@yandex.ru

Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух природ во Христе и понятие «частная природа» в структуре «Арбитра»

Иоанна Филопона: богословие и методология школьной неоплатонической философии в VI веке. Часть 1

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 177-216

Ключевые слова: Иоанн Филопон, Севир Антиохийский, школьная неоплатоническая философия христология, триадология, частная природа, общая природа, сущность, ипостась, лицо.

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о месте знаменитого аргумента Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух природ во Христе и понятия «частная природа» в структуре «Арбитра» Иоанна Филопона. Согласно общей формулировке этого аргумента исповедание во Христе двух природ, взятых как общие природы божества и человечества, необходимо влечёт за собой согласие с тем, что воплощение Христа означает воплощение всей Троицы во всём человечестве, а именно воплощение всех ипостасей Троицы в каждом из людей. Иоанн Филопон дополняет его различием общей и частной природы: общая сущность Божества, поскольку она представлена совокупностью частных природ (Отец,

Сын=Слово, Святой Дух), будучи воплощенной во Христе, приведет к воплощению названных частных природ в общей сущности человечества, т.е. в совокупности всех когда-либо живших, живых и еще не пришедших в бытие людей. В статье подробно проанализирован способ функционирования аргумента Севира и понятия «частной природы» в структуре «Арбитра». Исследован генезис и содержание понятия «частной природы» в философских сочинениях Иоанна Филопона, а также смысл и механизм переноса этого понятия в богословский контекст обоснования им монофизитской триадологии и христологии. На основе рассмотрения данных вопросов показана зависимость используемых в «Арbitре» процедур обоснования богословских проблем от методологии школьной неоплатонической философии.

Andrey Tikhonov

Southern Federal University, avtikhonov@sfedu.ru

Ruslan Frantsuzov

Southern Federal University, SovietUnion789@yandex.ru

Towards the problem of understanding of the divine by Plato

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.1 (2023) 217-225

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-217-225

Keywords: Plato, God, Divine, Demiurge, Paradigm, Creation, World.

Abstract. This article is devoted to the consideration of such an aspect of Plato's philosophy as theology. Starting with the "Platonic Theology" of Proclus Diadochus, this point of view and the system of interpretation of philosophical research character continued to develop and refine a number of categories and ideas developed by Plato - Demiurge, ideas of "mixing", ideas of "creation", categories of paradigm (within the dispute about universals), etc. However, if we recognize the equality of the ontological status of the Demiurge, the paradigm and the created world (to whom the blessed god was given life), we come across a number of problems that are expressed not only in the understanding of the "divine" itself, but also in relation to what, within the framework of the "theological" view of Plato, can be called deified or divine images (Demiurge, paradigm and the created world). In this paper, an attempt will be made to demonstrate these contradictions, and to make a number of comments.

Тихонов Андрей Владимирович,

Южный федеральный университет, avtikhonov@sfedu.ru

Французов Руслан Игоревич

Южный федеральный университет, SovietUnion789@yandex.ru

Постановка проблемы о понимании божественного у Платона

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.1 (2023) 217-225

Ключевые слова: Платон, Бог, божественное, Демиург, парадигма, творение, мир

Аннотация. Данная статья посвящена рассмотрению такого аспекта философии

Платона как теология. Начиная с «Платоновской теологии» Прокла Диадоха, дан-

ная точка зрения и система интерпретации философского исследовательского характера продолжала разрабатываться и уточнять ряд выработанных Платоном категорий и идей – Демиурга, идеи «смещения», идеи «творения», категории парадигмы (в рамках спора об универсалиях) и т.д. Однако, если мы признаем равенство онтологического статуса Демиурга, парадигмы и сотворенного мира (к которому дали жизнь блаженного бога), мы натываемся на ряд проблем, которые выражаются не только в понимании самого «божественного», но и в отношении того, что в рамках «теологического» взгляда на Платона, можно назвать обожествленным или божественными образами (Демиург, парадигма и сотворенный мир). В данной работе будет предпринята попытка продемонстрировать данные противоречия, и высказать ряд замечаний по этому поводу.

Leonid Zhmud

Saint-Petersburg Branch of the Institute for the History of Science and Technology RAS (Russia), l.zhmud@spbu.ru

Exact sciences and education in antiquity

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 226-243

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-226-243

Keywords: Greek science, history of exact sciences, post-school education in antiquity, *enkyklios paideia*, Plato, Isocrates.

Abstract. Teaching of *mathēmata* in the framework of *enkyklios paideia*, the post-school education of a “free man”, was a new social practice that originated in the fourth century BC and greatly contributed to the growing public acceptance of science. Due to this educational practice that became common during the Hellenistic period many young men from wealthy families who took the course of *enkyklios paideia*, received instruction in the four *mathēmata*: geometry, arithmetic, astronomy, and harmonics. Although the widespread use of this model of education coincided with the sudden quantitative and qualitative decline of Greek science in the first century BC, a considerable number of educated people from the higher strata of society were becoming familiar, albeit in varying degrees, with scientific knowledge and methods. Thus, *mathēmata* were ingrained in society to an extent that enabled them to survive, albeit with serious losses, the transition from antiquity to the Middle Ages, when the volume and quality of scientific knowledge drastically declined, and their preservation became part of the social role of the clergyman.

Жмудь Леонид Яковлевич

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН, l.zhmud@spbu.ru

Точные науки и образование в античности

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 226-243

Ключевые слова: наука в Древней Греции, история точных наук, послешкольное

образование в античности, *enkyklios paideia*, Платон, Исократ.

