



## СТРАСБУРГСКИЙ ПАПИРУС ЭМПЕДОКЛА

А. С. АФОНАСИНА

Античная философия и классическая традиция  
Приложение к журналу ΣΧΟΛΗ  
Том III

## СТРАСБУРГСКИЙ ПАПИРУС ЭМПЕДОКЛА

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION  
ΣΧΟΛΗ SUPPLEMENTS

VOL. III

**THE STRASBOURG PAPYRUS  
OF EMPEDOCLES**

A TRANSLATION INTO RUSSIAN  
AND COMMENTARIES BY  
ANNA AFONASINA

Novosibirsk 2021

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И КЛАССИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ  
ПРИЛОЖЕНИЕ К ЖУРНАЛУ ΣΧΟΛΗ

ТОМ III

**СТРАСБУРГСКИЙ ПАПИРУС**  
**ЭМПЕДОКЛА**

ПРЕДИСЛОВИЕ, ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ  
А. С. АФОНАСИНОЙ

Новосибирск 2021

**ББК 87.3**  
**УДК 1 /19**  
**А 94**

**Афонасина А. С. Страсбургский папирус Эмпедокла.** – Новосибирск: Центр изучения древней философии и классической традиции НГУ; Офсет-ТМ, 2021. – 128 с. (Античная философия и классическая традиция. Приложение к журналу СХОЛН [Том. III]; изд. с 2020 г.)

ISBN 978-5-85957-170-3  
ISSN 2949-0936

Данная работа представляет собой первый комментированный перевод на русский язык новых фрагментов поэмы древнегреческого философа Эмпедокла, ставших доступными благодаря открытию Страсбургского папируса. Этот уникальный и сложный документ вносит огромный вклад в изучение наследия Эмпедокла. Комментированный перевод папируса дополнен тремя исследованиями философии древнегреческого философа.

*Исследование Страсбургского папируса Эмпедокла выполнено А. С. Афонасиной при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), в рамках проекта № 18-011-00104а*

На обложке представлен фрагмент  
Страсбургского папируса

© А. С. Афонасина, 2021

## СОДЕРЖАНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ	7
СТРАСБУРГСКИЙ ПАПИРУС ЭМПЕДОКЛА: перевод и комментарий	37
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	71
ПРИЛОЖЕНИЯ	
1. Эмпедокл в диалогах Платона: свидетельства и преемственность идей	73
2. Эмпедокл о дыхании	89
3. Источники для образа Афродиты у Эмпедокла	102
БИБЛИОГРАФИЯ	121



## ПРЕДИСЛОВИЕ

### Общий очерк истории открытия текста

Обнаружение новых фрагментов Эмпедокла в составе Страсбургского папируса привело к настоящему всплеску интереса к его философии. Частично поврежденный текст был восстановлен и переведен. В 1999 году вышло издание этих фрагментов Эмпедокла с их включением в ряд ранее известных. Перед взорами исследователей предстала новая картина творчества философа. Некоторые оценивают это событие как начало целой эпохи в изучении поэмы (или поэм) Эмпедокла, другие не склонны преувеличивать его важности.<sup>1</sup> Данная работа посвящена в первую очередь рассказу о том, как и кем реконструировались новые фрагменты, какие аргументы высказывались в пользу того или иного их расположения относительно ранее известных, и конечно же здесь представлен перевод фрагментов из Страсбургского папируса. Особенно актуальна данная работа на русском языке, так как, по прошествии многих лет со времени его открытия, о Страсбургском папирусе в отечественном антиковедении так и не появилось ни одной работы.

---

<sup>1</sup> Так, например, Патриция Кёрд (Curd 2001) считает, что шумиха по поводу новых фрагментов слишком преувеличена, и что Страсбургский папирус не добавляет ничего нового в понимание философии Эмпедокла.



## I

В 1992 году в составе Страсбургского папируса (*Strasb. gr. Inv. 1665–1666*) Алан Мартин и Оливер Примавези идентифицировали ряд отрывков из цитат Симпликия как фрагменты Эмпедокла.<sup>2</sup> На тот момент папирус представлял собой разрозненный набор 52 кусочков, разных по размеру и степени сохранности. Во время реставрации папируса, благодаря подбору и соединению одного кусочка с другим, удалось восстановить шесть отрывков – издатели назвали их Собраниями<sup>3</sup> (*Ensembles*) *a, b, c, d, f, g*. Только пять кусочков *e, h, I, j, k*, совсем незначительных по размеру, до сих пор остаются изолированными. Двумя самыми крупными по объему частями текста Страсбургского папируса являются Собрания *a* и *d*. Собрание *a* было восстановлено из 24 отрывков и содержит 9 нижних строчек одной папирусной колонки и все 30 строк следующей колонки. Собрание *d* восстановлено из 11 отрывков и содержит первые 18 строк одной и той же колонки. Объем четырех меньших Собраний таков: Собрание *f* состоит из 6 отрывков, Собрания *b, c* и *g* каждый из двух отрывков. Однако, Собрание *g*, в отличие от предыдущих двух, содержит лишь несколько букв в трех линиях, и не может быть сколько-либо надежно идентифицировано с каким-либо из известных фрагментов. По сути оно выглядит так же, как и остальные пять маленьких кусочков папируса *e, h, I, j, k*, которые содержат отдельные буквы. Каждое из четырех крупных собраний (*a, b, c, d*) частично пересекается с известными ранее строками из поэмы.

---

<sup>2</sup> Издание: Martin–Primavesi 1999.

<sup>3</sup> Этого наименования следует придерживаться не только для того, чтобы отличать уже изданные фрагменты Эмпедокла от вновь обретенных, но и потому, что изначально папирус не представлял собой целого содержательного отрывка текста, все строки последовательно собирались вместе из разрозненных кусочков. См. схему на следующей странице.



Собрание *a* содержит части из двух колонок, вторая из которых сохранилась полностью и насчитывает 30 строк. В маргиналии к последней строке Собрания *a* имеется стихометрический знак Г, который обозначает число 300, т. е. это трехсотая строка поэмы. Важно, что Собрание *a* по содержанию частично пересекается с фр. В 17 DK, а именно первые пять строчек Собрания *a* – это 31–35 строки фр. В 17. Таким образом теперь мы знаем, что первая строка фр. В 17 соответствует 232 строке поэмы. Симпликий в своем *Комментарии* к «Физике» 157, 25 сообщает, что этот фрагмент происходит из первой книги Эмпедокла *О природе* (ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν παραδίδωσι). На основании этого, а также потому, что все отрывки папируса не должны далеко отстоять друг от друга можно предположить, что все кусочки папируса по содержанию относятся к одной и той же книге.

Реконструкцией папируса занимались не только А. Мартин и О. Примавези. К этой теме обратился и известный исследователь наследия Эмпедокла Ричард Янко.<sup>4</sup> Он справедливо отмечает, что немецкие издатели превосходно преуспели в составлении 47 из оригинальных 52 кусков папируса в 6 собраний, оставив нереконструированными лишь 5 небольших кусочков. Однако, по мнению Янко (Jancko 2003, 107), они неверно расположили их относительно друг друга.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Jancko 2003 и 2004.

<sup>5</sup> Янко в своей работе подробно описывает разные варианты расположения Собраний (Jancko 2003, 107–108), и отдельно критикует раздел о местоположении Собрания *d* в первом издании Мартина и Примавези, согласно которому между Собраниями *a* и *d* должна быть лакуна, и само Собрание *d* происходит из второй книги *О природе* (в последующем Примавези от этого отказался), оно отделено от Собрания *a* заключительной частью первой книги и началом второй. Издатели опираются в этом месте на Симпликия и другие источники и показывают, что большая часть текста между этими Собраниями утеряна, потому что согласно Симпликию исходный порядок фрагментов был таков: фр. 17

Янко в свою очередь предположил, что два больших куска папируса Собрания *a* и *d* не могли далеко отстоять друг от друга. Скорее всего, они происходят из единого сегмента папируса. Чтобы это проверить, он решил создать бумажную модель папируса оригинального размера (Jancko 2003, 109). К бумажному свитку тонкими кусочками клейкой ленты он прикрепил фотокопии отрезков, так что их легко можно было бы отклеить и переставить местами. Таким образом он как бы воссоздавал подобие оригинального свитка. Янко предположил, что если другие Собрания происходят из того же отрезка папируса, что и Собрание *a*, то они должны быть извлечены из колонок, идущих после десятой колонки, потому что предшествующий ей текст известен из Симпликия и не соответствует ни одному из сохранившихся отрывков. Путем нескольких перестановок и синтаксического анализа Янко пришел к выводу, что правильным расположением отрывков должно считаться следующее. За последней строкой Собрания *a*(ii) должно следовать Собрание *c*, которое так же как и Собрание *d* является верхом колонки (но расположение Собрания *d* должно быть другим, подробнее об этом см. Jancko 2003, 107–108). Получается, что Собрание *a* занимает конец девятой колонки и первую половину десятой, а Собрание *c* будет принадлежать верху одинадцатой колонки. Тогда Собрание *d* начинается в середине рассказа о рассоединении живых существ, а его окончание неизвестно. Находясь, согласно наиболее экономичной реконструкции, в верхней части колонки, Собрание *d* должно принадлежать верхнему краю двенадцатой колонки, и соответствовать строкам 331–349 первой книги.<sup>6</sup> Собрание *d* 1–10 поэтому должно

---

= Собрание *a*, фр. 21, 23, 26, 35 и наконец фр. 98 о составе плоти и крови. В свою очередь фр. 98 должен считаться продолжением и завершением фр. 96 о составе костей.

<sup>6</sup> В этой работе я опираюсь на вариант реконструкции в исполнении Оливера Примавези (Primavesi 2008), согласно которой Собрание *d* все же отстоит гораздо дальше от Собрания *c*, подробнее об этом ниже.

быть переинтерпретировано как окончание сообщения о нашем собственном разрушении в этом мире, которое начинается в Собрании с = одинадцатая колонка. Таким образом, в предложенной схеме папирусные собрания следуют непосредственно друг за другом, между ними, в отличие от реконструкции Мартина и Примавези, не вставляются известные ранее фрагменты. Эта дискуссия в дальнейшем привела к тому, что в своей работе 2008 года Оливер Примавези (Primavesi 2008) учел некоторые замечания Янко и внес ряд изменений. Его издание Страсбургского папируса отличается от первого совместного издания 1999 года.

История находки папируса сама по себе заслуживает отдельного внимания.<sup>7</sup> Папирус был куплен немецким археологом Отто Рубенсоном в ноябре 1904 года в верхнеегипетском городе Ахмим (Ahmīm) (в древности Панополис) у продавца антиквариата Гинти Фальтаса (Ginti Faltas). В своем дневнике<sup>8</sup> Рубенсон оставил одно интересное сообщение. В нем говорится, что за 1 фунт стерлингов он купил воротничок из листовой меди, который был приклеен к папирусу, и собственно папирус, содержащий литературные фрагменты. Известно, что такой воротничок прикреплялся на шею мумии. Сравнивая это описание с описаниями других находок Рубенсона, Мартин и Примавези склоняются к мысли о том, что папирус был найден в некрополе эллинистического периода, а значит, полный текст древнего философа все еще имел хождение в конце первого века до н. э. Интересно и то, что Рубенсон отправил в Берлин только папирусные фрагменты, а почему он отделил эту металлическую пластинку от папируса, и куда она делась не известно. Таким образом, фрагментированность Страсбургского папируса объясняется тем обстоятельством, что часть книжного свитка была использована для создания папирусного картона (или плотной массы ма-

---

<sup>7</sup> См., например, Osborne 2000.

<sup>8</sup> Выдержки из отчета Рубенсона приведены в приложении к изданию фрагментов в книге Martin, Primavesi 1999, 325–338.

териала), послужившего в дальнейшем в качестве подложки для приклеенного к нему драгоценного воротничка из медного листа на шею мумии. Примавези обратил на данный факт самое пристальное внимание (Primavesi 2008, 24), в то время как Янко упустил этот момент. Это значит, что доступные нам отрывки папируса нельзя располагать непосредственно друг за другом. Нужно принять во внимание, что между ними могли находиться другие куски текста. И что самое интересное, Мартин и Примавези реконструируют их по известным нам цитатам из Симпликия. Остается лишь правильно их локализовать в начале или в конце колонки, и ни в коем случае не в середине текста.

Расположение папирусных собраний, предложенное Мартином и Примавези выглядит, с моей точки зрения, более убедительным, чем то, которого придерживается Янко. Давайте подробнее рассмотрим их основные аргументы. Немецкие издатели решили, что имеются два комплекса фрагментов, между которыми полностью выпали некоторые колонки, но слишком большое отстояние их друг от друга все-таки невозможно. Таким образом, отправным пунктом для реконструкции текста стала следующая идея: среди папирусных собраний в связи с пограничными фрагментарными цитатами реконструируются два непрерывных текстовых куска из первой книги *О природе*, так называемые Продолжение I и Продолжение II (Kontinuum I и Kontinuum II), но которые непосредственно друг с другом не граничат, а отделены несколькими небольшими колонками. Продолжение I и Продолжение II – это два больших содержательных отрывка, относящиеся к первой книге *О природе*. Продолжение I содержит строки 232–330, Продолжение II содержит всего 22 строки и включает в себя дидактический экскурс из известных ранее фрагментов, стоящих перед Собраниями *d* и *f*. Эти Продолжения в рамках смысловой реконструкции позволяют выделить два философских раздела. Как считает Примавези (Primavesi 2008, 3), внутри произведения *О природе* Эмпедокл проводил категорическое различие между эмпирическим анализом, доступным чув-

ственному восприятию, и экстраполированной из этого анализа гипотезой о циклическом устройстве мира в целом.

Значение Страсбургского папируса для реконструкции первой книги *О природе* состоит в том, что переданные отрывки текста во всем папирусе происходят не просто из первой книги, они происходят из одной и той же *части* этой книги – той самой, из которой Симпликий извлек свою последовательность наиболее важных цитат Эмпедокла, а именно серию цитат В 17 – В 20 – В 21 – В 23 – В 26 и В 35 ДК. Так вырисовывается возможность объединить отдельные реставрированные куски из Страсбургского папируса с известными цитатами из Симпликия в большой осмысленный контекст, и по возможности в текстуальный континуум. Уже в *editio princeps* удалось распознать Собрание *a* (*Ensemble Strasb. a*) как непосредственное продолжение цитаты Симпликия = фр. В 17, а также включить Собрание *b* в серию цитат В 21 – В 23 – В 26 (точнее между В 21 и В 23), которая у Симпликия следует сразу за В 17, и, наконец, поместить фр. В 35, который по смыслу является окончанием открытых в Собрании *a* экскурсов, непосредственно за фр. В 26. В этой восстановленной последовательности тогда еще не могли быть убедительно расположены оба оставшихся больших папирусных собрания – Собрание *c* и Собрание *d*. Значительные изменения в прояснении этого вопроса произошли благодаря работе Янко (Jancko 2004), в которой были представлены два важнейших результата. Янко объединил Собрание *a* и Собрание *c* (которое кроме первой строки полностью совпадает с фр. В 20), так как последняя строка Собрания *a* и Собрание *c* встречаются у Симпликия (В 20 ДК). Второй важный результат Янко состоит в том, что он правильно объединил Собрание *f* и Собрание *d*.

Вопрос о том, что же находилось в первых 232 строках поэмы Мартин и Примавези не рассматривают. Однако на него попытался ответить Симон Трепанье (Trepanier 2004), предположив, что среди первых строк мог находиться фр. В 115, поскольку Плутарх в *De exilio* 607 c–d цитирует часть фрагмента В 115, и говорит, что он находился

«в начале философии Эмпедокла» и был своего рода открывающей прокламацией (*προαναφήσις*). Кроме того, в вопросе о том, сколько произведений написал Эмпедокл – одно или два – немецкие издатели также остаются агностиками, поскольку с их точки зрения открытие Страсбургского папируса так и не позволило прояснить этот темный момент.<sup>9</sup>

## II

Теперь обратимся к вопросу о том, почему следует разместить Собрания относительно друг друга и известных ранее фрагментов именно в том порядке, который предлагают немецкие издатели. В одном месте своего Комментария на *Физику* Аристотеля (157, 25–27) Симпликий после указания номера книги и названия произведения цитирует 34 строки из первой книги *О природе* Эмпедокла. Эта цитата была обозначена Дильсом как фр. В 17. После этого Симпликий прерывает повествование, обращается к разъяснению этих строк и снова возвращается к цитированию Эмпедокла, это фр. В 21, В 23 и две строки из фр. В 26. О том, что эти фрагменты В 21, В 23 и В 26 должны следовать с небольшими лакунами один за другим, мы узнаем от самого Симпликия (*Комм. к «Физике»* IX 33,18: ὀλίγον δὲ προελθών). Однако, какие строки пропускает Симпликий между В 17 и В 21, мы не знаем. И вот благодаря Страсбургскому папирусу стало возможным заполнить эту лакуну. Как уже упоминалось выше, первые пять строк первой колонки Собрания *a(i)* совпадают с последними пятью строками фр. В 17. Итак, 35 строк фр. В 17 и 34 строки (это за исключением тех 5 строк, которые пересекаются с фр. В 17) из Собрания *a* составляют непрерывный текст, который Мартин и Примавети назвали Продолжение I.

По содержанию 34 строки Собрания *a* являются прямым продолжением фр. В 17. В новой пагинации, которая стала использо-

---

<sup>9</sup> Martin–Primavesi 1999. Однако такая попытка была предпринята Р. Curd (2001), а ее точку зрения подробно разбирает Wildberg (2001).



ваться в связи с обнаружением стихометрического знака Г, фрагмент В 17 заканчивается 266 строкой. В следующих двух строках 267–268 (Собрание *a(i)* 6–7), которые сохранились не полностью, речь идет по всей видимости об объединяющей силе Любви и разрушающей силе Вражды. Самым интересным здесь является употребление одного слова, а именно движение к объединению выражено не при помощи причастия среднего рода «сходящееся» (*συνερχόμενα*), чего следовало бы ожидать от не прямой передачи содержания, а при помощи глагола, стоящего в первом лице множественного числа «мы сходимся вместе» (*συνερχόμεθα*):

267 [ ...συνερχό]μεθ' εἰς ἕνα κόσμον,

268 [ ...διέφυ πλέ]ον' ἐξ ἑνὸς εἶναι

267 ...сходимся мы в единый Космос,

268 ...разрастается он в разные стороны,

чтобы Многим из Единого быть.

Похожая форма слова с использованием первого лица множественного числа встречается в 287 строке (Собрание *a(ii)* 17) и в 304 (Собрание *c 3 = B 20, 2*). В Собрании *d* множественное число первого лица используется в третьей, восьмой и девятой строках. Более подробно я разбираю данный сюжет в комментарии к переводу этих строк.<sup>10</sup> Однако уже здесь в качестве одного из вариантов объяснения можно рассмотреть точку зрения Мартина и Примавези (Martin, Primavesi 1999, 90–95). Они отмечают, что «мы» появляется в поэме в тех случаях, когда речь идет о стремлении элементов к объединению под действием силы Любви. И поскольку сам Эмпедокл не может говорить от имени четырех объединенных элементов, а идею о наличии в поэме еще одного логического субъекта принять сложно, то немецкие издатели приравнивали это «мы» к частям (понятым в материальном смысле) Любви.

---

<sup>10</sup> Несколько имеющихся работ по теме: Trépanier 2003; Primavesi 2008, 47–57 (Intermezzo: Wer sind „Wir“?); Curd 2001; Wildberg 2001.



опять описывается наступление периода правления Любви и связанная с ней зоогония.

Примавети объясняет, почему последовательность фрагментов В 21–В 23–В 26 должна быть включена в дидактический экскурс, а фр. В 35 должен следовать уже за ними и открывать собой следующий этап повествования о космическом цикле. Дидактический экскурс начинается со строки 291 (Собрание *a(ii)* 21) и выступает, по мнению Примавети (Primavesi 2008, 27), в качестве пояснения к сказанному ранее. В нем не говорится о последовательности космических циклов, однако дидактический экскурс весьма важен, так как призван помочь слушателю на примере разных образов уяснить суть сложных философских построений. Дидактический экскурс прерывается на 300 строке. Далее следует Собрание *c*, почти полностью совпадающее с фр. В 20, в котором речь идет о Любви и Вражде как об инициаторах процессов объединения и разделения. А после В 20 (= Собрание *c*) фрагмент В 21 может считаться продолжением дидактического экскурса, поскольку в нем видимые глазу явления – солнце, дождь и земля – выступают в качестве представителей первоэлементов в нашем мире.

У исследователей есть серьезное основание считать, что Собрание *c* следует непосредственно за Собранием *a(ii)*. Дело в том, что последняя строка Собрания *a(ii)* (*О природе I* 300) является завершающей в колонке, расположенной в нижнем крае папируса, а Собрание *c* – это начало следующей колонки, расположенной сверху.

Несмотря на то, что Собрание *c* по большей части совпадает с фр. В 20, благодаря папирусу и здесь не обошлось без корректировок. Важнейшим нововведением стало прочтение одного из ключевых слов: в тексте папируса мы видим не причастие множественного числа среднего рода «сходящиеся вместе», а изъявительное наклонение множественного числа третьего лица «мы сходимся вместе»  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$  вместо  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$  как у Симпликия (такое словоупотребление  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$  встречается и в других местах *О приро-*

де I 267 и 287).<sup>11</sup> В дополнение к высказанному предположению о возможном понимании такого словоупотребления добавлю здесь мнение Примавези, который считает, что форма выражения – «мы» – используется специально для того, чтобы подчеркнуть субстанциальность основных четырех элементов. Дело в том, что в первой строке фр. В 20 речь идет о членах человеческого тела (славнейшая масса человеческих членов βροτέων μελέων ἀριδείκτεον ὄγκον), а в следующих – об элементах, или членах Сфайроса (члены, которые достигают тела, γυῖα, τὰ σῶμα λέλογχε). Это различие подчеркивается и выбором слов – μέλος и γυῖον. Сравним это с фрагментами В 27 (ἡελλίοιο γυῖα) и В 31 (γυῖα θεοῖο), где слово γυῖον используется в связке с одним из первоэлементов и для обозначения членов божественного тела. А слово μέλος всегда используется для обозначения членов человеческого тела. Таким образом глагол, стоящий в первом лице множественного числа, связан с членами божественного тела – первоэлементами, которые в период правления Любви объединяются в Сфайрос. Интересно и дальнейшее рассуждение Примавези (Primavesi 2008, 38), где он говорит, что порции перво-материи, из которых происходят все смертные существа, следует охарактеризовать как отбившиеся члены Сфайроса.

В пользу того, что последовательность фрагментов В 21–В 23–В 26 так, как она передана у Симпликия, должна быть сохранена, имеется и содержательный аргумент. Так, во фрагменте В 21 постулировалось наличие четырех элементов и происходящих из них живых существ, а в В 23 объясняется, что соединение элементов можно понять, наблюдая за работой художника, который смешивает краски для изображения разнообразных предметов. Фрагмент В 26, следующий у Симпликия сразу за В 23, является своего рода завершением дидактической части, и некоторые строки этого фрагмента слово в

---

<sup>11</sup> Дискуссия по поводу замены причастия на изъявительное наклонение подробно представлена в комментарии к соответствующему месту перевода Собрания с.

слово повторяют строки из В 17. Мы можем видеть, таким образом, что последовательность фрагментов В21–В23–В26 является целым дидактическим экскурсом, фр. В 26 является его завершением, а фр. В 35 вполне логично, непосредственно после фр. В 26 продолжает основное космологическое повествование.

В последовательность фрагментов В21–В23–В26 между фр. В 21 и фр. В 23 благодаря папирусу вставляется Собрание *b*, три строки которого совпадают с фр. В 76 известного из «Застольных бесед» I, 2, 5 Плутарха.<sup>12</sup> Эти строки продолжают дидактический экскурс и следуют непосредственно за строками 302–322 (= Собрание *c* + В 21). Примавези (Primavesi 2008, 42–43) считает, что Собрание *b* должно стоять раньше фр. В 23 потому, что примеры с живыми организмами, в устройстве которых можно видеть производные четырех основных элементов не в смешанном виде, а разделенном (как, например, у улитки или моллюска внутренность мягкая и в основном состоит из воды, а верхний слой твердый и состоит из земли), уместны именно здесь. Так как в следующем за ним фрагменте В 23 речь идет уже о смешении четырех элементов, и в качестве примера здесь выступает деятельность художника. Кроме того, Собрание *b* с его открытым нижним краем удачно помещается в конец колонки. Все говорит в пользу того, что семь строк Собрания *b* вместе с фр. В 76 идентифицируются как заключительная колонка *О природе* I 330 (это четвертая колонка Продолжения I). В дополнение можно привести также и археологический аргумент. В изначальном свитке каждый маленький отрывок Страсбургского папируса, следующий по содержанию за строками *О природе* I 291 и открывающий дидактический экскурс, находился в непосредственной близости с Собранием *a*(ii). Этими отрывками являются Собрание *c* и Собрание *b*, которые

---

<sup>12</sup> Вторую и третью строки этого же фрагмента Плутарх цитирует еще и в «О лике, видимом на диске Луны» (пер. Г. А. Иванова, примечания М. С. Петровой), 14, 927 F.

соответствуют началу и концу колонки, следующей сразу за Собранием *a(ii)*.

Таким образом, фр. В 26 резюмирует все вышесказанное и выступает окончанием дидактического экскурса. Следующий за ним фр. В 35 возобновляет рассказ о космическом цикле и глобальном наступлении Любви. Открытие папируса привело к необходимости исправлений и в этом фрагменте. Дело в том, что три строки фр. В 35 (3–5) полностью совпадают со строками 18–20 Собрания *a(ii)* (в сквозной нумерации это строки 288–290). В данном случае происходит взаимодополнение: во фр. В 35 вносятся исправления в соответствии с новым прочтением некоторых слов из Собрания *a(ii)*, а в Собрании *a(ii)* на основе фр. В 35 заполняются лакуны в строках 18–20.<sup>13</sup> Далее Примавези предлагает вставить фр. В 28 о полной завершенности Сфароса, фр. 27 – о характеристиках Сфайроса, фр. В 29 – об отказе от антропоморфного представления о Сфайросе, и, наконец, фр. В 30 – постепенное нарастание Вражды в Сфайросе, что приводит к разрушению его внутренней гармонии.

В целом, обратившись к схеме, предложенной Примавези в конце теоретической части работы (Primavesi 2008, 45), можно видеть, что окончание Продолжения I остается со знаком вопроса. Итак, Продолжение I – это последовательность фрагментов, которые более или менее совпадают с порядком их цитирования у Симпликия и по смыслу вписываются в содержательный контекст вместе с вновь открытыми кусками текста. Тогда Продолжение I заканчивается фрагментом В 30, а Продолжение II открывает Собрание *f*.

Собрание *f(i)* состоит из шести строк, из которых сохранились лишь три слога в конце второй, пятой и шестой строки. Таким обра-

---

<sup>13</sup> В связи с принятыми изменениями, строка 3 фр. В 35 должна читаться следующим образом: «Когда Вражда достигла непроходимой глубины вихря» (вместо «самого дна» как у Лебедева 1989). Подробнее о текстуальных изменениях и дополнениях см. в комментариях к соответствующему тексту поэмы.

зом, реконструировать содержание этого Собрания не представляется возможным.<sup>14</sup> Тем не менее Примавети называет Собрание  $f(i)$  началом апокалиптического экскурса, который продолжается в следующим за ним Собрании  $d$ . Из Собрания  $d$  с незначительными лакунами сохранилось 14 строк, две из которых ( $d$  5–6) полностью совпадают с фр. В 139 ДК. Порфирий в *О воздержании* II, 31 приводит строки из поэмы Эмпедокла, наилучшим образом с его точки зрения иллюстрирующие тот ужас мясоедения, который охватывает людей, решивших очиститься от грехов, связанных с питанием. С самого начала изучения наследия Эмпедокла в XIX веке эти строки считались частью поэмы *Очищения*. Теперь же благодаря Страсбургскому папирусу оказалось, что они являются частью поэмы *О природе*. Это одна из причин, почему вопрос о количестве поэм остается открытым.

Последнее место в реконструированном тексте Эмпедокла отводится восьми строкам Собрания  $f(ii)$ . Так же как и Собрание  $f(i)$ , они дошли до нас со значительными лакунами. Предположительно можно сказать, что речь в этих строках идет о том периоде, когда огонь достигает периферии универсума. В двух недавних исследованиях Собрание  $f$  объединяется с Собранием  $d$  (Rashed 2011, Ferella 2019).

Описывать состояние папируса и объяснять почему тот или иной кусок должен быть помещен на соответствующее ему место, довольно сложная задача (см. схему на след. странице). Возможно читателю будет непросто воспринять вышеописанное не имея перед глазами наглядного образца. Тем не менее я считаю, что такой вводный обобщающий экскурс может быть полезным для того, что-

---

<sup>14</sup> Несмотря на плохую сохранность этой части папируса среди исследователей предпринимаются очень смелые попытки реконструировать содержание. В следующем разделе данного введения будут приведены два варианта реконструкции Собрания  $f$  в исполнении М. Рашеда (Rashed 2011) и Ч. Фереллы (Ferella 2019) с обсуждением всех проблемных мест.

бы сформировать общее представление о важности этой находки и том вкладе в изучение философии Эмпедокла, который вносит этот папирус. В нижеследующем переводе фрагментов читатель найдет подробный комментарий ко многим проблемным местам, которые были затронуты в данном введении.

