

---

# ΣΧΟΛΗ

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΛΕΔΕΝΙΕ  
Ι ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙЦΙЯ

Τομ 17

ΒΥΠΥΚ 2

2023

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΕΝΤΙΚΟΒΕΔΕΝΕ И ΚΛΑССИЧЕСКАЯ ΤΡΑΔΙΤΙΩ

*Γλawnый редактор*

Ε. Β. Αφωναcин (Новосибирск)

*Редактор раздела рецензий и библиографии*

Α. C. Αφωναcина (Новосибирск)

*Редакционная коллегия*

И. Β. Берестов (Новосибирск), Π. Α. Бутаков (Новосибирск), Μ. Η. Вольф (Новосибирск), Джон Диллон (Дублин), Μ. Β. Егорочкин (Москва), C. Β. Месяц (Москва), Доминик О'Мара (Фрибург), Μ. C. Петрова (Москва), Теун Тилеман (Утрехт), Α. И. Щетников (Новосибирск)

*Редакционный совет*

C. C. Аванесов (Томск), Люк Бриссон (Париж), Леван Гигинейшвили (Тбилиси), Β. Π. Горан (Новосибирск), Β. C. Диев (Новосибирск), Β. Β. Целищев (Новосибирск), Β. Β. Прозоров (Москва), C. Π. Шевцов (Одесса)

*Учредитель*

Новосибирский государственный университет

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

*Адрес для корреспонденции*

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

*Электронные адреса*

Статьи и переводы: [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

Рецензии и библиографические обзоры: [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

*Адреса в сети Интернет: [schole.ru](http://schole.ru); [classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/)*

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

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

---

# ΣΧΟΛΗ

ANCIENT PHILOSOPHY AND  
THE CLASSICAL TRADITION

VOLUME 17

ISSUE 2

2023

---

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

### ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

#### *Editor-in-Chief*

Eugene V. Afonasin (Novosibirsk)

#### *Reviews and Bibliography*

Anna S. Afonasina (Novosibirsk)

#### *Editorial Board*

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

#### *Advisory Committee*

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

#### *Established at*

Novosibirsk State University

*The journal is published twice a year since March 2007*

#### *The address for correspondence*

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

#### *E-mail addresses:*

*Articles and translations:* [afonasin@gmail.com](mailto:afonasin@gmail.com)

*Reviews and bibliography:* [afonasina@gmail.com](mailto:afonasina@gmail.com)

*On-line versions:* [schole.ru](http://schole.ru); [classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/)

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

© The Center for Ancient Philosophy and  
the Classical Tradition, 2007–2023

## СОДЕРЖАНИЕ / CONTENTS

### СТАТЬИ / ARTICLES

- Achilles' Character as an Internal Critique of Warmongering Ideals in the *Iliad* 550  
MARINA MARREN
- The notion of *καθῆκον* in the Early Stoa and "moral duty." Reflections on Jack  
Visnjic's book "The Invention of Duty. Stoicism as Deontology." 566  
ANDREI SEREGIN
- A Reliabilist Interpretation of Socrates' Autobiography 582  
TONGUÇ SEFEROĞLU
- Harmony, Order, and Unity in Plato's *Laws* 605  
ANTHONY MICHAEL PASQUALONI
- The Reception of Aristotle's Interpretation of Plato's Forms  
in Plotinus and al-Fārābī 623  
EMILE ALEXANDROV
- The Psalter as a source of knowledge in Origen's and Basil's  
exegetical on the Psalms 656  
ANNA GRÜNERT
- Julian's Apostates: Conversion to Paganism in the Middle of the 4th century 672  
MIKHAIL VEDESHKIN
- Предпосылки индивидуализма (статья первая) 703  
О. А. ДОНСКИХ
- Цицерон и Сенека о страстях и пороках 736  
С. С. ДЕМИНА
- О «теологии» раннегреческих философов 748  
Г. ДРАЧ, Р. ФРАНЦУЗОВ
- Гераклid по прозвищу Лемб 760  
М. В. ЕГОРОЧКИН
- В чем состоит реальность необходимой и вечной истины?  
Метафизический спор теологов-иезуитов в середине XVII в. 782  
В. Л. ИВАНОВ

Элементы теологической системы кумранской общины в корреляции с особенностями ее «гносеологии» И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ	822
Traduttore traditore: проблемы перевода платоновского «Теэтета» И. И. ПРОТОПОПОВА	842
Эпикур и современная культура В. В. БРОВКИН	851
Порфирий, халдеи, иудеи Р. В. СВЕТЛОВ, Д. В. ШМОНИН	866
Стоический нарратив в журнале «Вера и разум» (1884–1917) Д. С. ПОПОВ	875
Образ и негация: «протоапофатика» и проблема типологии негативности в «Теогонии» Гесиода А. В. БОГОМОЛОВ	888
Эос и Тифон: метаморфозы телесности В. В. ПЕТРОВ	899
Средний термин, причина и суть бытия Я. А. СЛИНИН	939
Метаморфозы античной исторической традиции. Марафонская битва как феномен социальной памяти афинян В. Р. ГУЩИН	958
Наблюдение Аристотеля об иллюзии последействия движения в современном знании о восприятии времени и движения А. С. ЗАЙКОВА	980
«Эллинские мудрецы» в христианских храмах: путеводитель по философской иконографии Средневековья Д. Ю. ДОРОФЕЕВ	993
Эвгемерики в раннептолемеевской Александрии СЕРГЕЙ БЕЛОЗЕРОВ	1049
«Другая земля». Орфический мотив небесного путешествия в античной философии Е. В. АФОНАСИН	1072
Вера, сомнение и diakrisis в свете теории двойного процесса П. А. БУТАКОВ	1084

	Содержание / Contents	549
Загадочные тонкие полотна: Эмпедокл о зрении А. С. АФОНАСИНА		1098
<b>ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS</b>		
Халкидий о демонах: фрагменты «Комментария на Тимей Платона» (перевод и комментарии) А. В. ГАРАДЖА		1109
<b>РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY</b>		
The Herodotus Encyclopedia: A Grand Edition to the Anniversary of the “Father of History” ALEXANDR SINITSYN, IGOR SURIKOV		1122
Новая монография о Синезии Киренском М. А. ВЕДЕШКИН		1151
Греко-римская древность на страницах журнала «Библиотека для чтения» в 1834-1840 гг. Е. Л. СМЕРНОВА		1161
<b>ABSTRACTS / АННОТАЦИИ</b>		1196

## СТАТЬИ / ARTICLES

# ACHILLES' CHARACTER AS AN INTERNAL CRITIQUE OF WARMONGERING IDEALS IN THE *ILIAD*

MARINA MARREN  
United Arab Emirates University  
mmarren@uaeu.ac.ae

---

**ABSTRACT.** In this paper, I show how Achilles' faults work as a lens through which we more readily see the problematic nature of ideals that cast war – and especially an aggressive war of conquest – in a poeticized and desirable light. I argue that in Homer's *Iliad*, idealized images of war, which promise super-human glory, in the end, serve to undo and waste human life. I do not mean to say that in this archetypal war epic we find an outright critique of war. However, I argue that the *Iliad* holds its poeticized images of war in tension with the gruesome, life-negating violence to which these idealized representations give way.

Keywords: Anger, egotistical self-love, psychology, solipsism, shame.

---

### 1. Introduction

To illustrate the fact that the *Iliad* contains an internal criticism of war aggression, I examine the character of Achilles and argue that in him we find reflected or symbolized the insidious nature of ideals that glorify war. Achilles draws to himself powerful poetic images of extraordinary military prowess, victory, and valor. However, the *Iliad* problematizes these very same images and the ideals they hold up for human beings.<sup>1</sup> In my analysis, I emphasize the inhumanity of Achilles – his

---

<sup>1</sup> On the philosophical relevance and importance of poetic images in the *Iliad*, see Sergey Shevtsov 2020, 104–142. Shevtsov argues contra Hegel who “полностью отрицает философское начало у Гомера, он даже противопоставляет его философии” or “completely rejects a philosophical foundation in Homer, and even opposes [Homer] to philosophy” (127). Translation by the author. See, also, analyses of the poetic elements in the *Iliad* by Sheppard 1922; Hoffmeister 1995; Whallon 1961; Muellner 1990; Becker 1990; Stein 2016; Schironi 2018, 124–170.



unhinged rage, his exceptionalism, and his egotistical self-love – in order to show how these elements of his character reflect the *Iliad's* critique of the life-negating power of warmongering ideals.

In Part 2, I offer a critique of Achilles' rage (μῆνις), which both guides his actions and accompanies his desire for victory and undying fame (κλέος ἄφθιτον, 9.413).<sup>2</sup>

---

As far as literature on the *Iliad* as the work that problematizes ideals of war is concerned, Simone Weil 1965 largely sees the *Iliad* as a critique of war. However, Gary Wills 1997 in his introduction to Christopher Logue, takes it to be the case that “Weil could not admit the fierce joy in battle, which means that much of Homer was a closed book to her” (xvii). I think Wills misses Weil's point, which is that “the fierce joy in battle,” as Wills puts it, has an extraordinarily high price. The *Iliad* attests to the swiftness of the retribution that falls upon the warriors for their desire to experience such “joy.” Closer to Weil's take on the epic, Marion Tait 1943, goes as far as to say that “[t]here could scarcely be a sadder commentary on human life than that of the last book of the *Iliad*. The dominant motif is pessimism, pointed and relieved by irony. Achilles and Priam review the waste and futility of all high effort and all human anguish over the bodies of Patroclus and Hector” (53). Markedly, both Weil (who composed her piece in 1940) and Tait (her essay was published in 1943) who problematize the war-time valor, and expressions of militaristic force in *Iliad* are offering their interpretations of the epic during the darkest years of WWII. Also, Peter Lowe 2014, reflecting on Keith Douglas' “*Iliad*” and “the near-mechanised slaughter of the Western Front” of the WWII, shows how critical Douglas is of the idealized presentations of war that the *Iliad* offers. Lowe summarizes Douglas' position and claims that “[f]or the twentieth-century war poet, talk of grand ideals, aims, and motives is more likely to draw out disdain than agreement, accompanied in poetic terms by a distrust of anything that seeks to make war sound more elevated than it is” (301). See also an earlier work, by Adam Parry 1966, which questions the cogency of seeing the *Iliad* as glorifying bellicose ideals.

<sup>2</sup> Where the translation of the *Iliad* differs from Richmond Lattimore's 2011 or Augustus T. Murray 1924, it is by the author. On the difference between κλέος and κῆδος, see Émile Benveniste 1969, II.57–6.9. On κλέος ἄφθιτον, see for example, Finkelberg 1986 and also Volk 2002. On Achilles' rage or wrath, see a careful study by Leonard C. Muellner 1996, complete with etymology of “μῆνις.” The book offers a nuanced view of Achilles' rage and documents appearances of “μῆνις” in the *Iliad*. Specifically, Muellner is clear on the point that the first victim of Achilles' μῆνις (and as early as book one) is Achilles himself (137–138). In regard to the broader relationship between rage and conquest, Muellner thinks that, for example, “in book I3 of the *Iliad* (624ff.) Menelaos effectively characterizes the Achaean expedition against Troy to retrieve Helen as an expression of the *ménis* of Zeus Xenios” (47). William V. Harris 2001 concludes that “Homer's Achilles can sometimes seem thoroughly unstable” (64). Paul Friedrich and James Redfield 1978 see “a certain theatricality in Achilles' self-presentation [as]; he plays himself to the hilt. He thus becomes the victim of his own feelings” (277). The Friedrich and Redfield piece is also reprinted in Irene J. E. de Jong ed. 1998. See also a focused study of madness in relation to Achilles' psychology

Achilles fulfills this desire despite having been warned about the consequences that the satisfaction of the said desire would have for his life (9.410-15). The annihilation that Achilles' rage sows in its wake represents the destruction that humans suffer when their lives become captive to perilous ideals.<sup>3</sup>

In Part 3, I argue that Achilles' megalomaniacal rage covers over the fact that he is an internally divided character. Achilles' extraordinary prowess places him incommensurably above his fellow comrades, and it instills in Achilles a feeling of his superiority. However, this same feeling stands in the way of Achilles' acceptance of the military rank and conventional chain of command, and in the words of Dean Hammer, turns him into a "vagabond."<sup>4</sup> I also explain how Achilles' outcast status causes him to embody certain militaristic ideals, which if they are taken to the extreme, place the exemplary warrior outside of the very community on behalf of which he is meant to fight.

In Part 4, I show that even Achilles' love for Patroclus is a destructive passion, because in the end, Achilles sees in Patroclus a reflection of himself or more precisely of his own egotistical self-love. For the sake of precision, in this essay, I will focus on Achilles. However, by way of a brief, but indicative comparison, Achilles' egotistic passion can be seen as a fantastical desire that Helen (if not the woman and person Helen, then "Helen" understood as a symbol of the erotic passion that men have for war) symbolizes and which she herself presents in a negative light.<sup>5</sup> Helen, seen as the eroticized muse of war, embodies the war-mongering ἔρως.<sup>6</sup> This

---

by Stephen Fineberg 1999. On Achilles' obstinance as a vehicle of social change, see Elton Barker 2004.

<sup>3</sup> However, see Anthony T. Edwards (1985). Further, and also contrary to my view, Oliver Taplin 1979 thinks that "Iliadic Achilles is the heroic model, and he is at his greatest when he gives way and feels pity, even for his enemy" (124).

<sup>4</sup> See Hammer 1997.

<sup>5</sup> On Helen as a symbol of war and her self-proclaimed blameworthiness, see Marella Nappi 2015, esp. 47; Mary Ebbott 1999; Ruby Blondell 2010; Karol Zieliński 2021; Hanna M. Roisman 2006; See, also, earlier studies of Helen in the *Iliad* by Georges Tronquart 1953; Kenneth Reckford 1964; F. J. Groten Jr. 1968; S. Farron 1979.

<sup>6</sup> Michael Davis's 2011 remarks somewhat cut against my claims about eroticized desire for war. Davis writes that "in Homeric Greek, *erōs* may mean something as neutral as desire. Only later does it come to mean exclusively sexual love. The real transformation ... points to a real transformation in the meaning of erotic love" (194). Simon Goldhill 2000 in his review of Claude Calame 1999 also flags the fact that there is an apparent "rarity of reference to sexual eros in the *Iliad* and the *Odyssey*" (359). However, this does not prohibit us from seeing Helen as symbolizing a hyper-eroticized passion, which transcends an erotic longing for a single person and manifests as an all-consuming desire for glory and victory in war. For a detailed study of eros in Greek literature, see Paul W. Ludwig 2002.

passion is egotistical in so far as it seeks to glorify and elevate the attacking warriors through conquest (not through a war of self-defense) and at the expense of annihilation of human communities.<sup>7</sup> Likewise, Achilles' passion for Patroclus turns out to be Achilles' rageful, menacing desire for himself – or for the glory and immortal fame of his own superhuman person. In this paper, my goal is not to portray Achilles as a despicable person. Instead, I aim to offer an analysis of his character that will serve as a lens through which we can see the *Iliad's* internal criticism of the life-undermining character of warmongering ideals. To build my case in a focused manner, I engage with the literature that presents Achilles in the anti-heroic light in the body of the paper. However, in order to offer a balanced assessment, in the notes I also discuss authors whose analysis of Achilles runs counter to my view.

## 2. Achilles' Rage

In this section, I provide an analysis of the aggressive elements of Achilles' character and show how Achilles' wrath informs the meaning of the militaristic, glory-seeking ideals in the epic. It is readily apparent that the *Iliad* has to do with rage. The rhapsode proclaims, “[t]he rage of Achilles, Peleus' son, sing o Goddess” (Μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος, 1.1), and thus μῆνις – rage – looms large as the first word of the war epic. By the time that the events of the *Iliad* are all but said and done, Homer tells us that “Achilles has destroyed pity, and he cannot experience any shame [or awe - αἰδώς]; which harms men greatly but profits them also” (Ἀχιλεὺς ἔλεον μὲν ἀπώλεσεν, οὐδέ οἱ αἰδώς γίγνεται, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἦδ'

---

See, further, studies of ἔρωσ in ancient Greek literature and, specifically, in Homer by Janet Lloyd 1999; Kenneth J. Dover 1978.

<sup>7</sup> Thucydides 1876, 1951 will later present this ἔρωσ of conquest in a critical light in his account of the Peloponnesian War (*History* 6.24.3). On Thucydides and the problematic character of erotic passion that drives the desire for conquest see Gloria Ferrari 2020; Steven Forde 1986.