Аннотация. Преподавание математики в рамках *enkyklios paideia*, послешкольного образования «свободного человека», было новой социальной практикой, зародившейся в IV в. до н. э. и во многом способствовавшей растущему общественному признанию науки. Благодаря этой образовательной практике, которая стала распространённой в эллинистический период, многие молодые люди из богатых семей, прошедшие курс *enkyklios paideia*, получили обучение по четырем точным наукам: геометрии, арифметике, астрономии и гармонике. Хотя широкое применение этой модели образования совпало с внезапным количественным и качественным упадком греческой науки в I в. до н., значительное число образованных людей из высших слоев общества приобщалось, хотя и в разной степени, к научным знаниям и методам. Таким образом, *mathemata* настолько укоренились в обществе, что это позволило им пережить, хотя и с серьезными потерями, переход от античности к средневековью, когда объем и качество научных знаний резко снизились, и их сохранение стало частью социальной роли священника.

Svetlana Mesyats

RAS Institute of Philosophy (Moscow, Russia)

messiats@mail.ru

Matter of Sleep. Byzantine Commentators of the 12th – 15th centuries on the Material Cause of Sleep in Aristotle's Treatise *On Sleep and Waking (De Somno et Vigilia)*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 244-261

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-244-261

Keywords: Byzantine commentators, Michael of Ephesus, late antique commentary tradition, Aristotle, Aristotelian philosophy of nature, *Parva Naturalia*, theory of four causes, hypothetical necessity, definition of matter, material cause of sleep.

Abstract. The paper gives a general description of the surviving Byzantine commentaries on Aristotle's small psychological treatises traditionally known as *Parva naturalia* and describes the most notable manuscripts and editions of commentaries compiled by Michael of Ephesus, George Pachymeres, Theodore Metochites, Sophonias and Gennady Scholarios. The paper clarifies relationships of these texts to each other, discusses possible reasons of the renewal of interest in biological and physiological aspects of Aristotle's philosophy among Byzantine scholars of the 12th – 15th centuries, and explains why the late antique commentary tradition paid little attention to particular issues of Aristotle's philosophy of nature. Distinctive features of Byzantine exegesis are established by examining how Byzantine commentators dealt with some controversial questions of Aristotle's treatise *On sleep and waking*, in particular the question of why Aristotle, after promising to consider the formal, final, effective and material causes of sleep, explores only three of these causes and leaves the material one without attention. We demonstrate that Byzantine commentators were convinced of the existence of the material cause of sleep and identified the latter with the hot evaporation that necessarily arises from food in the process of digestion. However, the analysis of this interpretation shows that it was

based on a misunderstanding of the basic concepts of Aristotelian philosophy, since Byzantine exegesis was aimed more at preserving Aristotle's texts than at better understanding the general order of his philosophy.

Месяц Светлана Викторовна
Институт философии РАН (Москва)
messiats@mail.ru

Материя сна. Византийские комментаторы XII – XV вв. о материальной причине сна в трактате Аристотеля *О сне и бодрствовании*

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 244-261

Ключевые слова: Византийские комментаторы, Михаил Эфесский, позднеантичная комментаторская традиция, Аристотель, аристотелевская философия природы, *Parva naturalia*, теория четырех причин, гипотетическая необходимость, определение материи, материальная причина сна.

Аннотация. В статье дается общая характеристика сохранившиеся византийских комментариев XII – XV вв. к малым естественно-научным сочинениям Аристотеля, входящим в сборник *Parva naturalia*. Описываются рукописи и издания комментариев, составленных Михаилом Эфесским, Георгием Пахимером, Феодором Метохитом, Софонием и Геннадием Схоларием, выясняется их отношение друг к другу, обсуждаются причины пробуждения интереса к биологической и физиологической сторонам философии Аристотеля в Византии XII-XV вв., а также причины невнимания к *Parva naturalia* позднеантичной экзегетической традиции. Особенности византийской экзегезы рассматриваются на примере комментариев к трактату *О сне и бодрствовании*, в котором Аристотель, пообещав установить формальную, целевую, материальную и действующую причины сна, вместо четырех причин исследует только три – формальную целевую и действующую, оставляя материальную без внимания. В статье показано, как византийские комментаторы решали указанную проблему, в каком месте трактата *О сне и бодрствовании* они видели рассуждение о материальной причине сна, и почему отождествляли последнюю с гипотетической необходимостью и образующимся от пищи горячим испарением. В заключении показано, почему предлагаемое византийцами толкование материи сна является ошибочным, и каким образом оно вытекает из чрезмерно бережного отношения к наследию Аристотеля.

Valeria Danilova
Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs (Russia)
fasikcat@yandex.ru

The Political Philosophy of Dio Chrysostom

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 262-271

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-262-271

Keywords: Second Sophistic, Dio Chrysostom, political orations, the image of the king, forms of government.

Abstract. The paper deals with Dio Chrysostom's political orations to figure out his attitude to kingship, tyranny and others forms of government. The content analysis of the discourses reveals which virtues of the king are considered the most important. Constructing the image of the ideal king, Dio used such mythological and historical examples as Heracles and Alexander the Great. Dio tried to influence the emperor Trajan to make the ruler follow the advices of wise men. The political thinking of Dio Chrysostom can't be referred to the definite philosophical doctrine as he took his ideas from different teachings (Socrates and his successors, the Stoics, the Cynics, and Homer as well) and adopted them to the modern political situation in the Roman Empire.