### О некоторых нерешенных вопросах

Как упоминалось выше, вопрос о количестве поэм Эмпедокла, даже после открытия новых фрагментов, остается трудноразрешимым. Впервые деление поэмы на две части появилось еще в издании Штурца (Sturz 1805). В XX веке были высказаны предположения, что частей поэмы больше, чем две. Так, например, Солмсен (Solmsen 1980) считал, что фрагменты В 131–134 происходят из гимна к Аполлону, а Сайдер (Sider 1982) предположил, что фр. В 34 является частью поэмы о Персидских войнах (на основании замечания из DL VIII, 57). Жан Боллак (Bollack 2005) предпринял попытку увидеть взаимопереходы между двумя дискурсами, эзотерическим, предназначенным для Павсания и других образованных учеников, и экзотерическим, предназначенным для масс и их представителей – жрецов. Таким образом он попытался примирить разные точки зрения, сказав, что в действительности поэма одна, но содержит два послания, что и привело в свое время к путанице. А Макензи (MacKenzie 2016), применяя к этой проблеме данные Страсбургского папируса, предположил, что мы можем рассматривать Собрание *a* (ii) 23–30 как упорядоченный перечень основных тем поэмы, и если это так, то мы должны расположить все фрагменты в соответствии с этим порядком. Значит сначала должны идти фрагменты о сотворении животных, потом о сотворении людей, а потом о деревьях и травах. Это все, правда, говорит только о части фрагментов и не отвечает на вопрос о количестве поэм, хотя в самом названии статьи Макензи имеется указание на то, что это аргумент в пользу одной



поэмы (A New Argument for the Single-Poem Hypothesis). В целом же, как замечает Примавези (Primavesi 2009, 269), философская значимость этого вопроса обычно слишком преувеличивается.

Однако, давайте взглянем на ряд новых фрагментов, которые в значительной мере меняют представление о содержательном принципе в определении количества поэм. В 1967 году Хунгером (Hunger 1967) был открыт палимпсест, в коем нашли отрывок из работы античного грамматика Геродиана, который в свою очередь процитировал две строки из поэмы Эмпедокла. Этот отрывок из сочинения Геродиана «Katholike Prosodia» состоял из 8 строк, из которых шестая и седьмая являются цитатой из Эмпедокла. Однако изначально седьмая строка в силу поврежденности текста совсем не читалась. С 1967-го до 2004-й исследователи трудились над расшифровкой, постепенно разглядывая все больше новых букв. Было предложено шесть вариантов реконструкции. В 2002–2004 годах палимпсест Геродиана (Wiener Herodian-Palimpsest) был включен в проект по чтению палимпсестов при помощи метода мультиспектрального анализа (“Rinascimento virtuale – Digitale Palimpsestforschung”), и наконец прочитан. Теперь мы имеем надежное чтение всех строк этого сочинения Геродиана. Выяснилось, что ни одна из реконструкций не была полностью правильной.<sup>15</sup>

Почему же это так важно? Во-первых, при цитировании Геродиан отмечает, что он взял эти строки из второй книги *Очищений*. Это стало настоящим событием. До этого момента не было ни одного

---

<sup>15</sup> Подробная история о том, как восстанавливались пропущенные слова в принадлежащих Эмпедоклу строках, представлена во вдохновляющей статье Оливера Примавези и Клауса Альперса (Primavesi, Alpers 2006). Кроме всего прочего, статья наглядно показывает, до какой степени ошибочными могут быть реконструкции, основанные на нашем представлении о содержании поэмы Эмпедокла и на нашем представлении о древнегреческом языке. Возможно, это одна из причин, почему Примавези в своем издании Страсбургского папируса достаточно сдержан в плане восстановления текста (Primavesi 2008).

античного свидетельства о количестве книг в *Очищениях*. Дирк Оббинк (Obbink 1993) обращает внимание на то, как сформулирована фраза Геродиана: *παρὰ μέντοι Ἐμπεδοκλεῖ ἐν β' Καθαρωῶν...* . Оббинк считает, что если бы Геродиан имел в виду «во второй книге *Очищений*», то он использовал бы другую грамматическую форму, а именно *ἐν Καθαροῖς β'*. Следовательно, выражение Геродиана должно означать что-то вроде «во второй книге (состоящей из) *Очищений*» (Obbink 1993, п. 15).

Я рассмотрела несколько свидетельств, в которых упоминается та или иная книга поэмы Эмпедокла и обратила внимание на то, как обычно выглядят такого рода выражения. Фр. В 8 DK из Плутарха *Против Колота* 10, 111 F *ἐν τῷ πρώτῳ Φυσικῶν*; Симпликий в *Комментарии на Физику* 157, 25 (фр. В 17 DK) *ἐν τῷ πρώτῳ τῶν Φυσικῶν* (такая же формулировка в 300, 19; фр. В 96 DK); Симпликий в *Комментарии на Физику* 381, 29 *ἐν τῷ δευτέρῳ τῶν Φυσικῶν* (фр. В 62 DK); у Иоанна Цеца в *Хилюадах* VII, 522–526 упоминается и третья книга Ἐμπεδοκλήῃς τῷ τρίτῳ τε τῶν φυσικῶν (фр. В 134 DK). На фоне перечисленных примеров замечание Оббинка выглядит совсем не убедительно.<sup>16</sup> Правда идею Оббинка развивает Макензи (Mackenzie 2016, 27) в том, направлении, что данная фраза может означать не число книг в поэме *Очищения*, а порядковое место книги под названием «Очищения» в составе поэмы *О природе*,<sup>17</sup> тем самым аргументируя в пользу теории единой поэмы.

---

<sup>16</sup> Выражение *ἐν τοῖς Καθαροῖς* – похожее на то, что хотел бы видеть Оббинк *ἐν Καθαροῖς β'* – мы встречаем у Теона Смирнского 104, 1 (фр. В 153а). При этом я не могу не отметить, что по сообщению Теона в *Очищениях* Эмпедокл говорит о сроке созревания человеческого плода за семь недель. В целом этот сюжет относится к физическим и медицинским взглядам Эмпедокла, которые считаются частью поэмы *О природе*.

<sup>17</sup> Здесь хотелось бы добавить несколько слов о самом названии. На приведенных выше примерах видно, что слово *φυσικῶν* стоит во множественном числе. Поэтому возможным вариантом перевода названия

Во-вторых, содержание этих строк из Геродиана отсылает нас скорее к поэме *О природе*. Здесь я предлагаю свой перевод этих строк, основанный на последних данных, полученных в 2004 году и опубликованных в статье Примавези и Альперса (Primavesi, Alpers 2006):

все из них, с плотно прилегающими корнями, сверху же  
стали с широко расставленными цветущими ветвями...<sup>18</sup>

Таким образом, содержательный принцип, который часто кладется в основу разделения на две поэмы не всегда выдерживается. Я бы сказала, что пользуясь им мы найдем больше исключений из правила, чем само правило.

Вернемся к Страсбургскому папирусу. В Собрании *d* были обнаружены строки из фр. В 139, который в издании Дильса отнесен к поэме *Очищения*. Но теперь мы точно знаем, что все строки Страсбургского папируса относятся к поэме *О природе* и с большой вероятностью к одной и той же книге этой поэмы. В целом из новых фрагментов Страсбургского папируса стало отчетливо видно, что

---

может быть «О началах природы», или просто «Начала» (Origins, Physics), как часто встречается в зарубежном антиковедении. В статье 2020 года (Афонасина 2020b) мое предпочтение было отдано названию «Начала», но позже я пересмотрела свои взгляды, отграничившись здесь ссылкой на другие возможные переводы названия.

<sup>18</sup> Этот фрагмент имеется уже в издании Райт под номером 152 (Wright 1981, 151). В комментарии она отмечает, что появление этого фрагмента ставит под сомнение идею о том, что в *О природе* речь идет только о природе, а в *Очищениях* только о религии (Wright 1981, 298). Отмечу, что Райт принимает чтение Lasserre (1969, 80–83), которое, как мы теперь знаем, было не совсем верным. Правильное прочтение этого куска текста увидело свет только в 2006 году в статье Примавези и Альперса (Primavesi, Alpers 2006): τῶν γὰρ ὅσα ρίζαις μὲν ἐπασσύτερ', [α]ὐτὰ[ρ ὕ]περθε μανωτέροις ὄρηξι καταστή τηλεθάο[ντα].

строки поэмы *О природе* часто отсылают к религиозной практике или содержат упоминания божеств из греческой религии, как, например, упоминание гарпий в пятой строке Собрания *d*. Надо заметить, что строки с 1 по 10 Собрания *d* весьма эмоциональны, и по тону напоминают те личностные переживания и терзания, которые описываются во фрагментах, традиционно относящихся к поэме *Очищения*. Обращает на себя внимание следующая за этим перемена интонации, начиная с 10 строки Собрания *d* Эмпедокл как ни в чем не бывало возвращается к рассказу о смене правления Любви и Вражды со свойственными поэме *О природе* выражениями. То есть, для Эмпедокла такие переходы внутри одного и того же повествования не являются чем-то необычным. Поэтому и мы не должны поддаваться соблазну усматривать в выражениях, которые имеют разную эмоциональную окраску, совершенно разный дискурс. Это выглядит как важный аргумент в принятии концепции одной поэмы, однако в кругах эмпедокловедов согласия по данному вопросу до сих пор не достигнуто.<sup>19</sup>

Поскольку речь зашла о Собрании *d*, то стоит упомянуть о разных подходах к его реконструкции и расположению относительно других фрагментов. Это собрание в сумме насчитывает 18 строк (4 последних объединяются со строками из Собрания *f*). Первые десять строк сохранились весьма неплохо и представляют собой связный текст. А вот состояние следующих 8 строк оставляет желать лучшего. Тем не менее некоторые слова весьма примечательны, и это само по себе создает основу для реконструкции. Приведу сначала строки в том виде, как они читаются в папирусе с незначительными добавлениями издателей:

---

<sup>19</sup> Гипотезу о двух поэмах после открытия Страсбургского папируса продолжают поддерживать Sedley 1998, Cerri 2001, Kingsley 2002, Primavesi 2007. За гипотезу о существовании одной поэмы голосуют Osborne 1987, Inwood 2001, Trépanier 2004.



Фрагмент достаточно большой, все строки новые. Конечно у исследователей возникает желание представить его в хорошо читаемом виде. В 2011 году Марван Рашед предложил вариант восстановления 10–18 строк Собрания *d-f* на основе сравнения их с фрагментом В 62 (Rashed 2011). Однако совсем недавно Чиара Ферелла показала, что в 14 строке Собрания *d* насчитывается больше букв (Ferella 2019, 79) и указала еще на несколько мест в реконструкции Рашеда, которые следует считать ошибочными. В конце концов оказалось, что в их реконструкциях одинаково восстанавливаются только три первые строки. Давайте взглянем на оба варианта прочтения этих строк с моим переводом.<sup>22</sup>

Реконструкция Марвана Рашеда (Rashed 2011):

10b ἡ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμ]εθ’ αὔθις	10 Мы же приступим к тому изложению снова.
11 [κεῖνων· ὀππότ]ε δὴ συνετύγχανε φ[λοχ]μὸς ἀτειρής	11 Когда случилось, что несокрушимый огонь

---

предыдущим выражением о крике и реве. Я выбрала выражение «по воле богов» потому, что в таком значении оно встречается у Гомера в «Илиаде» II, 367, и в значении «божественный» у Эмпедокла в фр. В 96. Это слово можно было бы перевести также как «божественно звучащий», как это видно из LSJ.

<sup>22</sup> Ранее, еще в работе 2004 года Ричард Янко (Janko 2004, 20–21) тоже восстанавливал эти строки. В отличие от статей Рашеда (Rashed 2011) и Фереллы (Ferella 2019) он не дает никаких пояснений. Его реконструкция отличается от двух упомянутых. Приведу здесь мой перевод варианта реконструкции строк 15–18 Собрания *d* по Янко:

- d 15 Когда смешанный эфир достиг удаленного места,
- d 16 тогда птицы взлетели с криком и ревом
- d 17 буйным, но животные, чей удел логовища земли,
- d 18 и травы были рождены, в которые окутана земля.

- |  |  |
|--|--|
| 12 [θνητῶν ἠνεκέ]ως ἀνάγων<br>π[ο]λυτήμ[ον]α κράσιν,   | 12 бесконечно возвысил горестную<br>смесь смертных существ,  |
| 13 [δὴ τότε πρῶτα ζῶι]α φυτάλμια<br>τεκνώθ[η]σαν       | 13 тогда родились первые плодо-<br>носные существа           |
| 14 [οὐλομελῆ, τῶν ν]ῦν ἔτι λειψανα<br>δέρκεται Ἡώς.    | 14 с целыми членами, чьи следы и<br>ныне еще видит Заря.     |
| 15 ὅπποτ[ε δ' ἠλέκτωρ ἀρθ]εῖς τόπον<br>ἐσχάτιο[ν β]ῆ   | 15 Когда огонь поднявшись отпра-<br>вился в удаленное место, |
| 16 δὴ τό[θ' ἕκαστα διεθμήθη κλα]γγῆ<br>καὶ αὐτῆι       | 16 тогда каждый был рассечен<br>надвое с криком и ревом      |
| 17 θεσπε[σίηι τὰ πρὶν Ὀ]κεανοῦ<br>λειμῶνα λαχόντα      | 17 неизмеримым, прежде получив-<br>шие по жребию луг Океана, |
| 18 χόρ[τους τ' ἀνθεμόεντας, ὅπηι<br>εἴλ]υτο περὶ χθῶν. | 18 травами цветущий, в который<br>одета повсюду земля.       |

Реконструкция Ч. Фереллы (Ferella 2019):

- |  |   |
|--|---|
| 10b ἡ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμε]εθ'<br>αὐθις            | 10 Мы же приступим к тому изло-<br>жению снова.             |
| 11 [κείνων· ὀππότ]ε δὴ συνετύχανε<br>φ[λογ]μός ἀτειρής | 11 Когда случилось, что несокру-<br>шимый огонь             |
| 12 [θνητῶν ἠνεκέ]ως ἀνάγων<br>π[ο]λυτήμ[ον]α κράσιν,   | 12 бесконечно возвысил горестную<br>смесь смертных существ, |
| 13 [ἐκ δ' αἰης τότε ζῶι]α φυτάλμια<br>τεκνώθ[η]σαν     | 13 тогда из земли родились плодо-<br>носные существа,       |
| 14 [δένδρεα μάκρ' ὦν ν]ῦν ἔτι λειψανα<br>δέρκεται Ἡώς. | 14 большие деревья, чьи следы и<br>ныне еще видит Заря.     |

15 ὅπποτ[ε γῆς ὄγκος πηχθ]εῖς τόπον  
ἐσχάτιο[ν β]ῆ

16 δὴ τότε[ε πόλλ' εἶδη ρίζων κλα]γγῆι  
καὶ αὐτῆι

17 θεσπε[σίηι διέφυ χθόνιον  
κευθ]μῶνα λαχόντα

18 χόρ[των τ' ἀνθοφόρων φύλ' οἷς  
εἶλ]υτο πέρι χθών.

15 Когда грудa земли, уплотни-  
вшись отправилась в удаленное ме-  
сто,

16 тогда многие виды корней с  
криком и ревом

17 неизмеримым разрослись в раз-  
ные стороны, получив по жребию  
недра земли,

18 и собрания цветоносных трав, в  
которые одета повсюду земля.

Марван Рашед считает, что в строках Собрания *d* Эмпедокл вновь возвращается к процессу порождения живых существ (на что указывает выражение в строке 10b ἡ]μεῖς δὲ λόγων ἐπιβ[ησόμε]εθ' αὐθις), в котором главным агентом является огонь, и этот процесс уже был описан в фр. В 62. Действительно, строки из Страсбургского папируса и фр. В 62 весьма созвучны. В обоих случаях речь идет о том, что живые существа появляются на свет благодаря огню, и употребляется один и тот же глагол: в фр. В 62 ἀνήγαγε, в 12 строке Собрания *d* ἀνάγων. И результат действия огня описывается тоже похожим образом – на свет появляются существа, чей удел страдание. На этом, правда, сходства заканчиваются, а лакун в Собрании *d* остается довольно много, чтобы их можно было восстановить на основании ранее известных строк. Чиара Ферелла после самостоятельного изучения папируса приходит к выводу, что выбранные Рашедом слова не соответствуют тому объему пропущенного места, в который они вставляются. И предлагает свой вариант. Аргументы Фереллы и ее критика реконструкции Рашеда мне показались весьма убедительными, однако я не могу быть окончательно уверенной в правильности чьей-либо реконструкции, поэтому посчитала уместным привести здесь оба варианта. Я хочу обратить внимание на различие в реконструкциях начиная с 13 строки. В варианте Рашеда неизвестно, что представляют собой плодоносные существа. Помня о том, что он настаивает на сходстве с фр. В 62, следует предполо-



жить, что это мужчины и женщины. Кроме того, в выражении «каждый был рассечен надвое» Рашед видит параллель с мифом из платоновского *Пира* о том, что изначально первые существа были круглыми и двуполыми (Rashed 2011, 44).<sup>23</sup> Чиара Ферелла решила в меньшей степени полагаться на содержание фр. В 62. Точнее, она считает, что в Собрании *d-f* описан процесс создания не тех же самых существ, что и во фр. В 62. Вслед за Янко она придерживается принципа экономности текста и считает, что Собрание *d-f* отстоит от Собрания *a-c* не слишком далеко. Ферелла обращает внимание на содержание строк Собрания *a(i)8–a(ii)2*:

269 (a(i)8) из которого все состоит, что было,

что есть и что будет:

270 (a(i)9) вырастают деревья, а также мужчины и женщины,

271 (a(ii)1) и дикие животные, и птицы, и живущие в воде рыбы,

272 (a(ii)2) равно как и Боги, бессмертные и богатые почестями.

В этом она видит не просто перечень, а обещание Эмпедокла рассказать обо всем именно в такой последовательности, то есть это своего рода оглавление или порядок дальнейшего изложения.<sup>24</sup> И поэтому считает, что фр. В 62 является не отражением Собрания *d-f*, а его прямым продолжением. В дополнение она приводит свидетельство Аэция (31 A 70 DK) о том, что деревья были первыми живыми существами, появившимися из земли. Если это так, то в Собрании *d-f* речь должна идти о деревьях. Далее в реконструкции Фереллы подчеркнута роль огня в росте деревьев. Эта идея базируется на свидетельстве Аристотеля об Эмпедокле, о том, что рост вверх происходит потому, что таково направление огня (*О душе* 416a 1–5). В целом, ее реконструкция и аргументы выглядят более убедительными, чем у Рашеда.

<sup>23</sup> Это же стало причиной, почему он в 16 строке вставляет пассивную форму глагола *διατέμνω*. Ср. Платон *Пир* 190d: *διατεμῶ δῖχα ἕκαστον*.

<sup>24</sup> Примерно такой же аргумент озвучивал и Макензи, только в качестве списка тем он приводил другие строки, см. выше.

Здесь уместно вернуться к строкам из палимпсеста Геродиана. Теперь, имея на руках окончательный вариант чтения этого фрагмента, мы можем предположить, что речь в нем тоже идет о деревьях. Давайте посмотрим на фрагмент из Геродиана еще раз:

все из них, с плотно прилегающими корнями, сверху же стали с широко расставленными цветущими ветвями...<sup>25</sup>

Мы помним, что Геродиан цитирует этот отрывок из *Очищений*. Однако по содержанию он больше подходит к поэме *О природе* и, более того, именно к Собранию *d*. Это утверждение не будет выглядеть бессмысленным, если в подтверждение я приведу вышеупомянутый пример из Страсбургского папируса о том, как строки, ранее относившиеся к *Очищениям*, встречаются в составе фрагментов, точно принадлежащих *О природе*. Речь идет о строках 5 и 6 Собрания *d*, которые совпадают с фр. В 139. Позволю себе привести кусок Собрания *d* в более полном виде, строки 1–10:

- d 1 отделенные друг от друга чтобы устремиться и  
настичь судьбу
- d 2 все они поневоле из-за тяжкой необходимости
- d 3 подвержены тлению. К нам, имеющим сегодня  
прекрасную Любовь,
- d 4 вскоре придут гарпии со смертельным жребием.
- d 5 О горе мне, что не стубил меня безжалостный

---

<sup>25</sup> В 2016 году Макензи (Mackenzie 2016, 28–31) предложил вставить строки Собрания *d* в такую последовательность: Собрание *a(ii)* 23–30 – Собрание *d* 5–18 – Собрание *b+V* 76 – фр. В 62 – фр. 152 Райт (строки из палимпсеста Геродиана). Здесь мы видим, что Собрание *d* у него стоит перед фр. В 62 (то же предлагает сделать и Ферелла), после которого он помещает фр. 152 Райт. Не понятно, почему Макензи в своей статье опирается на вариант чтения фрагмента из палимпсеста в издании Райт (Wright 1981), ведь, как было показано выше, в 2006 году Примавези опубликовал достоверное чтение этого фрагмента.

день прежде, (= фр. 139,1 DK)

d 6 чем начал я совершать своими лапами страшные дела  
ради еды. (= фр. 139,2 DK)

d 7 Ныне же напрасно увлажнил я этой влагой щеки.

d 8 Мы придем к весьма глубокому водовороту, как я думаю,

d 9 и несметные муки случатся в душе против воли

d 10 [людей]. Мы же приступаем к изложению снова.

Обретение этих строк с моей точки зрения должно считаться важным событием в изучении поэмы Эмпедокла. Такой эмоционально насыщенный кусок текста еще раз показывает, как легко Эмпедокл переходит с одной темы на другую. Можно сказать, что Страсбургский папирус изменил наше представление о расположении фрагментов. Мы больше не можем руководствоваться простым принципом деления поэм на религиозную и физическую, ориентируясь лишь на содержание текста.

Важно также понимать, что в случае Страсбургского папируса мы часто имеем не фактический прирост новых строк, а прирост знания, а именно – в какой последовательности идут строки и к какому фрагменту они должны принадлежать или быть из него исключенными. Так, например, Герман Дильс не включил одну строку из Симпликия (*Phys.* 161.20) «прежде всего, в слиянии и разворачивании рода» ни в какой фрагмент, потому что сомневался в том, что она написана Эмпедоклом. Однако, эта строка появляется в Страсбургском папирусе, причем дважды (*Собрание a* (ii) 24; *a* (ii) 30). На этом примере видно, что происходит переосмысление не содержания как такового, а некоторых недочетов и пропусков со стороны переписчиков или издателей.

Другим примером косвенного приращения знаний является сюжет, связанный с фрагментом В 76, а точнее с тем, как Плутарх обошелся с Эмпедоклом. *Собрание b* в составе Страсбургского папируса представляет собой 6 строк, две из которых совпадают со строками, приведенными у Плутарха в *Застольных вопросах* (I, 2, 5) и в *О лике, видимом на диске Луны* (927 F). И здесь важно обратить

внимание на то, в каком порядке приводятся эти строки. Теперь из Собрания *b* мы знаем, что они не стоят друг за другом, и их порядок должен быть следующим: о, 2, 4.<sup>26</sup> Что же это значит? Можно предположить два варианта: либо Плутарх не имел доступа к тексту и пользовался какими-то выдержками или цитировал по памяти, либо просто небрежно и невнимательно обращался с доступным ему текстом. Это лишний раз подтверждает то, что не все известные теперь фрагменты именно в таком виде находились в поэме Эмпедокла. Приведу мой перевод Собрания *b* с указанием порядка строк из Плутарха:

- 324 (b о) У моллюсков в море живущих с тяжелой  
раковиной, (= В 76.1)
- 325 (b 1) и обитающих на скалах [...]
- 326 (b 2) там ты увидишь землю, расположенную на самой  
поверхности. (= В 76.3)
- 327 (b 3) панцирь крепко-спинных [...]
- 328 (b 4) у герольдов с каменной кожей и черепах. (= В 76.2)
- 329 (b 5) ... копыя рогатого оленя...
- 330 (b 6) ... говоря в целом...<sup>27</sup>

Здесь мы видим непрерывную мысль – Эмпедокл перечисляет гораздо больше существ в большем количестве строк, а Плутарх почему-то ограничивается тремя строками.

Примечательной чертой папируса является наличие стихометрического знака Г, отмечающего 300 строку. И это наводит сразу на несколько мыслей. Мы знаем (Turner 1968, 94–95), что наличие такого знака указывает на профессиональную деятельность, и что писец за копирование текста намеревался получить деньги (в рас-

---

<sup>26</sup> Нулем обозначена строка из фр. В 76, которой нет в Собрании *b*. Предполагается, что она могла стоять в начале этого отрывка, как представлено у Плутарха.

<sup>27</sup> Комментарии и пояснения к этим строкам см. ниже.

ценках отмечалась каждая сотая строка). Во-вторых, мы знаем, сколько строк должно быть вставлено от начала поэмы до начала фрагмента В 17, часть которого совпадает со строками из Собрания *a* (первая часть папируса). Но интересно еще и то, что в тексте имеются исправления. Принимая во внимание, что писец был профессионалом (кроме стихометрического знака на это указывает по черк, который характерен именно для профессионалов – отдельные унциальные буквы хорошо написаны и ясно читаются, без каких-либо признаков персонализации), следует исключить возможность того, что эти исправления были сделаны самим писцом. Скорее всего это сделал заказчик, или редактор на основе сравнения с тем, как этот текст передается у поздних авторов.

Итак, мы имеем дело с первым из когда-либо обнаруженных папирусов с текстом досократика, и это настоящее событие в современном антиковедении. находка показывает, что поэма Эмпедокла передавалась довольно долго, ведь папирус датируется I в. н. э. Благодаря папирусу наши знания о поэме претерпели ряд изменений не только в содержательном, но и в формальном плане. В содержательном плане мы имеем много ранее неизвестных строк, в формальном – видим, как должны быть расположены фрагменты относительно друг друга, имеем свидетельства правильного порядка строк в отдельно взятых фрагментах. Всего в папирусе теперь насчитывается 71 строка, часть из которых совпадает с ранее известными фрагментами, а часть – совсем новая, что позволяет восстановить текст поэмы и получить один непрерывный ее кусок, который допускает и дальнейшее изучение, так как, прибегая к знаниям в области палеографии и благодаря возможностям новых технологий, ученым удастся восстанавливать все новые пропущенные буквы и слова в фрагментированных текстах.

## СТРАСБУРГСКИЙ ПАПИРУС ЭМПЕДОКЛА: ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИЙ

Предложенный ниже перевод фрагментов из Страсбургского папируса разделен на несколько частей и сопровождается обширными комментариями. Приводить комментарии внизу страницы, а не в отдельном разделе является, с моей точки зрения, наилучшей формой оформления перевода, потому что это создает целостную картину исследования. Большое количество комментариев в свою очередь связано как с состоянием текста, так и с общей проблемой изучения фрагментов ранних греческих философов. Текст папируса сильно поврежден, поэтому многие слова плохо читаются или сохранились не полностью. Кроме того, в тексте имеются исправления, что само по себе представляет отдельный интересный случай, достойный внимательного к себе отношения. Фрагментарность же поэмы и ее архаический язык требуют обращения к эпической литературе, мифам, сочинениям современников и знания исторического и культурного контекста. Рассуждения о предпочтении одного слова другому возникают непосредственно в процессе перевода, и я считаю, что ознакомиться с ними сразу же, не отрывая глаз от конкретных строк будет лучшим способом проникнуть как в смысл сказанного, так и в ход моих собственных мыслей. Я представляю себе эту работу как диалог с читателем, когда обращение к комментарию создает рабочую атмосферу и включает читателя в этот процесс.

В первой части дается перевод строк с 232 по 272 Продолжения I. В его основу легла реконструкция папируса, осуществленная Оливером Примавези (Primavesi 2008),<sup>1</sup> а также издание данного фрагмента у Дениэла Грэхэма (Graham 2010) и вариант прочтения некоторых строк Симоном Трепанье (Trépanier 2003 и 2004). Я не ставлю перед собой цель передать поэтический характер стихов. Конечно, это важный момент, но первоочередной задачей я считаю точную передачу содержания. Нумерация строк двойная. Первая цифра указывает номер строки согласно нумерации, открытой в Страсбургском папирусе, где напротив одной из строк стоял знак Г («Гамма»), обозначающей 300 строку. Вторая цифра указывает номер фрагмента по собранию Дильса и Кранца и номер строки в этом фрагменте.

---

<sup>1</sup> В этой работе Примавези, написанной спустя 9 лет после публикации текста папируса, им были учтены многие замечания, высказанные разными издателями и исследователями, поэтому предпочтение отдается именно этому исследованию, а не ранней совместной работе Мартина и Примавези (хотя обращение к ней, безусловно, необходимо).