ὀνίνησι, 24.44-45).<sup>8</sup> Pity belongs to human beings, but Achilles being a son of a nereid, Thetis, and a grand-grandson of Zeus,<sup>9</sup> was not entirely a mortal man. Although, as we see, for example, in his interactions with Patroclus (“seeing him, he – Achilles, felt pity,” τὸν δὲ ἰδὼν ᾤκτιρε 16.5), Achilles was not altogether incapable of pity. Nonetheless, he is more readily described in terms that express his heartlessness.<sup>10</sup> Patroclus puts the incontrovertibility of Achilles' inhuman resolve in accusatory terms when commenting on Achilles' indifference to the suffering of the Greeks. Patroclus calls Achilles “ruthless” (νηλεές 16.33) and says that Achilles' “father was not Peleus, the driver of horses, or his mother, Thetis. Rather [he] ... was

---

<sup>8</sup> Achilles' character brings into a stark relief the relationship between humanity and shame. See James M. Redfield 1994 who discusses “awe” or “shame” (αἰδώς) as “a socializing emotion, or rather the characteristic emotion of the social” (158) human being. Douglas L. Cairns 1993 surveys the usages of shame and awe and notes that in the corpus of the lyric poet, Theognis of Megara (6 century BC), we have “the first instance of the noun *aischunē*” (175, fn. 100). The word, αἰσχύνη, appears at line 1272, in the first Book of Theognis' 1999 *Elegiac Poems* (368). Cairns 1993 goes on to comment on Theognis' use of αἰσχύνη and says that “[h]ere it appears in the objective sense, but later it will also be found in a subjective sense, as the reaction to or mental picture of disgrace and so as equivalent of *aidōs*” (175). Although, it is important to differentiate αἰσχύνη and αἰδώς, we should also be aware of the fact that the terms, as Cairns 1993 suggests, are capable of expressing interchangeable meanings. Hence, the context in which a given term appears, should be consulted carefully. However, in the context of *Iliad* 24.44–45, Achilles' lack of shame points to the monstrosity (in passions, views, or ideals) that ultimately destroys human life. We do not find in Achilles' character an embodiment of a desire for the kind of life that exhibits the traits that support and perpetuate community of prudent, thoughtful humans. See, further, Eric R. Dodds 2004 who presents the *Iliad* as a testament to the prevalence of shame in Greek culture. See, also, Bernard Williams's 1993 examination of shame as it pertains to Achilles.

<sup>9</sup> Achilles is a grand grandson of Zeus, grandson of Aeacus, and a son of Peleus.

<sup>10</sup> Lucia Prauscello 2010 takes note of Achilles' pity (200 fn. 8). However, see James A. Arieti's 1985 reflections on the reason why Achilles would not have felt pity. As Arieti 1985 sees it, “one is guilty when one violates a code; one feels guilty when one violates a code that one personally accepts. The code of obligation to a comrade is a new thing in the poem, first given voice to by Achilles himself in words addressed to Thetis; and Thetis, a goddess, approves of it. We must not” Arieti goes on “confuse this feeling with pity, which the Greeks in Homer well knew. Pity is the basis of Nestor's plea to Patroclus. But pity is what one feels for an inferior” (200). Consider, also, Mary Scott's 1979 remarks about pitiless treatment that Achilles gives to Priam and the reason why, according to her, Achilles finally relents and acquiesces to Priam's request (7). See, also, Grace M. Ledbetter 1993 who focuses on showing why it is the case that “Patroclus represents his [Achilles'] compassionate side” (483).

a child of the gleaming sea and of the towering rocks. Such is [his] ... mind –unbending” (οὐκ ἄρα σοί γε πατήρ ἦν ἰππότα Πηλεΐς, οὐδὲ Θέτις μήτηρ: γλαυκῆ δέ σε τίκτε θάλασσα, πέτραι τ’ ἠλίβατοι, ὅτι τοι νόος ἐστὶν ἀπηγής 16.33-35). In his longing for Patroclus, his dead companion, Homer tells us that Achilles was “like a lion who ... goes among the flocks of men, to devour them” (24.41, 43). This line about the effects of Achilles’ wrath – about the unfulfilled or perhaps implacable desire for revenge – is telling.<sup>11</sup> Achilles is inconsolable because the Fates “put in mortal men the heart of endurance” (τλητὸν γὰρ Μοῖραι θυμὸν θέσαν ἀνθρώποισιν, 24.49), but Achilles’ heart does not grow gentler with suffering that weds the common mortals to their lot. Even (or perhaps especially) after the death of Patroclus, and as Max Pohlenz puts it, “Achilles is filled only with the drive for revenge, which snuffs out all pity.”<sup>12</sup> The closing moments of Homer’s epic portray the monstrous wastefulness of such a callous heart when Achilles’ slaughter of the twelve Trojan youths for Patroclus’ funeral pyre (23.15) stands as a poetic counterpoint to the slaughter of the sacrificial animals whose flesh will then be eaten by the Achaeans (23.30). Although Achilles is nearly megalomaniacal in his single-minded desire for revenge, his character, nonetheless, presents a consciousness plagued by division.

### 3. Achilles as an Outsider

Achilles is the greatest warrior and yet he refuses to fight. He is more than just human but he is supposed to act as a subordinate to a human chieftain, Agamemnon. In his choice of everlasting glory, Achilles exchanges the very condition of earning it – his life – for the shadows of Hades. Achilles’ character represents an opposition between ideals and actuality. That which we long for, that which we idealize may guide and shape our lives, but these ideals cannot be brought into life unproblematically. The inner dividedness of Achilles’ character represents this problematic relationship between idealized visions of reality (be they glorified prowess of an extraordinary warrior, or the magnificent fame earned through this prowess) and life.

Hammer’s study of Achilles points in the direction of a schism that Achilles represents.<sup>13</sup> Hammer works against the tradition of scholarship that he claims tends to take “one of two positions: Achilles either remains a part of the Achaian warrior

---

<sup>11</sup> Eric T. Owen 1989 refers to Achilles’ killing spree as “ruthless brutality of his revenge” (155). See, further, a study of the “lion” simile in the *Iliad* by Michael Clarke 1995.

<sup>12</sup> In the German original, Pohlenz 1956 writes, “ist Achilles nur von dem einen Drang nach Rache erfüllt, der jeden ἔλεος erstickt” (“Furcht und Mitleid? Ein Nachwort” (54). Translation by the author.

<sup>13</sup> See Hammer 1997.

culture, even as he refuses to participate in it, or he is seen as rejecting Achaian culture and entering some non-cultural, unearthly realm, even as he continues to occupy earthly space and interact with others."<sup>14</sup> Instead, as Hammer sees it, in Achilles "Homer presents a challenge to the prevailing conceptions of warrior society by inverting best and worst. To Achilles, the best of the Achaians, Homer gives the voice of the vagabond, a person normally of broken descent without standing in the community."<sup>15</sup> To a large extent, Achilles' isolation from the community of his comrades is self-imposed. Achilles refuses to be placated because of how deeply he is insulted by the treatment he receives when Agamemnon claims Briseis for his own.<sup>16</sup> Even after Achilles is promised to have her back (9.274) along with many other precious gifts from Agamemnon, he remains steadfast in his choice not to join the ranks of those who fight against the Trojans. As James A. Arieti observes, it is "[a]t the assembly [or], in that most civic of Greek contexts [that], Agamemnon humiliates him; he not only threatens to take away Achilles' prize, but also he scorns him, and treats him with contempt. In short, he does not treat him like a fellow citizen, like a member of their society."<sup>17</sup> Having been excluded in this way, Achilles does not wish to accept Agamemnon's word or his superiority as a kingly chieftain. Achilles does not want to be made subject to the same structure of military rank and subordination as the rest of the warriors. Meanwhile, his extraordinary capacity in battle and his partially divine origin already set him apart.<sup>18</sup> Thus, when responding to Odysseus' request that he resume fighting, Achilles puts his refusal to do so in terms that question the validity of convention and of his own place in the chain of command.

---

<sup>14</sup> Hammer 1997, 341.

<sup>15</sup> Hammer 1997, 345. However, see Gregory Nagy 1998 who works to uphold Achilles' heroic stature and the desirable status of "the extraordinarily renowned *kléos* of Achilles" (41).

<sup>16</sup> This very well known and much discussed moment in the *Iliad* – Agamemnon's taking of Briseis – which provokes Achilles' anger, is broached, for example, by Waller R. Newell 2016. Newell writes "The feud between the younger man and his elder is over who should rightfully be given the captive Trojan woman Briseis as a trophy of war. Achilles believes she is his by right because he has been by far the bravest warrior on the Greek side. But Agamemnon claims her for his own because he is not merely a king, but the King of Kings, the commander of the entire Greek force including Achilles" (18). I am less interested in external "causes" or pretexts of Achilles' outbursts, and more concerned with the internal psychology of this character, who on my reading, is an epic personification of rage. On the psychology of Achilles' anger see, for example, Nicolas Evzonas 2018.

<sup>17</sup> Arieti 1986, 12.

<sup>18</sup> On Achilles' exceptionalism, see Elton Barker 2004.

I will not persuade Agamemnon, nor you the other Danaans, for there is no grace in fighting battles constantly against men. For the same fortune meets the one who stays put and the one who would wage great war. And both the bad and the good are honored. Likewise, both the idle and the man of many deeds perish.

οὐτ' ἔμεγ' Ἀτρεΐδην Ἀγαμέμνονα πεισέμεν οἴω  
 οὐτ' ἄλλους Δαναούς, ἐπεὶ οὐκ ἄρα τις χάρις ἦεν  
 μάρνασθαι δηΐοισιν ἐπ' ἀνδράσι νωλεμές αἰεὶ.  
 ἴση μοῖρα μένοντι καὶ εἰ μάλα τις πολεμίζοι:  
 ἐν δὲ ἰῆ τιμῇ ἡμὲν κακὸς ἡδὲ καὶ ἐσθλός:  
 κάτθαν' ὁμῶς ὁ τ' ἀεργὸς ἀνὴρ ὃ τε πολλὰ ἐοργῶς.  
 οὐδέ τί μοι περὶκείται, ἐπεὶ πάθον ἄλγεα θυμῷ (9.315-20).

From the absolute point of view – in the fulness of all time – Achilles' statement makes sense. In other words, both human actions and human inaction are vastly insignificant in the face of eternity. However, human life is finite. It is, precisely, not absolute and not eternal. Therefore, those things which Achilles equates as indifferent (waging war or refraining from going into battle; the good and the bad; idleness and action) make all the difference. In Achilles' position, we get a glimpse of the inhuman nature of ideals that outstrip a merely mortal human life and that beckon with eternal glory. The call and the draw of such ideals may be powerful, but it is impossible to manifest them in one's own life. Thus, even Achilles must die in order to “live up” to them.

This irresolvable opposition at the heart of Achilles' character manifests as a force of destruction; as a power that stamps out human life and disrupts the possibility of its continuation. Hammer also argues that Achilles represents a disruptive figure within the community of warriors and opposing cultures that the epic portrays. He casts this disruptive power in a more positive light than I do and claims, that “we can identify in Achilles' words and actions in Book 9 ... a cultural bias of autonomy, a set of values that is in reaction to and ultimately destabilizing of the hierarchical culture of Achaian society as portrayed by Homer.”<sup>19</sup> However, on my view, these contradicting characteristics (i.e., of being an outsider to the ideals of the militaristic culture, on the one hand, but also being a paragon warrior or even an embodiment of the very ideals and structures he rejects, on the other) indicate an insidious duality within Achilles.

Achilles as a warrior – paradoxically – is someone who is infinitely better than the rest of the Achaeans, and at the same time, he is someone who cannot be unproblematically included as a rightful member of the community. This feature of

---

<sup>19</sup> Hammer 1997, 341.

Achilles' character highlights the issue with idealizing militaristic prowess, which if it comes into its own and to fruition, places the one to whom it belongs outside of the very community that ostensibly is meant to be protected, benefited, and saved by the exceptional warrior. Or to take it a step further, the idealized, or extraordinary warrior has to commit such actions and be possessed of such a nature, passions, and views that place this warrior outside of the human community altogether. Thus, the ideals that glorify war and fame that comes with victory in conquest hold a vision of life that, in the final analysis, undermines human life.<sup>20</sup>

In taking this position, I do not seek to impose a pacifist interpretation upon Homer's epic. However, I aim to problematize the outright, unexamined, and simplistic acceptance of those ideals, which seek to venerate military conquest, prowess, and the alleged benefits of war. Although the said ideals beckon with all of the power of poetic genius, this does not mean that the *Iliad* lacks self-awareness, and is not critical of the life-negating power of the very ideals it so aptly portrays. The epic lends itself to being read as a work that shows the terrible beauty of war-mongering ideals, and that – simultaneously – plays up their problematic nature. Beneath the valorizing and self-aggrandizing veneer, these ideals contain the kind of wrathful passion that ends up destroying life – not only the lives of those who are considered to be one's "enemies," but also and perhaps even more readily, the lives of those who hold such ideals dear. Achilles' character embodies the ruinous, and yet powerfully seductive, nature of such ideals.

#### 4. Achilles' Desire for Patroclus as Achilles' Egotistical Self-Love

As a representation of our longing for idealized images beneath which lies the gruesome reality of war, Achilles longs for and loves himself. As I will argue in this section, even Patroclus, whose death unleashes Achilles' fury, turns out to be only an occasion for Achilles to achieve his own immortal glory. The path to this fate, which the gods foretell (18.95-96), ends up being woven out of awful pain, which Achilles' anger sows in its wake.<sup>21</sup> In the aftermath of Hector's slaying of Patroclus, Achilles' rage feeds on the fear and suffering of those he murders or causes to feel pain. His wrath does not subside but grows deeper and more terrible. Seth Benardete paints a stark picture of Achilles isolated by his all-consuming rage, when he writes that "he becomes his sole object. He no longer has anything beyond

---

<sup>20</sup> Andromache sees this sort of life-negating power in Achilles, who in her eyes embodies the fury of the violent death itself (6.407-439).

<sup>21</sup> P. V. Jones 1996 claims that Achilles has foreknowledge of his own death as early as Book 1 (115).



himself, on which he can vent his fury, but must always be reminded, and yet remain always unsated, by the past. ... He can never escape from his own hell.”<sup>22</sup> In book 24, we really have a hellish vision of Achilles tormented by the pangs of his furious, ghoulish rage. He can’t stop at taking Hector’s life, but he must inflict further punishment upon Hector’s body. The scene in which Achilles can’t find peace in sleep describes him thinking of Patroclus but lashing out against and desecrating the body of Hector.

Remembering [Patroclus]..., Achilles cried mightily. Lying down now on his side, now on his back, now with his face down, now springing upright and deeply unsettled he wondered along the seashore. Neither did the shining dawn escape his notice as she appeared over the shore. But he yoked his speedy horses and bound Hector to the chariot and dragged him about tied behind. When he passed the mound of Menoetius’ dead son thrice, he would take pause in his tent, but he would suffer Hector to be stretched out with his face down in the dust.

τῶν μνησκόμενος θαλερόν κατὰ δάκρυον εἶβεν,  
 10 ἄλλοτ’ ἐπὶ πλευρὰς κατακείμενος, ἄλλοτε δ’ αὖτε  
 ὕπτιος, ἄλλοτε δὲ πρηγῆς: τοτὲ δ’ ὀρθὸς ἀναστάς  
 δινεύεσκ’ ἀλύων παρὰ θῖν’ ἀλός: οὐδέ μιν ἠὼς  
 φαινομένη λήθεσκεν ὑπεῖρ ἄλλα τ’ ἠϊόνας τε.  
 ἀλλ’ ὄ γ’ ἐπεὶ ζεύξειεν ὑφ’ ἄρμασιν ὠκέας ἵππους,  
 15 Ἐκτορα δ’ ἔλκεσθαι δησάσκετο δίφρου ὄπισθεν,  
 τρίς δ’ ἐρύσας περὶ σῆμα Μενoitιάδαο θανόντος (24.9-18)

This is the image of Achilles unhinged by his desire for revenge, which Achilles could not satiate even after he took countless lives and the life of the man who unbeknownst to himself slew Patroclus. This is an image of implacable fury that consumes the one who feels it, tightening the solipsistic circle in which Achilles finds himself to start. Bernard Knox sees Achilles’ character in similar terms. Comparing Helen and Achilles, Knox writes that “[a]t the beginning of the *Iliad*, Helen has already broken out of the prison of self-absorption, but this is the point at which Achilles enters it. The *Iliad* shows us the origin, course and consequences of his wrath, his imprisonment in a godlike, lonely, heroic fury from which all the rest of the world is excluded.”<sup>23</sup> The *Iliad* shows the aftermath of Achilles’ murderous

<sup>22</sup> Benardete 1955, 2005, 131.

<sup>23</sup> Knox 1990, 130. Although Helen, as Knox holds, may have worked her way out of self-absorption and had an insight into herself as a person, “Helen” as a symbol of conquest and a cause of war maintains the hold over men and gods of the *Iliad*. At the end of the epic (24.25-30), Paris-Alexander’s choice of Aphrodite is directly connected to his desire

rage, unmitigated by the abiding spirit of humanity.<sup>24</sup> The first word of the *Iliad* that invokes Achilles' μῆνις, and sets the stage for the affective tenor of the epos, also inscribes an inhuman passion into the fabric of all of the events that transpire at Ilium. The *Iliad*, as much as it is about war, that is, about something that humans pursue ubiquitously, raises sharply the question of inhumanity. Achilles' implacable rage is the ground from which this question springs up in the *Iliad* – the question of the proximity between the human and the inhumane.<sup>25</sup>

Just as Achilles' fury, also his erotic desire, is totalizing in a sense of being solipsistic. Achilles' eros closes the world of genuine relationships off for him, instead of opening it up. As Knox argues, with Achilles, it has never really been about Patroclus. It has always only been about Achilles. As Knox sees it, “[c]learly what he [Achilles] really wishes for is a world containing nothing but himself and his own glory, for Patroclus, whom he now sends out in his own armor, he regards as a part of himself. This solipsistic dream of glory” is what defines Achilles' character and propels his actions.<sup>26</sup> Patroclus' death is an occasion for Achilles to fulfill his wish,

---

for Helen, and to the subsequent grievances that Hera, Athena, and Poseidon have against him and the Trojans. Thus, Helen – to a large extent – remains the symbol of desire, which breeds faction not only among men, but also among gods. Chris J. Mackie 2013 offers a contextualized reading of “the single reference to the Judgement of Paris within its context in the final book of the *Iliad*” (15).