Данилова Валерия Юрьевна

Владимирский государственный университет имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых

fasikcat@yandex.ru

Политическая философия Диона Хризостома

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 262-271

Ключевые слова: Вторая софистика, Дион Хризостом, политические речи, образ царя, формы правления.

Аннотация. В статье рассматриваются политические речи Диона Хризостома с целью выяснить его отношение к царской власти, тирании и другим формам правления. Контент-анализ речей показывает, какие добродетели царя Дион считал наиболее важными. Образ идеального царя создавался с помощью примеров из мифологии и истории – Геракла, Александра Македонского. Дион пытался влиять на императора Траяна, чтобы правитель прислушивался к советам мудрых людей. Политическую мысль Диона Хризостома невозможно отнести к одному конкретному философскому учению, так как он заимствовал идеи разных направлений (Сократ и его последователи, стоики, киники, также Гомер) и адаптировал их к современной ему политической ситуации в Римской империи.

Sergey Kocherov

National Research University «Higher School of Economics» (Nizhny Novgorod, Russia)

kocherov@yandex.ru

Pilate's Trial, or The Man Facing a Choice

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 272-286

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-272-286

Keywords: Jesus and Pilate, Judea and Rome, political choice, judicial decision, moral conflict.

Abstract. This article explores the circumstances of Pontius Pilate's trial of Jesus Christ and the motives that prompted Pilate to hand down the death verdict. The author has

tried to present the course of the trial in the confrontation of the interests of particular people and the complexity of the historical situation, without which Pilate's behavior and his sentence receive a simplistic explanation. It is argued that although Philo of Alexandria and Josephus Flavius in their writings depicted Pilate as a cruel and implacable persecutor of their people, his actions were quite rational and driven by the interests of the Roman Empire as understood by its viceroy. The view that Pilate was inconsistent and ambiguous during the trial is refuted. Political interests, legal peculiarities and moral factors that influenced his decision are analyzed. This removes the traditional accusation that Pilate's verdict was motivated by fear of the wrath of the emperor Tiberius, something the high priests threatened him with.

Кочеров Сергей Николаевич

НИУ «Высшая школа экономики» (Нижний Новгород)

kocherov@yandex.ru

Суд Пилата, или человек перед выбором

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 272-286

Ключевые слова: Иисус и Пилат, Иудея и Рим, политический выбор, судебное решение, моральный конфликт.

Аннотация. В статье исследуются обстоятельства суда Понтия Пилата над Иисусом Христом и мотивы, которые побудили Пилата вынести смертный вердикт. Автор попытался представить ход судебного процесса в противоборстве интересов конкретных людей и сложности исторической ситуации, без учета которых поведение Пилата и его приговор получают упрощенное объяснение. Обосновывается, что, хотя Филон Александрийский и Иосиф Флавий в своих трудах изобразили Пилата жестоким и неумолимым гонителем их народа, его действия имели вполне рациональный характер и были обусловлены интересами Римской империи, как их понимал ее наместник. Опровергается мнение о том, будто Пилат во время процесса вел себя непоследовательно и двусмысленно. Анализируются политические интересы, юридические особенности и моральные факторы, которые оказали влияние на принятое им решение. Это позволяет снять с Пилата традиционное обвинение в том, что его вердикт был вызван страхом перед гневом императора Тиберия, чем угрожали ему первосвященники.

Rustam Galanin

The Russian Christian Academy for the Humanities (St. Petersburg)

mousse2006@mail.ru

The doctrine of Eros in the Early Stoicism

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 287-304

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-287-304

Keywords: rational theology, Stoicism, paideia, Eros the god.

Abstract. Eros as power and desire has been traditionally considered by the Stoics within the doctrine of “things indifferent” (*adiaphora*). At the same time, the power of Eros and the factor of gender differences play a pivotal role not only in the Stoic cosmology but in the theory of education and in the social theory as well. The political philosophy of the early Stoics is also deeply rooted in the theory of Eros. The article is devoted to explaining of the concept of Eros the god and to identifying of how the early Stoic philosophy was influenced by similar conceptions of Plato’s philosophy and the doctrine of the Cynics.

Галанин Рустам Баевич

Русская христианская гуманитарная академия

mousse2006@mail.ru

Концепция бога Эроса в философии Ранней Стои

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.1 (2023) 287-304

Ключевые слова: рациональная теология, бог Эрот, стоицизм, пайдейя.

Аннотация. Несмотря на то что область эроса в этике стоиков входит в категорию безразличного, тем не менее Эрот и связанная с ним проблематика гендерной дихотомии является важным фактором в структуре стоической космологии. Если приглядеться внимательней, то можно заметить, что Эрос играет также важную роль в педагогической теории ранней Стои, равно как и в ее учении о государстве. Ранние стоики, отказывая Эроту с статусе божественности, тем не менее рассматривают его в качестве всеохватной социальной силы, устрояющей повседневную политическую жизнь людей, с одной стороны, и всепроникающей космической силы при возникновении и уничтожении вселенского тела Космоса, который и есть подлинный бог, с другой. Статья посвящена прояснению концепта бога Эроса в учении ранней Стои и обнаружению взаимовлияний с другими философскими учениями того времени – в первую очередь с платонизмом и кинизмом.