ПРОДОЛЖЕНИЕ I = О ПРИРОДЕ I 232–272

232 (B 17,1) Двойную историю я расскажу: то оно выросло,<sup>1</sup> чтобы  
быть всецело (μόνον) одним

233 (B 17,2) из многого, то разрасталось, чтобы быть многим

---

<sup>1</sup> τότε μὲν γὰρ ἐν ἡϋξήθη μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων. Трудно сказать, что именно является в этом выражении подлежащим. ἡϋξήθη – это аорист третьего лица единственного числа, а вот считать ли нам ἐν подлежащим или нет, зависит от того, как мы переводим μόνον. Если μόνον рассматривать как наречие, то перевод будет таким, как мы его здесь даем. Если же как числительное единственного числа в винительном падеже, то на место подлежащего встанет ἐν и тогда перевод будет: «одно выросло, чтобы быть единственным из многого». Последний вариант принимается Дильсом и Кранцем (Diels, Kranz 1964), Примавези (Primavesi 2008) и А. В. Лебедевым (1989). Однако на этот счет существует и другое мнение. Так, например, Райт (Wright 1981, 166) переводит данное выражение безличной конструкцией с применением «it». Грэхэм (Graham 2010, 351), Уотерфилд (Waterfield 2000), Кирк, Райвен и Скофилд (Kirk, Raven, Schofield 1983) и Трепанье (Trépanier 2004) переводят его «they grew to be one alone». Такой вариант перевода возможен потому, что следующие ниже строки 247 и 248 (B 17, 16–17) полностью соответствуют первым двум, а в 249 строке перечисляются эти «они», из которых все и вырастает: «огонь и вода и земля, и безмерная высота воздуха». И это в целом лучше соответствует общей концепции Эмпедокла, где бытие предстает в двух качественных видах. На одном этапе корни собираются в единое целое, на другом они же, прорастая, образуют множественность. Учитывая то, что оба глагола αὐξάνω и διαφύομαι стоят в третьем лице единственного числа, я предпочла это сохранить и предположить, что подлежащим могло бы быть «бытие» или «космос», так как речь идет о смене состояний – от единого ко многому, и от многого к единому. Я также считаю важным переводить διέφυ со значением разрастания, так как первыми началами у Эмпедокла являются корни, а не со значением «распад», как это представлено у А. В. Лебедева (1989).



из одного.

- 234 (В 17,3) Двойко рождение смертных существ, двойка и смерть:<sup>2</sup>  
 235 (В 17,4) Слияние всех [корней] порождает и уничтожает одно  
 [поколение],  
 236 (В 17,5) другое [поколение], пока они [корни] снова прорастают  
 (διαφρομένων), сначала возвращается, потом  
 рассеивается.<sup>3</sup>  
 237 (В 17,6) И их постоянное чередование никогда не прекращается,<sup>4</sup>  
 238 (В 17,7) то Любовью они соединяются в одно целое, = В 26,5  
 239 (В 17,8) то из-за ненависти, [вызываемой] Враждой, снова  
 каждый несетя врозь. = В 26,6  
 240 (В 17,9) И поскольку все привыкло (μεμάθηκε) вырастать в одно  
 из многого,<sup>5</sup> = В 26,8

---

<sup>2</sup> Имеется в виду повторяемость (двойкость) этапов возникновения и уничтожения. ἀπλείψις – это не просто смерть, это убывание. Таким образом речь идет о том, что одно разрастание и убывание происходит на этапе объединения, а второе – на этапе разъединения. Слово γένεσις может быть понято еще и как «поколение» или «век». Именно так предпочел перевести это Примавези (Primavesi 2008, 64), что дает ему возможность решить вопрос о подлежащем в следующих двух строчках. Таким образом вполне допустим следующий вариант перевода: «Двойко поколение смертных существ, двойка их убывание». Тогда в следующей строке будет понятно, что именно порождается и умирает.

<sup>3</sup> Порождение смертных существ и соответственно их гибель происходит, когда многое становится одним, это и есть этап слияния. Другое порождение случается на этапе разделения слитого, пока все медленно не только разлетается в разные стороны, но и сталкивается друг с другом, смертные существа успевают зародиться и погибнуть.

<sup>4</sup> Я склонна согласиться с мнением Райт (Wright 1981, 168–169) и считать, что речь здесь идет о чередовании периодов правления Любви и Вражды, так как об этом говорится в следующих двух строчках, а не о чередовании элементов, как иногда предполагается (см., например, Лебедев 1989, 334, фр. 31 (В 17, 6)).

- 241 (В 17,10) и вновь с разрастанием единого они производят  
(ἐκτελέθουσι) многое,<sup>6</sup> = В 26,9
- 242 (В 17,11) постольку они рождаются и век их непостоянный;  
= В 26, 10
- 243 (В 17,12) И поскольку непрерывное чередование никогда не  
прекращается, = В 26,11
- 244 (В 17,13) то они существуют вечно, неподвижные в круговороте.  
= В 26,12
- 245 (В 17,14) Ну же, усвой слова, потому как ученье возвращает ум.
- 246 (В 17,15) Как я обещал ранее, указывая на ограниченность слов,<sup>7</sup>
- 247 (В 17,16) Двойную историю я расскажу: то оно выросло, чтобы  
быть всецело одним,
- 248 (В 17,17) из многого, то разрасталось, чтобы быть многим

<sup>5</sup> Эта строка восстанавливается на основании *Физики* Аристотеля 250b30 и отсутствует в переводе А. В. Лебедева (1989, 344).

<sup>6</sup> При внимательной работе с текстом достаточно сложно следовать единой линии в переводе глаголов, стоящих в единственном или множественном числе. В некоторых случаях в переводах на английский язык исследователи предпочитают переводить все глаголы множественным числом (как, например, Грэхэм). Наиболее точным может считаться перевод на немецкий язык, где переводчик (Primavesi 2008, 64–65) на место подлежащего вставляют удобное «es». Но это в действительности не проясняет содержания, мы по-прежнему не знаем, и можем лишь догадываться из общего контекста, о чем или о ком идет речь. Тем не менее в строках 240–241 наблюдается определенная закономерность: там, где говорится об объединении, используется единственное число, а там, где о разделении – множественное. Возможно, что противоположность между единством и множественностью проявляются не только на космологическом уровне, но и на грамматическом.

<sup>7</sup> Эта строка, по-видимому, отсылает нас к фрагментам В 2 и В 3 ДК, где говорится о сложностях познания, и об ограниченных возможностях слов, посредством которых люди пытаются передать свои представления о мироздании.

из одного:<sup>8</sup>

249 (В 17,18) огонь и вода и земля, и безмерная высота воздуха,

250 (В 17,19) губительная Вражда отдельно от них, повсюду  
сбалансированная (ἀτάλαντον),<sup>9</sup>

251 (В 17,20) и Любовь среди них, равная в длину и ширину.<sup>10</sup>

252 (В 17,21) Созерцай ее умом, и не сиди с удивленным взглядом,

253 (В 17,22) она воспринимается смертными как нечто врожденное  
их телам (ἄρθροις),<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Строки 247 и 248 полностью совпадают с 232 и 233.

<sup>9</sup> Буквально слово ἀτάλαντος означает «равный по весу», и происходит, вероятно, от глагола τάλαντώ, что означает «колебать, качать», и связанного в свою очередь с названием денежной единицы, единицей веса или с самим словом «весы», то есть с тем, что само колеблется, либо приводит к колебанию. С отрицательной приставкой, соответственно, это слово означает «неколеблющийся», и может быть переведено как «сбалансированный». А в следующей строке, где характеризуется Любовь, стоит другое слово, которое и означает «равный».

<sup>10</sup> Начиная с 249 строки, где впервые вводятся названия основных веществ, или корней всего, речь идет о Любви, ее основных свойствах, эпитетах, и возможности ее познать. Она разлита во всем, «равная им (корням) в длину и ширину», в то время как Вражда временно находится вдали от них, и сбалансирована во всех направлениях, то есть в этот период она не действует, не колеблется.

<sup>11</sup> LSJ дает первое значение для ἄρθρον «связка», и уже затем «связка между органами», или членами тела, «сочленение». Говоря о том, что любовь представляет собой нечто врожденное человеку, настолько естественное, что он просто ее не замечает, Эмпедокл хотел подчеркнуть ее функцию соединять. Любовь разлита в теле человека в том смысле, что она присутствует в каждом сочленении, и связывает все органы в единое целое. Этим и объясняется перевод слова ἄρθρον как «тело». Перевод слова ἄρθροις как «половые члены», как это наблюдается у Лебедева (1989, 344), в связи с этим не представляется удачным. Кроме того, обращает на себя внимание и то, что в следующей строке

- 254 (В 17,23) благодаря ей они имеют дружеские помыслы  
и трудятся совместно (ἄρθμια),
- 255 (В 17,24) называя ее именами Радость и Афродита.
- 256 (В 17,25) Это ее, которая среди них кружится, никто не знает
- 257 (В 17,26) из смертных мужей. Ты же слушай безошибочный ход  
моих мыслей.
- 258 (В 17,27) Все они равны как по величине, так и по  
происхождению,
- 259 (В 17,28) каждый уважает власть другого,<sup>12</sup> и каждый имеет свой  
характер;
- 260 (В 17,29) и правят они по очереди по прошествии времени.<sup>13</sup>  
= В 26,1
- 261 (В 17,30) и после них ничего больше не возникает, и ничто не  
прекращается.
- 262 (В 17,31 = a(i)1) Ибо если бы они постоянно погибали, то больше  
бы не существовали.<sup>14</sup>
- 263 (В 17,32 = a(i)2) Что могло бы увеличить это целое? И откуда оно  
произошло?
- 264 (В 17,33 = a(i)3) И куда это все исчезнет, поскольку ничто от них  
не пусто?
- 265 (В 17,34 = a(i)4) Но они именно то, что есть, и пробегая друг  
через друга,

---

используется однокоренное слово ἄρθμια, которое, как и ἄρθρον, происходит от глагола ἀρᾶρισκω (связывать, соединять). Кажется, Эмпедокл вполне осознанно подчеркивает присутствие Любви, ее функцию соединять, на физическом и социальном уровнях.

<sup>12</sup> Буквально: τιμῆς δ' ἄλλης ἄλλο μέδει, то есть каждое начало уважает область (царство) другого, не переступая его пределы и не нарушая чужую «юрисдикцию».

<sup>13</sup> Эта строка практически соответствует первой строке фр. В 26, за исключением последнего слова, вместо χρόνος в фр. В 26 стоит κύκλος.

<sup>14</sup> Начало текста Страсбургского папируса, который после издания Мартина и Примавези принято обозначать *Strasb. a(i)*.

- 266 (В 17,35 = a(i)5) они становятся то тем, то другим, всегда  
 [оставаясь] подобными.<sup>15</sup>
- 267 (a(i)6) [ сход]ясь в единый порядок<sup>16</sup>
- 268 (a(i)7) [ многи]им из одного быть,
- 269 (a(i)8) из которого все состоит, что было, что есть и что будет.<sup>17</sup>
- 270 (a(i)9) вырастают деревья, а также мужчины и женщины,
- 271 (a(ii)1) и дикие животные, и птицы, и живущие в воде рыбы,
- 272 (a(ii)2) равно как и Боги, бессмертные и богатые почестями.

---

<sup>15</sup> Здесь Симпликий прерывает цитирование. Далее текст восстанавливается на основании папируса.

<sup>16</sup> От строки 267 сохранилось окончание ... μεν' εἰς ἕνα κόσμον, от строки 268 ... οὐ' ἐξ ἑνὸς εἶναι. Очевидно, что из-за такой фрагментарности, все реконструкции не могут быть однозначно признаны достоверными. Однако видно, что речь в этих строках снова идет об объединении и разделении. Поэтому большинство исследователей соглашаются перевести их как «в Любви сходясь в единый порядок, через Вражду разрастаясь, чтобы быть многим из одного». Разногласия возникли по поводу одного слова. Так в строке 267 (a (i) 6) слово συνερχόμεθ' Примавези реконструирует с θ, поскольку вариант συνερχόμεν, который присутствует в оригинальном варианте чтения, не удовлетворителен с точки зрения метрики (Primavesi 2008, 67, п. 175). По его мнению античный переписчик в силу непонимания удалил θ, поэтому Примавези ее восстанавливает. Похожее чтение и исправление имеются в *Strasb.* с 3, эта строка соответствует фр. 21, 3. Перевод этой строки у Примавези таков: «сходимся мы в единый космос», и он хочет увидеть в этом отсылку к даймонам, но это спорно. Эту идею также критикуют Алгра и Мансфельд (Algra, Mansfeld 2001), Лакс (Laks 2002) и Трепанье (Trépanier 2004).

<sup>17</sup> Следующие 4 строки 269–272 также сохранились фрагментарно, однако они восстанавливаются по цитируемому Аристотелем фрагменту в *Метафизике* 1000a23–32. Эти строки являются составной частью фр. В 21.

В этом месте необходимо сделать паузу и внести ряд пояснений. Дело в том, что нижеследующая часть текста Страсбургского папируса совсем новая, лишь несколько строк совпадает с ранее известными фрагментами. Все эти строки являются закономерным продолжением фрагмента В 17 ДК, а последние (строки 302–308) совпадают с фрагментом В 20, что является надежным основанием для выстраивания последовательности фрагментов поэмы. Строки 273–299 сохранились не полностью, и поскольку они совершенно новые, их реконструкция вызывает много сложностей. На сегодняшний день существует несколько версий восстановления этих строк, по большей части они согласуются друг с другом, но у каждой из них имеются свои особенности. Я придерживалась минималистского подхода, который характерен в основном только для издания Грэхэма (Graham 2010). Самые обширные и смелые добавления свойственны работам Янко (Jancko 2003, 2004). Примавези (Primavesi 2008) тоже достаточно много вписывает в пропущенные места, хотя, по сравнению с Янко, чуть более сдержан.

В процессе работы с поврежденным текстом используется сопоставление плохо сохранившихся строк с хорошо читаемыми в одной и той же колонке, что позволяет догадаться о количестве пропущенных букв и найти подходящие слова. Однако, я не уверена, что кто-либо, кроме самого Эмпедокла, может дать тонкий ответ на эту загадку. Минималистский подход, в свою очередь, предполагает восстановление лишь того слова, часть которого присутствует в папирусе (также с учетом количества знаков в строке), и отказ от реконструкции всей нечитаемой строки. И даже при таком подходе возникают разногласия, правда, они по большей части грамматические, а не смысловые. В тех случаях, когда разница в вариантах реконструкции существенна и чтение влияет на смысл, в сносках я привожу варианты разных авторов. Особо следует отметить критическую позицию Симона Трепанье (Trépanier 2003) в отношении чтения глагола *συνέρχεται* как *συνέρχόμεν'*. Он единственный, кто кардинальным образом не согласен со вторым вариантом, хотя в

тексте папируса второй вариант этого слова присутствует. Таким образом в его варианте реконструкции мы не найдем глагол  $\sigma\upsilon\nu\epsilon\rho\chi\acute{o}\mu\epsilon\theta'$ , в то время как другие исследователи его оставляют. В приведенном здесь переводе части папируса это, пожалуй, самое неоднозначное место, вызвавшее больше всего споров.

Стоит отметить еще один момент. До строки 308, которая является окончанием одной из частей папируса, все издатели соглашались друг с другом в восстановлении последовательности фрагментов, как ранее известных, так и вновь обретенных. Напомню, что записью **a(ii)3–30** обозначены строки, присутствующие в одной содержательной части папируса (Собрание *a* (ii)), запись **c 1–8** означает, что это строки из другой части (Собрание *c*). При этом имеется и сквозная нумрация строк. С такой расстановкой частей папируса согласны все исследователи. Разногласия начинаются после строки 308. Строки 273–300 напрямую не пересекаются ни с одним ранее известным фрагментом Эмпедокла.

273 (a(ii)3) В ней<sup>18</sup> они никогда не прекращают постоянное  
стремление

274 (a(ii)4) в непроницаемом вихре...

275 (a(ii)5) непрерывно, и никогда...

276 (a(ii)6) много предшествующих веков ...

277 (a(ii)7) прежде чем они от них перешли...

278 (a(ii)8) В ней они никогда не прекращают постоянное  
стремление.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Имеется в виду Любовь, о действии которой шла речь в предыдущих строках.

<sup>19</sup> Строки 273 и 278 взаимно дополняют друг друга, части слов, которые не читаются в одной строке, читаются в другой. Однако начало предложений в этих строках Примавези восстанавливает по-разному, в то время как Грэхэм (2010, 352) оставляет одинаковое прочтение в соответствии с 273 строкой, а Трепанье (2003, 252) приводит строку 273 в

279 (a(ii)9) Поскольку никогда Солнце...

280 (a(ii)10) натиск, их переполняющий...<sup>20</sup>

281 (a(ii)11) никто из других...

282 (a(ii)12) но, чередуясь, ... в круге...<sup>21</sup>

283 (a(ii)13) Поскольку бежит непроходимая Земля, и Солнце,

284 (a(ii)14) Сфера такая большая, как она сейчас видится людям.<sup>22</sup>

соответствие с 278. Согласно реконструкции, предложенной Примавези (2008, 67, п. 180) 273 строка должна начинаться с [ἐ]ν τῆι, а 278 – с [πά]ντηι.

<sup>20</sup> В каждой строке известно количество знаков, даже если они читаются лишь частично. В начале строки 280 пропущено два знака, выглядит это так ...]μῆ τῆιδε γέμου[σα... Примавези восстанавливает первое слово как [ὄρ]μῆ – натиск, порыв, а Грэхэм оставляет μῆ как отрицательную частицу. В силу того, что перед читаемыми знаками слишком мало места для какого-либо слова, и Грэхэм не объясняет, чем может быть обусловлен сдвиг в написании строки, я принимаю реконструкцию Примавези (2008, 68). Трепанье эту строку оставляет без перевода, с пояснением «три неясных слова» (2003, 254).

<sup>21</sup> Предполагается, что здесь пропущен глагол, от которого осталось окончание ει. Примавези и Янко восстанавливают это слово как ἀΐσσει, Трепанье – κρατεῖ, которые переводятся, соответственно, как «стремительно летит или мчится», или во втором случае «доминирует». Таким образом перевод второй части этой строки мог бы выглядеть следующим образом: «мчится в круге» или «доминирует в круге».

<sup>22</sup> Первое и последнее слово (за исключением первой τ) в этой строке утрачено. Примавези (2008, 68) и Янко (2004, 16) реконструируют первое слово как σφαῖρα, а последнее как τεκμήρασθαι. Тогда содержание этой строки становится логичным продолжением предыдущей, здесь солнце описывается как шар, и это дано людям в ощущениях, оно настолько большое, насколько люди могут об этом судить. Грэхэм (2010, 352) восстанавливает первое слово как ἄστρα, а последнее оставляет без реконструкции. Трепанье реконструирует первое слово как πᾶσα, а последнее как τῆλεθόωσα, чем заслуживает критику со стороны Примавези (2008, 68 п. 187), основной аргумент которого состоит в том,



- 285 (a(ii)15) Так все они поступают, когда пробегают друг  
через друга,<sup>23</sup>
- 286 (a(ii)16) и блуждая каждый достигает другого места...
- 287 (a(ii)17) ... в середине мы (не?) сходимся, чтобы быть  
всецело одним.<sup>24</sup>

---

что эти слова не соответствуют ритму и размеру строки. Исходя из логики содержания, я предпочитаю в данном месте вариант чтения, предложенный Янко и Примавези.

<sup>23</sup> Строка 285 созвучна со строкой 265 ἀλλ' αὐτ(ᾶ) ἔστιν ταῦτα, δι' ἀλλήλων δὲ θέοντα и, наряду с ней, является одним из важных мест в Страсбургском папирусе, которое помогает нам приблизиться к пониманию содержания поэмы. Здесь вновь указывается на способ, каким основные вещества взаимодействуют друг с другом – они пробегают друг через друга. Вероятно, в этот момент происходит частичный обмен и смешивание, но каждый из них по-прежнему остается самим собой (В 17, 35 = строка 266 αἰὲν ὁμοῖα).

<sup>24</sup> Эта строка стала настоящим камнем преткновения и вызывает наибольшее число разногласий. В начале строки не читаются 6 или 7 знаков. Примавези (2008, 69) и Янко (2004, 16) реконструируют начало строки немного по-разному, но соглашаются с тем, что там должна быть отрицательная частица οὐ (οὐ δὴ πω Primavesi, οὐ τοι δὴ Janko). С учетом этого перевод может быть следующим: «мы вовсе не сходимся в середине, чтобы быть всецело одним». Грэхэм (2010, 352) занимает минималистскую позицию в отношении реконструкции и оставляет на этом месте пробел. Этот вариант я взяла за основу и своего перевода. Без отрицательной частицы, но со своим вариантом прочтения первых знаков выступает Трепанье, который в начале строки ставит [ἄλλοτε ἄν'], что подвергается критике со стороны Примавези, упрек очевиден – слишком длинное слово, не соответствует ритму. Само наличие отрицательной конструкции связано с тем, что Примавези выделяет строки с 283 по 287 в раздел под названием «Die vier umeinander rotierenden reinen Elementmassen», однако остается неясным, на каком из этапов – объединения или разделения – происходит это вращение массы элементов. Первоначально Мартин и Примавези (Martin, Pri-

- 288 (a(ii)18) Но когда Вражда достигла крайних глубин  
 289 (a(ii)19) круговорота (δί[νη]ς), в середине вихря (στροφάλιγγι)  
 появляется Любовь,  
 290 (a(ii)20) в ней все они сходятся вместе (συνέρχεται), чтобы быть  
 всецело (μόνον) одним.  
 291 (a(ii)21) Стремись к тому, чтобы не только через уши доходил до  
 тебя этот рассказ,

---

mavesi 1999, 133) считали, что данным местоимением женского рода в строке 273 обозначается Вражда. Стоит отметить, правда, что в первом издании они еще не использовали отрицательную частицу (Martin, Primavesi 1999, 137). Таким образом, наличие отрицания объясняется интерпретацией местоимения женского рода как относящегося к Вражде, а в этот период ничто не может сойтись вместе, но лишь продолжает блуждать в круге. В двух следующих строках говорится о том, что Вражда отступает, а Любовь устремляется в середину вихря. Можем ли мы на основе этих двух строк однозначно согласиться с мнением Мартина и Примавези, что речь до сих пор шла о периоде правления Вражды? Серьезный аргумент в поддержку отрицательной частицы высказывают Лакс и Мост. Они видят соответствие между строками 273–287 и фрагментом В 27, который они считают парафразой этих строк (Laks, Most 2016, 417). И с этим трудно не согласиться. Поэтому я оставляю вариант прочтения с отрицательной частицей в скобках. Но камнем преткновения эта строка является еще по одной причине. Виной всему слово [εἰση]ρχόμεθ' (Грэхэм), [εἰσέ]ρχόμεθ' (Янко), [έσε]ρχόμεθ' (Примавези), но [συνε]ρχόμεν' (Трепанье). Подробно о том, почему Трепанье идет таким путем, можно прочитать в его статье (Trépanier 2003), где он говорит, что Мартин и Примавези используют так называемую «объединяющую формулу», то есть в двух случаях, когда окончание слов сомнительно, они реконструируют их по одному известному. Но и по поводу этого одного известного у Трепанье тоже имеется несогласие. Таким образом в переводе Трепанье эта строка остается без отрицательной конструкции и без глагола первого лица множественного числа, и выглядит так: «В другое (время) сходясь вместе в центральных местах, чтобы быть всецело одним». Продолжение этой темы см. в сноске 31.

- 292 (a(ii)22) но, слушая меня, замечай истину вокруг себя.  
 293 (a(ii)23) Ты увидишь своими глазами,<sup>25</sup> где они (корни)  
 находятся в большем теле:<sup>26</sup>  
 294 (a(ii)24) прежде всего, в слиянии и развертывании рода,  
 295 (a(ii)25) а также во множестве всего, что теперь еще осталось от  
 этого [поколения],  
 296 (a(ii)26) с одной стороны, в диких блуждающих в горах тварях,  
 297 (a(ii)27) с другой – в двойном рождении людей,<sup>27</sup> [и затем,]  
 298 (a(ii)28) в порождениях корненесущих полей и взбирающихся  
 ветвях винограда.<sup>28</sup>  
 299 (a(ii)29) Из этого прими в свой ум истинные свидетельства  
 моих слов.  
 300 (a(ii)30) Итак, ты увидишь в слиянии и развертывании рода,<sup>29</sup>  
 301 (с 1) как Любовь и Вражда вынашивают планы] о переходе.<sup>30</sup>

---

<sup>25</sup> Буквально начало этой строки выглядит так: «Я покажу тебе через твои глаза...».

<sup>26</sup> Имеется в виду, что те процессы, в которые вовлечены основные вещества (корни), можно увидеть и в природе своими глазами. Понятие «тела» для Эмпедокла важно, оно синонимично понятию «живое существо» или вообще всему видимому, чувственно воспринимаемому.

<sup>27</sup> Под двойким рождением подразумевается появление людей в период, когда все переходит от многого к одному, и в следующий раз, когда происходит переход от одного ко многому. Правда в первом случае люди рождаются не такими, как мы привыкли видеть, так как их тела еще смешаны с телами животных. Об этом см., например, фр. В 61.

<sup>28</sup> В строках 296–298, по-видимому, поясняется, как происходит развертывание родов.

<sup>29</sup> На полях рядом с этой строкой в папирусе стоял стихотметрический знак Г, обозначающий номер 300. От нее пошел обратный отсчет, показавший, сколько строк пропущено с начала поэмы и до фрагмента В 17.

<sup>30</sup> Данная строка является началом другой части папируса, которую принято называть Собрание с, и которая, за исключением первой строки, совпадает с фр. В 20. Таким образом, одно из значений откры-

302 (с 2 = В 20, 1) Это видно (ἀριδείκτεον) в массе

смертных членов (βροτέων μελών);

303 (с 3 = В 20, 2) то в Любви мы сходимся вместе (συνερχόμεθ')

в одно (εἰς ἓν),<sup>31</sup>

тия Страсбургского папируса состоит в том, что мы теперь можем расположить известные нам фрагменты поэмы в точной последовательности. Однако в первом издании папируса 1999 года данная последовательность еще не была принята. Впервые в таком порядке собрания были расположены в работе Янко (Janke 2004) и затем у Примавези (Primavesi 2008) и на данный момент принимается большинством исследователей. Строка сохранилась не полностью. В первом варианте реконструкции (Martin, Primavesi 1999, 143) она выглядела так: ...ἔργα δι]άκτορα μη[τίσασθαι. Янко (Janke 2004, 18) реконструировал ее как: Νείκος εἶνεκεν ἔργα δι]άκτορα μη[τιόωσας; Примавези (Primavesi 2008, 70): πῆι Φιλότης Νείκος τε δι]άκτορα μή[δε' ἔχωσι; Лакс и Мост (Laks, Most 2016, 420): πῆι Φιλότης Νείκος τε δι]άκτορα μή[... . Грэхэм (Graham 2010, 354), как и во многих других случаях, придерживается наиболее экономичной реконструкции и оставляет вариант первого издания. Я приняла здесь вариант Примавези, хотя и первый вариант реконструкции 1999 года имеет под собой основание, а именно, прочтение первого и последнего слов как ...ἔργα δι]άκτορα μη[τίσασθαι созвучно со второй строкой фр. 139: πρὶν σχέτλι' ἔργα βοράς περὶ χεῖλεσι μητίσασθαι. В таком случае перевод был бы следующим: «...дела] перехода об[думывать».

<sup>31</sup> В тексте папируса есть три места, где используется глагол в первом лице множественного числа. Это строки 267, 287 и 303. В двух из этих случаев (строки 267 и 303) владелец папируса или редактор исправил θ на ν, обратив глагол в форму причастия, хорошо знакомую из непрямой традиции. Исправление в строке 267 не вызывает сомнений, а в строке 303 папирус слишком поврежден, чтобы восстановить настоящую букву (и это можно назвать не иначе как иронией судьбы, потому что на небольшом кусочке папируса именно в том месте, где находится и без того проблемное слово имеется повреждение), однако все же видны некоторые следы исправления над словом, которые представляют собой две вертикальные линии, подходящие для буквы ν. В строке

304 (с 4 = В 20, 3) (мы) члены (γυῖα),<sup>32</sup> которые тело получило в удел

287 никаких исправлений нет. Столкнувшись с выбором, Мартин и Примавези сохранили текст копииста, другие исследователи предпочли следовать тексту редактора. Подробный разбор этого вопроса представлен в статье Симона Трепанье (Trépanier 2003, 390 п. 9). Сам Трепанье предпочитает видеть во всех трех случаях форму причастия, а не глагола. Некоторые авторы, например, Грэхэм (Graham 2010), решают этот вопрос таким образом, что в случае строк 267 и 303 (где исправление очевидно, или есть некоторые следы исправления) восстанавливать слово как причастие, а в строке 287 (где исправления нет) оставлять глагол в третьем лице множественного числа. Общая картина распределения мнений такова: Мартин, Примавези (Martin, Primavesi 1999), Инвуд (Inwood 2000), Янко (Janko 2004), Примавези (Primavesi 2009), Грэхэм (Graham 2010, в строке 287), Лакс, Мост (Laks, Most 2016) оставляют форму глагола; Райт (Wright 1981, еще до открытия папируса), Алгра и Мансфельд (Algra, Mansfeld 2000), Трепанье (Trépanier 2004), Грэхэм (Graham 2010, строки 267, 303) следуют тексту редактора и предпочитают форму причастия. В решении вопроса о том, какое чтение принять, значение имеет кому мы доверяем больше – копиисту или редактору. С одной стороны, можно предположить, что копиист имел перед глазами оригинальный текст поэмы, и тогда глагол в первом лице множественного числа будет происходить от самого Эмпедокла; с другой – ничего не мешало ему ошибиться, и поэтому редактор исправил текст. Но ошибиться мог и редактор, который, например, не видел перед собой текста поэмы и решил довериться тому, как это место передается у поздних авторов. Мне кажется, что для надежного решения этого вопроса у нас не хватает данных.