<sup>24</sup> On Achilles' rage, violence of war, and dehumanization as well as and in relation to pain see Elaine Scarry 1985; Brooke Holmes 2007; Seth L. Schein 1984 (esp., 128–167). For a thorough study of the problematic heroic psychology in the *Iliad*, see Christopher Gill 1996.

<sup>25</sup> One of the ways in which inhumanity is played up in the epic and tragic literature as well as in philosophy (e.g., Plato) and myth, is by means of a comparison that is drawn between a human being and an animal. This is not to say that animals, somehow, are monstrous but rather that humans lose critical features of their being when they begin to act in ways that are characteristic of certain kinds of animals. For example, Christian Wolff 1979 claims that “Achilles, mourning his failure to save Patroklos, is like a lion who has returned too late to his lair and found his cubs stolen (18.318ff.)” (145). On attributing the image of a lion to an enraged Achilles, see further, Alessandra Abbattista 2018.

<sup>26</sup> Knox 1990, 137. Knox sees the *Iliad* as containing Achilles' journey that eventuates in his “return to human stature” (130). However, from my point of view, Achilles does not truly reflect on the import and consequences of his actions while being alive. This kind of reflection only becomes available to Achilles after his death and in Hades. We have a confirmation of this transformation that Achilles undergoes in Bk. 11 of the *Odyssey*. See also Arieti 1985, whose analysis of Achilles' character runs counter to my view. Arieti argues instead that Achilles experiences guilt and that, moreover, it is the inaugural instance of guilt, which signifies the birth of consciousness in the classical world. In conclusion, Arieti

which Benardete says is a desire “to be absolute.”<sup>27</sup> Furthermore, Benardete continues, “the loneliness of Achilles’ guilt and the vastness of his grief, ... has nothing to do with the everyday world, but corresponds to the fantasy he himself has made.”<sup>28</sup> Especially, when he learns of the death of Patroclus, Achilles exemplifies this description of being encircled within a self-made, fantastical vision of the world. The following lines express the self-enclosing character of Achilles’ relationship to the other – his dearest other – which ends up being just the same as himself:

I held Patroclus above all other comrades and even as dear as my own self. He is the one I lost. Hector chanced to kill him and strip this mighty, beautiful armor, wondrous to behold, that the gods gave as splendid gifts to the son of Peleus.

Πάτροκλος, τὸν ἐγὼ περὶ πάντων τῶν ἐταίρων ἴσον ἐμῇ κεφαλῇ; τὸν  
ἀπώλεσα, τεύχεα δ’ Ἐκτωρ δηώσας ἀπέδυσε πελώρια θαῦμα ἰδέσθαι καλὰ:  
τὰ μὲν Πηληϊῆ θεοὶ δόσαν ἀγλαὰ δῶρα, 81-85.

Thus, letting Patroclus wear his armor and fight in his stead, Achilles has not only condemned Patroclus to death (as the rhapsode tells us in line 16.47), but he also made a choice to die; he already has let go of that person he loved most, that is, Achilles himself.<sup>29</sup>

The poetic, imagistic form of the *Iliad* matches the flight of fantastical passion. The passion that Achilles represents is a furious, rage-filled desire to outstrip one’s life and to become larger than life; to substitute one’s mortal self for a self that has attained to immortal glory. A life in a community with others, a life shared with friends, a prudent, thoughtful life gives way to a ruinous quest for immortality. Achilles is an embodiment of this idealized image of conquest-seeking war. It beckons with extraordinary hubris. It promises undying fame, but for mortals to fall prey to this idealized vision of war, means to substitute life for a phantom; it means to agree to take lives and to lay down one’s life for the sake of an egomaniacal fantasy.<sup>30</sup>

---

writes about Achilles that “he alone confronts a higher moral dilemma, a moral dilemma which raises the poem to a monumental level in the history of humanity, and begins the search for a morality not based on public opinion, but on individual responsibility” (203).

<sup>27</sup> Benardete 1955, 2005, 101.

<sup>28</sup> Benardete 1955, 2005, 132.

<sup>29</sup> On the death of Patroclus as a substitute for Achilles’ death, see Nadia Van Brock 1959.

<sup>30</sup> As Ledbetter 1993 sees it, “[b]eginning with book 16, then, Patroclus can be seen as the alter ego of Achilles, and ultimately his substitute in death” (482, fn. 2).

### 5. Conclusion

Achilles' fantastical vision of the world and of himself as well as his rage are the images that help us see the *Iliad's* internal criticism of military ideals that propel aggressive, conquest-oriented war. When stripped of their allure, these ideals loosen their hold on our imaginations. We begin to see that not only are they less than deserving of admiration, but also that while we are enraptured by them, we are flirting with inhumanity – be it expressed as adoration of eternal glory or as blind worship of extraordinary military power.<sup>31</sup> The *Iliad* contains this critique of perilous ideals, while also presenting us with overpoweringly beautiful images that poeticize war. The epic does not offer a pacifist critique of war. However, it raises questions about the human propensity to be swayed and inspired by ideals that, in the final analysis and in earnest, undermine human life. The retribution for the actions committed in accordance with and for the sake of these ravenous ideals, as Weil puts it, “has a geometrical rigor, which operates automatically to penalize the abuse of force.”<sup>32</sup> The relationship between retribution and the hubristic exercise of power was “the main subject of Greek thought” and “[i]t is the soul of the epic.”<sup>33</sup>

The truth of the warmongering ideals is that if pursued, they lead to terrible suffering, gruesome violence, and senseless annihilation of life. The idealized, terrible attractiveness of war – in reality – has an ugly side, which the *Iliad* expresses in Achilles' solipsism and his choice to destroy himself through the destruction of countless others, including the other who he claims to love as himself. The others, for Achilles, are merely an occasion to exit this life in order to become larger than life. Likewise, military ideals that celebrate and promote the love of glory earned through conquest devalue human life. If we act according to these ideals, then we turn human life into a means of self-aggrandizement and we do so not for the sake but at the expense of life.

### REFERENCES

- Abbattista, A. (2018) “The Vengeful Lioness in Greek Tragedy: A Posthumanist Perspective” in: L. Dawson and F. McHardy eds. *Revenge and Gender in Classical, Renaissance, and Medieval Literature*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 203–220.
- Arieti, J. A. (1985) “Achilles' Guilt,” *The Classical Journal* 80.3, 193–203.
- Arieti, J. A. (1986) “Achilles' Alienation in ‘Iliad 9,’” *The Classical Journal* 82.1, 1–27.
- Scott, M. (1979) “Pity and Pathos in Homer,” *Acta Classica* 22, 1–14.

---

<sup>31</sup> For a somewhat different understanding of idealization in poetry and in life, see Michael Davis 1999, 40.

<sup>32</sup> Weil 1965, 14.

<sup>33</sup> Weil 1965, 14.

- Barker, E. (2004) "Achilles' Last Stand: Institutionalizing Descent in Homer's 'Iliad,'" *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 50, 92–120.
- Becker, A., S. (1990) "The Shield of Achilles and the Poetics of Homeric Description," *The American Journal of Philology* 11.2, 139–153.
- Benardete, S. (1955, 2005) *Achilles and Hector: The Homeric Hero*. South Bend.
- Benveniste, É. (1969) *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit.
- Blondell, R. (2010) "Bitch that I am': Self-Blame and Self-Assertion in the Iliad," *Transactions of the American Philological Association* 140, 1–32.
- Cairns, D., L. (1993) *Aidōs: The Psychology of Shame and Honour in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press.
- Clarke, M. (1995) "Between Lions and Men: Images of the Hero in the Iliad," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 36.2, 137–159.
- Davis, M. (1999) *The Poetry of Philosophy: On Aristotle's Poetics*. South Bend.
- Davis, M. (2011) *The Soul of the Greeks: An Inquiry*. Chicago: University of Chicago Press.
- Dodds, E., R. (2004) *The Greeks and the Irrational (Volume 25) (Sather Classical Lectures)*. Berkeley: University of California Press, 2004.
- Dover, K., J. (1978) *Greek Homosexuality*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ebbott, M. (1999) "The Wrath of Helen: Self-Blame and Nemesis in the Iliad" in: M. Carlisle and O. Levaniouk, eds. *Nine Essays on Homer*. Lanham, 3–20.
- Edwards, A. T. (1985) *Achilles in the Odyssey: Ideologies of Heroism in the Homeric Epic*. Frankfurt: Verlag Anton Hain.
- Evzonas, N. (2018) "Achilles: A Homeric Hero Enamoured with the Absolute," *The International Journal of Psychoanalysis* 99.5, 1165–1185.
- Farron, S. (1979) "The Portrayal of Women in the Iliad," *Acta Classica* 22, 15–31.
- Ferrari, G. (2020) "The Tyranny of Eros in Thucydides' History," *The Center for Hellenic Studies* 1–37.
- Fineberg, S. (1999) "Blind Rage and Eccentric Vision in Iliad 6," *Transactions of the American Philological Association (1974-2014)* 129, 13–41.
- Finkelberg, M. (1986) "Ἰσχυρός ἀφθιτον a Homeric Formula?," *The Classical Quarterly* 36.1, 1–5.
- Forde, S. (1986) "Thucydides on the Causes of Athenian Imperialism," *The American Political Science Review* 80.2, 433–448.
- Friedrich, P., Redfield, J. (1978) "Speech as a Personality Symbol: The Case of Achilles," *Language* 54. 2, 263–288.
- Friedrich, P., Redfield, J. (1998) "Speech as a Personality Symbol: The Case of Achilles," in: I. J. E. de Jong, ed. *Homer: Classical Assessments. Volume IV. Homer's Art*. New York: Routledge Press, 231–261.
- Gill, C. (1996) *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press.
- Goldhill, S. (2000) "Review of *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. Calame, C., J. Lloyd trans.," *Ancient Greece Classical Philology* 95.3, 358–62.
- Groten, F. J., Jr. (1968) "Homer's Helen," *Greece & Rome* 15, 33–39.
- Harris, W. V. (2001) *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.

- Hammer, D. (1997) "Achilles as Vagabond: The Culture of Autonomy in the 'Iliad,'" *The Classical World* 90.5, 341–366.
- Hofmeister, T. P. (1995) "'Rest in Violence': Composition and Characterization in *Iliad* 16.155–277," *Classical Antiquity* 14.2, 289–316.
- Holmes, B. (2007) "The *Iliad's* Economy of Pain," *Transactions of American Philological Association* 137, 45–84.
- Homer (1924) *Iliad*. A. T. Murray, trans. Cambridge: Harvard University Press.
- Homer (2011) *Iliad*. R. Lattimore, trans. Chicago: University of Chicago Press.
- Jones, P., V. (1996) "The Independent Heroes of the *Iliad*," *The Journal of Hellenic Studies* 116, 108–118.
- Knox, B. (1990) "Achilles," *Grand Street*. 9.3, 129–150.
- Ledbetter, G. M. (1993) "Achilles' Self-Address: *Iliad* 16.7–19," *The American Journal of Philology* 14.4, 481–491.
- Lloyd, J. (1999) *The Poetics of Eros in Ancient Greece*. New Jersey: Princeton University Press.
- Lowe, P. (2014) "Stripped Bodies and Looted Goods: Keith Douglas's 'Iliad,'" *The Cambridge Quarterly* 43.4, 301–324.
- Ludwig, P., W. (2002) *Eros and Polis: Desire and Community in Greek Political Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mackie, C., J. (2013) "*Iliad* 24 and the Judgment of Paris," *The Classical Quarterly* 63.1, 1–16.
- Muellner, L., C. (1990) "The Study of Cranes and Pygmies: A Study of Homeric Metaphor," *Harvard Studies in Classical Philology* 93, 59–101.
- Muellner, L., C. (1996) *The Anger of Achilles: Mēnis in Greek Literature*. Ithaca: Cornell University Press.
- Nagy, G. (1998) *The Best of Achaeans: Concept of a Hero in Archaic Greek Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Nappi, M. (2015) "Women and War in the *Iliad*: Rhetorical and Ethical Implications" in: J. Fabre-Serris and A. Keith, eds. *Women and War in Antiquity*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 34–51.
- Newell, W., R. (2016) *Tyrants: A History of Power, Injustice, and Terror*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Owen, E., T. (1989) *The Story of the Iliad*. Mundelein: Bolchazy-Carducci Publishing.
- Parry, A. (1966), "Have We Homer's *Iliad*?" *Yale Classical Studies* 20, 177–216.
- Pohlenz, M. (1956) "Furcht und Mitleid? Ein Nachwort," *Hermes* 84, 49–74.
- Prauscello, L. (2010) "The Language of Pity: 'Eleos' and 'Oiktos' in Sophocles' *Philoctetes*," *The Cambridge Classical Journal* 56, 199–212.
- Reckford, K. (1964) "Helen in the *Iliad*," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 5, 5–20.
- Redfield, J. M. (1994) *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector*. Durham: Duke University Press.
- Roisman, H. M. (2006) "Helen in the 'Iliad' 'Causa Belli' and Victim of War: From Silent Weaver to Public Speaker," *The American Journal of Philology* 127.1, 1–36.
- Scarry, E. (1985) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.

- Schein, S., L. (1984) *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*. Berkley: University of California Press.
- Schironi, F. (2018) *The Best of the Grammarians: Aristarchus of Thrace on the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Sheppard, J., T. (1922) "Traces of the Rhapsode: An Essay on the use of Recurrent Similes in the *Iliad*," *The Journal of Hellenic Studies* 42.2, 220–237.
- Shevtsov, S. (2020) "The *Iliad* Paradox: A Look at Homer's Philosophical Foundations," *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.1, 104–142.
- Stein, C., D. (2016) "The Life and Death of Agamemnon's Scepter: The Imagery of Achilles (*Iliad* 1.234-239)," *The Classical World* 209.4, 447–463.
- Tait, M. (1943) "The Tragic Philosophy of the *Iliad*," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 74, 49–59.
- Taplin, O. (1979) "Yielding to Forethought: Sophocles; Ajax," in: G. W. Bowersock, W. Burkert, and M. C. J. Putnam, eds. *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*. Berlin: De Gruyter, 122–129.
- Theognis (1999) *Elegiac Poems (Greek Elegiac Poetry: From the Seventh to the Fifth Century B.C. Loeb Classical Library No. 258)*. D. E. Gerber, ed., trans. Cambridge, MA: Loeb Classical Library.
- Thucydides* (1876, 1951) *The Peloponnesian War*. R. Crowley trans. New York: Modern Library Press.
- Tronquart, G. (1953) "L'Hélène d'Homère," *Bulletin de l'association Guillaume Budé Lettres d'Humanité* 14, 28–42.
- Van Brock, N. (1959) "Substitution rituelle," *Revue Hittite et Asiatique* 65, 117–146.
- Volk, K. (2002) "ΚΛΕΟΣ ΑΦΘΙΤΟΝ Revisited," *Classical Philology* 97.1, 61–68.
- Weil, S. (1965) "The *Iliad* or the Poem of Force," *Chicago Review* 18.2, 5–30.
- Whallon, W. (1961) "The Homeric Epithets," *Yale Classical Studies* 17, 97–148.
- Williams, B. (1993) *Shame and Necessity*. Berkley: University of California Press.
- Wills, G. (1997) *War Music: An Account of Books 1-4 and 6-19 of Homer's Iliad*. New York: Noonday Press.
- Wolff, C. (1979) "A Note on Lions and Sophocles, *Philoctetes* 1436" in: G. W. Bowersock, W. Burkert, and M. C. J. Putnam, eds. *Arktouros: Hellenic Studies Presented to Bernard M. W. Knox on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*. Berlin: De Gruyter, 144–150.
- Zieliński, K. (2021) "The Motif of Helen's Guilt in the Epic Tradition and in the 'Iliad'," *Collectanea Philologica* 24, 5–31.

# THE NOTION OF ΚΑΘΗΚΟΝ IN THE EARLY STOA AND “MORAL DUTY.”

REFLECTIONS ON JACK VISNJIC’S BOOK “THE INVENTION OF DUTY.  
STOICISM AS DEONTOLOGY”

ANDREI SEREGIN  
Institute of Philosophy RAS (Moscow)  
avis12@yandex.ru

---

**ABSTRACT.** In this paper, I argue against Jack Visnjic’s claim (in his recent book “The Invention of Duty”) that the Stoic term *καθήκον* conveys the idea of moral duty. First, I examine Visnjic’s explicit argumentation and find it inconclusive. Then, I provide additional objections based on the evidence which Visnjic, in my opinion, either underestimates or completely disregards. Basically, I believe that at least the early Stoics regarded *καθήκοντα* as morally neutral activities that can become both morally right and wrong depending on the agent’s motivation.