Evgenij Derzhivitskij

St. Petersburg State University, derzhiv@mail.ru

Vadim Perov

St. Petersburg State University, vadimperov@gmail.com

Igor Larionov

St. Petersburg State University, i.larionov@spbu.ru

The political origins of universal virtues in the Middle Stoa

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.1 (2023) 305-323

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-305-323

Keywords: stoicism, virtues, civic virtues, state ideology, Roman Republic, Scipionic Circle, Cicero.

Abstract. The article is devoted to the study of the civil and political origins of the virtues in the concepts of the Middle Stoa and the reasons that led to their gradual transformation into the universal personal virtues of the "stoic sage" in the Late Stoa. The for-

mation of politically oriented virtues was formulated and spread largely under the influence of the activities of the Scipionic Circle. The study found that the departure from political orientation was accompanied by a gradual rejection of the idea of the elitism of the "virtuous man", whose moral image was largely sanctified by the "heroic ideals" of belonging to the "divine" Rome. Historical changes have led to the fact that public life is gradually ceasing to be a "common cause" both in political terms and as a proper moral ideal. The ideas of civic virtues are losing their relevance. This contributed to a shift in emphasis on issues of personal morality, when moral self-education, both in the sense of teaching and forming oneself as a virtuous person, takes on a universal character, since it becomes the lot and personal concern of everyone. This finds expression in the ideas of the Late Stoa, whose ethical ideals are becoming increasingly popular in modern society.

Держивицкий Евгений Викторович

Санкт-Петербургский государственный университет, derzhiv@mail.ru

Перов Вадим Юрьевич

Санкт-Петербургский государственный университет, vadimperov@gmail.com

Ларионов Игорь Юрьевич

Санкт-Петербургский государственный университет, i.larionov@spbu.ru

Политические истоки универсальных добродетелей в Средней Стое

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 305-323

Ключевые слова: стоицизм, добродетели, гражданские добродетели, государственная идеология, Римская республика, Сципионовский кружок, Цицерон.

Аннотация. Статья посвящена исследованию гражданско-политических истоков добродетелей в учении Средней Стои и причин, которые обусловили их постепенную трансформацию в универсально-личностные добродетели «стоического мудреца» Поздней Стои. Формирование политически ориентированных добродетелей было сформулировано и получило распространение во многом под влиянием деятельности Сципионовского кружка. В ходе исследования установлено, что уход от политической ориентации сопровождался постепенным отказом от идеи элитарности «добродетельного мужа», чей нравственный облик во многом был освящен «героическими идеалами» сопричастности к «божественному» Риму. Исторические перемены привели к тому, что общественная жизнь постепенно перестает быть «общим делом» и в политическом плане, и как должный моральный идеал. Идеи гражданских добродетелей теряют свою актуальность. Это способствовало смещению акцентов на вопросы личной нравственности, когда нравственное самообразование, как в смысле научения, так и формирования себя как добродетельной личности, принимает универсальный и общечеловеческий характер, поскольку становится уделом и личной заботой всех и каждого. Это находит свое выражение в идеях Поздней Стои, этические идеалы которой становятся всё более популярными в современном обществе.

Ilya Kolesnikov
Saratov State Law Academy
Saratov State Conservatory (Russia)
kolesnikovid@mail.ru
Pragmatics of Laughter in Hellenistic philosophy
Language: Russian
Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 324-339
DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-324-339

Keywords: Laughter, Hellenism, freedom, Lucian, Menipp, theatrum mundi, godlikeness.
Abstract. The article deals with the philosophical possibilities of laughter in the Hellenistic age. At first, we specify the role of laughter in various genres of philosophical speech, and then we divide different types of laughter. Further, we analyze the use of laughter for liberation, however, we notice not the general anthropological aspect of “Culture of popular laughter”, but the specific philosophical possibilities of this liberation. If the whole world is a comedy, then philosophical laughter overcomes the private perspective — not to the “Collective body”, but to the perspective of the divine view. Finally, we explore the relation between laughter and the concept of godlikeness (ὁμοίωσις θεῶ).

Колесников Илья Дмитриевич
Саратовская государственная юридическая академия
Саратовская государственная консерватория
kolesnikovid@mail.ru
Прагматика смеха в эллинистической философии
Язык: русский
Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 324-339

Ключевые слова: смех, эллинизм, свобода, Лукиан, Менипп, theatrum mundi, уподобление богу.

Аннотация. В статье рассматриваются философские возможности смеха в эпоху эллинизма. Сначала мы уточняем, какую роль играет смех в различных жанрах философской речи, а затем проводим деление между различными типами смеха. Далее анализируется применение смеха для освобождения, однако упор делается не на общем антропологическом аспекте смеховой культуры, а на специфически философских возможностях этого освобождения: в акте смеха (где весь мир выступает в качестве комедии) философ преодолевает частную перспективу, но не в сторону «коллективного тела», а в сторону принятия перспективы божественного взгляда. Наконец, исследуется связь смеха с концептом уподобления божеству (ὁμοίωσις θεῶ).

Igor Tantlevskij
Saint Petersburg State University
i.tantlevsky@spbu.ru
A worldview dialogue or parallel development of thought: Ancient parallels to the book of Qoheleth 12:7

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 340-350

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-340-350

Keywords: Qoheleth (Ecclesiastes), ancient genres of dialogue, Euripides, Empedocles, Anaxagoras, immortality of spirit/soul, γνῶμη, νοῦς.