<sup>32</sup> Эмпедокл использует несколько разных слов для обозначения членов тела. В строке 253 это было слово ἄρθρος, которое буквально означает «сочленения», а я перевела его в том контексте как «тело», имея в виду внутренние сочленения. В строке 302 речь идет о членах тела, точнее о конечностях (руках, ногах) смертных существ, человека в том числе. А вот в строке 304 имеются в виду скорее всего члены большого космического тела, поскольку это же слово используется, когда

на пике цветущей жизни;

305 (с 5 = В 20, 4) то снова разъединенные злыми ссорами,<sup>33</sup>

306 (с 6 = В 20, 5) каждый<sup>34</sup> скитается порознь по берегу<sup>35</sup> жизни.

говорится о сфере в фр. В 27 ἔνθ' οὗτ' ἡελίοιο διείδεται ὠκέα γυῖα, οὐδὲ μὲν οὐδ' αἴης λάσιον μένος οὐδὲ θάλασσα, где перечислены почти все вещества, формирующие тело сферы. Примавези так и переводит: wir Sphairosglieder (= Elemente)... (Primavesi 2008, 70). Правда в первом издании Мартин и Примавези поясняли в этом месте, что под словом γυῖα имеются в виду члены человеческого тела (Martin, Primavesi 1999, 143).

<sup>33</sup> Некоторые исследователи (Лебедев 1989, 348 и Janko 2004, 19) предпочли перевести это слово как имя богини, которое, по их мнению, должно быть одним из эпитетов Вражды, хотя в тексте слово Ἐρίδεςσι стоит во множественном числе. В данном месте перевод слова Ἐρίδεςσι как имени вызывает некоторые сомнения. Во-первых, в эпосе она упоминается достаточно эпизодично, и как отмечено в статье Уилсона (Wilson 1979, 7), до Еврипида образ Эриды совершенно незначителен, зачастую непонятно имеется в виду богиня или концепт вражды. Еврипид же придает этому слову тематическую значимость в ряде своих работ. Во-вторых, хотя в *Трудах и днях* 11–26 Гесиод сообщает о двух Эридах: о злой и доброй, или разрушительной и созидательной, он подчеркивает, что между ними существует большая разница. Разрушительная Эрида всегда ненавистна человеку, так как она «свирепые войны и злую вражду вызывает». Вторая же, рожденная раньше, вызывает здоровый дух соперничества, и может даже ленивого принудить к тяжелому труду. «Видит ленивец, что рядом другой близ него богатеет, станет и сам торопиться с посадками, с севом, с устройством дома» (*Труды и дни* 20, перевод В. В. Вересаева). Получается, что вторая Эрида скорее сплачивает людей в сообщество, способствует приумножению богатств, и целенаправленному созидательному движению в обществе. Поэтому даже если принять, что Эриды бывает две, то в данный контекст роль доброй не вписывается. Поэтому я считаю, что в этом месте слово ἐρίδεςσι «ссоры» не субстантивировано и не должно переводиться именем богини.

<sup>34</sup> Это относится к упомянутым в предыдущей строке γυῖα.

307 (с 7 = В 20, 6) То же самое и с кустами, и живущими  
в воде рыбами,

308 (с 8 = В 20, 7) и с животными, имеющими логово в горах,  
и с шествующими на крыльях птицами.

И вновь нам нужно прерваться для того, чтобы внести ряд пояснений к следующей части перевода. Особенностью Страсбургского папируса, как отмечалось выше, является его фрагментарность. Речь идет не просто о выпадении некоторых строк, слов или букв, а о выпадении целых фрагментов. Основываясь на анализе папируса, а также на анализе содержания поэмы и обращаясь к той последовательности цитирования фрагментов Эмпедокла, которая имеется у Симпликия, издатели предположили, что между Собраниями Страсбургского папируса нужно вставить ряд ранее известных фрагментов.

Среди имеющихся вариантов того, как возможно расположить новые и ранее известные фрагменты поэмы, особенно примечательными и полными являются реконструкции Оливера Примавези (Primavesi 2008) и Ричарда Янко (Janko 2004). В качестве основы для своей работы я взяла вариант Примавези, однако в ходе изложения материала постоянно обращала внимание на мнение другого исследователя, которое отражено в комментариях. Не все фрагменты, которыми Примавези заполняет лакуны, я посчитала нужным переводить. Это не вполне соответствует цели данной работы, а именно представить перевод и комментарий к ранее неизвестным фрагментам поэмы Эмпедокла. И, во-вторых, небольшие кусочки Страсбургского папируса в случае обращения к большому объему ранее известных фрагментов могли бы попросту затеряться среди них. Ближе к концу этой части работы становится хорошо видно, насколько обрывочен текст и как сложно его восстанавливать. И, в-третьих, я не всегда согласна с тем количеством фрагментов, кото-

---

<sup>35</sup> Аллегоричное описание края или предела жизни.

рые Примавети встраивает в качестве пропущенных. Мне кажется, что их там слишком много.

Еще одна сложность, с которой я столкнулась во время перевода состоит в том, что Эмпедокл использует архаическую лексику и грамматику, однако придает старым словам новое значение. Проблема усугубляется тем, что кроме него эти слова больше никто не использовал. По всей видимости он был последним, кто активно заимствовал эпическую лексику. Поэтому не удивительно, что почти каждая строка, а может и слово, нуждаются в комментарии.

В нижеследующей части папируса очень много плохо читаемых слов, по сути это отдельные слоги или буквы, которые без дополнительных данных реконструировать невозможно. Я привожу здесь только те отрывки, которые можно хоть как-то понять, а полный вариант всех имеющихся отдельных букв читатель может найти в работе Примавети (Primavesi 2008).

Особенностью греческого языка является частое употребление артиклей, которые в тексте указывают на объект, о котором идет речь. Вероятно, в ситуации непрерывного повествования слушатели Эмпедокла знали, о чем или о ком говорится в каждом конкретном случае, и у самого автора не было необходимости часто повторять названия, имена или предметы, которые он имеет в виду. Однако современному читателю при условии разорванности текста, когда он, например, видит артикль женского рода, очень непросто понять, о Любви или о Вражде идет речь. Здесь необходимо быть предельно внимательным к деталям, и конечно же многие места остаются открытыми для дискуссии. Все спорные места я объясняю в комментарии.

Итак, после ряда вводных замечаний, приступим к тексту.



- 309 (В 21.1) Так узри же свидетеля<sup>36</sup> моих прежних слов,  
 310 (В 21.2) Если что-то в них (*ἐν προτέροισι*) оказалось слабо  
 выраженно (*λιπόξυλον ἔπλετο μορφῇι*),  
 311 (В 21.3) чтобы видеть солнце сияющим и знойным повсюду,  
 312 (В 21.4) и все бессмертные,<sup>37</sup> пропитанные жаром и  
 светом,<sup>38</sup>  
 313 (В 21.5) и ливень во всем темный (*δνοφόντα*) и  
 холодный (*ῥιγαλέον*),

---

<sup>36</sup> Возможно, здесь Эмпедокл использует известную формулу призывания богов в свидетели, как, например, у Гомера *Ζεὺς δ' ἄμμ' ἐπιμάρτυρος ἔστω* (*Il. VII. 76*), *θεοὶ δ' ἐπιμάρτυροὶ ἔστων* (*Od. I. 273*).

<sup>37</sup> Райт (Wright 1981, 177) переводит *ἄμβροτα δ' ὅσ' εἶδει* как «небесные тела», имея в виду, что бессмертными могут называться разные небесные явления и объекты, а именно луна и звезды, которые составлены из воздуха и огня. И в этом есть определенная логика. Мы видим, что в этой части поэмы (строки 311–314) Эмпедокл вновь перечисляет все первоосновы мира, которых должно быть четыре. В данном отрывке имеются солнце – это очевидно огонь, далее ливень – вода, и земля в качестве опоры, а вот о воздухе как будто ничего не сказано. Поэтому слово «бессмертные» конечно может быть понято в значении «небесные тела», как это перевела Райт, и которые, соответственно, обозначают искомый элемент – воздух.

<sup>38</sup> В фр. В 6, где Эмпедокл перечисляет четыре главных корня всего, он, как и здесь, использует эпитет *ἀργής* для Зевса, который должен символизировать огонь.

- 314 (В 21.6) и как из земли проистекают основания (θελυμνά)<sup>39</sup>  
и опоры (στερεωπά).<sup>40</sup>
- 315 (В 21.7) В Злобе<sup>41</sup> они имеют разные формы и движутся  
порознь,
- 316 (В 21.8) сходясь в Любви, они стремятся друг к другу.
- 317 (В 21.9) Так все из них состоит: что было, есть и будет:
- 318 (В 21.10) вырастают деревья, а также мужчины и женщины,
- 319 (В 21.11) и дикие животные, и птицы, а также живущие  
в воде рыбы,
- 320 (В 21.12) и Боги, бессмертные и богатые почестями.<sup>42</sup>
- 321 (В 21.13) Они именно то, что есть, пробегая друг через друга
- 322 (В 21.14) они становятся разнообразными, настолько  
их изменяет смешивание.
- 323 [...] <sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> θελυμνά вероятно происходит от гомеровского προθέλυμνος, означающее «из оснований» или «из корней» (*Il. X. 15; Il. IX. 541*). Дильс и Кранц (Diels, Kranz 1964) приняли чтение θελεμνά. Райт (Wright 1981, 178) пишет: «but now θελεμνά is generally accepted from the definition in Hesychius: ὄλον ἐκ ῥιζῶν». Однако в имеющемся в TLG тексте *Лексикона* Гесиchia стоит слово θέλυμνον и действительно имеется определение ὄλον ἐκ ῥιζῶν (Lexicon (A–O), Latte 1953). Мартин и Примавези (Martin, Primavesi 1999) остановились на чтении θελυμνά.

<sup>40</sup> δνοφόντá, ῥιγαλέον и στερεωπά употребляются только Эмпедоклом, поэтому точно определить форму этих слов не представляется возможным.

<sup>41</sup> Это единственное место в поэме, где Вражда называется другим именем. И оно примечательно тем, что имеет ярко выраженный оценочный окрас, подчеркивая негативную природу Вражды. Хотя если рассуждать в современном контексте о ценности биоразнообразия и многообразия культур, языков и взглядов, то абсолютное единство и неотличимость одного от другого, которое царит в Сфайросе, тоже не может быть признано позитивным.

<sup>42</sup> Строки 317–320 совпадают со строками из Собрания *a* 269–272.

- 324 (В 76.1) У моллюсков в море живущих с тяжелой раковиной,  
 325 (b 1) и обитающим на скалах [...] <sup>44</sup>  
 326 (b 2 = В 76.3) там ты увидишь землю, расположенную  
 на самой поверхности. <sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> После фр. В 20, который совпадает со строками из Собрания с, Примавези, как мы видим, следуя Дильсу, ставит фр. В 21 (строки 309–322). Источником для восстановления последовательности многих фрагментов является Симпликий. В своем *Комментарии к Физике* он приводит отдельные фрагменты из поэмы Эмпедокла, сопровождая их некоторыми замечаниями, что может выглядеть как указание на изначальный порядок строк в поэме (которую он вероятно мог иметь перед глазами). Другим основанием для реконструкции последовательности фрагментов является их содержание. И во фрагментах В 20 и В 21 наличествуют некоторые терминологические пересечения. Но по поводу того, что должно идти дальше среди исследователей имеются разногласия. Дело в том, что следующая часть Страсбургского папируса, обозначенная издателями как Собрание b, частично совпадает с фр. В 76 (известным из Плутарха) с небольшим отличием в порядке строк. Примавези считает, что именно его и нужно поместить после фр. В 21, однако Грэхэм (Graham 2010, 356), следуя Дильсу, после фр. В 21 (F 22 в его нумерации) оставляет фр. В 22 (F 23).

<sup>44</sup> Это новая строка, известная из Собрания b. Начало и конец строки не сохранились, но начало восстанавливается по наличию слова и знанию количества пропущенных перед ним знаков, а окончание не известно. Восстановленное начало строки выглядит следующим образом: [ἦδ' ἐν πε]τραίοισι κα[...]. В конце строки не сохранилось примерно три слова. Янко (Janko 2004, 22) добавляет от себя пропущенные слова, они таковы: κα[λύμμασι, τοῦτο δὲ πῖνας]. Это лишь один из многочисленных примеров того, как Янко смело реконструирует поэму, базируясь чаще всего лишь на своих собственных догадках.

<sup>45</sup> Данное выражение можно перевести еще и как «расположенную очень близко», или «землю как верхний слой», и возможно речь здесь идет о почве. Или это попытка описать то, как выглядят моллюски,

327 (b 3) панцирь крепко-спинных [...] <sup>46</sup>

328 (b 4 = В 76.2) у герольдов с каменной кожей и черепах <sup>47</sup>

329 (b 5) ... копья <sup>48</sup> рогатого оленя... <sup>49</sup>

330 (b 6) ... говоря в целом... <sup>50</sup>

упомянутые строкой выше, и тогда землей может считаться твердая оболочка, за которой скрывается мягкая плоть.

<sup>46</sup> Строка 327 из Собрания *b* тоже сохранилась частично. Мартин и Примавези (Martin, Primavesi 1999, 72) и Янко (Jancko 2004, 22) соглашались в реконструкции начала строки: [θώρηξ δ' αὖ]τε κραταιν[ώ]των α[...], однако Янко, как обычно, дописывает ее окончание: ἀ[λίων τε παγούρων].

<sup>47</sup> Эта фраза на греческом выглядит следующим образом καὶ μὴν κηρύκων τε λιθορρίων χελύων τε'. Здесь трудно понять к чему относится λιθορρίων – к черепахам или к моллюскам. Кажется, что Эмпедокл специально играет словами, и в качестве образца того, как могут соединяться разные природы – мягкая и твердая – приводит два очень похожих существа. κήρυξ буквально означает «глашатай». Я перевожу это слово здесь как «герольд», которым называют моллюсков из рода Charonia. На немецкий это слово переведено как Tritonshörner.

<sup>48</sup> Здесь используется слово μελία, которое буквально означает копье или дротик из ясеня, см., например, *Илиада* XIX, 380–390; XXII, 255.

<sup>49</sup> [...] μελία κεραῶν ἐλά[φων ...] – папирус и частичная реконструкция Примавези (Primavesi 2008, 72); [ῥστραχα, κα]ὶ μελία κεραῶν ἐλά[φων ὀριπλάγκτων] Янко (Jancko 2004, 22). Здесь Янко вероятно обратил внимание на текст Плутарха *О лике, видимом на диске Луны*, 927f, где после цитирования одной строки из поэмы Эмпедокла Плутарх продолжает своими словами: 'ναὶ μὴν κηρύκων τε λιθορρίων' χελωνῶν τε καὶ παντὸς ὀστρέου φύσιν, ὡς φησιν ὁ Ἐμπεδοκλῆς.

<sup>50</sup> [ἀλλ(ᾶ) οὐκ ἄν τελέσαιμ]ι λέγων σύμ[παντα...] – папирус и частичная реконструкция. В данном случае я считаю, что в начале восстановлено слишком много слов, и оснований именно для такой реконструкции очень мало. Поэтому в переводе я оставляю только два слова. Янко (Jancko 2004, 22) дописывает и окончание строки σύμ[παντα γένεθλα]. Самый минималистичный подход у Грэхэма (Graham 2010, 390–391).

С этого места между разными издателями папируса начинаются разногласия, и об этом следует сказать несколько слов. Напомню, что первым изданием и реконструкцией папируса была работа Мартина и Примавези, опубликованная в 1999 году. Затем в 2004 году Ричард Янко опубликовал большую статью, в которой предложил свой вариант внедрения новых папирусных отрывков в общее тело поэмы. А в 2008 году вышел еще один вариант реконструкции, осуществленный отдельно Оливером Примавези, основанный на первой совместной работе, но существенно дополненный частично измененный. Таким образом можно считать, что на данный момент имеются два основных варианта реконструкции поэмы – Примавези и Янко. Эти два варианта в некоторых моментах сходятся друг с другом, в других спорят. От начала папируса и до строки 308 включительно между ними наблюдается согласие. Но не далее. Со строки 309 Примавези продолжает текст поэмы фрагментом В 21, который, как и фр. В 20, совпадающий с Собранием с, известен из *Комментария на Физику* Симпликия. Правда фр. В 20 и В 21 происходят из разных мест этого комментария, но Дильс, а вслед за ним и Примавези, ставят их один за другим по содержательному принципу. О том, что между Собраниями Страсбургского папируса могут быть вставлены другие фрагменты, говорят сами обстоятельства находки. Эти фрагменты просто не могли идти один за другим, так как между ними есть лакуны. Однако Янко не вставляет известные ранее фрагменты, а размещает папирусные отрывки подряд. Поэтому в его варианте реконструкции после строки 309 идет Собрание  $f(i)$ ,

---

Вообще о строках 323–330 нужно сказать следующее. Во-первых, мы видим, что в тексте папируса строки ранее известного из Плутарха (*Застольные вопросы*, 618b; *О лике, видимом на диске Луны*, 927f) фрагмента В 76 изменили свой порядок и дополнились новыми. В связи с этим интересно было бы узнать, почему Плутарх приводит фрагмент именно в таком виде? Не исключено, что в его время имели хождение некоторые выдержки из поэмы Эмпедокла уже в измененном виде, и сам Плутарх мог пользоваться не текстом поэмы, а списком выдержек.

потом Собрание *d*, частью которого является Собрание *f*(ii), в конце Собрание *b* и несколько практически не читаемых строк Собрания *e*, которое Мартин и Прамавези как таковое не идентифицируют. Таким образом, Янко пытается сложить все кусочки папируса в последовательный текст, в то время как Примавези считает, что папирус был поврежден сильнее и в нем есть разрывы. Эти разрывы он и пытается заместить известными ранее фрагментами. Рассмотрим аргументы в ее пользу и вернемся к тексту папируса.

Последовательность фрагментов В 21, 23 и 26 выстраивается следующим образом. В девятой книге *Комментария на Физику* Симпликий приводит цитату, которая обозначается как фр. В 21 (*Комм.* IX 33, 8). Обычно после цитирования он вставляет какие-то свои рассуждения. Но в этом месте он пишет «καὶ ὀλίγον δὲ προελθὼν φησιν», и это означает, вероятно, что следующий кусок текста недалеко отстоит от вышеприведенного. Далее идет выдержка из поэмы, которая известна как фр. В 26. Однако в другом месте своего *Комментария*, в разделе 160 Симпликий сначала приводит фр. В 23, а затем фр. В 26. Это может означать, что и в *Комментарии на Физику* IX 33, там, где он вставляет фразу «чуть ниже Эмпедокл говорит», между двумя цитируемыми отрывками мог находиться фр. В 23. Таким образом восстанавливается последовательность фрагментов В 21–В 23–В 26.

В этой работе я решила частично оставить без внимания фрагменты, входящие в последовательность В 21–В 23–В 26. Перевод фр. В 21 был необходим, так как он выступает связующим звеном между Собранием *c* и Собранием *b*, которое частично пересекается со строками из фр. В 76. Таким образом нам удастся выстроить кусок текста и связать ранее известный фрагмент с отрывками папируса. Далее идут фрагменты В 23 и В 26, которые я в этой работе не перевожу. Однако скажем несколько слов об их содержании. Первый из них (В 23) выступает аллегорической иллюстрацией к соединению корней, в нем сначала рассматривается фигура художника, смешивающего краски и изображающего разные предметы, животных и

растения, а затем говорится, что все в этом мире ведет свое происхождение от смешения четырех основ, и человек не должен впасть в заблуждение, думая, что причина происхождения в чем-то другом. Второй (В 26) о том, что Любовь и Вражда господствуют по очереди, и о том, что свойственно каждому из периодов правления. После них Примавези (Primavesi 2008, 74-75) вставляет фрагмент В 35, посвященный рассказу о том, как после периода правления Вражды наступает время Любви, которая начинает соединять разрозненные корни вещей. В результате их соединения и смешения возникает огромное количество смертных существ. В целом нужно отметить, что Эмпедоклу свойственно повторять сказанное по несколько раз и примерно теми же самыми словами. Некоторые строки из этих фрагментов прямо совпадают со строками из фр. В 17. Поэтому и фрагмент В 35 я оставлю без перевода для того, чтобы сосредоточиться на более сложном месте реконструкции поэмы.

Обратим внимание на последовательность фрагментов В 27, 28, 29, 30 и 31. Они небольшие (от одной до трех строк), происходят из разных источников, и их порядок варьируется у разных издателей. Тот вариант, который предлагает Примавези (Primavesi 2008, 75–76), показался мне наиболее убедительным, в его реконструкции эти небольшие кусочки хорошо складываются в последовательный текст. После них издатель ставит Собрания *f* (i), *f* (ii) и *d*, которые являются совсем новыми частями поэмы за исключением двух строк из Собрания *d* (они совпадают с двумя строками фр. В 139). Итак, сначала обратимся к последовательности фрагментов В 27, 28, 29, 30 и 31. Этот раздел Примавези назвал «Завершение и разрушение Сфайроса» (Primavesi 2008, 75). В основу восстановления последовательности фрагментов кладется выстраивание содержательно-го и осмысленного повествования.

В 27 а Никакого раздора и борьбы непристойной (*ἀναίσιμος*)  
нет в [его] членах.

В 28.1 Но со всех сторон равный себе (έοἶ)<sup>51</sup> и совершенно  
бескрайний (ἀπειρων)<sup>52</sup>

В 28.2 Сфайрос шаровидный, наслаждающийся окружающим  
его покоем (μονίη).<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Чтение, принятое Дильсом и Кранцем; ἔφϋ в издании Panzerbieter 1844, 27; ἔην Diels 1901.

<sup>52</sup> ἄπειρος в действительности более богатое значениями слово, чем я думала ранее. Примавези предлагает перевод *kontinuierlich* (Primavesi 2008, 75), Райт – *without any beginning or end* (Wright 1981, 188). Есть еще одно значение, которое можно применить в данном контексте – «не имеющий отверстий», и оно вполне подходит к тому, о чем пойдет речь во фрагменте 29. «Не имеющий отверстий» этимологически происходит от глагола *πείρω* – прокалывать, пронзать, рассекать. Поэтому характеристикой Сфайроса может быть «совершенно не дырявый», что имеет некоторые параллели в других мифологиях, например, Хунь Дунь китайской космологии.

<sup>53</sup> Грэхэм (Graham 2010, 363) и Примавези (Primavesi 2008, 75) переводят это слово как «одинокость», Райт (Wright 1981, 188) как «покой». Есть и другие значения *μονίη*, не менее существенные для описания Сфайроса, это неподвижность и устойчивость. Райт (Wright 1981, 188) отмечает, что это необычное слово было выбрано в силу его неопределенности. О'Брайн (O'Brien 2010, 270) считает, что *μονίη* могло произойти от гомеровского *καμμονίη*, и должно означать одновременно и отсутствие движения в сфере и царящее там единство. Он также замечает, что это слово могло понравиться Эмпедоклу у Гомера и быть заимствованным именно потому, что идеально отражает эту комплексную мысль в одном слове. Кроме того, здесь имеется очевидная отсылка к Пармениду (фр. В 8, 43–44) о том, что сущее является со всех сторон законченным, и похоже на массу совершенно круглого шара, а в 29 строке этого же фрагмента поэмы Парменида говорится о его неподвижности. *εὐκύκλου σφαίρης* из фр. 8 Парменида очевидно созвучно эмпедокловому *Σφαίρος κυκλωτέρης*. В целом провести аналогию между бытием Парменида и Сфайросом Эмпедокла было бы достаточно интересно. Мы знаем, что бытие Парменида едино и неделимо, это значит,



- В 27.1 Не различить там быстрых членов солнца,  
 В 27.3 В столь крепко сколоченном укрытии Гармонии  
 пребывает (ἐστήρικται)  
 В 27.4 Сфайрос шаровидный, наслаждающийся окружающим  
 его покоем.  
 В 29.1 Из спины его две руки не торчат (ἀίσσονται),  
 В 29.2 Ни ног, ни быстрых колен нет, и никакой порождающей  
 способности (γεννήεντα),<sup>54</sup>  
 В 29.3 Но был только Сфайрос со всех сторон равный самому  
 себе.  
 В 30.1 Однако, после того как великая Вражда  
 сгустилась (ἐθρέφθη)<sup>55</sup> в [его] членах,

---

что в нем нет противоположностей и невозможно выделить какие-либо составные части (28 В 8.55–60). Из описания эмпедоклового Сфайроса видно, что в нем не различимы корни вещей, все пребывает в абсолютно слитом виде, внутри него нет никаких противоположностей и отношений (борьба или раздор) между ними. Из этого (возможно поверхностного) наблюдения можно сделать вывод, что Сфайрос Эмпедокла вполне подходит под описание бытия у Парменида. Можно ли продолжить эту идею и в стиле элеатов утверждать, что все остальное, кроме описания Сфайроса, представляет собой неверный ход мыслей – от этого вывода я воздержусь.

<sup>54</sup> Буквально γεννήεντα можно было бы перевести как «рождалице». Примавези (Primavesi 2008, 76) переводит это место слишком, как мне кажется, громоздко – «член, наполненный способностью производить потомство». Райт (Wright 1981, 188) переводит как «репродуктивный орган». Мне не хотелось использовать здесь слово «член», так как у Эмпедокла для этого имеется конкретный набор слов, таких как ἄρθρον, μέλος и γυῖον.

<sup>55</sup> Этот фрагмент дошел до нас через Аристотеля, Симпликия и Сириана. У Симпликия, в отличие от двух других источников, вместо ἐθρέφθη стоит ἐρέφθη. В данном случае это существенно и отражается на смысле фрагмента. Большинство исследователей (Wright 1981; Primavesi

В 30.2 она подскочила к [своим] обязанностям с наступлением времени,<sup>56</sup>

В 30.3 отведенным<sup>57</sup> им попеременно великой клятвой...

В 31 Все по очереди задрожали члены бога.<sup>58</sup>

---

2008; Graham 2010) вслед за Дильсом принимают первый вариант – ἐθρέφθη, Боллак (Bollack 1969, II, 57; III 158–159) – второй. Второму варианту следует Лебедев (Лебедев 1989, 354). Его перевод таков: «Распря перевесила в членах Сфайроса», хотя перед нами пассивный аорист (ἐρέφθη). В целом это трудное место. Оба варианта вызывают сомнения. С одной стороны, как справедливо отмечает Райт (190–191), действительно не ясно, чем может быть вскормлена Вражда в членах Сфайроса (как это представлено в переводе Грэхэма и Примавези), с другой – возникают затруднения с переводом ἐρέφθη в значении пассивного действия. Здесь нужно отметить, что этот глагол в пассивной форме употребляется крайне редко. Боллак (Bollack 1969, III, 158) обнаружил его у Эсхила в *Просительницах* 405, пожалуй, и все. Сам Боллак переводит ἐρέφθη как «перевесила» со значением активного действия. Очевидно, что, когда существует Сфайрос и достигнуто полное господство Любви, равновесия между силами нет, и можно говорить о том, что в надлежащий срок Вражда начинает постепенно менять наклон чаши весов. Я же в свою очередь решила обратить внимание на другие значения τρέφω, от которого и происходит пассивный аорист ἐθρέφθη. Мы видим, что первым в списке значений стоит «уплотнять», «сгущать». Возможно Вражда начинает постепенно оседать, сгущаться на границах Сфайроса, что приводит к его разрушению и смене правления.

<sup>56</sup> Похоже, Грэхэм (2010, 363) считает, что в этой строке подлежащим является Сфайрос, а не Вражда. «But when great Strife was nourished in his limbs, he leapt up to lay hold of his office as the time was fulfilled, which had been fixed for them by a broad oath of mutual succession».

<sup>57</sup> ἐλήλαται может быть переведено как «отмеченное» или «прочерченное для них великой клятвой», как линия, проведенная для постройки стены (Ном. II. VII. 449–450) или прочерченная канавка для посадки винограда (Aristoph. *Acharn.* 995).

С этого места начинается Продолжение II, наиболее сложно реконструируемый кусок Страсбургского папируса. Известно, что эта часть папирусного текста состояла из двух колонок, каждая из которых насчитывала 22 строки. Продолжение II включает в себя отдельные части папируса, обозначенные как Собрания  $f(i)$ ,  $d$ ,  $f(ii)$ . Собрание  $f(i)$  практически не сохранилось, мы знаем лишь, что в нем насчитывается шесть строк и несколько букв. Собрание  $d$  выглядит гораздо лучше, а вот Собрание  $f(ii)$  снова сильно повреждено. Примавези считает, что Собрание  $f(ii)$ , будучи отдельным кусочком папируса, может частично пересекаться с Собранием  $d$ , являясь боковой частью второй колонки. Поэтому последние четыре строки Собрания  $d$  и первые четыре строки Собрание  $f(ii)$  взаимно дополняют друг друга. В начало Продолжения II Примавези ставит четыре строки из колонки 2, аргументируя это тем, что, во-первых, мы знаем, что колонка 1 была, но она не сохранилась; во-вторых, во всех Собраниях, принадлежащих Продолжению II, речь идет о начале разделения корней и всеобщему возгоранию; и, в-третьих, тем, что Эмпедоклу свойственно буквальное повторение некоторых пассажей, с чем трудно не согласиться.

#### ПРОДОЛЖЕНИЕ II

(Несохранившееся вступление колонки 1, которое представляет собой буквальное повторение четырех строк из колонки 2 (d 11–14)).

[...] случился несокрушимый огонь ( $\varphi[\lambda\sigma\gamma]\mu\delta\varsigma$ )

[...] возвышающий вредоносную смесь,

[...] родились плодоносные существа<sup>59</sup>

[...] чьи следы ( $\lambda\epsilon\iota\psi\alpha\nu\alpha$ ) и ныне еще видит Заря ( $\text{Ἦώς}$ ).