**KEYWORDS:** ancient ethics, deontology, duty, *kathekon*, stoicism.

---

In this paper, I want to clarify the reasons which in my opinion make it impossible to interpret the early Stoic notion of *καθήκον* as something akin to “moral duty.”<sup>1</sup> Actually, the view that this notion has no genuinely moral dimension to it is fairly common among scholars.<sup>2</sup> It is on this ground that the very term *καθήκον* has long been translated as either “appropriate” or “befitting action” or even as “proper function.”<sup>3</sup> All these admittedly a bit artificial expressions were meant to deprive this

---

<sup>1</sup> Later development of Stoic doctrine in this respect deserves separate examination. Some of the later Stoics may indeed have given this notion some kind of second-rate moral significance, as perhaps Panetius did (see e.g. Schmekel 1892, 214, Anm. 2; 372, Anm. 2; Bonhöffer 1894, 227, Anm. 1; Tsekourakis 1974, 42; Brower 2021, 60–61). Moreover, according to Bonhöffer Epictetus and Marcus Aurelius constantly use the term *καθήκον* to express the idea of a perfectly virtuous action, i.e. as a full synonym for the early Stoic term *κατόρθωμα* (Bonhöffer 1894, 198–207, 228; contrast Inwood 1985, 117, though).

<sup>2</sup> See e.g. Kidd 1955, 185–186; Tsekourakis 1974, 7–8; Forschner 1981, 183–184, 188–189; Long, Sedley 1987, 365; Sandbach 1989, 45; Brennan 2005, 173–174; Gourinat 2014, 21; Lorenz 2020, 46, 130, 139.

<sup>3</sup> For the recent survey of various translations of this term, see Lorenz 2020, 38–46.



term of undesirable moral connotations suggested by more straightforward translations – such as “duty” or “Pflicht.”<sup>4</sup> However, the recent book “The Invention of Duty” by Jack Visnjic called into question this scholarly consensus. Not only did Visnjic propose to get back to translating *καθήκον* as “duty” (or at least as “prescribed” or “required action”),<sup>5</sup> he also believes that the “duty” in question may and should be described as explicitly “moral.”<sup>6</sup> To my mind, this last thesis is erroneous and here I would like to explain why this is the case. Accordingly, in the first part of this paper I examine Visnjic’s argumentation in favour of his revisionist conclusions while in the following two parts I offer some additional conceptual considerations against them which, in my view, were underestimated or completely overlooked by Visnjic.

## 1.

In his book, Visnjic identifies four main reasons for general reluctance to translate the term *καθήκον* as “duty.”<sup>7</sup> The first of them “is the common belief that the ancient Greeks and Romans lacked a concept of moral duty as well as any deontological system of ethics.”<sup>8</sup> Visnjic instead argues that the ancients did have some concept of moral duty, even if substantively it was not tantamount to some of its modern counterparts (e.g. the Kantian one).<sup>9</sup> Although on the whole I do agree with this, I would like to notice that the mere presence of such a concept does not suffice to make a specific ethical theory “deontological.” Visnjic defines “a deontological (duty-based) ethics” simply as “a framework for deciding which choices are morally required, forbidden, or permitted.”<sup>10</sup> However, it is not obvious that those who deny the “deontological” character of ancient ethics necessarily use this term in the same sense. The usual point they make is rather that ancient ethics was predominantly teleological and hence did not arrive at the concept of *unconditional* duty which may *conflict* with the agent’s own good or happiness.<sup>11</sup> Accordingly, the decisive question one should ask to clarify this issue is rather as follows: did the ancient philosophers believe that sometimes it might be necessary to sacrifice one’s own happiness in order to fulfill one’s moral duty? It is only if this is the case that

---

<sup>4</sup> Cf. Forschner 1981, 184; Bett 2006, 541; Lorenz 2020, 46.

<sup>5</sup> Visnjic 2021, 14–17, 21, 139–152.

<sup>6</sup> E.g. Visnjic 2021, 4: “...the Stoics had a well-developed concept of moral duty...” Cf. in general pp. 1–7, 137.

<sup>7</sup> Visnjic 2021, 9–29.

<sup>8</sup> Visnjic 2021, 9.

<sup>9</sup> Visnjic 2021, 10–13.

<sup>10</sup> Visnjic 2021, 2, following Alexander, Moore 2016.

<sup>11</sup> E.g. Sidgwick 1906, 6–7.

one could ascribe to them some kind of consistently “deontological” attitude. But I would side with those scholars who answer this question in the negative.<sup>12</sup> In particular, Stoicism by insisting that moral goodness is the only factor which is of any importance for happiness<sup>13</sup> makes such a conflict between fulfilling moral duty and being happy especially hardly conceivable.<sup>14</sup> Still, by itself this is not a good reason to deny both that the Stoics could have some concept of moral duty and that they could use the term *καθῆκον* to express it.

The second reason mentioned by Visnjic is that “the literal meaning of the word *kathêkon* is thought to be something like ‘appropriate,’ without a sense of obligation.”<sup>15</sup> Contrary to this, Visnjic argues that in the pre-Stoic period both this word itself and the verb *καθῆκειν* related to it “seem to express something that is *obligatory, prescribed, or established* by some authority.”<sup>16</sup> Moreover, “even the examples that LSJ provides of the verb supposedly indicating what is fitting or proper... upon close inspection... seem to exhibit a sense of prescription.”<sup>17</sup> These conclusions are corroborated by the review of relevant passages from various ancient authors<sup>18</sup> and generally speaking look quite convincing. Does this amount to the decisive proof that within early Stoic ethics the term *καθῆκον* conveys the notion of *specifically moral* duty? First of all, when talking about *philosophical* terms, it seems natural to admit that the transition from the lexical sense of a word to its conceptual meaning is at least not necessarily straightforward. To establish the latter precisely one always needs to take into account the theoretical framework of the doctrines at issue. Thus, if one can point out serious conceptual reasons rooted in the very essence of Stoic ethical theory that run counter to a specifically moral understanding of the term *καθῆκον*, then, of course, they should be given more weight. Secondly, it is essential to specify at least tentatively, i.e. without going into complex discussions about the essence of “morality” in general, what qualifies as genuinely

---

<sup>12</sup> See, especially, White 2002 who is inclined to answer it in the affirmative but offers an extensive historical survey of how this problem has been treated during the last two centuries.

<sup>13</sup> SVF I, 187–189; III, 16; 34–36; 39; 47; 49–51; 56; 59–60; 139; 685; 764.

<sup>14</sup> On the other hand, the rule-based interpretation of Stoic ethics (e.g. Mitsis 1994, 4835–4841; Striker 1996, 219–220) as far as it admits that at least some types of actions were regarded by the Stoics as unconditionally right or wrong may be called “deontological.” However, Visnjic 2021, 34–51 opposes this interpretation, and quite rightly in my view.

<sup>15</sup> Visnjic 2021, 9.

<sup>16</sup> Visnjic 2021, 15.

<sup>17</sup> Ibid.

<sup>18</sup> Visnjic 2021, 139–152.

“moral” duty at all. In this respect, I believe it would be fairly uncontroversial to say that at least two following conditions should be met: 1) an act may count as the fulfilment of “moral” duty if and only if it is performed by a rational agent; 2) an act that counts as the fulfilment of “moral” duty could also be legitimately described as “morally right” or “virtuous” (at least to some extent), whereas the breach of “moral” duty would constitute a “morally wrong” or “vicious” act. When it comes to Stoic ethics, this would imply that the terms *καθήκον* and *παρὰ τὸ καθήκον* express more or less the same kind of genuinely moral evaluation that is usually associated with such notions as *καλόν*/ *honestum* and *ἀρετή*/ *virtus* or, on the other hand, *αἰσχρόν*/ *turpe* and *κακία*/ *vitium*.

The first of these conditions has a direct bearing on the next reason in favour of the traditional translation of *καθήκον* discussed by Visnjic: “...the Stoics often speak of *kathêkonta* as arising from nature, so that even plants and animals exhibit them.”<sup>19</sup> Since plants and animals are not rational, they certainly cannot fulfill any genuinely moral duties. According to the standard interpretation, by using the term *καθήκον* in this way the Stoics want to say that the activities in question are “appropriate” or “befitting” for these living beings in terms of their natural constitution and therefore are also in general agreement with the universal nature.<sup>20</sup> Visnjic’s reaction to this problem may be adequately summed up by the following quotation from his book: “I think it would be more accurate to say that plant and animal *kathêkonta* are activities *prescribed* to each living thing by their own nature and the providential nature of the universe. Likewise, human *kathêkonta* are also prescribed by nature. But in the case of rational beings, these prescriptions have an added moral dimension.”<sup>21</sup> Now, I have no principal objections against the proposal to construe *καθήκοντα* as the activities “prescribed” by nature rather than “appropriate” to it. However, it does not obviously follow neither from this proposal itself nor from the fact that “in the case of humans, the kinds of *kathêkonta* that actually matter to the Stoics are rational actions, not biological functions”<sup>22</sup> that human *καθήκοντα* necessarily have “an added moral dimension.” It may still be the case that they are prescribed in the same non-moral naturalistic sense as the *καθήκοντα* of plants and animals. Whether this is so or not, depends on the theoretical framework of Stoic ethics, not on the lexical sense of the word *καθήκον*. For now, let us admit for the sake of the argument that Visnjic is right. First of all, if

<sup>19</sup> Visnjic 2021, 9. The relevant texts are SVF I, 230; III, 493–494; cf. Hierocl. Fr. p. 53, 2–8 von Arnim; Sen. Ben. I, 2, 5.

<sup>20</sup> Cf. e.g. Forschner 1981, 184; Inwood 1985, 199; Long, Sedley 1987, 365; Brennan 2005, 173–174; Lorenz 2020, 18, 44–46 *et passim*.

<sup>21</sup> Visnjic 2021, 19.

<sup>22</sup> Visnjic 2021, 21.

καθήκον best translates as “duty”, but the Stoics still use this term to describe purely biological functions of plants and animals, it is clear that in principle they *can* speak about “duties” in a figurative sense, which has nothing to do with morality. Secondly, Visnjic’s position implies that the term καθήκον is applied by the Stoics *both* to the moral “duties” of human beings *and* to the morally neutral “duties” of plants and animals. Consequently, if this term covers both moral and non-moral range of activities, its general meaning cannot be limited to some *exclusively* moral concept.

I will skip any substantive discussion of “the fourth main reason against taking the Stoic concept to mean ‘duty’”, which, according to Visnjic, “is based on the etymological explanation for the word *kathêkon* offered by Zeno himself, the founder of Stoicism who coined the term.”<sup>23</sup> Zeno’s explanation comes down to the claim that this word is derived from the expression *κατά τινος ἦκειν*,<sup>24</sup> which is very rarely, if at all, used in other sources and is hard to interpret out of context.<sup>25</sup> Although historically some interpretations of this statement by Zeno may have contributed to the traditional understanding of καθήκον as “appropriate action,”<sup>26</sup> they by no means constitute an important argument against the possibility of translating it as “duty.” On the other hand, I do not see how Visnjic’s own preferred hypothesis that Zeno’s etymology conveys the idea of something “having come right in front of you”<sup>27</sup> necessarily implies the notion of *specifically moral* duty.

## 2.

The foregoing considerations, in my opinion, show that Visnjic’s argument in favour of construing the Stoic notion of καθήκον as “moral duty” is far from being conclusive. However, the main drawback of Visnjic’s position is that he offers no serious discussion of numerous Stoic fragments that at least *prima facie* contradict his conclusions. These texts either explicitly declare or implicitly suggest that by applying to any activity such terms as καθήκον and *παρά τὸ καθήκον* one does not yet qualify it as “morally right”/ “virtuous” or as “morally wrong”/ “vicious”, respectively. Rather, these terms convey some peculiar distinction which, though undoubtedly normative, still remains essentially neutral with respect to genuine morality as conceived of within the early Stoic ethical discourse.

The first important piece of evidence to be mentioned here concerns the well-known fact that the Stoics distinguish between καθήκον as such, which in this case

---

<sup>23</sup> Visnjic 2021, 9.

<sup>24</sup> SVF III, 493.

<sup>25</sup> Visnjic 2021, 22. See also Lorenz 2020, 111–126.

<sup>26</sup> Visnjic 2021, 22.

<sup>27</sup> Visnjic 2021, 26.

may also be characterised as μέσον (i.e. “intermediate”, “middle” or “indifferent”), and τέλειον καθήκον (“perfect duty”),<sup>28</sup> which in its turn is identical with κατόρθωμα or “right action.”<sup>29</sup> There is no doubt that this last term designates an activity which is truly virtuous or “right” in a specifically moral sense since κατόρθωμα is explicitly defined as an “activity in accordance with virtue.”<sup>30</sup> Similarly, the opposite term ἀμαρτημα applies to an “activity in accordance with vice.”<sup>31</sup> These definitions of κατόρθωμα and ἀμαρτημα reflect the general Stoic idea that the moral status of any activity depends on its being produced by either virtuous or vicious “disposition” (διάθεσις) of the agent’s soul.<sup>32</sup> This has a further important implication for understanding the precise relationship between καθήκον and κατόρθωμα. As several sources show, materially, i.e. in terms of their actual content, καθήκοντα and κατορθώματα can be identical. The only difference between them is the presence of a truly virtuous motivation proceeding from the corresponding state of the soul. For instance, according to Cicero’s testimony, returning a deposit is a καθήκον (*officium*), but it is only when one performs this action “justly” (*iuste*), i.e. exercising such a virtue as justice, that it becomes a κατόρθωμα (*recte factum*).<sup>33</sup> Consequently, since μέσα καθήκοντα do not stem from the virtuous disposition, they cannot be considered morally right activities but rather, taken by themselves, remain morally neutral. Therefore, even if in some sense they may be called “duties” (as much as biological functions of plants and animals), they cannot have anything to do with “moral duties” *sensu stricto*. That καθήκοντα in this sense lie beyond the realm of genuine morality, which deals with the only real goods and evils, i.e. the moral ones, is expressly stated by Cicero, e.g. in SVF III, 498<sup>34</sup> (= Cic. Fin. III, 58):

T1 “Now although we say that what is moral (*honestum*) is the only good (*solum bonum*), it is still consistent to perform appropriate actions (*officio*) despite the fact that we regard them as neither good nor evil (*id officium nec in bonis ponamus, nec in malis*)... Hence one can see that appropriate action is something intermediate, falling into the category neither of goods nor their opposite (*officium medium*)

<sup>28</sup> SVF III, 13; 494; 498; Cic. Off. I, 8; III, 14; cf. SVF III, 510; 521–522.

<sup>29</sup> SVF III, 13; 494; 498–500; Cic. Off. I, 8; III, 14.

<sup>30</sup> SVF III, 494: ...Κατορθώματα δ' εἶναι τὰ κατ' ἀρετὴν ἐνεργήματα...

<sup>31</sup> SVF III, 661: ...τοῦ δ' ἀμαρτήματος ὄντος ἐνεργήματος κατὰ κακίαν...

<sup>32</sup> SVF II, 132; III, 41; 203; 347; 511–512; 516; 528–529; 557; 560; 563; 643.

<sup>33</sup> SVF III, 498. Cf. 203; 211; 501; 511–513; 516.

<sup>34</sup> Similar conclusions, in my view, follow more or less clearly from SVF I, 231; III, 13; 188; 494; 497; 516. Sometimes, they can be deduced by implication. Thus, the Stoics believe that when deciding whether suicide is justified under the circumstances, one has to take into account καθήκοντα, but not virtue (SVF III, 758; 761; 763), which would not make much sense if καθήκοντα themselves were virtuous actions.

*quiddam esse, quod neque in bonis ponatur, neque in contrariis*). Since there may yet be something useful about what is neither a virtue nor a vice (*in iis rebus, quae neque in virtutibus sunt neque in vitiis*), it should not be rejected... Hence appropriate action falls under the category of what is neither good nor the opposite (*est igitur officium eius generis, quod nec in bonis putatur nec in contrariis*)” (Transl. Woolf in Annas, Woolf 2001, 83).

There are two basic ways to interpret such statements. Some scholars believe that middle duties constitute a separate class of actions which are materially different from both *κατορθώματα* and *ἀμαρτήματα*.<sup>35</sup> One immediately obvious problem with this interpretation is that it agrees rather badly with the idea that a middle duty can have the same material content as a perfect one. Both for this reason and because of other conceptual considerations expounded below, I prefer an alternative hypothesis which basically runs as follows: particular types of *καθήκοντα* (e.g. returning a deposit, taking care of one’s parents, etc.) can only be treated as morally neutral if considered without reference to the virtuous or vicious disposition of the person who performs them, but in practice such actions always become either morally right *κατορθώματα* or morally wrong *ἀμαρτήματα*.<sup>36</sup> Still, on both of these interpretations, the notion of *μέσον καθήκον*, taken by itself, has no genuinely moral dimension to it.