Abstract. The article deals with the ancient parallels of the fifth century B.C.E. to *Qoh. 12:7* (“And the dust shall return to the earth, which it was, and the spirit shall return to God who gave it”). First of all, these parallels include passages from Euripides: “That which is of the earth returns to the earth, the same which is born of the etheric seed returns to the heavenly pole” (“Chrysippus”; 839, 8–11 [ed. Nauck]); “the spirit is to the ether (πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα), and the body to the earth” (“The Suppliants,” 533–534; see also: fr. 971 [ed. Nauck]). Another parallel to *Qoh. 12:7* is found in an Attic public inscription commemorating the Athenian soldiers killed at Potidaea (432 B.C.E.): “The ether took (their) souls, [the earth (took)] the bodies...” (IG I³, 1179, eds. Kirchhoff et al.). This view correlates with Empedocles’ assertion that there is neither birth (φύσις) nor death, but only the mixing and subsequent separation of mixed elements (cf.: B 8–9, 11, 15 [DK]), and the idea of Anaxagoras, who said that “birth and death are tantamount” to “change (ἀλλοιοῦσθαι) only” (*Arist. GC I*, 314a.14–15). In Euripides’ tragedy “Helen”, the heroine expresses the idea that all “mind” (ὁ νοῦς) “does not live” on the death of the body, it dies “in immortal ether”; but in ether the “immortal” γνῶμη which the “mind” of man “possesses” persists. In analysing these fragments, the author concludes that one would rather assume a parallel development of the concepts of the afterlife in the Mediterranean region, rather than a direct influence of Hellenic religious doctrines on Jewish thought or a philosophical dialogue between Judaeans and Hellenes at the time the Book of Qoheleth was written.

Тантлевский Игорь Романович

Санкт-Петербургский государственный университет

i.tantlevsky@spbu.ru

Мировоззренческий диалог или параллельное развитие мысли:

античные параллели к Книге Кохелета 12:7

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 340-350

Ключевые слова: Кохелет (Екклесиаст), античные жанры диалога, Еврипид,

Эмпедокл, Анаксагор, бессмертие духа/души, γνῶμη, νοῦς.

Аннотация. В статье анализируются античные параллели V в. до н. э. к *Кох. 12:7*:

«И возвратится прах в землю, которою он и был, а дух возвратится к Богу, Который его дал». Прежде всего, к такого рода пассажам можно отнести фрагменты из Еврипида: «То, что из земли, возвращается в землю, то же, что рождено от эфирино-го семени, возвращается на небесный полюс» («Хрисипп»; 839, 8–11 [ed. Nauck]); «дух — в эфир (πνεῦμα μὲν πρὸς αἰθέρα), а тело — в землю» («Умоляющие», 533–534; см. также: fr. 971 [ed. Nauck]). Еще одна параллель к *Кох. 12:7* обнаруживается в анти-ческой публичной надписи, посвященной афинским солдатам, погибшим в Потти-

дее (432 г. до н. э.): «Эфир принял (их) души, [земля же —] тел[а]...» (IG I³, 1179, eds. Kirchoff et al.). Это представление коррелирует с утверждением Эмпедокла, что нет ни рождения (φύσις), ни смерти, а есть лишь смешение и последующее разделение смешанных элементов (см.: В 8–9, ц, 15 [DK]), и мыслью Анаксагора, который говорил, что «рождение и гибель равнозначны» лишь «изменению (ἀλλοιοῦσθαι)» (Arist. GC I, 314a.14–15). В трагедии Еврипида «Елена» в контексте слов о «воздаянии», в том числе посмертном (1013–1014), героиней выражается идея о том, что весь «ум» (ὁ νοῦς) «не живет» по смерти тела, он умирает «в бессмертном эфире»; но в эфире сохраняется «бессмертная» сущность γνῶμη, которой «обладает» «ум» человека. Анализируя данные фрагменты, автор приходит к выводу, что тут, скорее, следовало бы предположить параллельное развитие концепций о загробном мире в средиземноморском регионе, нежели влияние эллинских религиозных доктрин на иудейскую мысль или некий мировоззренческий диалог между иудеями и эллинами в период написания Книги Кохелета.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities (Moscow)

plotinus70@gmail.com

The Anti-Ethics of Socrates: Plato versus Aristotle

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 351-360

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-351-360

Keywords: Plato, Aristotle, ethics, virtue, good, transcendence.

Abstract. The purpose of this article is to compare the ethics that can be found in Plato's Socrates with the ethics of Aristotle in the context of Plato's and Aristotle's understanding of the good. The first part analyzes Aristotle's understanding of ethics. He proceeds from the fact that there is no good in itself, there are many of them. The highest good, according to Aristotle, is the good of *polis*; his ethics is determined by politics. The highest happiness is to live according to virtue; moral (ethical) virtue (ἀρετή ἠθικὴ) can be taught by suggestion and repetition of certain actions; the nature of virtue is connected with the *middle*, it is necessary to avoid both excess and lack of passions and actions in order to acquire the habit of sticking to the middle. The second part demonstrates the difference between Aristotelian and Platonic concepts of virtue. For Plato, the main thing is the good in itself, which is beyond being (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), but at the same time it is the cause of all things, the cognizable and cognition as such (R. 509b6–10). Accordingly, the good of *polis* for him is by no means the topmost good; in general, *polis* and politics are only one of the levels of the so-called visible realm of existence, where opinion rules. Since the good itself goes beyond the limits of existence, a person striving for it must go beyond the limits of existence, and his own self: such *transcendence* is described in the dialogues “Symposium”, “Phaedrus”, “Phaedo”; in the “Symposium”, it is emphasized that only this transcendence allows to give birth to a genuine virtue, and not merely a ghost of it. Thus, virtue according to Plato can in no way be the middle, and it is

also impossible to teach it; it is in this sense that the views of Plato's Socrates may be called anti-ethics (the word "ethics" in Plato does not exist at all).