---

<sup>58</sup> В этом фрагменте Сфайрос единственный раз называется богом. Еще один намек на это содержится в фр. 134.

<sup>59</sup> Фраза выглядит следующим образом [... ζῶι]α φυτάλμια τεχνῶθ[η]σαν. Вероятно, имеются в виду существа, способные производить потомство.

Далее идут шесть строк Собрания *f(i)* (колонка 1), из которого сохранилось всего шесть букв в конце трех строк. Никакого надежного содержания из этого мы извлечь не можем, поэтому я решила не перепечатывать их в данной работе. Примавези (Primavesi 2008, 77) предполагает, что утраченные строки могли представлять собой небольшой апокалиптический экскурс. После этого до конца колонки 1 остается еще 12 строк, которые тоже не сохранились.

Колонка 2, Собрание *d*.

- d 1 отделенные друг от друга чтобы устремиться и настичь  
судьбу
- d 2 все они поневоле из-за тяжкой необходимости
- d 3 подвержены тлению. К нам, имеющим сегодня прекрасную  
Любовь,
- d 4 вскоре придут гарпии<sup>60</sup> со смертельным жребием.
- d 5 О горе мне, что не стугил меня безжалостный день прежде,
- d 6 чем начал я совершать своими лапами страшные дела  
ради еды.<sup>61</sup>
- d 7 Ныне же напрасно увлажнил я этой влагой<sup>62</sup> щеки.

---

<sup>60</sup> Гарпии, которых насчитывается от трех до семи, традиционно отождествлялись с различными аспектами бури. В поэме они упоминаются впервые, и хотя это слово частично восстановлено, никак иначе его прочесть нельзя. Таким образом, в поэме Эмпедокла появляется еще один мифологический персонаж.

<sup>61</sup> Строки d5 и d6 соответствуют фр. 139, сохранившемуся у Порфирия в *О воздержании* II, 31. Правда в папирусе немного другой порядок слов, что, впрочем, не влияет на содержание. Наличие строк, которые ранее относились к поэме *Очищения* в составе поэмы *О природе* показывает, что деление поэмы на две части должно оставаться под вопросом или пересмотрено. Нам известно, что все фрагменты Страсбургского папируса принадлежат *О природе*.

<sup>62</sup> В тексте стоит слово *ῥότω*, т.е. дательный падеж ед. число для *ῥότος*, которое означает южный ветер. Традиционно считалось, что южный ветер начинает дуть в конце лета и приносит дожди и штормы.

d 8 Мы придем к весьма глубокому водовороту,<sup>63</sup> как я думаю,  
 d 9 и несметные муки случатся в душе против воли  
 d 10 [людей].<sup>64</sup> Мы же приступаем к изложению снова.<sup>65</sup>  
 d 11 [...] случился несокрушимый огонь (φ[λογ]μῶς)  
 d 12 [...] возвышающий горестную смесь,  
 d 13 [...] родились плодоносные существа,  
 d 14 [...] чьи следы (λεῖψανα) и ныне еще видит Заря (Ἠώς).<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> Возможным вариантом перевода является «вихрь». Из других фрагментов Эмпедокла (например, В 35) мы знаем, что вихрь и круговорот являются своего рода причиной непрерывного чередования Любви и Вражды.

<sup>64</sup> Слово не сохранилось, но по содержанию оно может быть именно таким.

<sup>65</sup> Эта фраза стала основанием для того, чтобы поместить следующие четыре строки в начало колонки. Повторение является излюбленным приемом Эмпедокла, см., например, фр. В 25 «о том, что должно, и дважды сказать прекрасно». Яркими примерами этого могут считаться фрагмент В 17, первая и вторая строки которого полностью совпадают с 15-й и 16-й. Далее строки с 7 по 13 фр. В 17 совпадают со строками 5–12 фр. В 26. Показательным в этом плане является и начало фр. В 35, где Эмпедокл прямо говорит: «Я вступаю на тот путь песен, который избрал прежде».

<sup>66</sup> Марван Рашед предпринял попытку реконструировать большое количество утраченных слов в строках с 10 по 18 на основании фрагмента В 62, с которым он усматривает многочисленные сходства не только в содержательном, но и в текстуальном отношении (Rashed 2011). Однако, в своей недавней статье Чиара Ферелла (Ferella 2019) подвергает его реконструкцию критике и предлагает другой вариант. Она считает, что в этих строках речь идет о более ранней стадии зоогонии, а именно о рождении деревьев из подземного тепла, которое в силу своей огненной природы стремится вверх и тем самым способствует росту деревьев и трав. Оба варианта реконструкции и аргументы авторов приводятся выше в разделе «О некоторых нерешенных вопросах».

Со следующей строки начинается Собрание *f(ii)*, которое на протяжении четырех строк дополняет Собрание *d*.

*f(ii)* 1 + *d* 15 всякий раз, когда, [смешавшись с воздухом (*αἰθέρι*)],<sup>67</sup>  
 он (огонь?) достигал крайнего места,  
*f(ii)* 2 + *d* 16 [...] с шумом и ревом,  
*f(ii)* 3 + *d* 17 по воле богов.<sup>68</sup> [...] получивший по жребию  
 бездну (*κευθ*]μῶνα λαχόντα)<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Эти два слова [*αἰθέρι συμμιχθ*]εἰς восстанавливаются на основании количества пропущенных знаков. Но дальше в предложении субъектом действия является, как считает Примавези, огонь. Чтобы в этом разобраться, обратимся к фр. В 38. Он интересен в двух аспектах. Во-первых, в нем перечисляются все первоначала – земля, вода, воздух, но вместо огня упомянут эфир. О том, что эфир возможно связан с огненной природой, писали Аристотель и стоики (см. Месяц 2002). В самом фрагменте В 38 стоит *Τῖτόν αἰθήρ*, что отсылает нас к его божественной природе. В поэме Эмпедокла огонь иногда называется Зевсом (фр. В 6), но чаще всего Гефестом. Во фр. В 22 огонь называется «лучезарным». Вспомним, что у Гомера этим эпитетом был наделен титан Гиперион (*ἠλέκτωρ Ὑπερίων*, *Ил.* XIX, 398). Учитывая все параллели можно считать, что отождествление эфира с огнем у Эмпедокла выглядит вполне закономерным явлением. Во-вторых, во фр. В 38 говорится, что этот титан эфир охватывает собой все вокруг, похожим выражением заканчивается последняя строка (*f(ii)* 4 + *d* 18). Таким образом, в случае со Страсбургским папирусом обращение к ранее известным фрагментам помогает восстановить содержание утерянных строк.

<sup>68</sup> Примавези (Primavesi, 2008, 79) переводит *θεσπε[σίη]* как «с неизмеримым». Вероятно, это обусловлено предыдущими словами, призванными изобразить состояние боязни конца. У Гомера оно переводится «по воле богов», как, например, в *Илиаде* II, 367. Со значением «божественный» это слово еще раз встречается у Эмпедокла в фр. В 96. Замечу, что для Эмпедокла это вполне естественно, так как первые начала – это боги.

f(ii) 4 + d 18 и травы [...] повсюду земля.<sup>70</sup>

Четыре последние строки второй колонки f(ii) 5–8 сохранились очень плохо. В сумме мы имеем 12 букв в четырех строках, из которых Примавети конечно попытался составить нечто осмысленное, однако и он сам оставляет две последние строки без перевода. Единственное слово в строке f(ii) 6, которое может выглядеть хоть сколько-нибудь значимым, восстанавливается как «кузнец» (χαλ[κεύς]).

---

<sup>69</sup> Я думаю здесь речь идет о том, что огонь, как наиболее подвижный компонент смеси, начинает приводить все в движение, и это заканчивается разрушением Сфайроса. Выражение «получивший по жребию бездну», если речь идет об огне, может означать, что огонь во время правления Любви в какой-то момент начинает обособляться от смеси веществ и стучаться в самом центре Сфайроса. Центр Сфайроса вполне может быть назван бездной, поскольку это наиболее удаленное от краев и потаенное место. Кроме того, слово *κευθμῶν*, которое здесь переведено как «бездна» имеет еще одно значение – «скрытое, священное место, тайник». Оно добавляет большего изящества к данному сюжету и может быть сопоставлено с традиционными сказочными повествованиями, когда герой находит тайник, тем самым приближая смерть его собственника. От сказки поэму Эмпедокла отличает то, что смена правлений Любви и Вражды является закономерным, вечным, а главное естественным процессом, и не может, как в сказках, рассматриваться в качестве победы добра над злом.

<sup>70</sup> Последние два слова этой строки *πέρι χθῶν*. Чтобы сохранить в переводе именной падеж слова *χθῶν* единственным возможным, как мне показалось, было перевести *πέρι* как наречие. Вариант реконструкции этой строки, предложенный Ч. Фереллой (Ferella 2019) мне очень нравится, и я приведу его здесь в качестве иллюстрации того, как эта строка могла бы выглядеть: *χόρ[των τ' ἀνοφώρων φύλ' οἷς εἶλ]υτο πέρι χθῶν*: «собрания цветоносных трав, в которые одета повсюду земля».

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Собрав по кусочкам остатки папируса издатели представили свету новый философский документ, ставший важной частью не только исследований, посвященных творчеству Эмпедокла, но и всей ранней греческой философии и литературы. Благодаря Страсбургскому папирусу существенно изменилось представление о языке Эмпедокла, который оказался с одной стороны очень близким к языку архаической эпохи, но, с другой стороны, те новые смыслы, которые вкладывает Эмпедокл в старые понятия, указывают на его стремление двигаться дальше, и, вслед за пересмотром содержания слов, он идет к пересмотру культуры и религии. Как ни странно, но Страсбургский папирус так и не поставил точку в споре о количестве поэм. Однако благодаря ему стало понятно, насколько тесно переплетены друг с другом религиозный и философский уровни повествования и мышления. Ранее некоторые фрагменты были неверно атрибутированы как принадлежащие поэме *Очищения*, например фр. В 139, который встречается в Страсбургском папирусе, а мы знаем, что все его строки относятся к поэме *О природе*. Кроме того, благодаря новым папирусным фрагментам значительно пополнился список мифологических существ в картине мира Эмпедокла.

Эмпедокл – это философ, который говорит еще на гомеровском языке, но использует его не для развлекательных целей, а для наставлений и даже устрашений. Поэтика эпических выражений служит ему для того, чтобы выразить свое восхищение открытыми им в природе силами. И это не только Любовь и Вражда. Это в первую очередь сила корней, пронизывающих все мироздание,



сплетающихся в причудливые существа, иногда буйные и неуправляемые, иногда кроткие и прирученные.

Благодаря открытию папируса Эмпедокл предстает перед нами как настоящий учитель, внимательный и строгий. Он применяет разные педагогические и риторические приемы, чтобы привлечь внимание слушателей к определенной идее. Перед нами достаточно длинный цельный кусок текста, в котором отчетливо прослеживается цикличность, которая, как мы видим, отражает устройство мироздания, в котором один период неизбежно сменяется другим, и так до бесконечности.

# ПРИЛОЖЕНИЯ

## 1

### ЭМПЕДОКЛ В ДИАЛОГАХ ПЛАТОНА: СВИДЕТЕЛЬСТВА И ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ ИДЕЙ

После выхода в свет монументальной работы Тэйлора «Комментарий на *Тимей* Платона» (Taylor 1928), мысль о том, что Эмпедокл оказал большое влияние на формирование некоторых идей о строении космоса, стала популярной во многих исследованиях последующих лет. Серьезный отпор эта мысль получила в статье Хершбелла «Влияние Эмпедокла на *Тимей*» (Hershbell 1974), где автор последовательно разбирает все попытки связать Эмпедокла с Платоном, отбрасывает их как неубедительные и соглашается признать влияние со стороны Эмпедокла только в области физиологии, а именно на учение Платона об устройстве человеческого тела (ногтях и волосах). Основной аргумент Хершбелла состоит в том, что нигде в *Тимее* мы не находим прямого заимствования Эмпедокловых терминов, тогда как очевидная созвучность идей слишком поверхностна и может быть общим местом (Hershbell 1974, 151). Попытка устроиться где-то между восторженным Тэйлором и критичным Хершбеллом меня не устраивает. Поэтому в этой статье я постараюсь посмотреть на вопрос о связи Эмпедокла с Платоном несколько иначе. В первую очередь я собираюсь рассмотреть все упоминания об Эмпедокле и его учении в разных диалогах, и во вторых, обратить внимание на некоторые слова, имеющие явный технический подтекст, которые встречаются и у Эмпедокла, и у Платона.

## I

В отличие от Аристотеля, Платон не слишком часто упоминает своих предшественников. Однако из его сочинений мы все же можем почерпнуть кое-что полезное для реконструкции учений ранних философов. Так Платон обсуждает идеи Парменида, софистов, некоторых пифагорейцев, Протагора. Гераклит упоминается как по имени, так и иносказательно как ионийская Муза (*Софист* 242e–243a). Имя Эмпедокла встречается не часто, и всего в нескольких местах описывается его принцип устройства космоса.

В *Теэтете* 152 d–e Сократ рассуждает о текучести и изменчивости мира, и говорит, что в этом сходились «все мудрецы, кроме Парменида: и Протагор, и Гераклит, и Эмпедокл». Этот диалог может стать для нас важной отправной точкой. Хотя Эмпедокл упоминается в нем лишь единожды, нужно понимать, что он тем не менее подразумевается, ведь после приведенного выше отрывка, где имя Эмпедокла стоит рядом с Гераклитом, в последующем говорится: «...кто вслед за Гомером, Гераклитом и всем этим племенем полагает, будто все течет, словно река» (*Теэтет* 160d–e; здесь и далее цитаты из диалога в переводе Т. В. Васильевой). Очевидно, что среди тех, кто так считает, подразумевается и Эмпедокл, ведь его мир непостоянен, все переходит из одного в другое, и даже смерти нет, а есть лишь смена состояний (см., например, фр. В 9 и В 11 DK). Так что, если все дальнейшее обсуждение Сократом вопроса о текучести и непостоянстве отнести не только на счет Гераклита, но и Эмпедокла, то можно сформировать некоторое представление о том, как Платон относился к своим предшественникам.

В *Теэтете* 179e–180c имеется очень интересный дискурс о том, что с этими самыми гераклитовцами и гомеровцами «разговаривать не легче, чем с разъяренными слепнями». Следующая реплика относится очевидно по большей части к Гераклиту, ведь стоит только о чем-то спросить кого-либо из вышеупомянутых, «то они обстреляют тебя, вытаскивая, как из колчана, одно загадочное рече-

ние за другим, и если ты захочешь уловить смысл сказанного, то на тебя обрушится то же, только в переиначенном виде, и ты с ними никогда ни к чему не придешь» (180a). Кроме того, они постоянно воюют с застоем и отовсюду его изгоняют. На вопрос Сократа о том, распространяется ли это отношение только на их противников или же оно шире, Феодор ответил, что для них все противники, и никто не становится их учениками, «они объявляются сами собой, по вдохновению, и один другого почитает невеждой» (180c). Это утверждение справедливо можно отнести как к Гераклиту, так и к Эмпедоклу. Каждый из них отличался высоким мнением о себе, а сведений об их учениках очень мало.<sup>1</sup> После этого Сократ приходит к заключению, что поиск ответа на вопрос о том, текуче все или постоянно нужно искать самостоятельно, при этом обязательно прибегнув к внимательному рассмотрению позиций каждой из сторон. Итак, примем, что на стороне тех, кто считает, что мир изменчив, стоят Протагор, Гераклит и Эмпедокл, а среди тех, кто настаивает на неподвижности, нужно назвать Парменида и Мелисса. Причем Сократ отмечает, что «если нам покажется, что обе стороны не говорят ничего ладного, тогда мы попадем в смешное положение, считая дельными себя, слабосильных, и лишая чести наидревнейших и наимудрейших мужей» (181b). Это можно рассматривать, с одной стороны, как выражение сократовской иронии, а с другой стороны, как некоторую надежду на то, что Сократ и Платон все-таки видели

---

<sup>1</sup> Со ссылкой на Фаворина (фр. 50 Var.) Диоген Лаэртций (VIII, 73) сообщает об Эмпедокле следующее: «Он облачался в багряницу, подпоясывался золотым поясом, носил медные сандалии и дельфийский венок; длинноволосый, всюду сопутствуемый служителями, с виду он всегда был сумрачен и всегда одинаков» (пер. М. Л. Гаспарова). Диоген Лаэртций (VIII, 58) и словарь Суды (фр. А 2, DK) сообщают так же, что его учеником был ритор Горгий из Леонтин, а в схолиях к «Пифагорейскому образу жизни» Ямвлиха упоминаются еще двое – некие Тисий и Пол (фр. А 19 DK).

в рассуждениях древних философов зерно истины, которое и предстоит найти. После небольшого рассуждения Сократ приходит к выводу, что «коль скоро все движется, то любой ответ – о чем бы ни спрашивалось – будет одинаково правильным, раз он будет означать, что дело и так и не так обстоит» (183а). Сократа отталкивает сама неясность в выражениях, неопределенность. Этим Сократ заканчивает разговор об основном тезисе Протагора и о всеобщем движении. А вот подступаться к опровержению (или одобрению) позиции Парменида ему, по его собственному признанию, страшно, «он внушает мне и почтенье, и ужас» (183е). Рассуждения Сократа далее переходят в плоскость того, при помощи чего мы вообще можем познавать. Выясняется, что это душа, и она улавливает сущность вещей, даже если они меняются и становятся. На этом я останавлиюсь. Далее пересказывать диалог *Теэтет* для настоящего исследования не нужно. Из вышесказанного я хочу в первую очередь обратить внимание на то, что Сократ отнюдь не собирается отвергать учения предшествующих философов, и во-вторых, стремится найти середину между их крайними позициями, с самого начала усматривая в каждой из них нечто ценное.

Краткая характеристика мыслей ранних философов дается в *Софисте* (242с–243а). Трудно решить однозначно, носит ли она положительный оттенок или отрицательный. Рассмотрим все по порядку. В начале пассажа говорится, что все, когда-либо дававшие определение существованию, не позаботились о правильном словоупотреблении. Далее, они как будто рассказывают детям сказку и думают, что никто не следит за ходом их размышлений, то есть не заботятся о последовательности и связанности изложения. Среди этих «сказочников» упоминается и Эмпедокл, правда не по имени, но с эпитетом «сицилийская муза» (242е–243а): «Позднее некоторые ионийские и сицилийские музы сообразили, что всего безопаснее объединить то и другое и заявить, что бытие и множественно и едино, и что оно держится враждою и дружбою. “Расходящееся всегда сходится”, – говорят более строгие из муз; более же уступчивые всегда допускали, что

все бывает поочередно то единым и любимым Афродитой, то множественным и враждебным с самим собою вследствие какого-то раздора» (пер. С. А. Ананьиной). Остановимся на этом и обратим внимание на формулировку. С одной стороны, согласно тексту диалога, Гераклит и Эмпедокл не обращают внимания на точность определенных, а с другой из всех ранних философов они заняли срединную позицию, посчитав, что, постулируя поочередность единого и многого, они смогут избежать крайностей и возможно упреков в неполноте и непоследовательности в свой адрес.

В завершении этого пассажа (243а) можно заметить, что некоторая степень уважения к ним все-таки присутствует: «Правильно ли кто из них обо всем этом говорит или нет – решить трудно, да и дурно было бы укорять столь славных и древних мужей». Правда дальше повторяется ранее высказанный упрек в пренебрежительности и отсутствии заботы о слушателе, будто им не важно, следит ли кто за ходом их мыслей или нет. Таким образом, если и есть в этом пассаже незначительные проблески уважения к ранним мыслителям, то они быстро меркнут на фоне последующей критики.

Эмпедокл упоминается в одном из сочинений платоновской школы, в диалоге *Сизиф* (389а): «Значит тебе известно также, что Анаксагор, Эмпедокл и все прочие, многословно рассуждавшие о воздухе, выясняли относительно его, беспределен он или имеет предел? – Да, известно. – Но ведь они не выясняли, воздух ли это, не правда ли?» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). Это рассуждение завершилось тем, что «никто из людей не стремится изыскивать то, что им известно, но выясняют они скорее то, что им неведомо». В целом мысль о беспределности воздуха характерна для Анаксагора, а не для Эмпедокла, который непонятно почему здесь перечислен. Воздух в системе мира Эмпедокла был одним из корней, которые имели божественную природу. Но чего-то особенного о его бесконечности Эмпедокл не говорит.

В *Меноне* 76с–d Сократ очевидно высказывает свое знакомство с теорией зрения Эмпедокла: «Ведь вы говорите, в согласии с Эмпе-

доклом, о каких-то истечениях из вещей? ... И о порах, в которые проникают и через которые движутся эти истечения? ... А из этих истечений одни, по вашим словам, соразмерны некоторым порам, а другие слишком велики или слишком малы для них? ... Вот из этого и “постигни то, что говорю я”, – как сказал Пиндар. Цвет – это истечение от очертаний, соразмерное зрению и воспринимаемое им» (пер. С. А. Ошерова). По всей видимости Сократ передает содержание фрагмента В 84 (пер. Г. Якубаниса с исправлениями М. Л. Гаспарова):

«Так и огонь изначальный, – что в глаза покровах и тканях  
Тонких, дивно насквозь пробуравленных в виде воронок,  
Замкнут, – за круглым зрачком стал с этой поры укрываться,  
Ткани удерживать стали наплыв обтекающей влаги,  
Доступ огню открывая наружу, поскольку он тоньше».

Судя по дальнейшему разговору Сократ эту теорию не оспаривает. Она будет еще раз обсуждаться в *Тимее* 45с, но уже без упоминания имени Эмпедокла (здесь и далее цитаты из диалога в пер. С. С. Аверинцева): «Дело в том, что внутри нас обитает особенный чистый огонь, родственный свету дня, его-то они [боги] заставили ровным и плотным потоком изливаться через глаза; при этом они уплотнили как следует глазную ткань, но особенно в середине, чтобы она не пропускала ничего более грубого, а только этот чистый огонь. И вот когда полуденный свет обволакивает это зрительное истечение и подобное устремляется к подобному, они сливаются, образуя единое и однородное тело в прямом направлении от глаза, и притом в месте, где огонь, устремляющийся изнутри, сталкивается с внешним потоком света».

Мы видим на примере этого раздела *Тимея* как часть досократического философского наследия легко вплетается в ткань нового хорошо разработанного учения. Его преимуществом по сравнению с ранними философами является конечно же подробность изложения, на философской сцене появляется новый жанр – трактат, ко-

торый позволяет развить ранее сформулированную мысль и детально рассмотреть ее с разных сторон путем задавания вопросов или последовательного рассуждения.

Считается, что первым, кто начал ассоциировать Эмпедокла с Платоном был Аристотель в трактате *Об ощущении и ощущаемом*, и это касалось в первую очередь уже упомянутой теории зрения. «Таким образом, глаз видит сам себя лишь в определенных обстоятельствах, а будь он огнем, как говорит Эмпедокл и как написано в *Тимее*, или будь ему свойственно видеть благодаря исходящему из него, как из фонаря, свету, то почему в этом случае зрение не видит во тьме?» (437b10 сл., пер. С. В. Месяц). Основное сходство между обсуждаемым местом *Тимей* и фр. В 84 Эмпедокла заключается в утверждении, что внутри глаза есть огонь, который имеет родственный себе внешний огонь. Это сходство и отмечает Аристотель. Конечно же он критикует эти теории и задает вопрос о причинах невидения. Но при ответе на этот вопрос он не рассматривает основного аргумента Платона о том, что подобное познается подобным, а именно: «Когда же ночь скроет родственный ему [внутреннему огню] огонь дня, внутренний огонь как бы отсекается: наталкиваясь на то, что ему не подобно, он терпит изменения и гаснет, ибо не может слиться с близлежащим воздухом, не имеющим в себе огня. Зрение бездействует и наводит сон» (*Тимей* 45d). Аристотель приводит совсем другие доводы. Как мы видим, чтобы показать несостоятельность теории, он рассуждает о воздействии влаги или холода на угасание света, о том, что свет под воздействием влаги может погаснуть и днем, и чаще всего темнота наступает в стужу. Ничего из этого Платон не говорит.

Правда Аристотель в этом месте мог критиковать не Платона, а Эмпедокла. Если внимательно посмотреть на фр. В 84, то станет понятным, что огонь в закрытом фонаре ассоциируется с огнем, замкнутым в зрачке. Функцией фонаря является освещать путь в темноте, значит по логике и глаз должен в темноте как бы светить изнутри и видеть дорогу. Но это не так, человек в темноте видит



плохо и нуждается во вспомогательном освещении. Можно посмотреть на это и так, как предлагает Хершбелл. Аристотель упоминает Эмпедокла среди тех, кто утверждал, что глаз сделан из огня (а не из воды, как например, у Демокрита), и что данный фрагмент описывает не теорию видения, а устройство глаза. «Это Платон – пишет Хершбелл, – распространил теорию Эмпедокла и сделал выходящий из глаз огонь ответственным за зрение, но в этот же момент он мог и разойтись с Эмпедоклом во взглядах на истечения и поры» (Hershbell 1974, 158). Как было сказано в начале главы, Хершбелл однозначно отсекает все попытки сопоставления Эмпедокла с Платоном в устройстве космоса, но признает возможность влияния в области физиологии и строения тела.

Хершбелл (там же, 165) перечисляет критерии, которые легли в основу его работы. Они таковы: «а) в *Тимее* нет прямых ссылок на Эмпедокла или на его поэму; б) нет очевидных цитат, легко-распознаваемых буквальных отголосков или парафраз; в) есть сходства в рассуждениях, особенно в представлении о смешении элементов и в ролях Эмпедокловой Любви и бога *Тимея* в качестве ремесленников. Имеются сходства в их представлениях о физическом теле и теории зрения, а именно то место, где речь идет об огненной природе глаза. А то, что теория дыхания в *Тимее* претерпела влияние со стороны Эмпедокла менее очевидно». Из последующих выводов становится понятно, что статья задумывалась в целом для того, чтобы показать, что влияние Эмпедокла на Платона было не столь значительным, как это хотел представить Тейлор. Позиция Тейлора, изложенная в его монументальном труде «A commentary on Plato's *Timaeus*», емко выражена двумя предложениями: «Слишком долго среди комментаторов существовала тенденция трактовать теории, представленные в *Тимее*, как если бы они были оригинальными открытиями самого Платона и выражением его личных взглядов. Я давно чувствовал, что это все сомнительно» (Taylor 1928, viii). Тейлор видит последовательную передачу идей от Эмпедокла

через Филолая к Платону, признавая за последним существенную разработку этих идей, но не их происхождение (Taylor 1928, 18–19).

## II

Других мест в диалогах Платона, где Эмпедокл упоминался бы по имени или было бы явное указание на его философию, мне обнаружить не удалось. Однако следует обратить внимание на некоторые смысловые параллели между Эмпедоклом и Платоном.

Одну из таких параллелей можно обнаружить в образе демиурга как ремесленника, для чего нам понадобится рассмотреть характер его деятельности по устройству космоса и специфику словоупотребления для описания этой деятельности.

О боге как ремесленнике в философии Эмпедокла я писала ранее в статье «Рождение гармонии из духа *tekhne*»,<sup>2</sup> где внимательно изучив этимологические корни слова «гармония», мне удалось показать, сколь значимо было употребление технических терминов у Гераклита и Эмпедокла. Один из аргументов состоял в том, что на ранних этапах становления философского миропонимания мыслитель не сразу переходит на язык абстрактных понятий, и в попытке выразить свое мнение использует готовый набор слов, часто из области ремесел, и лишь постепенно эти слова приобретают более отвлеченное значение. Так обстояло дело со словом «гармония», которое из сферы кораблестроения постепенно переключалось в философский лексикон.

На то, чтобы внимательно рассмотреть образ демиурга как ремесленника в диалогах Платона, меня подтолкнула недавно вышедшая книга Доминика О'Мары «Космология и политика в поздних работах Платона» (O'Meara 2017).

В одной из глав Д. О'Мара рассматривает термин «демиург» (там же, 35). Согласно некоторым выражениям в диалогах, многие профессии в публичной сфере могут быть описаны как демиургиче-

---

<sup>2</sup> См. Афонасина 2012.

ские. Таковы предсказатели, доктора, ткачи (*Государство* 389d). В политическом смысле это слово приложимо к таким видам деятельности, как правитель, законодатель, основатель города (*Законы* 739c–e), и именно так действует демиург в *Тимее* (42d2–3). Д. О’Мара дает ссылки на литературу, в которой этот термин рассматривается в самом широком контексте, и заключает, что демиургическими могли также называться такие профессии, как металлург, гончар, архитектор, каменщик. При этом не стоит забывать, что Афина, в честь которой, как считает О’Мара, произносится эта речь, была не только основательницей города, но и покровительницей искусств, таких как ткачество и гончарное дело, и близко ассоциировалась с ее братом Гефестом – как в мифах, так и религиозных праздниках и на изображениях (например, на восточном фризе Парфенона и на храме Гефеста). Из столь широкого определения трудно понять какой из указанных аспектов больше подходит демиургу *Тимея*, как он может быть одновременно правителем и, например, кузнецом? Чтобы описать работу демиурга, Д. О’Мара использует английское слово *craftsman* (О’Меара 2017, 36). Он говорит, что не важно о каком именно искусстве идет речь – законодательном или артистическом, имеет значение лишь то, что посредством своих способностей демиург создает космос «видимым живым существом, объемлющим все видимое, чувственным богом, образом бога умопостигаемого, величайшим и наилучшим, прекраснейшим и совершеннейшим, однородным небом» (*Тимей* 92c6). И уже в таком мире возможно появление идеального города-государства.