Surprisingly, Visnjic does not pay much attention to this evidence. Sporadically, he mentions that middle duties “occupy an intermediate position on the moral spectrum between perfect duties (sc. virtuous actions) and moral errors (*hamartēmata*)”<sup>37</sup> or that “only perfect duties are acts of virtue for the Stoics,”<sup>38</sup> but it remains unclear how such statements relate to his central claim that *καθήκον* as such already amounts to “moral duty.” When discussing the difference between perfect and middle duties, Visnjic mostly focuses on another distinction found in the Stoic fragments – that between “the duties that always hold” and “the duties that do not always hold.”<sup>39</sup> In his opinion, perfect duties coincide with the former of these categories, which comprises what he calls “vague and virtue-referencing injunctions”<sup>40</sup> (e.g. “to be wise”, “to act justly”, etc.), whereas middle duties should be equated with the latter, which contains “concrete prescriptions that make no

<sup>35</sup> For various versions of this interpretation, see Tsekourakis 1974, 9–11 and Gourinat 2014, 18–20.

<sup>36</sup> See e.g. Bonhöffer 1894, 212; Rist 1969, 100–101; Forschner 1981, 197–198; Long, Sedley 1987, 366–367.

<sup>37</sup> Visnjic 2021, 54.

<sup>38</sup> Visnjic 2021, 121.

<sup>39</sup> SVF III, 496: ...τῶν καθήκοντων τὰ μὲν αἰεὶ καθήκει, τὰ δὲ οὐκ αἰεὶ...

<sup>40</sup> Visnjic 2021, 52.

intrinsic reference to virtue”<sup>41</sup> (e.g. “to marry”, “to obey one’s teacher”, etc.). Now, it is true that sometimes Stoic sources cite as examples both of *κατορθώματα*, i.e. perfect duties, and *ἀμαρτήματα* various abstract types of activity which generally presuppose that the agent acts in accordance with some virtue or vice.<sup>42</sup> However, it would be wrong to infer from this, as Visnjic seems to imply, that *κατορθώματα* or perfect duties are *limited* to such “vague and virtue-referencing injunctions.” For one thing, *κατορθώματα* and *ἀμαρτήματα* can also include the so-called “good feelings” (*εὐπάθειαι*) and “passions” (*πάθη*), respectively, i.e. specific types of internal activity.<sup>43</sup> For another, as we saw above, the Stoics regard as *κατορθώματα* even concrete and materially defined types of external actions, provided they are brought about by virtue (e.g. “to return a deposit justly”, “to walk around prudently”, etc.).<sup>44</sup> Since this type of perfect duties coincides with middle duties in terms of their material content, the problem with Visnjic’s interpretation becomes evident: what is the point of distinguishing perfect duties as the *only* genuine form of morally right actions from *materially identical* middle duties if the latter should also be construed as duties in a specifically *moral* sense? Do we have to suppose that in Stoic view by performing such a *moral* duty one still does not commit an action which is morally right?

It may be, of course, that, in Visnjic’s view, perfect and middle duties, though both *morally* positive, still differ in the degree of their moral goodness. Unfortunately, he does not argue for such a view systematically, but, when comparing Stoic ethics with that of Kant, he actually says that “middle *kathêkonta* resemble actions in conformity with duty [i.e. in Kant’s theory – A.S.] in that an agent does something which duty prescribes, but not with the right mental state that would make that action have a *special degree of moral worth*.”<sup>45</sup> This seems to imply that despite the lack of “the right mental state” they still have *some* degree of moral worth, which is presumably lower than that of perfect duties. To my mind, such an assumption has at least two essential flaws. First of all, it is obviously at variance with all the texts where middle duties are explicitly described as morally neutral.<sup>46</sup> Sec-

---

<sup>41</sup> Visnjic 2021, 55.

<sup>42</sup> SVF III, 494; 501; 503.

<sup>43</sup> SVF III, 85; 350; 445; 468; 501; 504.

<sup>44</sup> Cf. n. 33. Similarly, the terms *ἀμαρτήματα* or *peccata* can apply to such concrete types of actions as stealing, mistreating one’s parents, lying, etc. (SVF III, 350; 501; 504; 527; 533; cf. I, 77; III, 85; 106; 347; 421; 473). In fact, this could be taken as evidence favouring the rule-based interpretation of Stoic ethics (cf. n. 14). In Seregin 2022, I argue to the contrary.

<sup>45</sup> Visnjic 2021, 123. *Italics are mine* – A. S.

<sup>46</sup> See T1 and n. 34.

only, this supposition is simply too vague and, therefore, conceptually unsatisfactory. What is the exact degree of the alleged moral difference between middle and perfect duties? What theoretical reasons stand behind it? And, finally, what is the textual evidence for all this?

Once again, one can try to reconstruct what Visnjic has in mind by appealing to his occasional statements that seem to have some relation to these questions, as is the case with the following remarks: “...all examples of middle duties found in the sources are concrete prescriptions that make no intrinsic reference to virtue. However, that does not mean they are not morally important. While the examples offered in D.L. and Stobaeus are admittedly banal (e.g. ‘to marry’ or ‘to obey one’s teacher’), they may be deliberately so for the sake of clarity — to emphasize that middle duties are strictly non-evaluative. They mention only indifferents, never virtue. Nevertheless, doing them is important because they are prescribed by nature and they lead the way towards happiness. As Stobaeus reports, if we do not uninterruptedly and without distraction concern ourselves with selecting preferred indifferents and rejecting dispreferred indifferents, we shall not attain the good life.”<sup>47</sup> Leaving aside the admission that “middle duties are strictly non-evaluative,” which does not appear to agree well with the main tenor of Visnjic’s reasoning, one can find here two arguments in favour of their alleged “moral importance.” The first is that “they are prescribed by nature.” As a matter of fact, this is true but still irrelevant since, as we saw above, Visnjic himself admits that even “plant and animal *kathêkonta* are activities *prescribed* to each living thing by their own nature and the providential nature of the universe,”<sup>48</sup> although this obviously does not make them “morally important” in any possible way. When it comes to human actions, what *can* make them morally right is not their outward conformity with the prescriptions of the universal nature but only the agent’s *intention* to perform them *for the sake of* conforming to such prescriptions, which is a significant and indispensable part of what constitutes his or her virtuous motivation.<sup>49</sup> However, this kind of motivation *does not* obtain in the case of middle duties and *only* accompanies perfect duties or *κατορθώματα*.

The second argument, which states that middle duties “lead the way towards happiness”, appeals to the following fragment taken from Stobaeus:

T2 “...Now, middle duties (τὸ μέσον καθήκον) are determined by the comparative measurement of indifferent things (ἀδιαφόροις), which are classified as [either] “contrary to nature” [or] “according to nature” (παρὰ φύσιν καὶ κατὰ φύσιν). These

---

<sup>47</sup> Visnjic 2021, 55.

<sup>48</sup> Visnjic 2021, 19.

<sup>49</sup> E.g. SVF III, 4; 282; 314; 335–336; 517. See e.g. Inwood 1985, 212–213.



indifferents offer us such a wellflowing life that if we do not persevere and without distraction keep selecting and rejecting them [according to nature], we shall not attain true happiness (ὥστ' εἰ μὴ λαμβάνοιμεν αὐτὰ ἢ διωθοίμεθα ἀπερισπάστως, μὴ ἂν εὐδαιμονεῖν) (SVF III, 499; Stob. Ecl. 2, 7, 8a, 8–12 Wachsmuth-Hense).<sup>50</sup>

How does this prove that middle duties are “morally important”? Visnjic does not tell it clearly, but the implication must be somewhat as follows: since in Stoic view happiness is essentially identical with a morally good life,<sup>51</sup> whatever is necessary for the former is *eo ipso* necessary for the latter and thus, needless to say, is “important” for it; according to T2, the undistracted performance of middle duties is necessary for happiness and so, by implication, for a morally good life; hence, middle duties are “important” for a morally good life, and in this sense one is perhaps entitled to call them “morally important”. This argument may be valid, but obviously it hinges on the ambiguity of the expression “morally important” and by itself does not prove that middle duties are *essentially* moral, i.e. that they *constitute* genuinely moral activities. It is quite conceivable that something which is necessary for a morally good life does not have an intrinsically moral nature. That this is the case with middle duties seems to be clear from the textual evidence. First of all, although, according to T2, if one *does not* fulfill middle duties without omissions, one *cannot* be happy, it does not follow from this statement that, if one *does* fulfill them all, one *will* become happy of necessity. Hence, the possibility that someone who unerringly performs all middle duties still *does not* achieve happiness is perfectly compatible with this passage. It is precisely this possibility that is envisaged in another fragment from Stobaeus:

T3 “Chrysippus says: The man who progresses to the furthest point performs all proper functions (ἅπαντα... τὰ καθήκοντα) without exception (πάντως) and omits none (οὐδὲν παραλείπει). Yet his life, he says, is not yet happy (οὐκ εἶναι πω... εὐδαιμονα), but happiness (τὴν εὐδαιμονίαν) supervenes on it when these intermediate actions (αἱ μέσαι πράξεις) acquire the additional properties of firmness and tenor and their own particular fixity (τὸ βέβαιον καὶ ἐκτικὸν καὶ ἰδίαν πῆξιν τινά)” (SVF III, 510; Stob. Ecl. 4, 39, 22, 2–7 Wachsmuth-Hense; transl. Long, Sedley 1987, 363).

The properties mentioned at the very end of this passage seem to represent what constitutes another indispensable characteristic of the agent’s virtuous motiva-

---

<sup>50</sup> The translation is by Visnjic 2021, 156. The text is significantly different in various editions, but for my purposes here this is negligible.

<sup>51</sup> See n. 13.

tion, i.e. its absolute stability and consistency guaranteed by the infallible rationality of the sage.<sup>52</sup> Accordingly, the point this text makes is that even by performing all middle duties with no omissions one does not achieve happiness if one still lacks perfect virtue. In other words, middle duties can actually contribute to a happy and morally good life if and only if they are performed by a perfectly virtuous sage. But in this case, as we saw, they would be in fact transformed into perfect duties or *κατορθώματα*. Nevertheless, in a sense middle duties are necessary for happiness because they provide material content for virtuous activity. As other sources show, in Stoic view virtue itself necessarily involves the practice of selection among preferred and dispreferred indifferents,<sup>53</sup> which is basically tantamount to performing middle duties.<sup>54</sup> Still, the Stoics make a point of stressing that what constitutes moral good and, consequently, happiness is not this practice itself, however successful it may be, but only executing it in a perfectly rational way, which is the essential property of the sage's wisdom.<sup>55</sup> To conclude, even if *μέσα καθήκοντα* "are prescribed by nature" and in some sense "lead the way towards happiness", this does not prove that they are *intrinsically* moral themselves and therefore can be properly described as genuinely *moral* duties. On the whole, Visnjic's interpretation of this notion seems to ignore that middle and perfect duties can be materially identical and makes the distinction between them conceptually vague and hard to grasp.

## 3.

There is yet another important reason against Visnjic's attempt to understand *καθήκον* as moral duty. As was mentioned above, one possible interpretation of middle duties presupposes that in fact they can turn both into *κατορθώματα* and *ἀμαρτήματα* depending on either virtuous or vicious disposition of the agent's soul. Now, if this is correct, then Visnjic's claim about the moral status of middle duties becomes especially problematic since to accept it one would have to agree that in Stoic view one could adequately fulfill one's *moral* duty by committing a morally wrong action. That would be a bizarre view because performing a moral duty is normally regarded as a morally positive activity, at least to some extent. By contrast, there is nothing particularly strange in a moral theory which admits that

---

<sup>52</sup> Cf. e.g. Inwood 1985, 207; Long, Sedley 1987, 366–367. On the whole, see SVF I, 179; 202; III, 11; 39; 188; 198–200; 262; 312; 459; 473; 542. For the claim that the sage is infallible, see SVF I, 53–54; 66; II, 90; 95; III, 112; 213; 548–550; 566.

<sup>53</sup> SVF I, 364–365; III, 14; 27; 64; 114; 190; 194; 239; 766.

<sup>54</sup> Besides T2, see also SVF III, 188; 196; 491; 496–498; 514; 759; 763; 19–21 Arch.

<sup>55</sup> SVF III, 11–12; 18–19; 44; 193; 195–196; 572; Sen. Ep. 85, 32.

some actions, while being morally neutral by themselves, nevertheless acquire negative moral value whenever the agent's motives are vicious.

The evidence in favour of the idea that some *καθήκοντα* should be included among *ἀμαρτήματα* appears to be somewhat circumstantial since, to my knowledge, there is no single Stoic source where this is stated with absolute clarity. Logically, however, such a conclusion is quite compelling because it follows from several important and abundantly attested Stoic doctrines. First of all, the Stoics believe that there can be no intermediate or neutral state of the soul between virtue and vice.<sup>56</sup> They also hold the view that all the virtues are interconnected in such a way that anyone who has one of them necessarily has all the others,<sup>57</sup> and the same is true about vices.<sup>58</sup> Hence, no person can actually be partly virtuous and partly vicious, and the whole of humankind proves to be divided into virtuous sages and vicious non-sages.<sup>59</sup> Given that the moral value of any activity depends on the agent's disposition,<sup>60</sup> it is clear that all the actions performed by the sages must be morally right (*κατορθώματα*),<sup>61</sup> whereas all the actions by the non-sages are predetermined to be morally wrong (*ἀμαρτήματα*).<sup>62</sup> This radically dualistic picture of the human condition is perfectly summarized in the following fragment taken from Stobaeus:

T4 “[a] It is the view of Zeno and his Stoic followers that there are two races of men, that of the worthwhile, and that of the worthless (δύο γένη τῶν ἀνθρώπων εἶναι, τὸ μὲν τῶν σπουδαίων, τὸ δὲ τῶν φαύλων). The race of the worthwhile employ the virtues through all their lives, while the race of the worthless employ the vices (καὶ τὸ μὲν τῶν σπουδαίων διὰ παντὸς τοῦ βίου χρῆσθαι ταῖς ἀρεταῖς, τὸ δὲ τῶν φαύλων ταῖς κακίαις). [b] Hence the worthwhile always do right in everything on which they embark (ἀεὶ κατορθοῦν ἐν ἅπασιν οἷς προστίθεται), and the worthless do wrong (ἀμαρτάνειν). [c] The worthwhile man, using his practical experiences with regard to life in things done by him, does all things well (πάντ' εὖ ποιεῖν), just as he does them sensibly, with self-restraint, and in accord with the other virtues (καθάπερ φρονίμως καὶ σωφρόνως καὶ κατὰ τὰς ἄλλας ἀρετάς). The worthless man, conversely, does badly (τὸν δὲ φαῦλον κατὰ τοῦναντίον κακῶς)...” (SVF I, 216 = Stob. *Ecl.* 2. 7. 11g. 11–20 Wachsmuth-Hense; transl. Pomeroy 1999, 73).

<sup>56</sup> SVF I, 566; III, 536. Cf. III, 537.

<sup>57</sup> SVF I, 199–200; II, 349; III, 275; 280; 295–300; 302–303; 305; 310.

<sup>58</sup> SVF III, 103; 659; 661.

<sup>59</sup> SVF I, 226–227; III, 657–658; 662; 664–668.

<sup>60</sup> See n. 32.

<sup>61</sup> SVF III, 13; 556; 558; 583; 643.

<sup>62</sup> SVF III, 520; cf. 473; 560; 563; 661.

Obviously, in many cases the non-sages commit *ἀμαρτήματα* by failing to do what is *καθήκον* or even by deliberately doing what is opposite to it. Such an action falls under the notion of *παρὰ τὸ καθήκον*, which is considered to be morally wrong by definition.<sup>63</sup> This can be accounted for by the fact that the sages always infallibly determine what exactly happens to be a *καθήκον* under the circumstances and can never opt for a *παρὰ τὸ καθήκον*.<sup>64</sup> Therefore, it can only be done by a non-sage from non-virtuous motives, thus always becoming a *ἀμάρτημα*. On the other hand, the non-sages undoubtedly perform *καθήκοντα* as well.<sup>65</sup> However, since they perform them, while keeping their vicious state of mind, the inference that such actions are morally wrong seems to be unavoidable.

This becomes especially evident if one takes into account the Stoic thesis that all *ἀμαρτήματα* or *peccata* are equal (*ἴσα; paria*) to each other.<sup>66</sup> In some fragments, it is illustrated by the example of an agent who is already very close to attaining virtue but still remains no less vicious and unhappy than the worst criminals and evildoers.<sup>67</sup> As we saw in T3, it is precisely a person of this kind who is able to perform all middle duties without any omissions but nevertheless does not achieve happiness. It is hardly conceivable that *ἀμαρτήματα* explicitly ascribed to such agents in other sources for some reason do not include all the *καθήκοντα* they perform. For one thing, such an assumption runs counter to the basic Stoic belief that it is virtue or vice that determines the moral status of all particular activities. But the very idea that all *ἀμαρτήματα* are equal is based precisely on this belief.<sup>68</sup> For another, T3 seems to imply that the agent in question simply does nothing else except fulfill all middle duties without omissions. For example, one cannot suppose that alongside with this activity, which presumably may be thought of as morally neutral or even positive, such a person sometimes happens to commit a *παρὰ τὸ καθήκον* and, consequently, a *ἀμάρτημα* for committing a *παρὰ τὸ καθήκον* is tantamount to failing to do a *καθήκον*, but then one cannot say that this agent fulfills all *καθήκοντα* “without exception and omits none.” Thus, the conclusion that all these *καθήκοντα* are morally wrong actions appears to be the only logically possible.