Протопопова Ирина Александровна
Российский государственный гуманитарный университет
plotinus70@gmail.com

Анти-этика Сократа: Платон versus Аристотель

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 351-360

Ключевые слова: Платон, Аристотель, этика, добродетель, благо, трансцендирование.

Аннотация. Цель этой статьи – сравнение этики, которую можно обнаружить у платоновского Сократа, с этикой Аристотеля в контексте понимания *блага* Платоном и Аристотелем. В первой части анализируется понимание этики у Аристотеля. Он исходит из того, что не существует блага самого по себе, их много. Высшее благо, по Аристотелю, – государственное; этика у него определяется политикой. Высшее счастье – жить сообразно добродетели; к нравственной (этической) добродетели (ἀρετὴ ἠθικὴ) можно *приучить* благодаря внушению и повторению определенных поступков; природа добродетели связана с серединой, нужно избегать избытка и недостатка в страстях и поступках, чтобы приобрести привычку держаться середины. Вторая часть демонстрирует разницу между аристотелевским и платоновским пониманием добродетели. У Платона главное – благо само по себе, выходящее за пределы бытия (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), но являющееся причиной всего сущего, познаваемого и самого познания (R.509b6-10). Соответственно, благо государства для него – отнюдь не вершина, вообще полис и политика – один из уровней т.н. зримой области сущего, где правит мнение. Коль скоро благо само по себе выходит за пределы сущего, то и человек, стремящийся к нему, должен выйти за пределы сущего и себя самого: такое *трансцендирование* описано в диалогах "Пир", "Федр", "Федон", причем в "Пире" подчеркнуто, что только оно позволяет родить подлинную добродетель, а не призрак. Таким образом, добродетель по Платону никак не может быть "серединой", и обучить ей тоже нельзя. Именно в этом смысле представления платоновского Сократа можно назвать анти-этикой (слово "этика" у Платона вообще отсутствует).

Timothey Myakin
Novosibirsk State University (Russia)
miackin.timof@yandex.ru

Sappho. A song to Kypris. Fr. 26 Neri-Cinti
(the first translation into Russian, with the historical and philological commentary)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 361-366

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-7-361-366

Keywords: Poetry of Sappho; "Song to Kypris" of Sappho; Sappho's erotic poetry, the cult of Kypris in the Ancient Greece.

Abstract. The publication contains the first translation of Sappho's "Song to Kypris" (Sapph. Fr. 26 Neri–Cinti) into Russian. The translation is prepared on the basis of the latest papyrological discoveries, and is founded on the latest edition of the songs and fragments of Sappho by Camillo Neri and Frederico Cinti (2017). The new translation is accompanied by a comprehensive scientific commentary.

Мякин Тимофей Геннадьевич

Новосибирский государственный университет

miackin.timof@yandex.ru

Сафо. Песнь к Киприде (Fr. 26 Neri–Cinti).

Первый русский перевод, с историко-филологическим комментарием

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.1 (2023) 361-366

Ключевые слова: поэзия Сафо; «Песнь к Киприде» Сафо; эротическая поэзия Сафо; культ Киприды в Древней Греции.

Аннотация. Первый перевод на русский язык т. н. «Песни к Киприде» Сафо (Fr. 26 Neri–Cinti). Перевод сопровождается историко-филологическим комментарием.

Прилагается текст оригинала на древнегреческом языке по изданию К. Нери и Ф. Чинти.

Roman Svetlov

The Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia)

spatha@mail.ru

Dmitry Shmonin

St Petersburg State University (Russia)

dmitry.shmonin@gmail.com

A.N. Egunov's «Outlines» for the translation of Plato's «Symposium»

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.1 (2023) 367-375

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-367-375

Keywords: A.N. Egunov, Plato, «Symposium», speech of Pausanias, Aphrodite Pandemos.

Abstract. The archive of A. N. Egunov, a prominent Russian writer, poet, and scholar, includes unpublished fragments of his translation of the dialogue «Symposium». These fragments were prepared during his work on the 1965 edition of Plato's Selected Dialogues. Egunov carefully researched the then available translations of the «Symposium» and concluded that none of them met the requirements of a modern edition. He prepared recommendations for future translators and gave some excerpts of his own translation as a sample. In the publication we offer one of these fragments, the speech of Pausanias, as well as A. N. Egunov's discussion of the correct translation in Russian of the term "πάνημος", one of the epithets of the goddess Aphrodite.

Светлов Роман Викторович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

spatha@mail.ru

Шмонин Дмитрий Викторович

Санкт-Петербургский государственный университет

dmitry.shmonin@gmail.com

«Наметки» А. Н. Егунова к переводу платоновского «Пира»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 367-375

Ключевые слова: А. Н. Егунов, Платон, диалог Пир, речь Павсания, Афродита

Пандемос.

Аннотация. Архив А.Н. Егунова, выдающегося российского писателя, поэта и ученого, включает в себя неизданные фрагменты его перевода диалога «Пир». Эти фрагменты были подготовлены во время работы над изданием избранных диалогов Платона 1965 года. Егунов тщательно исследовал имеющиеся на тот момент переводы «Пира» и посчитал, что ни один из них уже не соответствует требованиям современного издания. Он подготовил рекомендации для будущего переводчика и дал в качестве образца отдельные фрагменты собственного перевода. Вниманию читателей предлагается один из этих фрагментов – речь Павсания, а также рассуждения А.Н. Егунова по поводу корректной передачи на русском языке термина «πᾶνδημος», одного из эпитетов богини Афродиты.