В этой же главе он отождествляет демиурга с Зевсом (О’Меара 2017, 25–37). На то имеется несколько причин. О демиурге нет никаких предварительных сведений, он подается как нечто весьма знакомое, а что может быть более знакомым греку классической эпохи, чем Зевс-отец. Образ демиурга в *Тимее* – это благой бог, который желает только добра, не испытывая никакой зависти. Можно было бы возразить на этот счет, что Зевс в его традиционном представлении вовсе не соответствует такому образу. Однако нужно пом-

нить об образовательной программе Платона, выдвинутой во второй книге *Государства*, где критикуются древние поэты за то, что представили богов как завистливых, жадных, подкупных и т. д. Для воспитания детей, да и всего сообщества, такие рассказы очевидно вредны. Поэтому нужно реформировать образ бога, описать его как причину блага, но не зла, что и делается в *Тимее*. Таким образом, демиург *Тимея* – это реформированное божество, не тот Зевс, который воспевается в гимнах, но иной Зевс, совершенный в моральном и метафизическом аспектах.

Доминик О'Мара отмечает один важный факт – демиург *Тимея* не создатель, он не творит мир в христианском смысле слова или в смысле мифических космогоний. Он приносит порядок, доброту и красоту в уже существующее беспорядочно хаотичное окружение. Он не является причиной всего – хорошего и плохого, но только причиной блага. В этом наблюдается сходство с Зевсом из Гесиодовой версии мифа, где Зевс вовсе не является творцом мира, так как мир уже возник благодаря Гее и Урану. Зевс лишь принимает от них бразды правления, все контролирует и время от времени мечет молнии, чтобы наказать непокорных.<sup>3</sup>

Здесь самое время указать на сходство с Эмпедоклом, ведь его Афродита тоже не создает мир из ничего, она приводит его в порядок из беспорядка. Эмпедокл ничего не говорит о том, что было в начале, он постулирует лишь наличие четырех корней-элементов, из которых и мастерит Афродита.

Давайте посмотрим, как описывается один из этапов создания тканей человеческого тела в *Тимее* и у Эмпедокла. В *Тимее* такие ткани, как костный мозг, кости и мясо являются смесью некоторых или всех четырех элементов. Из *Тимея* 73е мы узнаем, что в построении кости участвуют земля, вода и огонь: «Вот как он построил

---

<sup>3</sup> 69b-c: «Как было упомянуто вначале, все вещи являли состояние полной неупорядоченности, и только бог привел каждую из них к согласию с самой собою и со всеми другими вещами во всех отношениях...»

кость. Отобрав просеиванием чистую и гладкую землю, он замесил ее и увлажнил мозгом (μυελῶ);<sup>4</sup> после этого он ставит смесь в огонь, затем окунает в воду, потом снова в огонь и снова в воду. Закалив ее так по несколько раз в огне и воде, он сделал ее неразрушимой и для того, и для другого. В дело он употребил ее прежде всего затем, чтобы выточить из нее костную сферу вокруг головного мозга (ἐγκέφαλον), оставив в этой сфере узкий проход» (пер. С.С. Аверинцева).<sup>5</sup>

Похожее рассуждение Эмпедокла можно найти во фр. В 73 и В 96 (перевод мой).

В 73

Так и тогда Киприда, смочив Землю Дождем,  
Суетливо работая, передала формы быстрому

Огню для затвердения.

В 96

А Земля преблагая в свои мощногрудые тигли  
Две из восьми частей получила в удел от светлой Нестиды,  
И от Гефеста четыре – так родились белые кости,  
Плотно склеенные божественной Гармонией.

Конечно у Эмпедокла все представлено иносказательно и поэтично, а Платон описывает процесс более подробно. Однако и последовательность действий, и набор действующих элементов схо-

<sup>4</sup> «...увлажнил мозгом» – имеется в виду костный мозг, та жидкая субстанция, которая отвечает за кроветворение; в данном месте «мозг» выполняет функцию воды.

<sup>5</sup> τὸ δὲ ὅσπουν συνίστησιν ᾧδε. γῆν διαττήσας καθαρὰν καὶ λεῖαν ἐφύρασε καὶ ἔδευσεν μυελῶ, καὶ μετὰ τοῦτο εἰς πῦρ αὐτὸ ἐντίθησιν, μετ' ἐκεῖνο δὲ εἰς ὕδωρ βάλπει, πάλιν δὲ εἰς πῦρ, αὐθὶς τε εἰς ὕδωρ· δμεταφέρων δ' οὕτω πολλάκις εἰς ἑκάτερον ὑπ' ἀμφοῖν ἄτηκτον ἀπηργάσατο. καταχρῶμενος δὴ τοῦτω περὶ μὲν τὸν ἐγκέφαλον αὐτοῦ σφαῖραν περιετόρνευσεν ὅστεϊνήν, ταύτη δὲ στενήν διέξοδον κατελείπετο.

дятся. В этой работе я придерживаюсь той точки зрения, что Эмпедокл мог дать Платону толчок для размышлений не только в области физиологии, но и в космологии.

И все-таки – можно ли найти точку пересечения позиций Хершбелла и Тейлора? Мне кажется, что оба автора готовы согласиться с тем, что Афродита у Эмпедокла и бог *Тимея* выполняют очень похожие действия, особенно это касается тех мест, где используются технические термины.

В первую очередь я хочу обратить внимание на техническое значение некоторых слов, которые достаточно часто встречаются у Платона, и, как я собираюсь показать, начало этому техническому значению было положено еще в сочинениях ранних философов. Рассмотрим выражение из *Тимея* 43а2-3: οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνέχοντο δεσμοῖς, ἀλλὰ διὰ σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις συντήκοντες. В русском переводе специфика употребленной технической терминологии не нашла никакого отражения, оба слова δεσμοῖς и γόμφοις переведены одинаково, точнее второе вообще не переведено, так как предполагается, что оно является синонимом первого. Посмотрим так ли это? δεσμός переводится как привязь, скрепа, гвоздь и даже причальный канат (у Гомера). Во множественном числе оно означает оковы. А слово γόμφος имеет значение гвоздь, шип, колышек, и тоже скрепа в качестве элемента, связывающего различные конструкции. Интересно, что Платон подчеркивает различие между ними. Он говорит, что младшие боги, подражая деятельности отца и исполняя его указ, начали «соединять частицы частыми и из-за малости своей неприметными гвоздями» (σμικρότητα ἀοράτοις πυκνοῖς γόμφοις), а «не теми неразрывными скрепами, из которых созданы их тела» (οὐ τοῖς ἀλύτοις οἷς αὐτοὶ συνέχοντο δεσμοῖς), т. е. не теми скрепами, которыми пользовался демиург. Это место вслед за Тейлором (Taylor 1928, 266–267) следует понимать таким образом, что у богов тело и душа соединены очень крепко, эта связь нерушима, а у людей душа и тело соединены лишь на время, после чего, как пишет Тейлор, «доски корабля начинают

расходиться». Думаю, Тейлор не случайно использовал именно это выражение и аналогия с кораблем вполне уместна в рамках платонической традиции.<sup>6</sup> Образ кормчего и корабля особенно ярко выражен неопифагорейцем Нумением, который вслед за Платоном продолжает отождествлять кормчего с демиургом, создавшим чувственный мир и управляющий им как кораблем (фр. 12 *Des Places*). Получается, что в рассматриваемом нами месте из *Тимея* душа на отведенный срок удерживает тело от разложения, подобно тому, как скрепы в корабельных досках обеспечивают целостность корпуса.<sup>7</sup> Мне кажется, что Эмпедокл вполне мог вдохновить Платона на использование этих слов.

Обратимся к фрагментам В 86–87. Оба происходят из «Комментария к *О небе* Аристотеля» неоплатоника Симпликия, где он сначала приводит длинную цитату из Эмпедокла (фр. В 35), а затем дает свое небольшое пояснение о функциях двух действующих сил и о вихре, который поочередно создается то одной силой, то другой. Фрагмент В 35 заканчивается тем, что из смешения элементов под действием Любви стали создаваться разные виды смертных существ. После этого Симпликий говорит: «Но и о сотворении глаз сказано», и сразу же приводит еще две фразы, которые мы теперь обозначаем как фр. В 86 и В 87. В тексте Симпликия это место (в моем переводе) выглядит так:

«Из которых [элементов] глаза неутомимые  
сколотила (ἔπληξεν) Афродита».

---

<sup>6</sup> Образ кормчего у Платона и в последующей платонической традиции подробно рассмотрен во второй и четвертой частях статьи Е. В. Афонасина «Демиург в античной космогонии» (Афонасин 2013).

<sup>7</sup> О том, что речь идет именно о связи души и тела указывает раздел 73b, где прямо говорится, что именно в мозге находятся «те узлы жизни, которые связуют душу с телом (οἱ γὰρ τοῦ βίου δεσμοί, τῆς ψυχῆς τῷ σώματι συνδουμέν), в нем лежат корни рода человеческого».

И немного спустя:

«Искусно изготовившая их гвоздями любви  
(γύμφοις ἀσκήσασα καταστόρυοις) Афродита».

Мы не знаем, сколько строк могло быть между двумя этими фрагментами, но если обратить внимание на выбор слов – «глаза сколотила ... гвоздями любви» – то складывается впечатление, что они очень близко отстоят друг от друга.

Слово «гвоздь» больше не встречается ни в одном из сохранившихся фрагментов Эмпедокла. Однако у него можно найти много других технических терминов. Гончарные навыки демиурга и Афродиты уже обсуждались несколькими страницами выше (фр. В 73 и 96 и *Тимей* 73e). Афродита упоминается и как металлург, когда в фр. В 35 говорится, что из смешения элементов «выплавливались (χεῖτ) мириады племен смертных существ». С этим можно связать и использование слова клей в фр. В 96, где описывая пропорции, согласно которым организована природа Сфайроса, Эмпедокл представляет их себе «скрепленными божественным клеєм Гармонии».<sup>8</sup>

Результаты демиургической деятельности у Эмпедокла и Платона также очень похожи. Обратим внимание на те характеристики, которыми Тимей наделяет сотворенный космос. «Так, космос не имел никакой потребности ни в глазах, ни в слухе, ибо вне его не осталось ничего такого, что можно было бы видеть и слышать... Равным образом ему не было нужды ни в каком-либо органе, посредством которого он принимал бы пищу или извергал обратно уже переваренную: ничто не выходило за его пределы и не входило в него откуда бы то ни было, ибо входить было нечему» (33c5).

---

<sup>8</sup> В одной из своих работ (Афонасина 2012) я уже упоминала, что слово клей может отсылать нас к определенному ремеслу, речь может идти о соединении частей бронзовых статуй путем холодной сварки – технологии, которая в V веке до н. э. широко применялась при их изготовлении.



Сравним это с фрагментами Эмпедокла В 29 и В 13 (пер. Г. Якубани-са с исправлениями М. Л. Гаспарова):

В 29

Нет у него ни двух ветвей, что из плеч вырастают,  
 Нет ни быстрых колен, ни ступней, ни частей детородных:  
 Сфайрос, шару подобный, был равен себе отовсюду

Фр. 13.

Нет во всем ни пустоты, ни излишка.

В заключение следует добавить, что Эмпедокл был первым древнегреческим философом, который признал равенство всех четырех элементов. Конечно они представлены у него в самом натуралистичном виде, они корни всех вещей, как корни в живой природе. У Платона эти элементы обретают менее осязаемый вид, они становятся геометрическими фигурами. Мысль не стоит на месте, она движется от чувственно воспринимаемого к идеальному. Однако в передаче мысли посредством языка еще некоторое время мы продолжаем слышать отголоски этого «натуралистичного» прошлого. Так произошло и с Платоном. Как бы не были богаты и разнообразны его методы исследования и обсуждаемые им темы, язык все же заставляет нас отдать дань уважения прошлому. И мы вынуждены признать, что некоторыми своими разработками в области физиологии и образа демиурга Платон обязан Эмпедоклу.

## ЭМПЕДОКЛ О ДЫХАНИИ

Изучая историю европейской науки мы с необходимостью обращаемся к ее раннему периоду, который совпадает с началом развития греческой философской мысли. Наблюдая за различными природными явлениями древние мыслители пытались донести свои взгляды до широкой публики. Сведения эти фрагментарны или вовсе дошли до нас в пересказах поздних авторов. Правда некоторым философам повезло больше, чем другим, и из их произведений сохранились достаточно цельные отрывки. В первую очередь речь идет об Эмпедокле, чья поэма реконструируется в последнее время все с большей точностью благодаря относительно недавним открытиям ее новых частей (Primavesi 2008). Эмпедокл интересен для нас еще и тем, что представлял собой такой тип мыслителя, который интересовался как естественными, так и религиозными вопросами. В этой главе мы обратимся к детальному изучению одного цельного фрагмента, в котором философ описывает дыхание.

Насколько мы можем судить по многочисленным сохранившимся фрагментам и свидетельствам, Эмпедокл пытался выстроить цельную картину мира, описывая его начало и конец, а также сотворение и гибель населяющих его существ. В этой связи Эмпедокл объясняет различные физические процессы и строение живых тел. Мыслитель не упускает из вида и внутренние процессы, например, зрение и дыхание. Рассматривая устройство дыхания и зрения, он использует аналогии, объясняет эти процессы при помощи сравнения их с действием какого-нибудь известного механизма или предмета: зрение он сравнивает со светильником, а для описания дыха-

ния использует образ клепсидры. Так аналогия призвана прояснить мысль, сделать словесное описание более наглядным, вызвать знакомые образы, тем самым облегчить читателю понимание. Но по прошествии времени значение некоторых слов изменяется, а вместе с ним, спустя два-три столетия, и понимание текста. И это условно накладывает определенный отпечаток на наше восприятие оригинала. Так случилось и с фрагментом Эмпедокла В 100 (DK), который дошел до нас в составе сочинения Аристотеля *О дыхании*.

Итак, дыхание Эмпедокл сравнивает с действием клепсидры. Можно сказать, что он описывает своего рода эксперимент. Но чтобы правильно его понять, нам нужно вспомнить, что представляет собой клепсидра. Начнем с перевода. Буквально это слово означает «воровка воды». Древнейшие письменные свидетельства о клепсидах сохранились во фрагментах Эмпедокла и Анаксагора, в произведениях Аристофана и Аристотеля. Но следует провести четкое различие между двумя видами клепсидры – домашней и судебной, или публичной. Обе известны с древних времен. Принято считать, что изначально клепсидра была кухонной утварью (Дильс 1934, 167). Представьте себе длинный сосуд вкопанный в землю, в котором хранится какая-нибудь жидкость. Со дна сосуда ее уже невозможно зачерпнуть. Вероятно, для этого был изобретен прибор наподобие пипетки, только бронзовый. Аристотель подробно описывает клепсидру для того, чтобы продемонстрировать взаимодействие воды и воздуха внутри сосуда (*Проблемы*, XVI 8, 914b). По его словам, клепсидра представляла собой круглый сосуд с дырочками на дне (как у сита) и длинной узкой трубочкой с небольшим отверстием наверху. Если опустить сосуд в воду, подождать, пока он наполнится, и после этого закрыть верхнее отверстие, то при вынимании сосуда накопившаяся в нем жидкость не вытечет и останется внутри. Кроме того, как пишет Г. Дильс, «чтобы правильно оценить название клепсидры, следует вспомнить, какое значение придавал грек и в те времена и ныне хорошей питьевой воде (*ἄριστον μὲν ὕδωρ*, самое лучше – вода), столь редкой у него на родине, и сколько старания,

начиная с микенских времен, прилагалось к тому, чтобы иметь хорошие цистерны и водопроводы» (Дильс 1934, 168, сн. 1).

Однако у клепсидры имеется и второе значение, которое закрепилось за этим словом с классического периода и постепенно полностью вытеснило первое. Клепсидрой стали называть водяные часы. Древнейшие экземпляры устройств по измерению времени при помощи воды были обнаружены в Египте и датируются примерно 1470 г. до н. э. Считается, что египтяне вполне могли позаимствовать это у вавилонян.<sup>1</sup> Это были наполненные водой конусообразные сосуды, расположенные один под другим. Из верхнего сосуда вода постепенно перетекала в нижний. Такое устройство позволяло измерять отрезки времени не только днем (по солнечным часам), но и ночью, и проводить соответствующие ритуалы с одинаковой точностью.<sup>2</sup> В классический период клепсидра представляла собой сосуд с отверстием у основания дна, из которого медленно вытекала вода. Отрезок времени, за который вытекала вода из сосуда, отводился на речь выступающего в суде оратора.

В этой работе мы не обращаемся к рассмотрению устройства водяных часов.<sup>3</sup> Нас интересует клепсидра в ее первоначальном виде, используемая как бытовая утварь. Именно такая клепсидра была интересна древним греческим философам.

В фрагменте Эмпедокла В 100 (DK) проводится необычное сравнение дыхания человека с действием клепсидры. Эта аналогия уже с начала XX века вызывала у ученых большой интерес. Исследователи не единожды возвращались к этой теме, пересматривая и кри-

---

<sup>1</sup> Clagett 1995. Здесь же подробно рассматривается вопрос о том, какое количество воды нужно было наливать для более или менее продолжительного вытекания воды, чтобы измерять время дня и ночи в зависимости от смены времен года.

<sup>2</sup> Подробнее о водяных часах, найденных в результате раскопок, см. Young 1939.

<sup>3</sup> Schaldach 2004, Hannah 2009.

тикуя взгляды предшественников. Давайте же и мы обратимся к фрагменту, попытаемся разобраться в нем и, по возможности, прийти к какому-нибудь общему, устраивающему всех заключению.

Этот отрывок из утраченной поэмы Эмпедокла размером в 25 строк сохранился в трактате Аристотеля *О дыхании* 473b 9–474a 6:<sup>4</sup>

Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех  
протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти,  
в устьях которых сплошь просверлена частыми бороздками  
крайняя оконечность кожи, так что кровь  
затворена [внутри], а эфир свободно входит в  
прорубленные проходы.

Как только мягкая кровь отхлынет оттуда,  
[В них] врывается яростным приливом клокочущий эфир.  
Как только [кровь] прихлынет снова, [эфир] выдыхается.

И далее, чтобы наглядно иллюстрировать этот процесс, Эмпедокл прибегает к аналогии с клепсидрой:

Так девочка играет в клепсидру [=черпак]<sup>5</sup> из блестящей бронзы.

---

<sup>4</sup> Пер. А. В. Лебедева. В английском издании этот трактат назван «О молодости, старости, жизни и смерти, и дыхании» (Barnes 1984, 753–754).

<sup>5</sup> А. В. Лебедев предложил приравнять клепсидру к черпаку. Однако это не совсем верно. О том, как выглядела клепсидра, мы уже сказали выше. В своем издании фрагментов досократиков Г. Дильс переводит слово «клепсидра» на немецкий язык как Wasserheber – водоподъемник (Diels, Kranz 1959, I, 348), что вполне корректно. «Черпак» же искажает картину. Возможно на выбор этого слова повлияло изображение клепсидры в книге того же Дильса «Античная техника» (Дильс 1934, 168), где изображается округлой формы сосуд с длинной ручкой. При поверхностном взгляде действительно в голову приходит аналогия с черпаком. В издании Дж. Барнса после слова «клепсидра» имеется пояснение переводчика. Он пишет: клепсидра представляла собой

Когда заткнув красивой рукой отверстие трубки,  
Она окунает [клепсидру] в мягкое тело серебристой воды,  
То в сосуд не проникает ни капли воды – ее не пускает  
Масса воздуха, изнутри навалившаяся на частые дырочки, –  
Доколе [девочка] не откупорит сжатый поток [воздуха];  
зато после этого,  
Поскольку воздух отсутствует, [в клепсидру] входит  
должная мера воды.

Насколько нам известно, впервые к рассмотрению этого фрагмента обращается Дж. Пауэлл в статье 1923 г. «Сравнение с клепсидрой у Эмпедокла» (Powell 1923). Пауэлл считает, что во фрагменте описываются два эксперимента с клепсидрой. На то, что это эксперимент, указывает рассказ о девочке, играющей с клепсидрой, т. е. использующей ее не по назначению. Возможно, что детская любознательность здесь отражает состояние науки и вообще указывает на причину зарождения всяких научных знаний и обобщений. Два типа действий с клепсидрой описываются следующим образом. В первом случае клепсидра пуста, ее верхнее отверстие закрыто рукой. Сосуд опускается в воду, и вода не может попасть внутрь заполненного воздухом сосуда через маленькие дырочки на дне. Потом руку с верхнего отверстия убирают, воздух через него выходит наружу, а определенный объем воды, проникающий через нижние дырочки, занимает его место. Когда клепсидра наполняется водой, верхнее отверстие вновь закрывают и сосуд вынимают. Вода не может вытечь через маленькие нижние дырочки, поскольку давление на внешнюю поверхность воды удерживает ее от вытекания. Затем руку убирают с верхнего отверстия, вода вытекает через дырочки вниз, а воздух наполняет сосуд. Пауэлл замечает, что мы имеем дело с какой-то странной клепсидрой, поскольку обычно у водяных часов имеется одно отверстие вверху и одно внизу, через которое

---

устройство для поднятия небольшого количества жидкости, по действию схожее с современной пипеткой (Barnes 1984, 753).

медленно вытекает вода, отмеряя определенный отрезок времени (Ibid., p. 174). Здесь происходит накладывание одного значения слова клепсидра на другое. Водяные часы и устройство для подъема воды со дна сосуда похожи лишь отчасти. Поэтому замечание Пауэлла, о том, что «мы имеем дело с какой-то странной клепсидрой», возможно, указывает на его непонимание существенной разницы между двумя видами клепсидры.<sup>6</sup>

Основной вопрос, который возникает при чтении этого фрагмента, заключается в том, какой тип дыхания описывает Эмпедокл – кожное или носовое? Сложность возникла из-за слова  $\acute{\rho}\iota\nu\acute{\omega}\nu$ , стоящего в родительном падеже множественного числа и происходящего либо от  $\acute{\rho}\iota\nu\acute{\omicron}\varsigma$  – кожа, либо от  $\acute{\rho}\iota\varsigma$  – нос. В данном случае на наше понимание этого фрагмента оказывает большое влияние пояснение Аристотеля, предшествующее фрагменту. Увидев перед собой слово  $\acute{\rho}\iota\nu\acute{\omega}\nu$  и заметив, что ноздри как-то связаны с дыханием, Аристотель перескакивает к заключению, что слово  $\acute{\rho}\iota\nu\acute{\omega}\nu$ , должно означать «ноздри», а не «кожа», и соответственно просто избегает  $\acute{\rho}\iota\nu\acute{\omega}\nu$  везде заменяя его на  $\mu\upsilon\kappa\tau\acute{\eta}\rho$ , собственно «ноздри». Пауэлл отмечает, что такое прочтение Эмпедокла является, конечно же, ошибочным и явно искажает смысл, который вложил в свои слова Эмпедокл.

Как же нам следует понимать описанный Эмпедоклом процесс дыхания? Фёрли в статье «Эмпедокл и клепсидра» (Furley 1957, 31–34) предположил, что верхнее отверстие можно интерпретировать как нос или рот, а дырочки в нижнем отверстии соответствуют по-

---

<sup>6</sup> Разницу между клепсидрой и водяными часами, которые носят то же название, не уловил и Гатри (Guthrie 1939, 226–229). Природа и устройство клепсидры у Эмпедокла прекрасно описаны Ластом (Last 1924). Рассматриваемая нами клепсидра предназначалась для перемещения жидкости из одного сосуда в другой. Это достаточно широкое определение, которое вполне подойдет и для описания действия водяных часов. Однако Ласт не путает одно с другим.

рам.<sup>7</sup> Фёрли также считает, что аналогия с заткнутым верхним отверстием клепсидры должна интерпретироваться как невозможность дышать, когда нос и рот закрыты. И последнее – Фёрли убежден, как и многие другие, что Аристотель ошибочно считает, что *ρίνω* должно означать «ноздри», а не «кожу», и что эта ошибочная идея (что Эмпедокл якобы говорил о ноздрях, а не о порах на коже) не позволила Аристотелю правильно понять Эмпедокла. Действительно, Аристотель критикует Эмпедокла, но на достаточно элементарном основании, в первую очередь потому, что Эмпедокл не потрудился различить между дыханием через ноздри и дыханием через артерии или воздушные трубки.

В том же журнале была опубликована статья Бута «Сообщение Эмпедокла о дыхании» (Booth 1960). Он обратил внимание на то, что в начальных строках сообщения Аристотеля о дыхании согласно Эмпедоклу говорится следующее: «Эмпедокл объясняет вдох и выдох тем, что имеются некие сосуды [жилки – *уточнение автора*], содержащие кровь, но не полные крови; они имеют поры во внешний воздух, которые [в диаметре] меньше корpusкул тела (*τῶν μὲν τοῦ σώματος μορίων ἐλάττους*), но больше корpusкул воздуха» (пер. А. В. Лебедева). То есть, эти поры достаточно большие, чтобы через них мог пройти воздух, но слишком маленькие для крови. Но в клепсидре вода, а не воздух, проходит через дырочки. Бут тем не менее предполагает, что вода в клепсидре должна быть ассоциирована с воздухом во время дыхания, а воздух в клепсидре представляет собой кровь тоже в процессе дыхания, описанным Эмпедоклом. О'Брайн, к мнению которого мы обратимся чуть ниже, называет такой взгляд аномалией, считая, что даже для Эмпедокла логично было бы отождествить кровь с водой, проникающей в клепсидру, а не с воздухом (O'Brien 1970, 150). Боллак же приравнивает и воздух, и воду в клепсидре к воздуху во время дыхания, а

---

<sup>7</sup> Правда это предположение оказалось не оригинальным и еще до Фёрли было в 1830 г. отвергнуто Ломачем (Lommatzsch 1830, 223–224).



кровь, как он считает, представлена рукой девочки (Bollack 1965, 244). Эту мысль также рассматривает О'Брайн, и считает ее не такой уж неприемлемой. Мы обратимся к ней позже.

Наиболее подробно и разносторонне процесс дыхания у Эмпедокла рассматривается в статье О'Брайна «Смысл сравнения: представления Эмпедокла о зрении и дыхании» (O'Brien 1970). Основной посыл в его работе состоит в том, что сравнение с клепсидрой в действительности описывает дыхание через кожу  $\acute{\rho}\acute{\iota}\nu\acute{\omega}\nu$  (образовано от  $\acute{\rho}\acute{\iota}\nu\acute{\omicron}\varsigma$  – кожа), а не через нос или рот. О'Брайн подходит к решению вопроса издали и отмечает, что двусмысленность в словоупотреблении возникла не случайно. Он рассматривает несколько известных случаев употребления этих слов в предшествующей Эмпедоклу традиции. Во-первых,  $\acute{\rho}\acute{\iota}\varsigma$ ,  $\acute{\rho}\acute{\iota}\nu\acute{\omicron}\varsigma$  – нос или ноздри, часто используется Гомером как в единственном, так и во множественном числе.<sup>8</sup> Во-вторых,  $\acute{\rho}\acute{\iota}\nu\acute{\omicron}\varsigma$  – кожа, используется в единственном числе как для человеческой кожи,<sup>9</sup> так и для кожи животных.<sup>10</sup> А во множественном числе обычно используется только для кожи животных.<sup>11</sup> Это противоречие легко снять, если учесть, что Эмпедокл говорит о всех живых существах, включая человека.<sup>12</sup>

ὦδε δ' ἀναπνεῖ πάντα καὶ ἐκπνεῖ πᾶσι λίφαιμοι  
σαρκῶν σύριγγες πύματον κατὰ σῶμα τέτανται...

<sup>8</sup> *Илиада* 5.291, 13.616, 14.467, 16.349, 503, 19.39, 23.395, 777; *Одиссея* 4.445, 5.456, 18.86, 21.301, 22.18, 475, 24.318.

<sup>9</sup> *Илиада* 5.308, *Одиссея* 14.134, 22.278.

<sup>10</sup> *Илиада* 7.248, 10.155, 262, 334, 16.636, 20.276; *Одиссея* 5.281, 12.423.

<sup>11</sup> *Илиада* 4.447, 7.474, 8.61, 12.263, 13.406, 804; *Одиссея* 1.108, 12.395.

<sup>12</sup> О'Брайн добавляет в этом месте сноску о том, что «путаница в значениях между “кожа” и “ноздри” возникла уже в древности в комментаторской традиции. В глоссе к « $\acute{\rho}\acute{\iota}\nu\acute{\omicron}\varsigma$  ὑπὲρ πυμάτης» (*Илиада* 8.616), что означает «над переносицей», Аполлоний Софист пишет: «ἐπὶ μὲν τοῦ δέρματος τοῦ μυκτῆρος» (*Lexicon graecum et Iliadis et Odysseae* s.v.  $\acute{\rho}\acute{\iota}\nu\acute{\omicron}\varsigma$ ) (O'Brien 1970, 174, n. 164).