One can judge about how Visnjic handles this problem from the following passage in his book, the only one where he actually addresses it: “...fulfilling one’s everyday duties is something that even a normal person can aspire to. This interpretation goes against the view of some scholars that the Stoics believed that ‘all the

---

<sup>63</sup> SVF III, 499; cf. 500.

<sup>64</sup> SVF III, 543; 649.

<sup>65</sup> SVF III, 498; 510; 512; 516; 522.

<sup>66</sup> SVF I, 224; III, 350; 468; 527–529; 531–533.

<sup>67</sup> See, especially, SVF III, 532; 539; cf. 527; 530; 534–536.

<sup>68</sup> SVF III, 528–529; cf. 531; 533.

actions of the non-sage are vicious actions and errors' (*hamartēmata*).<sup>69</sup> Under such a view, a normal person can never hope to perform a *kathêkon*. But such a view cannot be right. The main passage that is cited in support of this claim does not actually say that all the actions of the nonsage are errors. Rather, it says that every action of the vicious person (*φάλλος*) is an error. The figure of the vicious person functions conceptually like a mirror image of the sage. Between these extremes of perfect virtue and perennial viciousness lies a space inhabited by the vast majority of us, who undoubtedly make plenty of mistakes but may also aspire to perform our (middle) duties as much as possible.<sup>70</sup> I find this reaction puzzling on many levels. To start with a relatively minor point, there is no sense in stressing that “the main passage” mentioned here by Visnjic, i.e. SVF III, 560 referred to by Brennan, only speaks of “the vicious person” but not of “the non-sage” for it is perfectly clear from many sources mentioned above that in Stoic view all non-sages *are* vicious persons. In particular, T4 states that “there are two races of men, that of the worthwhile (*τῶν σπουδαίων*), and that of the worthless (*τῶν φαύλων*),” and it would be strange to believe that this statement somehow admits of the existence of a third “race,” which would consist of “the vast majority of us.” Importantly, both T4 and SVF III, 560 are taken from the same source, i.e. Arius Didymus’ “Epitome of Stoic Ethics” preserved by Stobaeus, so that one can legitimately infer that the exclusive disjunction between the virtuous sages and the vicious non-sages explicitly stated in T4 also holds for SVF III, 560 by implication. Generally speaking, both direct and indirect evidence in favour of this radically dualistic distinction in the Early Stoa is so ample and coherent that there is no point in trying to dismiss this dualism by cursorily discussing just one single fragment.

Conceptually, even more important is that Visnjic seems to think that this dualistic theory is logically incompatible with the idea that the non-sages are also able to fulfill middle duties. But we have seen that this is not so: one just has to admit that in this case middle duties turn into *ἀμαρτήματα*. Of course, this last suggestion is an hypothesis and, though, as I believe to have shown, it is very convincing and well-founded, it is still open to critical discussion.<sup>71</sup> What is odd about Visnjic’s approach is that he deals with this topic, as if he is unaware that such an

---

<sup>69</sup> Here Visnjic refers to “Brennan 2005, 187–188, relying on Stobaeus 2.67.3 (= SVF 3.560).”

<sup>70</sup> Visnjic 2021, 55.

<sup>71</sup> See e.g. Bonhöffer 1894, 216–229; Sandbach 1989, 47–48; Bett 2006, 542.

hypothesis is an option at all, and that despite its being espoused by many scholars<sup>72</sup> including those he has undoubtedly read since he cites them in his book.<sup>73</sup>

To sum up, in my view, Visnjic's claim that the Stoic term *καθήκον* stands for moral duty is untenable because besides the four reasons against it discussed by him there are two important and rather well-known additional objections to it: on the one hand, in many texts middle duties are explicitly presented as morally neutral in contrast to materially identical perfect duties, the only ones which are truly morally good; on the other, it is highly plausible that middle duties can acquire even negative moral worth when performed out of vicious disposition. The evidence in favour of these conclusions is very ample, and anyone who wishes to call them into question should at the very least give this evidence a fair and detailed consideration, which Visnjic unfortunately fails to do. That said, I would like to emphasize that his book has many valuable insights in other respects, and his contention that *καθήκον* is best translated as "duty" also seems quite reasonable from the philological point of view.

## REFERENCES

- Alexander L., Moore M. (2016) "Deontological Ethics," in: E. N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2016 Edition)*. (<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/ethics-deontological/>).
- Annas, J, ed., Woolf, R., transl. (2001) *Cicero. On Moral Ends*. Cambridge: Cambridge UP.
- Bett, R. (2006) "Stoic Ethics," in; M. L. Gill, P. Pellegrin, eds. *A Companion to Ancient Philosophy*. Blackwell Publishing, 530–548.
- Bonhöffer, A (1894) *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Brennan, T. (2005) *The Stoic Life. Emotions, Duty, and Fate*. Oxford: Clarendon Press.
- Brower, R. (2021) *Law and Philosophy in the Late Roman Republic*. Cambridge UP.
- Forschner, M. (1981) *Die stoische Ethik: über den Zusammenhang von Natur-, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Gourinat, J. B. (2014) "Comment se détermine le *kathekon*?" *Philosophie antique* 14, 13–39.
- Held, M. (2020) *Moralische Motivation in der Stoa und bei Augustinus*. Tübingen: Narr Francke Attempto.
- Holowchak, M. A. (2008) *The Stoics: A Guide for the Perplexed*. London, New York: Continuum.
- Inwood, B. (1985) *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Oxford: Clarendon Press.

---

<sup>72</sup> E.g. Schmekel 1892, 359, Anm. 3; Bonhöffer 1894, 211–213; 215; 232; Rist 1969, 98–99, 101; Tsekourakis 1974, 13; Forschner 1981, 198–199, 201–202; Long, Sedley 1987, 366–367; Inwood, Donini 1999, 730; Brennan 2005, 189; Roskam 2005, 206; Holowchak 2008, 44; Held 2020, 156; Brower 2021, 59.

<sup>73</sup> Schmekel 1892; Bonhöffer 1894; Long, Sedley 1987; Brennan 2005.

- Inwood, B., Donini P. (1999) "Stoic Ethics," in; K. Algra, J. Barns, J. Mansfeld, M. Schofield, eds. *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge UP.
- Kidd, I.G. (1955) "The Relation of Stoic Intermediates to the Summum Bonum, with Reference to Change in the Stoa," *The Classical Quarterly* 5, 181–194.
- Long A. A., Sedley D. N. (1987) *The Hellenistic Philosophers*. Vol. I. Cambridge UP.
- Lorenz, M. (2020) *Von Pflanzen und Pflichten. Zum naturalistischen Ursprung des stoischen kathēkon*. Basel: Schwabe.
- Mitsis, P. (1994) "Natural Law and Natural Rights in Post-Aristotelian Philosophy. The Stoics and their Critics," in: W. Haase, Hg. *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, 2, 36, 7. Berlin, New York: de Gruyter, 4812–4850.
- Pomeroy, A. J., ed., transl. (1999) *Arius Didymus. Epitome of Stoic Ethics*. Atlanta, Georgia: Society of Biblical Literature.
- Rist, J. M. (1969) *Stoic Philosophy*. Cambridge UP.
- Roskam, G. (2005) *On the Path to Virtue. The Stoic Doctrine of Moral Progress and its Reception in (Middle-) Platonism*. Leuven: Leuven UP.
- Sandbach, F. H. (1989) *The Stoics*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd.
- Schmekel, A. (1892) *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhang*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- Seregin, A. V. (2022) "Intentionalism and Deontology in the Early Stoic Ethics," *Philologia Classica*, 17, 1, 32–47.
- Sidgwick, H. (1906) *Outlines of the History of Ethics*. London: Macmillan and Co., Ltd.
- Striker, G. (1996) "Origins of the Concept of Natural Law," in: G. Striker *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge: Cambridge UP, 209–220.
- Tsekourakis, D. (1974) *Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics*. Wiesbaden: Franz Steiner.
- Visnjic, J. (2021) *The Invention of Duty: Stoicism as Deontology*. Leiden, Boston: Brill.
- White, N. (2002) *Individual and Conflict in Greek Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

# A RELIABILIST INTERPRETATION OF SOCRATES' AUTOBIOGRAPHY

TONGUÇ SEFEROĞLU  
Ardahan University (Turkey)  
tongucseferoglu@yahoo.co.uk

---

**ABSTRACT.** This paper aims to offer a novel interpretation of Socrates' autobiography in the *Phaedo* 96-102 by using reliabilist epistemology as a heuristic guide to spell out the complex dynamics of the intellectual development of Socrates of the *Phaedo*. Surprisingly, scholars have mostly focused on the outcomes of Socrates's scientific investigations, but they neglected the dynamics of the discovery process. The reason why Socrates rejected many earlier scientific ideas and the way in which he discovered new theories as much significant and noteworthy as those theories. I argue that Socrates' discovery and implementation of new methods of inquiry meet the epistemic standards of reliabilism that emphasize the reliability of processes involved in belief-formation. I show that Socrates criticized the physicists' materialistic-mechanistic approach to explain coming-to-be, perishing, and being because of its unreliability. The paper concludes that (a) the concept of reliability is used as a guide to theory choice in Socrates' autobiography (b) the positive feature of Socrates' second sailing is its reliability and (c) reliability is the motive behind Socrates' choice of certain belief-forming processes, namely *a priori* reasoning, the method of hypothesis, and the theory of Forms, in the search of the cause of coming-to-be, perishing, and being.

**KEYWORDS:** reliabilism, *Phaedo*, Socrates' autobiography, *deuteros plous*.

---

## Introduction

Scholars generally agree that Plato, in the autobiography section of the *Phaedo*, intends for criticizing the Presocratic materialistic-mechanistic method of investigation and establishing Platonism's scientific superiority over the Presocratic natural science. However, the peculiarities of Plato's method of investigation and the reason for its superiority remain a subject of debate. In this paper, I oppose the prevalent claim that Socrates criticizes the physicists in the *Phaedo* because they do not look for the true causes of coming to be, perishing, and being. Instead, I suggest that if we assume that reliability is the standard for theory choice, we can avoid the



confusion over why Socrates rejected the method of natural science and why he was disappointed with Anaxagoras.

First, I argue that Socrates primarily condemns the physicists' use of unreliable belief-forming processes, which are primarily based on sense-perception. Second, I show that Socrates' search for a good and binding force is a part of the story, but Socrates' methodological concerns that shape the search for a teleological cause alone cannot give us the full picture of his conception of the correct cognitive belief-forming processes. Instead, I offer an interpretation of the epistemological and methodological concerns laid out in the autobiography by using reliabilist epistemology as a heuristic device. I argue that the gradual process of Socrates' discovery of a new method in his second sailing adhere closely to the standards of reliabilist epistemology, by showing that the motive principle of Socrates is to discover reliable belief-forming processes that produce higher ratio of true beliefs than its alternatives in the context of coming to be, perishing, and being.

My main reason for choosing the reliabilist approach is its emphasis on the genetic history of a justified belief, according to which the justifiedness of the belief *P* depends on the reliability of every cognitive process involved in the forming of that belief *P*, so reliabilist epistemology stresses the role of historical relations in the process of justification and theory choice. Our understanding of Socrates' autobiography, which recreates his intellectual life from a historical and personal perspective no matter whether it is fictional or nonfictional, can benefit from the historical/genetic feature of reliabilism. I especially underline this feature because the autobiography *historically* depicted why Socrates criticized the empirical method of natural science and how he had come to form a scientific method of his own. I conclude that Socrates' second sailing is truth-conducive because it begins with a reliable belief-forming process, *a priori* reasoning, and moves from there to form new first and second-order cognitive processes.

This paper has four sections. Section 1 develops the basic conceptual framework for reliabilist epistemology. Section 2 deals with the methodological implications of Socrates' criticism of the Presocratic natural science, to reveal the driving motive force behind Socrates' dismissal of natural science. In Section 3, I examine Socrates' remarks on Anaxagoras' philosophy and spell out the root cause of Socrates' second sailing. Section 4 explains the meaning of the second sailing in terms of reliabilism and analyses the method of hypothesis and the theory of Forms with respect to the reliabilist approach. The paper concludes that Socrates rejected the method of natural science because of its unreliability and dismissed the teleological explanations because they are not available at that time for Socrates to achieve the intended result. The upshot of my reading is that it offers a way out of a problem

pertaining to the method of the second sailing by showing that it is second to none in terms of the cognitive reliability of the processes.

The reader should bear in mind the following limitations of the current paper. First, I do not aim to substantiate that a reliabilist approach to the epistemology of the *Phaedo* is the correct reading in comparison with other externalist or internalist approaches to epistemic justification. This paper is concerned with neither how Plato advances a critique of other theories of knowledge nor whether Plato is an externalist or internalist; its goal is to explore Socrates' autobiography and propose a fresh angle on the issue. Second, I do not claim that the *Phaedo* is the most suitable dialogue that can benefit from an analysis based on reliabilist epistemology. Some other dialogues, such as the *Meno* and the *Theaetetus*, may be better candidates for analytically examining Plato's theory of knowledge. The examination of Plato's conception of epistemic justification, if he has any, is another topic. In this study, I try to reveal that the reliabilist conceptual framework offers a rewarding and reasonable heuristic device to interpret Socrates' autobiography in the *Phaedo*, without committing myself to any position concerning Plato's theory of justification. Third, I argue that Socrates' autobiography offers a theory choice technique that is in line with the reliabilist standards. It is plausible to conceive that Plato considers reliabilism as a good decision-making technique to decide between alternative scientific methods, for example between a materialistic-mechanistic and teleological conceptions, while he is not committed to the reliabilist approach to justification.

### Goldman's Reliabilism

This section examines the basic principles of reliabilism that come to bear on my interpretation of Socrates' autobiography in the *Phaedo*.<sup>1</sup> The standard analysis of propositional knowledge (knowledge-that) is dubbed as 'S knows that *p*' if and only if (1) *S* believes *p*, (2) *p* is true, and (3) *S* is justified in believing *p*.<sup>2</sup> An intense debate has been revolving around the nature of justification, which has escalated after Edmund Gettier's 1963 paper "Is Justified True Belief Knowledge?" debunking the standard analysis of knowledge. Reliabilism is another externalist (the view that justification of a belief consists of factors external to an epistemic subject's internal

---

<sup>1</sup> Whether Socrates autobiography is authentic, non-authentic or semi-authentic is not significant for my purposes. I aim to offer a reliabilist reading of the intellectual development of Plato's dramatic character Socrates to expound Plato's epistemological views in the autobiography section of the *Phaedo*.

<sup>2</sup> Ichikawa and Steup (2018), section 1 par.1.

state of affairs) response to the Gettier-type examples, and ‘the central idea of reliabilism is that what makes a belief epistemically justified is the cognitive *reliability* of the causal process via which it was produced’.<sup>3</sup>

The account of reliabilism employed in this study is mostly taken from Alvin Goldman’s influential paper “*What is Justified Belief?*” published in 1979 and its later modifications. Below are some basic principles of reliabilism:

1) *The Reliability Principle*. Reliabilism turns its attention to the causal processes of belief formation and their characteristics. ‘Faulty processes of belief formation, such as confused reasoning, wishful thinking, reliance on emotional attachment, mere hunch of guesswork, and hasty generalization’, have something in common: these processes ‘share the feature of unreliability’.<sup>4</sup> In contrast, the common property of the processes that generally produce true beliefs is reliability. The reliable belief-forming processes, such as ‘remembering’, ‘good reasoning’, and ‘introspection’, tend to ‘produce beliefs that are true rather than false’.<sup>5</sup> Thus, a reliable belief-forming process should maximize justified true beliefs and the justificational status of the belief *P* is determined by the reliability of the processes that caused *P*.

2) *The Principle of Comparative Reliability*. There are degrees of reliability. For instance, seeing up close is more reliable than seeing from a distance. Although both processes may produce true beliefs, the latter is more prone to error while the former confers justifiedness more often, hence more reliable. One reliable process might produce more true beliefs than another reliable process, and the one that produces a higher proportion of true beliefs is epistemically preferable. For Goldman, ‘perfect reliability isn’t required’, hence reliability is assessed in relation to a comparative view of the truth-conduciveness of belief-forming processes.<sup>6</sup>

3) *The Metaepistemic Principle*. Goldman makes two distinctions. The one is between native psychological processes (such as deductive reasoning, perception, and memory) and methods (all processes which are ‘not part of native cognitive equipment’).<sup>7</sup> The other is between first-order and second-order processes: the latter types produce ‘new methods’ or are involved in ‘method acquisition’ (i.e. retrieving a method stored in our memory) and ‘method selection’ (i.e. choosing a method among those that are retrieved).<sup>8</sup> The appropriateness of a second-order

---

<sup>3</sup> Bonjour (2002), 244.