Andrej Mozhajsky

National Research University «Higher School of Economics» (Russia)

Institute for Strategy of Education Development of the Russian Academy of Education

(Moscow), a.mozhajsky@mail.ru

Educational travels of M.S. Koutorga to England and Greece: from London to Athens,

including explorations in Boeotia

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 376-400

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-376-400

Keywords: educational travels, Koutorga, Colonel Leake, Rangavis, London, Cambridge, Oxford, the British Museum, Boeotia, Plataea, the Archaeological Society of Athens.

Abstract. The article deals with the educational travels of the outstanding Russian researcher of antiquity M.S. Koutorga, which he made in England and Greece. In the existing publications on the activities of M.S. Koutorga the trip to England has not been paid attention. This trip can be seen as preparation for a later visit to Greece, where M.S. Koutorga conducted research, especially in Boeotia. In England, Koutorga visited the famous researcher on the ancient topography of Greece, Colonel William Martin Leake, who presented M.S. Koutorga with three of his works. Colonel Leake, through a chain of personal connections, recommended Koutorga to Cambridge, Oxford, and the British Museum. In addition, Mikhail Semenovich became a member of the Cavendish Literary Club, as mentioned in a letter from Lionel Buda. Thus, with the necessary literature, M. S.

Koutorga knew the places of Greece that had been less affected by previous explorations, giving him the opportunity to make his own. Having visited Greece, M. S. Koutorga also secured the necessary references. He was associated with A. M. Kumanis, A. R. Rangavis, I. K. Paparrigopoulos, and other statesmen and scientists in Greece. All this made it possible to organize the journey in the best possible way and to carry out research for subsequent publications, among which the study of the Plataean region in Boeotia occupied a special place. The article is based on archival material, most of which is published for the first time, and is accompanied by a map of the region of Plataea, on which the names mentioned by Koutorga are inscribed.

Можайский Андрей Юрьевич

НИУ «Высшая школа экономики»

Институт стратегии развития образования Российской академии образования
a.mozhajsky@mail.ru

Научно-образовательные путешествия М.С. Куторги в Англию и Грецию:
от Лондона до Афин, включая исследования в Беотии

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.1 (2023) 376-400

Ключевые слова: образовательные поездки, Куторга, полковник Лик, Рангавис, Лондон, Кембридж, Оксфорд, Британский музей, Беотия, Платеи, Афинское археологическое общество.

Аннотация. В статье рассматриваются образовательные путешествия выдающегося русского исследователя античности М.С. Куторги, которые он совершил в Англию и Грецию. В существующих публикациях о деятельности М.С. Куторги путешествию в Англию не уделялось внимание. Это путешествие можно рассматривать как подготовку к последующему посещению Греции, где М.С. Куторга провел исследования, особенно в Беотии. В Англии Куторга посетил знаменитого исследователя по древней топографии Греции полковника В.М. Лика, который подарил М.С. Куторге три своих работы. Полковник Лик через цепочку личных связей рекомендовал Куторгу в Кембридж, Оксфорд и Британский музей. Кроме того, Михаил Семенович стал членом Кавендишского литературного клуба, о чем сказано в письме Лайонела Буда. Таким образом, имея необходимую литературу, М.С. Куторга знал те места Греции, которые в меньшей степени были затронуты предшествующими исследованиями, что давало ему возможность совершить собственные. Посетив Грецию, М.С. Куторга также заручился необходимыми рекомендациями. Он был связан с А.М. Кумани, А. Р. Рангави, И. К. Папарригопуло и другими государственными деятелями и учеными в Греции. Все это позволило наилучшим образом организовать путешествие и провести исследования для последующих публикаций, среди которых особое место занимало исследование Платейской области в Беотии. Статья основана на архивных материалах, большинство из которых публикуются впервые, и снабжена картой Платейской области, на которую нанесены упоминаемые Куторгой названия.

Ilia Rushkin

Independent researcher, Cambridge, Massachusetts, USA

iliarushkin@gmail.com

Autolycus of Pitane. On Risings and Settings. Russian translation and commentary.

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 401-463

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-401-463

Keywords: Autolycus of Pitane, risings, settings, ancient astronomy, ancient mathematics, ancient geometry.

Abstract. Autolycus of Pitane was a Greek mathematician and astronomer of the second half of the IV century BC. Two of his treatises are extant: "On the Moving Sphere" and "On Risings and Settings". They are among the earliest extant mathematical Greek texts. We offer a commented Russian translation of the second treatise. To our knowledge, this is the first Russian publication of this text. Our Russian translation of "On the Moving Sphere" was published earlier.

Рушкин Илья Павлович

Независимый исследователь, Кембридж, Массачусетс (США)

iliarushkin@gmail.com

Автолик Питанский. О восходах и заходах

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 401-463

Ключевые слова: Автолик Питанский, восходы, заходы, закаты, древняя астрономия, древняя математика, древняя геометрия.

Аннотация. Предлагается первый комментированный русский перевод сочинения "О восходах и заходах" греческого математика и астронома 4 в. до н. э. Автолика Питанского. Перевод другого сохранившегося произведения этого автора ("О движущейся сфере") был опубликован нами ранее. Эти два произведения принадлежат к числу наиболее древних из дошедших до нас греческих математических текстов.