Вот как вдыхают и выдыхают все [живые существа]: у всех  
Протянуты под кожей обескровленные трубочки из плоти... и т. д.<sup>13</sup>

Чтобы внести ясность в решение этого вопроса, О'Брайн предлагает не отождествлять воздух и воду в клепсидре с воздухом и кровью в процессе дыхания. Конечно, в словоупотреблении имеется начальное сходство между порами на теле и дырочками в клепсидре. Мы можем перевести *πυκνὰὶς τέτρηνται ἄλοξιν* как «бескровные» трубочки в теле. Десятью строками ниже дырочки в клепсидре называются *τρήματα πυκνά*. Но это сходство не должно сбивать нас с толку, ведь если присмотреться внимательнее, то мы увидим, что поры ведут себя несколько иначе, чем дырочки в клепсидре. Аристотель интерпретирует слова Эмпедокла следующим образом: «некие сосуды, содержащие кровь, но не полные крови, имеют проходы [поры] во внешний воздух, которые [в диаметре] меньше корпускул тела, но больше корпускул воздуха» (*О дыхании* 473b1 и далее, пер. А. Лебедева).<sup>14</sup> Если мы соглашаемся с Аристотелем, что *ρίνος* – это ноздри, то нам следовало бы представить себе, что поры где-то в основании ноздрей имеют правильный размер для прохождения воздуха, но слишком маленькие для крови. В работе клепсидры наблюдается совершенно иная ситуация. Оба элемента, которые принимают активное участие в работе клепсидры, могут проходить через отверстия на дне. Вода проникает через них внутрь и вытекает. О воздухе сказано

---

<sup>13</sup> Пер. А. В. Лебедева. Правда для Аристотеля это не очевидно. В начале раздела о принципе дыхания у Эмпедокла он говорит: «Эмпедокл сообщает о дыхании, однако не ясно с какой целью и является ли это общим для всех животных» (473a15, с учетом английского перевода Барнса).

<sup>14</sup> Причем интерпретация Аристотеля основана не более чем на первых строках, которые доступны и нам. И говорится там примерно следующее: кровеносные сосуды не заполнены полностью кровью, потому что кровь движется в них в разные стороны, периодически освобождая место для проникновения в них воздуха.

только, что он проникает в клепсидру через верхнее отверстие. Но мы прекрасно понимаем, что ничто не препятствует воздуху пройти и через дырочки на дне клепсидры. Если же вода не может проникнуть через нижние отверстия, то это не от того, что они слишком маленькие (по словам Аристотеля), но потому, что воздух препятствует притоку воды внутрь. Следовательно, дырочки на дне клепсидры нужно сравнивать скорее с порами кожи, а не с функциями ноздрей. Воздух в носу, конечно, проходит через поры, но идет дальше и останавливается в легких. Воздух в клепсидре доходит до дырочек на дне и останавливается, далее не проходя.

Но мы можем сделать следующий шаг и попытаться сравнить действующие в легких процессы с описанием работы клепсидры. Легкие человека и многих млекопитающих представляют собой пористую ткань, сплошь пронизанную кровеносными сосудами. При вдохе поверхность легких увеличивается во много раз, под давлением воздух наполняет легкие, а кровь остается в сосудах. При выдохе поверхность легких уменьшается, кровь наполняет сосуды и выталкивает воздух. Подробно разберем строки фрагмента и посмотрим, чему они могут соответствовать в организме человека.

Строки 8–13: вода не может проникнуть в клепсидру, когда она наполнена воздухом и горлышко клепсидры закрыто. Точно так же кровь не может наполнить легкие, когда они наполнены воздухом.

Строки 14–15: когда девочка убирает руку с горлышка клепсидры, воздух выходит, а вода втекает внутрь. Так же и кровь входит в легкие, когда мы выдыхаем.

Строки 16–19: когда вода заполняет клепсидру и ее горлышко закрыто, воздух не может проникнуть внутрь. Так же воздух не может проникнуть в легкие, когда они наполнены кровью.

Строки 20–21: когда девочка убирает руку с горлышка клепсидры, воздух попадает в нее, и вода устремляется наружу. Так же и из легких кровь устремляется прочь, когда мы вдыхаем.

Конечно Эмпедокл мог видеть легкие свиньи или коровы, которые по сути больше похожи на губку. Почему Эмпедокл выбирает

для сравнения клепсидру? Вероятно, потому, что клепсидра представляет собой уникальный пример сосуда, который наполняется поочередно воздухом или водой, воздух входит в сосуд через горлышко, а вода через основание. Таким же образом, легкие или грудь наполняются поочередно воздухом или кровью, воздух входит и выходит через нос или рот, кровь – изнутри тела. В объяснении дыхания у Эмпедокла не содержится никакого упоминания о давлении, в то время как действие клепсидры именно им и объясняется.

Вернемся к мысли Боллака, который отождествляет кровь в качестве причины движения в теле, с рукой девочки в функции предельного контролирующего фактора в работе клепсидры (Bollack 1965, 244). В этом рассуждении имеется определенная логика. Поскольку движение крови, по выражению Аристотеля, обеспечивает то, что мы могли бы назвать движущей силой в процессе дыхания. Таким же образом рука девочки, в тот момент, когда она опускает и вынимает клепсидру из воды, становится той движущей силой, которая отвечает за действие воды и воздуха в клепсидре.

О'Брайн также предполагает, что приведенная Эмпедоклом иллюстрация, демонстрирующая сходство клепсидры с процессом дыхания, предназначена для описания того, *что* происходит, а не того, *как* это происходит (O'Brien 1970, 153). Вывод О'Брайна в целом состоит в том, что воздух, который запирает воду в клепсидре (либо при столкновении с отверстиями снизу, либо будучи сжатым в горлышке клепсидры) не имеет никаких параллелей с сообщением о дыхании (там же, 179).

Не только Эмпедокл прибегает к аналогии с клепсидрой, для описания общих физических процессов. Из произведения Аристотеля *О небе* 294b 14–30 мы узнаем, что о клепсидре упоминают также Анаксимен, Анаксагор и Демокрит, которые

«... причиной неподвижности Земли считают ее плоскую форму. Благодаря ей, дескать, Земля не рассекает находящийся под ней воздух, а запирает его – наблюдение показывает, что это свойство плоских тел вообще (кроме того, плоские тела благодаря

сопротивлению обладают устойчивостью и выдерживают напоры ветра). Таким же точно образом, по их словам, Земля запирает своей плоской поверхностью лежащий под ней воздух, а он, лишенный пространства, достаточного для перемещения, остается неподвижен внизу всем скопом – нечто подобное происходит с водой в клепсидах» (пер. А. В. Лебедева).

Можно сказать, что Земля в данном сообщении играет ту же роль, что и рука девочки у Эмпедокла. Рукой (или Землей) запирается верхнее отверстие клепсидры, и вода в ней остается неподвижна, т. е. не вытекает через нижние отверстия. Но в клепсидах можно запирает и воздух, тогда он не будет давать воде проникать внутрь. Об этом также в связи с Анаксагором свидетельствует Аристотель в *Физике* 213a22–27:

«Те, которые пытаются доказать, что [пустота] не существует, опровергают не то, что люди подразумевают под пустотой, но то, что они ошибочно называют [этим словом], как, например, Анаксагор и другие, опровергающие таким способом. Ведь они доказывают только, что воздух есть нечто, закручивая мехи и показывая, насколько упруг воздух, а также запирая его в клепсидах» (пер. В. П. Карпова).

А более подробное описание этого явления мы находим в *Проблемах* XVI 8, 914b 9:

«Причина того, что происходит в клепсидре, в целом, по видимому, та, что указывает Анаксагор: запертый в ней воздух – причина того, что вода не входит, когда трубка заткнута. Но это не безусловная причина: если окунуть клепсидру в воду боком, то даже при заткнутой трубке вода войдет внутрь. Поэтому Анаксагор недостаточно объяснил, при каких условиях [воздух выступает как] причина» (Анаксагор, фр. 69, пер. А. В. Лебедева).

Возможно мы здесь имеем дело с экспериментом, похожим на опускание пустой бутылки в воду с горлышком, расположенным па-

раллельно плоскости воды. При этом вода не проникает внутрь, но если бутылку повернуть боком, то вода тут же попадает в бутылку.

Живший раньше Анаксагора Эмпедокл использует аналогию с клепсидрой для объяснения не физического, а физиологического процесса – дыхания. Поскольку большинство исследователей соглашались с тем, что  $\rho\nu\acute{o}\varsigma$  означает кожу, то следовало бы принять, что Эмпедокл описывает кожное дыхание, которое присуще как животным, так и человеку. Но мы также обратили внимание на то, что с помощью примера с клепсидрой древний философ (и врач!) вполне мог описывать и легочное дыхание. Тогда если представить, что Эмпедокл видит перед собой легкие какого-нибудь млекопитающего, сплошь пронизанные мелкими сосудиками, то  $\rho\nu\acute{o}\varsigma$  могло означать всю наружную поверхность этих органов дыхания.

### 3

## ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ОБРАЗА АФРОДИТЫ У ЭМПЕДОКЛА

Любовь называется именем Афродиты почти в самом начале поэмы во фр. В 17, где говорится, что «благодаря ей они имеют дружеские помыслы и трудятся совместно, называя ее именами Радость и Афродита». В сочинении *Об Исиде и Осирисе* (48, 370d) Плутарх сообщает, что кроме этого Эмпедокл называет благодетельное начало Любовью, Дружбой и Гармонией (Согласием) (фр. В 18). Эта действующая сила еще раз именуется Афродитой в фр. В 22, где она уподобляет друг другу корни всего (огонь, воду, землю и воздух), с тем, чтобы они друг друга любили. Этот фрагмент подкрепляется свидетельством из Плутарха *О лике, видимом на диске Луны* (12, 926d–927a) о том, что все эти начала были не смешаны, равнодушны друг к другу и одиноки до тех пор, пока вождение не устремилось на природу по замыслу зарождающейся в ней Любви, Афродиты и Эроса.<sup>1</sup> И добавляет – так говорят Эмпедокл, Парменид и Гесиод.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Я считаю, что данный ряд имен не является показателем того, что Любовь и Афродита – это разные действующие силы. С моей точки зрения его нужно рассматривать как поэтический прием, усиливающий мысль. Кроме того, данный фрагмент скорее исключение, и из многих других отчетливо видно, что Афродита, Киприда, Гармония являются своего рода эпитетами Любви, а Эрос – проявлением силы Афродиты.

Таким образом за Эмпедоклом не только закрепляется отождествление Афродиты, Любви и Эроса, но он также попадает в один ряд с Гесиодом. Для нашего дальнейшего исследования это имеет очень важное значение.

В нескольких фрагментах Любовь предстает под именем Киприды уже с новой функцией ремесленника. Хотя они и короткие, но достаточно информативные. Из фрагмента В 73 мы можем заключить, что Афродита выступает здесь в роли гончара. Фрагменты В 86 и В 87 намекают на то, что Афродита создает тело человека наподобие того, как скульптор бы создавал статую. Близкими по содержанию являются фр. В 75 и В 96, где имеются некоторые анатомические наблюдения, связанные с сотворением некоторых частей тела человека или других живых существ. В фр. В 35 мы встречаем глагол, буквально означающий работу по плавке металла, и в основном контексте достаточно объемного фрагмента это указывает на работу Афродиты как металлурга – глагол  $\chi\acute{\epsilon}\omega$ <sup>3</sup> дает нам понять, как именно она создает разные формы живых существ – она их выплавляет или отливает в формах ( $\tau\acute{\omega}\nu \delta\acute{\epsilon} \tau\epsilon \mu\iota\sigma\gamma\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu \chi\epsilon\iota\tau'$  ἔθνεα μῦρια θνητῶν).

Еще одна особенность Афродиты появляется в той части поэмы, где речь идет об очищениях и перерождении душ. Здесь (фр. 128) Киприда провозглашается единственным божеством, которому никогда не приносят кровавых жертвоприношений, потому что, как поясняет Порфирий (*О воздержании*, II, 20), когда правит

---

<sup>2</sup> Действительно Эмпедокл и Гесиод прямо называют Афродиту той, кто обладает великой силой соединять противоположности. А вот у Парменида имя богини не указано, однако из содержания фрагментов В 12 и 13 следует, что имеется в виду тоже Афродита, поскольку она описывается как начало рождения и смешений, она посылает спариваться самку с самцом, и первым из всех богов сотворила Эрота. В сочинении *О Любви* 13, 756 сл. Плутарх добавляет: «Парменид представлял Эрота древнейшим из творений Афродиты».

<sup>3</sup> LSJ 3. smelt metal, cast, of bronze statues.



Любовь и чувство родства никто никого не убивает, считая всех животных родней.

После беглого обзора тех функций и ролей, которые выполняет Афродита у Эмпедокла, неизбежно встает вопрос – как появилось столь многоликое и могущественное божество, есть ли у нее прообраз в мифологической традиции до Эмпедокла или это его личное изобретение? И почему именно Афродита, а не Афина, Деметра, Артемида или Гера? Чтобы ответить на этот вопрос нам предстоит обратиться к Гомеру и Гесиоду,<sup>4</sup> к античным и римским историкам, поэтам и писателям, их свидетельствам о культовой практике, археологическим данным и музейным артефактам.

В гомеровском эпосе и гимнах за все влечения богов и людей друг к другу отвечает Афродита. Есть только три богини, на которых ее сила не распространяется – это Афина, Артемида и Гестия (*Гомеровский гимн к Афродите* IV, 7–33). Зевс постоянно находится во власти чар Афродиты. Елену она буквально приковывает к Парису. С одной стороны, видно, как Елена сопротивляется силе Афродиты, с другой – она ничего не может с этим поделать (*Илиада* III, 390–448). Одной из примечательных черт этого сюжета является сцена, где Афродита выступает в своей гневной ипостаси, выказывает свое раздражение и обещает наказать Елену за неповиновение. Эта черта, с моей точки зрения, совершенно не соответствует образу Афродиты у Эмпедокла, где она абсолютно противоположна всякой ненависти, однако в эпосе, гимнах и поэзии неповиновение Афродите всегда чревато негативными действиями с ее стороны по отношению к человеку. В другом месте (*Илиада* XIV, 192–212) Гера просит у Афродиты ее пояс, по двум причинам, одна из которых истинная, другая ложная, но обе для нас одинаково важны. Ложная причина состоит в том, что Гера хочет вновь сочетать своих родите-

---

<sup>4</sup> Сам язык и грамматика поэмы Эмпедокла указывают на его генетическую связь с более ранней литературной традицией, что является еще одной причиной, почему мы должны обратиться прежде всего к ней.

лей Океана и Тefис брачными узами, поскольку они уже давно находятся в раздоре и долго нуждаются в объятиях. Таким образом, здесь озвучивается мысль, что сила Афродиты устраняет раздор. Но функции Афродиты у Эмпедокла не ограничиваются сексуальным влечением. Истинным помыслом Геры было соблазнить Зевса, чтобы помешать ему осуществить очередное военное вмешательство. Силы Афродиты здесь вновь сводятся к постельным нуждам, ведь само описание ее пояса об этом и говорит: «Все обаяния в нем заключались; в нем и любовь, и желанья, шепот любви, изъясненья, льстивые речи, не раз уловлявшие ум даже у разумных» (*Илиада* XIV, 215–217, пер. В. Вересаева с небольшими изменениями).

Итак, что же в гомеровском эпосе может стать отправным пунктом для развития образа Афродиты в философском направлении и превращении ее в более могущественное существо? Это в первую очередь ее связующая сила, сила, заставляющая совокупляться, против которой не могут устоять ни боги, ни люди, ни животные, сила, которая укрощает диких животных и делает их покладистыми. Однако, давайте посмотрим на другие сюжеты, которые, практически перечеркивают возможность заимствований из Гомера.

Оказывается, что Афродиту может ранить простой смертный. Афина убеждает Диомеда не бояться Афродиты, и тот смело пускается в погону, настигает богиню и наносит ей ранение. Причем еще одним основанием для столь сумасбродного преследования указывается уверенность, или некое знание Диомеда о том, что Афродита является слабой богиней, не из тех, кто участвует в боях, наподобие Афины или Энио (*Илиада* V, 330–334). Слабость Афродиты проявляется и в том, как она падает на колени перед своей матерью Дионой, жалуется ей и плачет, и просит залечить рану. Вряд ли это могло вдохновить Эмпедокла. Правда, от рук смертных пострадала не только Афродита. Далее в пятой песне примерно со строки 375 и до 405 перечисляются случаи, когда это произошло и с другими богами, среди которых могучий Арес, Гера и Аид. В XXI песне Афродиту и Ареса, спасающихся с поля брани, настигает Афина, которая по

призыву Геры повергает их на землю (*Илиада*, XXI, 420–426). Поэтому нетрудно согласиться со словами А. И. Зайцева в статье «Древнегреческий героический эпос и *Илиада* Гомера»: «От богов, как они изображены в *Илиаде*, очевидно в духе эпической традиции, человеку не приходится ждать справедливости или утешения в жизненных горестях; они поглощены своими интересами и предстают перед нами существами с нравственным уровнем, соответствующим отнюдь не лучшим представителям человеческого рода» (Зайцев 2008, 409).

И это еще не все. Афродита в гомеровской традиции может не только насылать любовные чары, но и сама испытывать их воздействие, причем не по своей воле. В четвертом гомеровском гимне к Афродите, который считается одним из древнейших и относится к VII в. до н.э., содержится история о том, как она была повергнута Зевсом в состояние любовной одержимости по отношению к пастуху Анхизу. В самом начале гимна мы узнаем, с какой целью это было сделано. Оказывается, Зевс хотел проучить Афродиту, чтобы она не хвалилась перед другими богами своим искусством (*Гимн к Афродите*, IV, 48–50). То, насколько Афродита этим огорчена, показывают следующие ее слова: «Имя же мальчику будет Эней, потому что в ужасном горе была я, попавши в объятия смертного мужа»<sup>5</sup> (*Гимн к Афродите* IV, 198–199, пер. В. Вересаева). Афродита продолжает сокрушаться и ближе к концу гимна открыто признает свое поражение:

Ныне позор величайший и тяжкий на вечное время  
Из-за тебя между всеми бессмертными я заслужила:  
Раньше боялися боги моих уговоров и козней,

---

<sup>5</sup> τῷ δὲ καὶ Αἰνείας ὄνομ' ἔσεται, οὐνεκα μ' αἰνὸν ἔσχεν ἄχος, ἔνεκα βροτοῦ ἀνέρος ἔμπροσθεν εὐνή. Андрю Фолкнер (Faulkner 2008, 257) предполагает, что «Эней» в данном контексте означает «ужасный» и происходит от выражения αἰνὸν ἄχος – ужасное горе, где имяобразующим становится первое слово αἰνόν.

Силой которых сводила бессмертных богов на любовь я  
С смертными женами: всех покоряла я мыслью своею.  
Но никогда уже уст я отныне своих не раскрою  
Перед бессмертными чем похвалиться. Бедою ужасной,  
Невыразимой постигнута я, заблудился мой разум...  
(*Гимн к Афродите*, IV, 247–254, пер. В. Вересаева)

В этой части гимна обращают на себя внимание две вещи. Первое – что Афродита утратила свою силу и влияние, и, второе – что ее разум заблудился.<sup>6</sup> Второе говорит о том, что Афродита раньше сама насылала безумие на богов и смертных, а теперь оказалась не властна этому противостоять. Это может роднить ее с фригийской великой богиней Кибелой, одним из свойств которой является способность насылать безумие и исцелять от него, например, как это произошло с Дионисом (Аполлодор, *Мифологическая библиотека* III, 5, 1). Кроме того, сама Афродита явилась перед Анхизом в облици простой смертной, и говорит в гимне, что она дочь царя Отрея, который правит во Фригии (*Гимн к Афродите*, IV, 110–112). Но в этой истории Афродита утрачивает свое прежнее могущество и преимущество перед другими богами. Можно ли это считать своеобразным отражением представлений греков о смене поколений богов? Или же в гомеровском эпосе и гимнах речь идет о какой-то другой Афродите, например, земной, а не небесной? В любом случае из того образа Афродиты, который обрисовал Гомер, Эмпедокл едва ли мог позаимствовать многое.

Давайте перейдем к рассмотрению другого мифологического сюжета об Афродите, как он представлен у Гесиода.

Первым делом обратим внимание на то, что Эрос, обычно спутник и помощник Афродиты, здесь упоминается в числе первых бо-

---

<sup>6</sup> В переводе на английский (Hugh G. Evelyn-White 1914) эта фраза значительно усилена, и сам перевод кажется мне более правильным: «for very great has been my madness, my miserable and dreadful madness, and I went astray out of my mind (l. 253)».

гов, и похоже, что у него нет родителей. То есть в начале просто постулируется появление некоторых богов, среди которых «прекраснейший Эрос сладкоистомный – у всех богов и людей земнородных душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает» (Гесиод, *Теогония*, 120–122, пер. В. Вересаева). Перечисленные здесь функции Эроса совпадают с теми, которые обычно приписываются, как мы уже видели, Афродите – прекраснейшей, лишаящей рассудка, покоряющей душу. Действие Эроса далее подробно не описывается, но подразумевается каждый раз, когда речь идет о сочетании богов на брачном ложе и рождении потомства. Имеется в виду, что если бы в самом начале не возникло Эроса, то все остальные порождения были бы невозможны. Сама Афродита появляется с первой сменой поколений богов, когда Крон, отрубив детородный орган Урана, лишил его порождающей силы, и, наверное, силы вообще, отняв у него власть. Этот сюжет нуждается в подробном рассмотрении и интерпретации.

Во-первых, Афродита, как и первые боги, появляется на свет без родителей, выйдя из пены, образовавшейся от падения в море отрубленного детородного органа Урана. Этот факт приравнивает ее к сонму первых богов, также появившихся в процессе самозарождения. Во-вторых, Афродита, появившись из пены (*ἀφρός* = *σπέρμα*, ср. Диоген Аполлонийский, А 24), становится как бы приемницей неумемной эротической силы Урана, который не мог остановиться в своем любовном желании «покрывать» Гею каждую ночь (*Теогония*, 127 ἵνα μὴ περὶ πάντα καλύπτοι). В результате этого должно было рождаться множество разных существ, но Уран запирает их в чреве Геи, отчего она сильно страдала. Дальнейшая история и ее окончание известны – Афродита появляется из пены отрубленного и упавшего в море детородного члена Урана, ей с самого начала сопутствует Эрос, и в удел ей даны «девичий шепот любовный, улыбки, и смех, и обманы, сладкая

нега любви и пьянящая радость объятий».<sup>7</sup> То есть, она является таким существом, которое эту неуемную и опасную силу способно контролировать. Этим собственно гомеровская Афродита и гордилась до тех пор, пока Зевс не сыграл с ней злую шутку. Гесиод тоже упоминает о связи Афродиты с пастухом Анхизом, но эта история является лишь частным примером в ряду многочисленных походов богов к смертным, и выглядит естественным событием.

Из этого можно заключить следующее. Афродита у Гесиода выглядит более могущественной богиней, чем у Гомера, в целом можно сказать, что она воплощает собой источник важнейшей движущей силы в природе, благодаря влечению животных, людей и богов происходит размножение и продолжение родов. Афродита неразрывно связана с Эросом. И я осмелюсь предположить здесь, что в начале повествования о сотворении мира, где Эрос постулируется одним из нерожденных богов (*Теогония*, 120–122), Афродита как бы незримо присутствует. Подкрепить это предположение можно сходством приписываемых Эросу и Афродите функций. В вышеуказанных строках *Теогонии* говорится, что Эрос «у всех богов и людей земнородных душу в груди покоряет и всех рассужденья лишает» (пер. В. Вересаева). Вспомним недавний пример с поясом Афродиты из *Илиады*, сила которого лишает ума даже разумных (XIV, 215–217). Веред Лев Кенаан (Vered Lev Kenaan 2010, 46) обращает внимание на то, что Эрос назван Гесиодом прекраснейшим из всех вечных богов (*Теогония*, 120 – "Ερος, ὃς κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι), что должно означать первое, еще не проявленное введение красоты в зарождающийся мир – космос в буквальном смысле этого слова. А проявленная красота возникает вместе с Афродитой, и это символизирует вторую стадию творения. Важен также тот факт, что Афро-

---

<sup>7</sup> Ср. описание пояса Афродиты в *Илиаде*: «Все обаяния в нем заключались; в нем и любовь, и желания, шепот любви, изъяснения, льстивые речи, не раз уловлявшие ум даже у разумных» (*Илиада* XIV, 215–217, пер. В. Вересаева с небольшими изменениями).

дита по сути не имеет родителей. Перечисленные выше особенности Афродиты дают достаточно оснований считать, что Гесиод мог стать надежным верным источником для дальнейших философских размышлений Эмпедокла. И хотя у Гесиода действия Афродиты все еще описываются в терминах приземленных любовных утех, имеется и много того, что существенно отличает их от гомеровских.

Впервые эпитет Афродиты «Урания» встречается у Геродота (I, 105), где при описании нашествия скифов на сирийский город Аскалон упоминается о разграблении храма Афродиты Урании. По словам Геродота, он являлся старейшим храмом этой богини, а на Кипр ее почитание пришло позже вместе с выходцами из Сирии. Здесь важно отметить, что отождествление Афродиты с Астартой (храм которой и разграбили скифы) является общим местом у многих древних авторов (напр. Павсаний, *Описание Эллады* I, 14, 5).<sup>8</sup> Я не стану развивать эту тему далее, нужно сконцентрироваться только на том, что могло стать для Эмпедокла отправным пунктом в выборе божества. Однако сам эпитет «Урания» может приоткрыть для нас заветную дверцу. Вероятно, происхождение этого слова связано с тем, что Афродита генетически все-таки связана с Ураном. Если же это имя переводить, а так оно и происходило уже в античности, то ее нужно называть по-русски «небесной».<sup>9</sup> Прав-

---

<sup>8</sup> Подробнее об отождествлении Афродиты с разными восточными богинями можно почитать в работе Юлии Устиновой (Ustinova 2005). Освещение этой темы можно найти также и в некоторых главах большого сборника, полностью посвященного Афродите (Smith, Pickup 2010). Маркович называет ее богиней-эмигранткой, и отрицает происхождение ее имени от слова «пена» (Marcovich 1996).

<sup>9</sup> Платон придал этому слову этическую окраску, обозначив им духовную любовь к мужчине. Этому покровительствует Афродита Урания, в отличие от приземленной телесной любви к женщине, Афродите Пандемос (*Пир* 180c–185d). Примерно в том же стиле рассуждает и Ксенофонт (*Пир* VIII, 9), и Лукиан в сочинении *Две любви*. О гражданской

да генетическая связь именно с Ураном проявляется в некоторых изображениях Афродиты совсем не в виде прекрасной девушки. Как сообщает Павсаний (*Описание Эллады* I, XIX, 1) в Афинах рядом с местом, которое горожане называют «Садами» находится храм Афродиты Урании, а рядом с ним стоит статуя Афродиты, имеющая вид четырехугольного камня. Не иконическое изображение Афродиты было и в Пафосе на Кипре в старейшем месте ее почитания. Тацит сообщает: «Идол богини не имеет человеческого облика, а напоминает мету на ристалищах – круглый внизу и постепенно сужающийся кверху» (*История* II, 3, пер. Г. С. Кнабе). С одной стороны, это могло символизировать фаллос Урана, упавшего в море и создавшего пену, из которой и вышла Афродита, с другой – того самого Эроса, который выступает как непроявленный внешний вид и красота Афродиты. Данный факт безусловно добавляет универсальности образу Афродиты.

Фаллическая интерпретация не иконического образа Афродиты усиливается тем аспектом, на который указала в своей работе Нано Маринатос (Marinatos 2000). Она считает, что сексуальность, которая явно выражена в изображениях обнаженных богинь, и которая всячески подчеркивается в текстах, связанных с Афродитой, не должна прочитываться односторонне. Наоборот, она свидетельствует об огромной силе, но главное – об опасности, и в первую очередь для мужчин. Вспомним рассказ Геродота о скифах, наказанных Афродитой за разграбление ее храма так называемым «женским» недугом. Считается, что речь идет об импотенции, кастрации (Геродот упоминает в этом месте энореев, I, 105) или о гомосексуальных мужчинах, которые часто были служителями в хра-

---

роли «всенародной» Афродиты см. Pirenne-Delforge 2010, 14–15, где подчеркивается ее значение в качестве объединяющей силы в торговых и политических взаимодействиях, что противоречит платонической интерпретации функции Афродиты Пандемос как визуализации влечения мужчины к женщине, ко всему приземленному и примитивному.



ме Иштар. Поскольку Афродита с давних времен ассоциировалась с Иштар (см. Ustinova 2005; Геродот, *История* I, 199; Лукин, *О сирийской богине*), то и к ней применима сила превращать мужчин в женщин. Кроме того, Макробий (*Сатурналии* III, 8, 1–3) описывает статую Венеры на Кипре, которая была бородастой, фигура и одежда у нее были женские, а половые органы – мужскими, и почиталась она одновременно как мужское и как женское божество (см., также, Winbladh 2012).<sup>10</sup> В целом нужно отметить, что греческие божества воспринимались не просто как личности или персонификации каких-либо качеств, а как силы, перед которыми человек не имеет никакой защиты. Единственное, что мог сделать человек, это подчиниться им.

Чтобы еще яснее понять, почему Эмпедокл выбирает именно Афродиту из многочисленного списка богинь, нужно обратиться к религиозным обычаям Сицилии архаического и классического периодов.

На Сицилии на горе Эрюкс (совр. Эриче) было святилище Афродиты. Оно основано финикийцами примерно в IX–VIII вв. до н. э. и считается, что первоначально здесь поклонялись Астарте, и лишь с V века до н. э. после греческого завоевания запада Сицилии оно было переименовано в святилище Афродиты.<sup>11</sup> Каких-то подробных

---

<sup>10</sup> Там же Макробий сообщает, что согласно Аристофану ее называли Афродитом (Ἀφροδίτου). В национальном музее Стокгольма хранится уникальная герма Афродита – верхняя часть гермы изображает женщину (богиню), которая приподнимает свою юбку и открывает то, что под ней, а именно мужские половые органы. В национальном музее Великой Греции в Реджио Калабрия можно увидеть терракотовую фигуру девушки, поднимающей юбку, чтобы обнажить мужские половые органы (IV в. до н.э., Локры). В римский период таких изображений становится больше.