<sup>4</sup> Goldman (1979), 9.

<sup>5</sup> Goldman (1979), 10.

<sup>6</sup> Goldman (1979), 10-11.

<sup>7</sup> Goldman (2015), 142.

<sup>8</sup> Goldman (1986), 94.

process is directly connected with its reliability but a very high ratio of producing reliable first-order processes is not necessary.<sup>9</sup>

4) *The Principle of Historicity*. A good theory of justification should be historically reliable, so all of the first and second-order processes used in justification should be reliable.<sup>10</sup> In reliabilism 'justificational status of a belief depend on its prior history'.<sup>11</sup> In this sense, 'process reliabilism is a backward-looking theory, not a forward-looking one' since a belief's justification status depends on its 'provenance' rather than 'its subsequent effects'.<sup>12</sup> That is, the success of the belief *p* in producing further true beliefs does not have any impact on *p*'s justificational-status.

5) The base-clause principle of reliabilism is: if *S*'s believing *p* at *t* results from a reliable cognitive belief-forming process (or set of processes), then *S*'s belief in *p* at *t* is justified.<sup>13</sup>

In the rest of this paper, I will occasionally refer to the five points mentioned above to expound my reading of the *Phaedo* from the reliabilist perspective.<sup>14</sup> I assume that the reader is familiar with the overall epistemological theme of the *Phaedo* and its main arguments, but if necessary, I will refer to some key elements of the dialogue's epistemology. I begin by analysing the *Phaedo* 96-101, to show that Socrates' autobiography includes three consecutive phases, and each shift presents new challenges to Socrates: (1) Socrates' study of natural science, (2) Socrates' study Anaxagoras, and (3) Socrates' second sailing. My fundamental aim is to compare (1) and (2) with (3) from the reliabilist perspective of theory choice mechanisms. I show that (1) and (2) do not meet the required epistemic standards of reliabilism: (1) the physicists use unreliable belief-forming processes and (2) the teleological

---

<sup>9</sup> Goldman (1986), 53 argues that 'the second-order processes need only acquire processes that are *more* reliable than previous ones used in the same contexts'.

<sup>10</sup> Goldman (2015), 142 underlines that 'use of a reliable method does not automatically or invariably confer justifiedness on an output belief, because a perfectly reliable method might have been acquired in a defective – e.g., haphazard though lucky – fashion'.

<sup>11</sup> Goldman (1979), 14. If the epistemic agent *S* arrives at the justified belief *P* at *t*, from a set of beliefs *B* that he/she has at *t*, the justificational status of *P* depends on the justifiedness of the entire set of *B*.

<sup>12</sup> Goldman (2015), 135.

<sup>13</sup> Goldman and Beddor (2016), section 1.1 par. 5.

<sup>14</sup> To my knowledge, no one has aimed to interpret any dialogue of Plato from a reliabilist perspective. Armstrong (1973), 159 observes passingly that Plato considers reliability analysis in the *Meno* 97b where Socrates compares true judgment with knowledge.

method is not achievable while (3) involves reliable belief-forming processes, hence it is truth-conducive.<sup>15</sup>

### The Unreliability of Natural Science

In his autobiography, Socrates recounts how he had tried to find an answer to the question relating to the *aitia/aition* of coming to be, perishing, and being.<sup>16</sup> Socrates' story starts with the description of his study of natural science: In his youth, Socrates was eager for 'inquiry about nature' (περὶ φύσεως ἱστορίαν) because it seemed 'wonderful' (ὕπερῆφανος) to him 'to know the *aitiai* of each thing, why each thing comes to be, why it perishes and why it is' (εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔσται).<sup>17</sup> The typical characteristic of this kind of inquiry is that the Presocratic physicists referred to the materialistic-mechanistic conceptions to explain coming to be and perishing.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Similarly, Wiggins (1986), 8-9 discerns five distinct phases in Socrates' intellectual development, even though we disagree about the structure and content of some phases. Phase A (96c6-d6, 96d8-97b3): Socrates has some 'unconsidered' beliefs about natural phenomena. Phase B (96bff): Socrates studies natural science to know the cause of coming-to-be and perishing but he fails and unlearns the things he thought he knew. Phase C (97b8ff): Socrates searches for teleological explanations, 'initiated by the discovery of Anaxagoras' book'. Phase D (98b7-99d1): Socrates fails to learn or discover teleological explanations and realizes the distinction between real and pseudo causes. Phase E (99d4ff): Socrates begins his second journey in the search of teleological explanations through 'conceptions [*logoi*]'. I disagree most with the description of Phase C. Socrates, as I argue in section 3, was interested in Anaxagoras' book not only because it appeared to offer teleological explanations but also because of its systematic structure. Concerning Phase E, I show in section 4 that second sailing has peculiarities with regard to approach that it takes to discover the cause of coming to be and perishing.

<sup>16</sup> I will either leave *aitia* and *aition* as untranslated or render them freely, such as 'reason', 'explanation' or 'cause'. For my purposes, I need not to be precise, as nothing I argue hangs on what *aitia/aition* means. Vlastos (1969), 314-316 claims that *aitia* has both a logical and metaphysical function. For Sedley (1998), 115-116, τὸ αἴτιον is the thing responsible for X, which has logical or quasi-logical relation to the effect. Annas (1982), 313-314 suggests that forms as *aitiai* are explanations, though Plato's original puzzlement is about causal explanation; Frede (1980), 223 argues that Plato consciously uses *aition* for referring to cause and is an entity, while he refers to *aitia* as an account of *aition*, hence *aitia* is the reason or the explanation.

<sup>17</sup> All translations are mine, unless otherwise indicated.

<sup>18</sup> See Hankinson (2008), 436-437; Rowe (1993), 230-231. For the sake of my argument, I accept this generalization. As Sedley (2008), 2 points out the Presocratic philosophers did

Now, a reliabilist reading of Socrates' criticism of natural science can be schematized as follows:

- (P1) Sense-perception is unreliable.
- (P2) That which is unreliable does not produce any truth.
- (C1) Sense-perception is not truth-conducive.
- (P3) Natural science relies on sense-perception.
- (C2) Natural science is not truth-conducive.

Concerning explanations in terms of material causes and empirical observation, Socrates questions the credibility of sensible objects and the nature of data that sense-perception provides. Earlier in the *Phaedo*, Socrates says that bodily senses do not produce anything 'accurate or clear' (μη ἀκριβείς...μηδὲ σαφείς); hence they do not offer humans any 'truth' (ἀλήθειάν).<sup>19</sup> The truth of things, for Socrates, can be discovered via the knowledge of intelligible Forms, and one can gain knowledge of Forms by using the reason as most purely and free from the bodily effects as possible.<sup>20</sup> Since natural science relies heavily on the data that comes from sense-perception, which is unreliable, natural science cannot be truth-conducive in terms of the *Reliability Principle*. In contrast, as we will see presently, Socrates discovers a truth-conducive solution to the question of the causes of coming to be and perishing in terms of *a priori* reasoning and the intelligible Forms. In line with the counsel of the *Reliabilist Principle*, Socrates dismissed natural science because it used unreliable belief-forming processes that caused false beliefs.

After studying natural science for some time, Socrates finally came to believe that he has 'no natural ability' (ἀφύης, *Phd.* 96c2) for this kind of inquiry. He says:

I will give you enough proof for [my natural inability]: I say this because concerning the things that I had known clearly even before, as I and others believed at least, then I was very much blinded by this kind of inquiry, so I also unlearned the things that I

---

not only use materialistic or empirical explanations. However, throughout his narrative, Socrates is adamant that the physicists do only talk about material causes. Socrates will discuss and criticize some of the theories at the *Phaedo* 96b2-c1. Throughout his autobiography, Socrates refers to the cosmologies of Anaximenes, Anaxagoras and Democritus (Gregory, 2016, 148-150).

<sup>19</sup> *Phd.* 65a9-b7. See Gallop (1975), 91.

<sup>20</sup> See *Phd.* 65d11-66a8.

thought I knew before, about many other things as well as because of what a human grows (*Phd.* 96c2-7).<sup>21</sup>

In light of this, let us assume that natural science uses the cognitive process *O* to form beliefs. For instance, we may say that Socrates' belief about coming to be two is false because natural science's belief-forming process *O* is unreliable (see *Phd.* 96e1-2). If one uses the method of natural science, he or she will find that dividing one unit into two and adding one unit to another both cause the coming to be of two (see *Phd.* 96e8-97b3).<sup>22</sup> The general implication is clear for Socrates: since the use of the physicists' method leads to contradictory outcomes, it cannot be truth-conducive.<sup>23</sup>

Moreover, no one I am aware of assumes that the physicists have tried to give an explanation of coming to be of two, so it is unlikely that Plato criticizes the physicists because they confuse the physical arithmetical operations with the conceptual ones. Plato must have been using the arithmetical example for explanatory purposes so that he can show how explanations based on sense-perception result in difficulties. Moreover, Socrates does not seem to have conceptual arithmetical operations in mind at all because he would have been making a huge mistake:  $1 + 1$  does not equal to  $1 \div 2$ , then it will not be the case that both addition and division causes the same result. So, Socrates must have been talking about a physical operation.<sup>24</sup> If we put one apple to a basket which already has one apple in it, we will have two apples in the basket. In a similar vein, if we divide an apple by half, we will have two halves of an apple. In both cases, both physical operations, addition and division, cause coming to be of two units. With this example, Plato shows how the application of the method of natural science, empirical observation, results in

---

<sup>21</sup> τεκμήριον δέ σοι ἐρῶ ἰκανόν· ἐγὼ γὰρ ἂν καὶ πρότερον σαφῶς ἠπιστάμην, ὡς γε ἐμαυτῷ καὶ τοῖς ἄλλοις ἐδόκουν, τότε ὑπὸ ταύτης τῆς σκέψεως οὕτω σφόδρα ἐτυφλώθην, ὥστε ἀπέμαθον καὶ ταῦτα ἂν πρὸ τοῦ ᾄμην εἰδέναι, περὶ ἄλλων τε πολλῶν καὶ διὰ τί ἄνθρωπος αὐξάνεται.

<sup>22</sup> Gallop (1975), 174. Flores (2020), pp. 7-8 argues that Socrates of the *Phaedo* rejected physics, the material causality, and turned to logic by introducing Forms as immaterial causes to explain coming to be and perishing. Mathematical examples serve this purpose very well.

<sup>23</sup> Whilst presenting his theory of true causes, Socrates argues that 'x's opposite must not cause anything to be F', so, for Socrates, the cause of becoming 2 is not addition or division, but twoness (Sedley 1998, 120-121).

<sup>24</sup> Stough (1976), 13-14 points that even if coming to be two is construed as a conceptual (arithmetical) operation, the anomaly of the operation (both addition and division explains coming to be two) would not disappear. The problem is that the physical operation cannot be assimilated to the conceptual operation without causing an anomaly.

a false belief about coming to be of the number two, which is a conceptual arithmetical operation. The coming to be of two, thus, must be explained in terms of a method that is based on concepts rather than physical objects. The reliance on sense-perception is the reason natural science is not truth-conducive, so Socrates should find another method for studying the nature.<sup>25</sup> The positive outcome of Socrates' study of natural science is that he does no longer believe that he knows that it is 'because of *A*, *B*'. Socrates has come to realize that he did not know 'why *X* comes to be, perishes, and is *F*', he finds the philosophical reason to search for new explanations.<sup>26</sup>

Now, the primary problem, for Socrates, is not that natural science does not give an adequate explanation, it goes deeper than that.<sup>27</sup> The only thing that would account for this novel insight is the understanding of the failure in the method of natural science. Socrates dismissed the method of the physicists not because they failed in recognizing what constituted an adequate explanation, but because their method led to intellectual blindness. If Socrates' dismissal of the method of natural science were about inadequacy, it would be difficult to explain why Socrates has unlearned the things that he thought he knew before, such as the belief that humans grow because of eating and drinking (See *Phd.* 96c7-8).<sup>28</sup> Want of adequate explanation cannot account for such a drastic change in Socrates' cognitive state.

Besides, only after finishing his study of Anaxagoras' philosophy, which depicts a distinct period of his intellectual life, Socrates protests that the physicists did not distinguish between 'the real cause' (τὸ αἴτιον τῷ ὄντι) and 'that without which the cause would never be a cause' (ἐκείνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἴη αἴτιον), to reiterate terminologically, between sufficient and necessary causes.<sup>29</sup> Socrates is dissatisfied with explanations that do not allude to the real *aition*. Since the physicists did not discern the real *αἴτιον*, they could not even agree among themselves and explain the same phenomenon in diverse ways, albeit incorrectly.<sup>30</sup> Chronologically, Socrates studied the materialistic-mechanistic explanations of natural sci-

---

<sup>25</sup> Gallop (1975), 171-172.

<sup>26</sup> Folores (2020), 9 observes that Socrates' *aporia* helped him to develop his intellectual capacity.

<sup>27</sup> Cf. Politis (2010), 69-71.

<sup>28</sup> In this sense, the method of natural science, sense-perception, is an 'undercutting' epistemic defeater, that is, perceptual faculties will always give direct evidence against my beliefs. Every time I try to gain knowledge via sense-perception (the defeater), I will be defeated. See Pritchard (2018), 3069-3070; Kotzen (2019), 214.

<sup>29</sup> *Phd.* 99b2-4. See Gallop (1975), 175; Bailey (2014), 18.

<sup>30</sup> Robin (1926), XLVIII.



ence and his initial dissatisfaction resulted from the unreliable belief-forming processes used by natural science. At that point, there is no mention of the distinction between the real *αἴτιον* and the other *αἴτιον*, which will come forth only after Socrates has finished his studies in Anaxagoras' philosophy. Therefore, Socrates' initial dissatisfaction with natural science does not stem from its failure to recognize the real cause of coming to be and perishing because neither did Socrates know that kind of cause at that time.

### Anaxagoras' (Non)-Teleological Causation

Once Socrates has realized that natural science could not give the answers he was looking for and that his earlier convictions about coming to be and perishing were false, he decides to adopt a different approach. Socrates says:

I can no longer persuade myself that I know because of what it comes to be one, nor, in a word, because of what any other thing comes to be, perishes, or is following this manner of investigation, but I jumbled together at random a different manner of my own, and I endorse that one in no way (*Phd.* 97b3-7).<sup>31</sup>

Unfortunately, this new way of investigation Socrates endorses does not seem ideal either, as throwing together an approach 'at random' (*εἰκῆ*) does not provide something systematic and technical. Scholars have not examined the meaning of *εἰκῆ* in much detail although we can understand the methodological rigour of Socrates' new approach by briefly surveying Plato's use of *εἰκῆ* in other dialogues. In several places, Plato uses *εἰκῆ* to refer to a lack of design, precision, and rationality. In the *Protagoras* 326c9-d1, doing something *εἰκῆ* is compared with doing it according to 'model' (*παράδειγμα*). In the *Sophist* 225c1, *εἰκῆ* is connected with that which is done 'non-technically' (*ἀτέχνως*). In the *Philebus* 28d7, *εἰκῆ* is used together with 'irrational' (*ἄλογος*) when talking about the generation of the world order. Finally, what Aristotle says in the *Metaphysics* 985b15-18 is also interestingly relevant for the context of the *Phaedo*. Aristotle calls Anaxagoras a sober person because Anaxagoras considers *nous* 'as the cause of the cosmos and its order', and compares him with his predecessors, who speak *εἰκῆ*. In light of the meaning of *εἰκῆ*, it can be inferred that Socrates' new approach is something incomplete and uncomprehensive, lacking accuracy and precision.<sup>32</sup> Socrates' confused jumble failed to produce positive results that would satisfy his philosophical needs, so he began studying

<sup>31</sup> οὐδέ γε δι' ὅτι ἐν γίγνεται ὡς ἐπίσταμαι, ἔτι πείθω ἑμαυτόν, οὐδ' ἄλλο οὐδὲν ἐνὶ λόγῳ δι' ὅτι γίγνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔστι, κατὰ τοῦτον τὸν τρόπον τῆς μεθόδου, ἀλλὰ τιν' ἄλλον τρόπον αὐτὸς εἰκῆ φύρω, τοῦτον δὲ οὐδαμῆ προσίεμαι.

<sup>32</sup> See Archer-Hind (1883), 129.