Alexei Garadja

Russian State University for the Humanities

agaradja@yandex.ru

Fragments of Proclus' *Grammatical Chrestomathy* (A Translation and Notes)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 464-480

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-464-480

Keywords: Proclus' *Chrestomathy*, Homer, the *Epic Cycle*, ancient *grammatica*.

Abstract. The publication presents a commented Russian translation of Proclus' fragments associated with his *Abridged Grammatical Chrestomathy* (Πρόκλου χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί), which has been preserved as an epitome in the *Bibliotheca* of Patriarch Photius (c. 810/820–893). These fragments contain a biography of Homer (*Vita Homeri*) along with six summaries of the poems included in the so-called *Epic Cycle*,

comprising the following titles: *Cypria*, *Ethiopsis*, *The Little Iliad*, *The Sack of Ilion*, *The Returns*, and *Telegony*. In the past, all these texts were ascribed to the renowned Neoplatonist philosopher Proclus Lycius (412–485), known not only by his commentaries on several of Plato's dialogues, but by his purely philological works as well, for example his scholia to Hesiod's *Opera et dies*, not to mention his own poetical compositions, the philosophically biased mythological hymns. Even today, a number of scholars are still inclined to support this attribution, though it appears that it was most likely written by an otherwise unknown philosopher's namesake, to wit a grammarian from the Alexandrian school, who lived in the first half of the 2th century ad. The translation is based on the most recent edition of the text of the fragments prepared by Martin L. West (2003a and 2003b), who supplements Proclus' summaries of the poems belonging to the *Epic Cycle* with some passages from Apollodorus' *Mythological Library* and suggests, moreover, quite a number of apt conjectures compared with the *textus receptus* of Proclus' fragments collated from the manuscripts by Albert Severyns, whose own edition (1963) has not as yet lost its relevance.

Гараджа Алексей Викторович

Российский государственный гуманитарный университет
agaradja@yandex.ru

Хрестоматия по грамматике Прокла: фрагменты (перевод и комментарии)

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.1 (2023) 464-480

Ключевые слова: «Хрестоматия» Прокла, Гомер, «Эпический цикл», античная грамматика.

Аннотация. В публикации представлен комментированный русский перевод семи фрагментов Прокла, примыкающих к его «Краткой хрестоматии по грамматике» (Πρόκλου χρηστομαθείας γραμματικῆς ἐκλογαί), дошедшей до нас в пересказе, включенном в «Библиотеку» патриарха Фотия (ок. 810/820–893). Эти фрагменты содержат биографию Гомера и краткие изложения шести поэм так называемого «Эпического цикла», а именно «Киприй», «Эфиопиды», «Малой Илиады», «Разрушения Илиона», «Возвращений» и «Телегонии». «Эпическому циклу» и в частности «Киприям» особое внимание уделяется и в Фотиевой эпитоме «Хрестоматии». В прошлом авторство всех этих текстов приписывалось знаменитому философу-неоплатонику Проклу Ликийскому (412–485), известному не только своими комментариями к платоновским диалогам, но и чисто филологическими работами — например, схолиями к «Трудам и дням» Гесиода, — не говоря уже о собственных поэтических творениях — философски-мифологических гимнах. Еще и сегодня ряд исследователей продолжают поддерживать такую атрибуцию «Хрестоматии» и связанных с ней фрагментов, хотя вероятнее всего автором ее был всё же какой-то ближе неизвестный тезка философа, а именно живший в первой половине II века н.э. грамматик александрийской школы. Перевод выполнен по последнему изданию текста фрагментов, осуществленному Мартином Уэстом (2003a и 2003b), который дополняет Прокловы краткие изложения киклических поэм пассажами из

эпитомы Аполлодоровой «Мифологической библиотеки» и предлагает ряд удачных конъектур по сравнению со всё ещё сохраняющим актуальность фундаментальным изданием текста Прокловых фрагментов, подготовленным Альбером Северином (1963).

Alexander Sinitsyn

Russian Christian Academy for the Humanities

aa.sinizin@mail.ru

Rustam Galanin

Russian Christian Academy for the Humanities

mousse2006@mail.ru

Discussing various aspects of erotic ethno-geographies of the Greek city-states

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 481-512

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-1-481-512

Keywords: ancient Greece, polis, culture, literature, lyric poetry, novel, drama, erotica, geography, Sappho, Euripides, Longus, Lucian, Lesbos, Corinth, Sparta, hetaera, gender, sexuality.

Abstract. The work provides a brief description of the content and a critical analysis of the main provisions of the monograph by an American researcher Kate Gilhuly: *Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018. Pp. VI, 150. ISBN 978-1-138-74176-8.

Синицын Александр Александрович

Русская христианская гуманитарная академия

aa.sinizin@mail.ru

Галанин Рустам Баевич

Русская христианская гуманитарная академия

mousse2006@mail.ru

Обсуждение различных аспектов эротической этногеографии греческих городов-государств

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.1 (2023) 481-512

Ключевые слова: Древняя Греция, полис, культура, литература, лирическая поэзия, роман, драма, эротика, география, Сафо, Еврипид, Лонг, Лукиан, Лесбос, Коринф, Спарта, гетера, гендер, сексуальность.

Аннотация. В работе дается краткое описание содержания и критический анализ основных положений монографии американской исследовательницы Kate Gilhuly: *Erotic Geographies in Ancient Greek Literature and Culture*. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018. Pp. VI, 150. ISBN 978-1-138-74176-8.