<sup>11</sup> Римляне почитали ее как Венеру Эриксину, а христиане построили неподалеку собор успения Богородицы. Ср. Marcovich 1996, 48: “even

сведений об этом месте из ранних авторов до нас не дошло. А вот Клавдий Элиан, писатель II–III вв. н. э., рассказывает о нем интересную историю. На горе Эрюкс, пишет он в *О природе животных* IV, 2, проводится фестиваль под названием Анагогия («отплытие»). Называется он так потому, что в течение этих дней Афродита отправляется оттуда в Ливию. Обычно на Эрюксе много голубей, но в эти дни они исчезают, и люди говорят, что они сопровождают Афродиту, так как считаются ее любимыми животными. Но на девятый день со стороны моря прилетает особенной красоты сияющая (порфирᾶν) голубка.<sup>12</sup> За ней следуют и другие, что означает возвращение Афродиты, поэтому окончание фестиваля называется Катагогия («возвращение»). В этом сообщении Элиана важна, во-первых, связь с Ливией, а во-вторых, своеобразная отсылка к Геродоту. Пойдем по порядку.

Выше уже говорилось о некотором родстве Афродиты с разными восточными богинями, такими как Иштар, которая почиталась в Вавилоне, Атаргатис – у ассирийцев, Астарты – у финикийцев.<sup>13</sup> «Отплытие» Афродиты в Ливию,<sup>14</sup> таким образом, может означать ее кратковременное возвращение домой, этим возможно подчерки-

---

today in many village churches on Cyprus, Aphrodite's island, the Virgin Mary is being invoked as Panagia Aphroditissa, that is, 'the most holy Aphrodite'".

<sup>12</sup> Здесь Элиан добавляет: Анакреонт с Теоса (фр. 2 West) описывает Афродиту как «сияющую» (ᾠσπερ οὖν τὴν Ἀφροδίτην ὁ Τῆιος ἡμῖν Ἀνακρέων ἔδει, πορφυρέην που λέγων). И далее: голубка могла быть и золотой, так же как Гомер поет об Афродите (*Илиада* V, 427).

<sup>13</sup> Подробнее о связи Афродиты с ближневосточными богинями, о происхождении ее имени и путях проникновения в Грецию и Рим см. Marcovich 1996, 45–46.

<sup>14</sup> Конечно у Геродота Ливия представляла собой довольно расплывчатое понятие. Тем не менее это регион южного побережья Африки, граничащий с Египтом, где было много финикийских колоний.

вается ее происхождение и та самая связь с ближневосточными богинями. Во-вторых, у Геродота (II, 55) есть рассказ о том, как «две черные голубки однажды улетели из египетских Фив, одна – в Ливию, а другая к ним в Додону. Сев на дуб, голубка человеческим голосом приказала воздвигнуть здесь прорицалище Зевса. Додонцы поняли это как волю божества и исполнили ее. Голубка же, прилетевшая в Ливию, как говорят, приказала основать там прорицалище Аммона» (пер. Г. А. Стратановского).<sup>15</sup> Додона является древнейшим оракулом в Греции, где просили об исполнении пророчеств Зевса и Диону. Имя последней может переводиться просто как «божество», или быть женским вариантом имени Зевса.<sup>16</sup> Диона иначе известна нам из гомеровского эпоса как мать Афродиты. Однако некоторые исследователи (Dakaris 1963, Vandenberg 2007, 29–30) предполагают, что имя Диона стало использоваться как заместительное для богини, которой здесь поклонялись в древнейшие времена, до прихода греков на эти земли. Этой богиней считают Великую Мать или Гею.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> С одной стороны, сам Геродот чуть ниже объясняет, почему донцы рассказывают именно о голубках (II, 57), с другой – связь Афродиты с голубями засвидетельствована с очень древних времен, об этом несколько раз упоминает Гомер. Богиня изображена с голубями на алебастре с Кипра (хранится в Париже, LIMC 74; 570 до н.э.), она держит голубей на посвященной ей статуе из Коринфа (LIMC 66; 490 до н.э.) и на бронзовой статуэтке из Эпира (Афины, LIMC 125; 450 до н.э.).

<sup>16</sup> В археологическом музее Иоаннины посетитель найдет много бронзовых пластинок, на которых писали вопросы оракулу. Практически во всех обращениях присутствуют и Зевс, и Диона.

<sup>17</sup> С. Дакарис, который проводил раскопки в Додоне, на основе керамических находок датирует начало культа примерно 2000 г. до н. э. Он также указывает на тесную связь голубей с крито-микенской религией, где голуби почитались как символ божества и священные животные. Зевс впервые появляется в Додоне в XIII в. до н. э. Дакарис также открыл три разных уровня культовой деятельности, началом которой он считает поклонение священному дубу. За этим следовало поклоне-



В десятой книге (X, 50) Элиан рассказывает о том, что каждый день люди приходят на гору Эрюкс совершить жертвоприношение в храм Афродиты. Самый большой алтарь находится снаружи, и огонь горит на нем весь день до самой ночи. Однако на рассвете на алтаре не остается ни одного тлеющего уголька, ни золы, ни недогоревших частей животных, но он покрывается росой и свежей травой. И так происходит каждую ночь. Несмотря на то, что животные жертвоприношения здесь упоминаются, важным дополнением является сюжет о том, что на утро алтарь выглядит очищенным, на нем не остается и следов убийства. Похожие сведения имеются и у римского историка Тацита I–II вв. н. э. Во второй книге своей *Истории* он рассказывает, что на Кипре в старейшем храме богини в Пафосе был запрет обливать жертвенники кровью, лишь молитвы и чистое пламя должно возноситься с алтарей (II, 3). То есть, приносить животных (правда только самцов) в жертву можно, но кровь не должна коснуться алтаря. Этот обычай, восходящий скорее всего к древнейшим временам, мог отразиться в высказывании Эмпедокла в фр. 128: «И чистой кровью быков не кропялся алтарь».

Итак, мое предположение состоит в том, что если подобного рода истории с очищением алтаря или особые ограничения по его использованию имели хождение во времена Эмпедокла, то от них остается один шаг до того, о чем станет учить Эмпедокл – о бескровных жертвах и ненасилии.

Следующей важной частью сообщения Элиана является то, что животные приходят к алтарю по собственному желанию. Тому, кто собирается совершить жертвоприношение нужно выразить свое сильное желание и возможность заплатить. И тогда как бы сама богиня подводит животных к алтарю. Но важно не скупиться и пожелать заплатить честно. У тех, кто хочет сэкономить, богиня уводит животных и жертвоприношение становится невозможным. Здесь к Эмпедоклу нас приближает идея о том, что животные находятся под покровительством богини, и жертвоприношение совершается без насилия. О том, что Афродита обладает властью над животными и

покровительствует им, видно уже из той части гомеровского гимна, где описывается, как она идет на свидание к Анхизу в сопровождении диких животных:

Быстро примчалась на Иду, зверей многоводную мать.  
 Прямо к жилищам пошла через гору. Виляя хвостами,  
 Серые волки вослед за богинею шли и медведи,  
 Огненноокие львы и до серн ненасытные барсы.  
 И веселилась душою при взгляде на них Афродита.  
 В грудь заронила она им желание страстное. Тотчас  
 По двое все разошлись по логом тенистым  
 (*Гомеровский гимн к Афродите IV*, пер. В. Вересаева).

Перечисленные особенности Афродиты роднят ее как с фригийской Великой Богиней (Кибелой), так и с Астартой, которая в древней религии и иконографии имеет черты покровительницы диких животных (Marinatos 2000, 11–13). Таким образом, у нас есть два свидетельства об Афродите как покровительнице животных, что должно рассматриваться как знак великой силы и контроля над природой.

Сложнее всего, как мне кажется, исходя из выбранного мной метода обращения к письменным и археологическим данным, объяснить, как эмпедоклова Афродита становится демиургом. В начале статьи приводились фрагменты, в которых описывается, как она своими руками занимается изготовлением разных предметов и частей тела живых существ, выступает как художник, гончар, скульптор, металлург. Удастся ли найти намеки на все это в литературных или археологических материалах?

На помощь приходит масштабное сочинение писателя V в. н. э. Нонна Панополитанского. В *Деяниях Диониса* он рассказывает о многих богах. Так в XXIV книге (234–330) он сохранил историю об Афродите, которая увлеклась ткачеством и забросила свой волшебный пояс. От этого перестали плодоносить поля, звери перестали приносить приплод, а люди петь любовные песни, играть на музыкальных инструментах и заниматься любовью. Ткала Афродита

плохо, неумело, но очень увлеченно. И даже не заметила, как наслала гнев Афины, которая в этом виде деятельности считалась не превзойденной. Лишь после того, как Афина созывает всех богов и представляет Афродиту перед ними на смех, последняя перестает ткать. Конечно ткачество в ряду занятий Афродиты у Эмпедокла не перечислено, но мы можем обобщить этот сюжет и увидеть в нем полезную для настоящего исследования информацию – именно в нем отражена ремесленная сторона образа Афродиты. Возможно, такие истории имели хождение и во времена Эмпедокла, что открывало перед ним широкое поле для дальнейшего развития ее образа.

Далее мы должны помнить, что законным мужем Афродиты является хромой бог-ремесленник Гефест. Афродита в гимнах и поэзии отличается от других богинь тем, что всегда наряжена в богатые украшения, которые для нее изготавливает умелый мастер. Маркович считает, что в этом отражается влияние финикийского мастерства в изготовлении ювелирных изделий (Marcovich 1996, 52). Однако это не означает, что сама Афродита начинает что-то создавать из металла, в то время как в фрагменте 35 DK Эмпедокла можно вычитать и такой аспект деятельности Афродиты – после того, как Вражда постепенно отступает, а Любовь оказывается в середине вихря, из отдельно блуждающих частей начинает *выплавляться* огромное количество смертных существ. Если данный фрагмент может быть прочитан в контексте демиургической деятельности Афродиты, то мне придется признать, что ее занятие литейным делом является нововведением Эмпедокла. На данный момент мне не удалось найти параллелей этому в письменной и материальной культуре времен Эмпедокла и предшествующей традиции.

И в заключение хочется обратить внимание еще на один интересный, хотя и достаточно темный момент. Особое отношение Эмпедокла к живым существам и учение о перерождении душ помещают его в контекст орфической традиции (Riedweg 1995, Betegh 2001), что предоставляет нам еще один вариант для поиска параллелей

лей. В орфическом гимне к Ночи Киприда прославляется как начало всего (пер. О. В. Смыки):

Буду я Ночь воспевать, что людей родила и бессмертных,  
Ночь – начало всего, назовем ее также Кипридой.

Учитывая, что гимны в таком виде, как они дошли до нас, датируются II веком н. э., мы должны с осторожностью проводить параллели между ними и поэмой Эмпедокла. Однако орфизм в V в. до н. э. уже был сложившейся религией, и вероятно многие элементы поздних гимнов можно возвести к ранней традиции. отождествление Афродиты с Ночью, которая у Гесиода была первым порождением Хаоса, явно выделяет ее из общего списка божеств. И, наверное, если бы я начала свое исследование с этого гимна, то на нем можно было бы и остановиться, посчитав, что возведение Афродиты в ранг первопорождающего божества является достаточным основанием, чтобы выбрать ее в качестве демиурга. Тем не менее, мы видели, что Афродита уже и в эпической литературе является весьма многоликой, и к этому нужно было прислушаться. Итак, перейдем к выводам.

В своей поэме Эмпедокл создал великолепный образ божества, главной функцией которого является прилаживание блуждающих в пространстве разрозненных, апатичных частиц друг к другу. Это божество отнюдь не безлико, оно наделено особыми чертами демиурга, своими руками изготавливающего разные органы и создающего из них живой организм. Кроме того – это богиня, которая не приемлет кровавых жертв и насилия. И у нее есть имя. Это Афродита. Учитывая образ изнеженной, непосредственной и склонной к самолюбованию богини из гомеровского эпоса и гимнов, трудно себе представить, чтобы образованному древнему греку пришлось в голову использовать ее как могущественного демиурга, выступающего в роли морального образца. Чтобы разрешить это затруднение понадобилось немало усилий и разысканий в дебрях культурных напластований. И тем не менее я считаю, что эти усилия увенчались успехом. Кроме того, что Афродита у Гомера обладает властью над всеми живыми существами



в любовных делах, больше нет ничего, что могло бы привлечь внимание к ней Эмпедокла и развиться в тот образ, который мы видим в поэме. Такая Афродита, как у Гомера – слабая, временами гневная и раздражительная, наказывающая за неповиновение – является скорее прямой противоположностью эмпедокловой богине. Ситуация заметно меняется, когда мы обращаемся к Гесиоду. Здесь Афродита может быть рассмотрена как самозарождающееся божество, будучи отождествленной с Эросом и незримо присутствуя на самых первых стадиях формирования космоса, она является важнейшей движущей силой в природе, благодаря которой происходит соединение противоположностей, размножение и продолжение родов. Обращаясь к свидетельствам греческих и римских историков, а также к предметам материальной культуры, вы выяснили, что Афродита состоит в родстве с ближневосточными богинями, и корни ее культа уходят далеко в глубь веков. И здесь ее облик становится все более расплывчатым, она начинает восприниматься как проявление brutальных, природных сил, как источник жизни, как сами недра земли, из которых все рождается и куда все уходит. В силу своей образованности и разносторонности интересов Эмпедокл мог иметь представление о таком божестве, или слышать отголоски таких культов, еще доносившиеся с Востока. Но вернее всего, представление об Афродите как природной порождающей силе дошло до него через увлечение орфизмом. Однако Эмпедокл внес и свой важный вклад в создание нового образа Афродиты. Он сделал ее ремесленником, богом-демиургом непосредственно участвующем в создании мира и населяющих его существ. Вообще-то все это отсылает нас к историям о богах, которые из глины или каких-либо других подручных материалов лепят людей, животных и растения. Но Эмпедокл наделил Афродиту еще и этическим совершенством, таким образом создав удивительно гармоничное, многогранное божество, примеров которому в предшествующей ему религиозной традиции нет.

## БИБЛИОГРАФИЯ

*Вошедшие в данную книгу тексты  
ранее были опубликованы в следующих статьях:*

- Афонасина, А. С. (2015) «Эмпедокл о дыхании», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 9.2, 353–362.
- Афонасина, А. С. (2016) «Страсбургский папирус Эмпедокла. О реконструкции текста и задачах на будущее», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 10.1, 214–226.
- Афонасина, А. С. (2018) «Эмпедокл в диалогах Платона: свидетельства и преемственность идей», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 4, 197–208.
- Афонасина, А. С. (2019a) «Фрагмент В 17 Эмпедокла. Перевод и комментарий», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.1, 375–381.
- Афонасина, А. С. (2019b) «Фрагмент В 17 Эмпедокла (продолжение) + Собрание с Страсбургского папируса (= В 20) (перевод и комментарий)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2, 755–763.
- Афонасина, А. С. (2020a) «Страсбургский папирус Эмпедокла (окончание). Перевод и комментарий», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.2, 812–825.
- Афонасина, А. С. (2020b) «О значении Страсбургского папируса Эмпедокла для истории античной философии», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем* 5, 119–133.
- Афонасина, А. С. (2020c) «Источники для образа Афродиты у Эмпедокла», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.1, 293–308.

*Список использованной литературы*

- Algra, K.; Mansfeld, J. (2001) "Three Thêtas in the *Empédocle de Strasbourg*," *Mnemosyne* 54, 78–84.
- Barnes, J., ed. (1984) *The complete works of Aristotle*. Princeton.
- Betegh, G. (2001) "Empédocle, Orphée et le papyrus de Derveni," Pierre-Marie Morel, Jean-François Pradeau, eds. *Les anciens savants*. Strasbourg, 47–70.
- Bollack J. (1969) *Empédocle. Édition et traduction des fragments et des témoignages*, II, III. Paris: Gallimard.
- Bollack, J. (1965) *Empédocle I: Introduction à l'ancienne physique*. Paris: Gallimard.
- Bollack, J. (2005) "Empedocles: Two theologies, two projects," in *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, ed. Apostolos L. Pierris. Patras. Part I: Papers, 45–72.
- Booth, N. B. (1960) "Empedocles' account of breathing," *The Journal of Hellenic Studies* 80, 10–15.
- Cerri, G. (2001) "Physikà e Katharmoi di Empedocle," *Aevum Antiquum* 1 (NS), 181–196.
- Clagett, M. (1995) *Ancient Egyptian Science: Calendars, Clocks, and Astronomy*. Philadelphia.
- Curd, P. (2001) "A New Empedocles? The implication of the Strasbourg fragments for Presocratic philosophy," in J. J. Cleary and G. M. Gurtler, eds., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 17, 27–49.
- Dakaris, S. I. (1963) "Das Taubenorakel von Dodona und das Totenorakel bei Ephyra," *Antike Kunst*, Beiheft I, 35–54.
- Diels, H., Kranz, W. (1964) *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin.
- Evelyn-White, Hugh G., ed. (1914) *The Homeric Hymns and Homérica*. Cambridge, MA., Harvard University Press.
- Faulkner, A. (2008) *The Homeric Hymn to Aphrodite: Introduction, Text, and Commentary*. Oxford.

- Ferella, C. (2019) "Empedocles and the birth of trees: reconstructing P.Strasb. Gr. Inv. 1665–6, Ens. d–f 10b–18," *The Classical Quarterly* 69.1, 75–86.
- Furley, D. J. (1957) "Empedocles and the clepsydra," *The Journal of Hellenic Studies* 77, 31–34.
- Graham, D. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy*. In 2 vols. Cambridge. Vol. 1.
- Guthrie, W. K. Ch., tr. (1939) Aristotle, *On the Heavens*. Cambridge, Mass.
- Hannah, R. (2009) *Time in Antiquity*. London.
- Hershbell J. P. (1974) "Empedoclean influences on Timaeus," *Phoenix* 28.2 (1974), p. 145–166.
- Hunger, H. (1967) "Palimpsest-Fragmente aus Herodians *Katholike Pro-sodia*, Buch 5-7," *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinischen Gesellschaft* 16, 1–33.
- Inwood, B. (1992) *The Poem of Empedocles*. Toronto (Revised edition: Toronto, 2001).
- Inwood, B. (2000) Review of Martin–Primavesi 1999, *Classical Review* 50, 5–7.
- Janko, R. (2003) "Empedocles' *Physica* Book I: A new reconstruction," in *The Empedoclean Κόσμος: Structure, Process and the Question of Cyclicity*, ed. Apostolos L. Pierris. Patras. Part I: Papers, 93–135.
- Janko, R. (2004) "Empedocles, On Nature I 233–364: a New Reconstruction of P. Strasb. gr. Inv. 1665–6," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 150, 1–26.
- Kingsley, P. (2002) "Empedocles for the New Millennium," *Ancient Philosophy* 22, 333–413.
- Kirk, G. S.; Raven, J.E.; Schofield, M. (1983) *The Presocratic Philosophers*. Cambridge.
- Laks A (2002) "Reading the readings: on the first person plurals in the Strasbourg Empedocles," *Presocratic Philosophy*, ed. P. Curd and D. W. Graham. Aldershot, 127–137.

- Laks, A.; Most, G., eds (2016) *Early Greek Philosophy*, Volume V: Western Greek Thinkers, Part 2. (Loeb Classical Library 528.) Cambridge, MA.
- Last, H. (1924) "Empedocles and his klepsydra again," *The Classical Quarterly* 28, 169–173.
- Lasserre, F. (1969) "Trois nouvelles citations poétiques," *Museum Helveticum* 26, 80–83.
- Latte, K., ed. (1953) *Hesychii Alexandrini lexicon*, vol. 1. Copenhagen: Munksgaard.
- Lommatzsch, B. H. C. (1830) *Die Weisheit des Empedokles*. Berlin.
- Mackenzie, T. (2016) "The contents of Empedocles' poem: a new argument for the single-poem hypothesis," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, 200, 25–33.
- Marcovich, M. (1996) "From Ishtar to Aphrodite," *The Journal of Aesthetic Education* 30.2 (Special Issue: Distinguished Humanities Lectures II), 43–59.
- Marinatos, N. (2000) *The Goddess and the Warrior. The Naked Goddess and the Mistress of Animals in Early Greek Religion*. Routledge.
- Martin, A. ; Primavesi, O. (1999) *L'Empédocle de Strasbourg (P. Strasb. gr. Inv. 1665–1666). Introduction, édition et commentaire*. Strasbourg / Berlin / New York.
- O'Brien, D. (1970) "The effect of a simile: Empedocles' theories of seeing and breathing," *The Journal of Hellenic Studies* 90, 140–179.
- O'Brien, D. (2000) "Hermann Diels on the Presocratics: Empedocles' double destruction of the cosmos (Aetius ii 4, 8)," *Phronesis* 14, 1–18.
- O'Brien, D. (2010) "Μονίη in Empedocles: slings' 'iron rule'," *Mnemosyne* 63, 268–271.
- O'Meara, D. J. (2017) *Cosmology and Politics in Plato's Later Works*. Cambridge University Press.
- Obbink, D. (1993) "The Addressees of Empedocles," *Materiali e discussioni per l'analisi dei testi classici*. No. 31, *Mega nepios: Il destinatario nell'epos didascalico*, 51–98.
- Osborne, C. (1987) "Empedocles recycled," *Classical Quarterly* 37, 24–50.

- Osborne, C. (2000) "Rummaging in the recycling bins of upper Egypt: a discussion of A. Martin and O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 18, 329–356.
- Panzerbieter, F. (1844) *Beitrdge zur Kritik und Erklirung des Empedokles*. Meiningen.
- Pirenne-Delforge, V. (2010) "Flourishing Aphrodite: an overview," Amy C. Smith and S. Pickup, eds. *Brill's companion to Aphrodite*. Leiden / Boston, 3–16.
- Powell, J. U. (1923) "The simile of clepsydra in Empedocles," *The Classical Quarterly* 17, 172–174.
- Primavesi, O.; Alpers, K. (2006) "Empedokles im Wiener Herodian-Palimpsest," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156, 27–37.
- Primavesi, O. (2007) "Zur Überlieferung and Bedeutung des Empedokleischen Titels *Καθαροί*," *Katharsis-konzeptionen vor Aristoteles. Zum kulturellen Hintergrund des Tragödiensatzes*, hrsg. Martin Vöhler und Bernd Seidensticker. Berlin, 183–226.
- Primavesi, O. (2008) *Empedokles Physika I: Eine Rekonstruktion des zentralen Gedankengangs*. Berlin.
- Primavesi, O. (2009) "Empedocles: physical and mythical divinity," *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, ed. by Patricia Curd and Daniel W. Graham. Oxford, 250–283.
- Rashed, M. (2011) « La zoogonie de la Haine selon Empédocle: retour sur l'ensemble 'd' du papyrus d'Akhmim," *Phronesis* 56 (1), 33–57.
- Riedweg, C. (1995) "Orphisches bei Empedocles," *Antike und Abendland* 41, 34–59.
- Schaldach, K. (2004) "The Arachne of the Amphiareion and the origin of gnomonics in Greece," *Journal for the History of Astronomy* 35, 435–45.
- Sedley, D. (1998) *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom*. Cambridge.
- Smith, Amy C.; Pickup, S., eds. (2010) *Brill's companion to Aphrodite*. Leiden / Boston.

- Solmsen, F. (1950) "Tissues and the Soul: Philosophical Contributions to Physiology," *The Philosophical Review* 59.4, 435–468.
- Taylor A. E. (1928) *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- Trépanier, S. (2003) "'We' and Empedocles' Cosmic Lottery: P. Strasb. Gr. Inv. 1665–1666, Ensemble A," *Mnemosyne* 56.4, 385–419.
- Trépanier, S. (2004) *Empedocles. an interpretation*. Routledge.
- Turner, E.G. (1968) *Greek papyri: an introduction*. Oxford.
- Ustinova, Yu. (2005) "Snaked-Limbed and Tendril-Limbed Goddesses in the Art and Mythology of the Mediterranean and Black Sea," David Braund, ed. *Scythians and Greeks: Cultural Interactions in Scythia, Athens and the Early Roman Empire (sixth century BC – first century AD)*. University of Exeter Press.
- van der Ben, N. (1996) "Empedocles' Fragment 20DK: some suggestions," *Mnemosyne* 49, 298–320.
- Vandenberg, Philipp (2007) *Mysteries of the Oracles: The Last Secrets of Antiquity*. New York.
- Vered Lev Kanaan (2010) "Aphrodite: The Goddess of Appearances," Amy C. Smith and S. Pickup, eds. *Brill's companion to Aphrodite*. Leiden / Boston, 27–49.
- Waterfield, R. (2000) *The First Philosophers*. Oxford.
- Wildberg, C. (2001) "Commentary on Curd," in J. J. Cleary and G. M. Gurtler, eds., *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 17, 50–56.
- Wilson, J. R. (1979) "Eris in Euripides," *Greece & Rome* 26.1, 7–20.
- Winbladh, M.-L. (2012) *The Bearded Goddess, Androgynes, Goddesses and Monsters in Ancient Cyprus*. Armida publications, Cyprus.
- Wright, R. (1981) *Empedocles. The Extant Fragments*. Yale University Press.
- Young, S. (1939) "An Athenian Klepsydra," *Hesperia* 8, 274–284.
- Афонасин, Е. В. (2013) «Демииург в античной космогонии», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 7.1, 69–108.

- Афонасина, А. С. (2012) «Рождение гармонии из духа ТЕХНЕ», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 6.1, 58–61.
- Дильс, Г. (1934) *Античная техника*. Москва-Ленинград.
- Зайцев, А. И. (2008) «Древнегреческий героический эпос и *Илиада* Гомера», Гомер. *Илиада*. Пер. Н. И. Гнедича. Ст. и прим. А. И. Зайцева. Санкт-Петербург: Наука, 395–417.
- Лебедев, А. В. пер. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва.
- Месяц, С. В. (2002) «Дискуссии об эфире в античности», *Философия природы в Античности и в Средние века*. Москва: Изд-во ИФ РАН, 75–113.
- Месяц, С. В. (2015а) «Аристотель и его трактат *Об ощущении и ощущаемом* (предисловие к переводу)», *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. Ред. Г. В. Вдовиной. Москва: Аквилон, 516–529.
- Месяц, С. В., пер. (2015б) «Аристотель, *Об ощущении и ощущаемом*», *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. Ред. Г. В. Вдовиной. Москва: Аквилон, 530–582.



## SYMMARY

### ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION.

### ΣΧΟΛΗ SUPPLEMENTS

Vol. I (2020): The Pythagorean Tradition. Selected works by Eric Dodds, Walter Burkert, and John Rist in a Russian translation

#### Contents

1. E. R. Dodds, "The Rediscovery of the Classics", *Irish Statesman II*: 42 (10 April 1920) 346–47; R. B. Todd "E. R. Dodds: The Dublin Years (1916–1919. With a reprint of two early articles by Dodds: *The Rediscovery of the Classics* and *The Renaissance of Occultism*", *Classics Ireland* 6 (1999) 80–105, esp. 92–98. Published: *ΣΧΟΛΗ* 1.2 (2007) 299–303 (<https://nsu.ru/classics/schole/1/schole-1-2-dodds.pdf>). Translated by Anna Afonasina.
2. Walter Burkert, "Astronomy and Pythagoreanism", a chapter from *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, tr. by E. Minar (Cambridge, MA, 1972). Published: *ΣΧΟΛΗ* 5.2 (2011) 234–311 (<https://nsu.ru/classics/schole/5/5-2-burk.pdf>). Translated by Anna Afonasina.
3. John Rist, "Neopythagoreanism and 'Plato's' second Letter", *Phronesis* 10 (1965) 78–81. Published: *ΣΧΟΛΗ* 3.1 (2009) 354–356 (<https://nsu.ru/classics/schole/3/3-1-rist.pdf>). Translated by Anna Afonasina.
4. E. R. Dodds, «The *Parmenides* of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'», *Classical Quarterly* 22 (1928) 129–142. Published: *ΣΧΟΛΗ* 3.1 (2009) 336–353 (<https://nsu.ru/classics/schole/3/3-1-dodds.pdf>). Translated by Eugene Afonasin and Anna Afonasina.

Vol. II (2021): The Poem of Parmenides. A Translation and Commentaries by Eugene Afonasin.

Vol. III (2021): The Strasbourg Papyrus of Empedocles. A Translation and Commentaries by Anna Afonasina.

Научное издание

Афонасина Анна Сергеевна

Страсбургский папирус  
Эмпедокла

Формат 60x84/16. Усл. п. л. 8

Подписано в печать 12.01.2021

Напечатано в ООО «Офсет-ТМ». Заказ 559  
630117, Новосибирск, ул. Арбузова, 1/1, корп. 14



**АННА СЕРГЕЕВНА АФОНАСИНА**  
антиковед, специалист в области истории  
и философии религии, преподаватель  
Новосибирского государственного  
университета

Данная работа представляет собой первый комментированный перевод на русский язык новых фрагментов поэмы древнегреческого философа Эмпедокла, ставших доступными благодаря открытию Страсбургского папируса. Этот уникальный документ вносит огромный вклад в изучение наследия Эмпедокла.