Anaxagoras' philosophy.<sup>33</sup> In an axiological scale, Socrates' new approach is somewhere above of natural science and below of what he hopes to find in Anaxagoras. Therefore, Socrates favoured his confused jumble over natural science, but in the hope of finding a systematic and more reliable method he turned to Anaxagoras.<sup>34</sup>

However, having read Anaxagoras' book to find an answer for the problem of coming to be and perishing, Socrates stated that:

But then, my friend, I was carried away from my wonderful hope, because I, going on reading, saw a man who neither made use of his mind nor ascribed any causes to it regarding the ordering of the things, but who declared the causes as air, aether, water and many other strangenesses (*Phd.* 98b7-c2).<sup>35</sup>

For Socrates, Anaxagoras was no different than the physicists as he assigned all the causal roles to material elements but none to *nous*.<sup>36</sup> Socrates expected from Anaxagoras to achieve two things: (1) making true judgements about natural phenomena (e.g., the earth is round), (2) showing why it is better for something to be that particular way (e.g., explain why the earth should be round) and explaining 'the cause that necessitated it' (*Phd.* 97e1-2). *Nous* has the potential to explain *all* natural phenomena, so Socrates hoped to discover an *αἴτιον* that is universal, systematic, and teleologic.<sup>37</sup> That cause, *nous*, should be *αἴτιον* for each *X*'s coming to be, perishing, and being and *αἰτία* in terms of *nous* should explain why it is the case that *X* comes to be, perishes and exists in the way (see *Phd.* 98a6-b3).<sup>38</sup> In modern

---

<sup>33</sup> Some, however, argued that Socrates' 'confused jumble' alludes to the method used in the second sailing. See Burnet (1911), 103; Rowe (1993), 234; Müller (2017), 355. But this view is misleading because Socrates embarked on the second sailing once he was done with Anaxagoras' philosophy. For Robinson (1953), 149, although the second sailing is inferior to a first sailing, this does not grant permission to consider the second sailing as a confused jumble.

<sup>34</sup> See Gower (2008), 342.

<sup>35</sup> Ἀπὸ δὴ θαυμαστῆς ἐλπίδος, ὧ ἔταίρει, ὡχόμην φερόμενος, ἐπειδὴ προῖων καὶ ἀναγιγνώσκων ὄρω ἄνδρα τῷ μὲν νῶ οὐδὲν χρώμενον οὐδέ τινος αἰτίας ἐπαιτώμενον εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα, ἀέρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα αἰτιώμενον καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄτοπα.

<sup>36</sup> For the view that Socrates does not do justice to Anaxagoras see Sedley (2008), 21-24 & 89-92; Rhodes (2017), 28-29.

<sup>37</sup> See McCabe (2015), 88-89

<sup>38</sup> Here, I adopt the generally accepted rendering *αἴτιον* and *αἰτία*, which is also mentioned in Vazquez (2020), 83: 'an *αἴτιον* is what is responsible for something, and an *αἰτία* is whatever links the *αἴτιον* to its deed assigning the responsibility'.

epistemological terminology, we can call an explanation, *αἰτία*, in terms of *nous* the justifier, that which justifies a belief.<sup>39</sup>

Nevertheless, Socrates could not find in Anaxagoras what he was looking for. From the perspective of reliabilism, Anaxagoras' was using unreliable belief-forming processes, like the physicists. By giving an example, Socrates tries to explain why he was disappointed with the Anaxagorean way of explanation. Socrates' expectations from Anaxagoras to explain his current condition, sitting in the cell, can be formulated as follows in terms of the base-clause principle of reliabilism:

If *S*'s belief *P* that 'Socrates is sitting in the cell because of *X*' results from the reliable cognitive belief-forming process 'explaining in terms of what is best', *S*'s belief in *P* is justified.

Socrates was expecting from Anaxagoras to explain why it was better for Socrates to sit in the cell than escaping from it (see *Phd.* 99a2-4). Anaxagoras, however, did not give such an account. Instead, if Anaxagoras were to say something about Socrates' current situation, he would have referred to material causes.<sup>40</sup> What Anaxagoras would have said can be formulated as follows:

*S*'s belief *P* that 'Socrates is sitting in the cell because of *Y*' results from the unreliable belief-forming process 'materialistic-mechanistic explanation', *S*'s belief that *P* is not justified.

Socrates thinks that the *αἴτιον* *Y* he would have found if Anaxagoras were to give one would be based physical *αἰτία*, such as Socrates was sitting in the cell because of his bones and sinews (see *Phd.* 98c5-7). For Socrates, thus, Anaxagoras was no different than the physicists as he resorted to an unreliable belief-forming processes and could not live up to his promise. Anaxagoras failed answer why Socrates thought that it is better to stay at prison instead of running away and why the Athenians thought that it was better to condemn Socrates. As a result of this failure, Socrates feels compelled to search for a better explanation, which I will discuss next.

---

<sup>39</sup> Here, I am speaking loosely because it is controversial whether Plato thinks that knowledge is justified true belief or something else. See Fine 2021, 65-68. The structure Socrates has in mind must be something like this: it is true that *P* (the earth is at the center), *S* believes that *P*, *S* is justified in believing this because it is properly and sufficiently grounded in terms of what is best.

<sup>40</sup> See Sedley (1998), 125.

### Socrates' Second Sailing and Reliabilism

Socrates narrates his philosophical journey to recount his experiences concerning the cause of coming to be and perishing because knowing this cause would help him show that the soul is immortal (See *Phd.* 95e-96a). Empirical observation of phenomena cannot assist him in his search of arguments in favour of the immortality of the soul, hence the second sailing was the only way out, which is based on *a priori* reasoning.<sup>41</sup> Such reasoning can be regarded a belief-forming process, which is preferable over empirical observation in relevant research settings, such as the search for the cause of coming to be and perishing. For instance, an epistemic subject can rightfully reject the physical measurement of angles to prove that the sum of internal angles of a triangle is  $180^\circ$  because of the unreliability of the method used. Similarly, Socrates can rationally prefer *a priori* reasoning over sense-perception because the latter is unreliable, as Socrates investigation of the physicist demonstrates. Socrates therefore began his second sailing, 'in search of the cause (99c9-d1), based on the method of hypothesis, and this leads him towards a theory of Forms as causes (99d4-102a1)'.<sup>42</sup>

The interpretation of second sailing (δεύτερος πλοῦς) has been a hot topic for both ancient and modern scholars. In this section, I aim to offer a new angle for interpreting the second sailing from the perspective of reliabilist epistemology. I argue that Socrates' second sailing offers a new belief-forming process which is more reliable than the alternatives in the relevant contexts. Socrates' autobiography is arranged chronologically, and his study of Anaxagoras comes between Socrates' discovery of his confused jumble and the commencement of his second sailing. We know that he has been practicing his method for some time once he heard someone reading Anaxagoras' book.<sup>43</sup> In addition, his second sailing involves the method of hypothesis and the theory of Forms, to which Socrates did not refer earlier in his autobiography. Socrates launched his second sailing after he had finished studying Anaxagoras' philosophy (whether he continued to search teleological causes/explanations in his second sailing is another question). Socrates, having failed to find an answer following his own method, attracted to Anaxagoras' philosophy because of its systematic approach to explaining coming to be and perishing, besides his hope to find an account in terms of what is best.

---

<sup>41</sup> Frede (2011), 144.

<sup>42</sup> Müller (2017), 349-350

<sup>43</sup> Socrates said 'But, on one certain day, I heard someone reading from a book by Anaxagoras' (*Phd.* 97b8-9). Rowe (1993), 234 maintains that the phrase 'Ἄλλ' ἀκούσας' suggests a turn of events: at some time in the past, Socrates stopped practicing his method to find answers in Anaxagoras.

After finishing the story about his studies of Anaxagoras' philosophy, Socrates says:

Now I would become most gladly the student of anybody who has that sort of cause in any way whatsoever. Since I was deprived of it and wasn't able either to discover it myself or to learn it from somebody else, do you wish me to exhibit to you, Cebes, how I've undertaken my second sailing for the inquiry of the cause (*Phd.* 99c8-d2).<sup>44</sup>

Disagreements about this passage stem from a lack of consensus whether Socrates abandons the search of the teleological *aitia* (the teleological reading) or he make a fresh start in his search of that kind of *aitia* in the second sailing (the non-teleological reading).<sup>45</sup> In order to address the questions relating to the interpretation of the Socrates' philosophical goal in terms of the reliabilist approach, we need to begin with explaining the meaning of δεύτερος πλοῦς. In doing so, I will try to offer a middle ground for the disagreements about the goal of the second sailing.

Martinelli Tempesta (2003) conducted a comprehensive analysis on the meaning of δεύτερος πλοῦς by reviewing ancient literature and reported that δεύτερος πλοῦς must be understood, (a) as the use of rowing in navigation in case the wind fails; it is therefore slower and more tiring navigation to which we must turn as a last resort in the absence of a better alternative, (b) δεύτερος πλοῦς is regarded as an alternative route, long and difficult, which nevertheless reaches its aim.<sup>46</sup> No matter whether one embraces (a) or (b), the proverb is always used to denote a second-best. The second sailing is always a fall-back solution, which is used in the absence of a better one; even when the second-best is an expedient chronologically 'second' to a previous action, which proved to be a failure, it is still something that the subject considers axiologically inferior.<sup>47</sup>

There is a serious debate around the interpretation of the relationship between the second sailing and the first sailing. Some believe that Socrates' second sailing is considered second because it lacks 'the unconditioned supremacy of the Good'

<sup>44</sup> Ἐγὼ μὲν οὖν τῆς τοιαύτης αἰτίας ὄπη ποτὲ ἔχει μαθητῆς ὅτου οὖν ἦδιστ' ἂν γενοίμην· ἐπειδὴ δὲ ταύτης ἐστερήθην καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἶός τε ἐγενόμην, τὸν δεύτερον πλοῦν ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας ζήτησιν ἢ πεπραγμάτευμαι βούλει σοι, ἔφη, ἐπίδειξιν ποιήσωμαι, ὦ Κέβης;

<sup>45</sup> For a recent survey of the disagreements see Vazquez (2020), 85-88. See Sedley (1989), 381-383 for a teleological interpretation of the *Phaedo* myth about the soul's afterlife and the geography of universe.

<sup>46</sup> Martinelli Tempesta (2003), 92-93. According to *Schol. in Phd.* 99c and *Schol. in Plt.* 300c, the proverb δεύτερος πλοῦς means a 'safer (ἀσφαλῆς)' course. Burnet (1911), 108 claims that the second sailing refers to 'a less adventurous course'. Cf. Martinelli Tempesta (2003), 99-100.

<sup>47</sup> Martinelli Tempesta (2003), 108.

outlined in the *Republic* VI.<sup>48</sup> In a similar vein, others defend that the second sailing is the method of hypothesis, which is the second-best because of its tentativeness and the absence of the unhypothetical principle, the Good.<sup>49</sup> Other scholars understand the second sailing as the theory of Forms by arguing that theory is second-best in comparison with teleological explanations, of which Socrates was denied.<sup>50</sup> Some acknowledge that Socrates' second sailing is the second-best method of knowing Forms because we can only grasp Forms indirectly through concepts or the representations of intelligibles. Thus, the method of the second sailing is inferior to a method that may allow us to know Forms directly.<sup>51</sup> Lastly, scholars also defend that the method of the second sailing is contrasted with the method of learning and discovering the teleological *aitia* rather than that *aitia* itself. That is, Socrates compares the scientific methods through which we can learn and discover in general.<sup>52</sup>

Each of these views has relative strengths and weaknesses, so it has been proved difficult to produce a solution that would satisfy every party of this debate. This dispute is so complex and intricate partly because scholars have generally ignored Plato's metaepistemic and methodological concerns in the second sailing so a reliabilist approach to the second sailing can help us settle this debate. In what follows, I show that Plato's tactic to discover an answer to the *aitia*-question can be better understood in terms of reliabilist epistemology. Especially from the perspective of *the Principle of Comparative Reliability*, the belief-forming processes Plato offers do not need to be perfect; reliable processes that produce more true beliefs than their competitors would be sufficient. In terms of the *Principle of Historicity*, I show that all belief-forming processes used in the second sailing are reliable. Regarding the *Metaepistemic Principle*, I argue that the method of hypothesis and the theory of Forms both constitute the second sailing, the former as a second-order process and the latter as a first-order process. With regards to *Reliability Principle*, I show that the belief-forming processes of the second sailing is chosen because of their reliability.

---

<sup>48</sup> Goodrich (1903), 382-383, Gallop (1975), 222. *cf.* Sedley (1995), 19.

<sup>49</sup> See Murphy (1936), 46.

<sup>50</sup> Rose (1966), 466-467; Hackforth (1955), 137; Dorter (1976), 170; Sedley (1998), 126-127.

<sup>51</sup> See (Bluck) 1957, 24-25; Robin (1926), XLIX. Adopting the teleological reading, Pakaluk (2010), 656-660 argues that Socrates *indirectly* appeals to the operation of mind in the natural world, so he talks about a second voyage, which takes a less dangerous and "a roundabout route to the same location". Iwata (2021) argues that Socrates' second sailing is a more laborious analytical process to discover the teleological cause, the Form of Good, via intellectual Forms instead of searching that cause via observation of celestial bodies via sense.

<sup>52</sup> See Ross (1982), 24.

### Socrates' Answer to *Aitia*-Question

In this section, I show that the purpose of Socrates' second sailing is to maximize true beliefs about the *aition/aitia* of coming to be and perishing rather than discovering a perfectly reliable theory of explanation. As I have already claimed, Socrates' fear of becoming intellectually blind drove him to look for a new technique in lieu of the method of natural science and he had practiced this new approach, which Socrates randomly jumbled. Next, Socrates examined the philosophy of Anaxagoras, yet he could not find the kind of explanation he was looking for. Anaxagoras too appealed only to the materialistic-mechanical explanations instead of giving teleological explanations. Now, Socrates has to decide: he either goes back the jumbled approach or adhere to new method. Socrates chooses the latter path, the second sailing.

Once more, the reader comes across a blindness metaphor. To explain why he embarked on the second sailing, Socrates said that 'I was worried that I might become completely blinded in my soul, looking at the things with my eyes and attempting to grasp them with each of my senses' (*Phd.* 99e1-4).<sup>53</sup> At that moment, Socrates has not yet suffered from blindness, but he worried that he might become completely blinded, as the optative (of secondary sequence) τυφλωθείην suggests. Socrates could neither discover or learn teleological explanations nor go back the method of investigation that uses sense-perception. In the *Phaedo* 99d4-e1, Socrates said that he was afraid of becoming blind due to looking at the sun during the solar eclipse, and he suggested 'looking at the image of it [the sun] in water or something of the sort' (ἐν ὕδατι ἢ τινι τοιοῦτῳ σκοπῶνται τὴν εἰκόνα αὐτοῦ) to escape this dangerous and undesired effect, namely becoming completely blinded. Therefore, he declared his decision that 'I must take refuge in *logoi* to search for the truth of things in them' (*Phd.* 99e4-100a1).<sup>54</sup> For Socrates, studying things in *logoi* is better than studying them in *erga*. Although both types of study are in a sense studying things 'in images', Socrates emphasizes the untenable relationship between *logoi* and *erga*, as both being images, and undermines the comparison by claiming that the solar eclipse analogy and the idea of 'looking at images' are in a way misleading.<sup>55</sup> Putting aside the difficulties regarding this concept of images, studying in *logoi* is better than the alternative, studying in *erga*.

<sup>53</sup> [...] ἔδεισα μὴ παντάπασιν τὴν ψυχὴν τυφλωθείην βλέπων πρὸς τὰ πράγματα τοῖς ὄμμασι καὶ ἐκάστη τῶν αἰσθήσεων ἐπιχειρῶν ἄπτεσθαι αὐτῶν.

<sup>54</sup> ἔδοξε δὲ μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν.

<sup>55</sup> *Phd.* 99e6-100a3. For Socrates' note of caution regarding his comparison of *logoi* and *erga*, see Burnet (1911), 109; Gallop (1975), 178; Bostock (1986), 159-161, Sallis (1996), 43.

What exactly studying in *logoi* means is however unclear.<sup>56</sup> Fortunately, a precise translation of *logoi* is not relevant to my argument, I can leave untranslated. What is significant here is that *logoi* are compared with *erga*, physical objects, hence *logoi* are non-physical and logical objects and are used in the method of hypothesis as premises. In this respect, Socrates aims to present a new method that replaces the empiricism of Presocratics with 'a fundamentally *a priori* approach to philosophy'.<sup>57</sup> Studying things in *logoi* and studying them in *erga* stands for two different approaches by which we inquire. This meaning is conveyed by ἐν [τοῖς] λόγοις and ἐν [τοῖς] ἔργοις, where ἐν is used as a dative of means or manner: studying by *logoi* and by *erga* respectively. As a method of research, studying by *logoi* is a non-observational/theoretical method while studying by *erga* alludes to empirical observation.

As mentioned in section 1, cognitive processes are divided into two: first-order processes (that which are used to produce beliefs) and second-order processes (that which are used to produce belief-forming methods). Moreover, there are two kinds of processes in the process of justification: 'native psychological processes (e.g., deductive reasoning and perception)' and 'acquired methods (e.g., statistical method)'. The autobiography section, which is the history of Socrates' discovery of an explanation of coming to be and perishing, completed successfully with the second sailing, which has three components: *a priori* reasoning (a native psychological process), the method of hypothesis (a second-order process), and the theory of Forms (an acquired method).

As I argued in Section 3, the method of Socrates' second sailing must offer a systematic approach of investigation in contrast with his jumbled approach. Otherwise, we would need to make an uncharitable reading that Socrates was able to prove that the soul is immortal and imperishable owing to unorganized and unsystematic epistemic notions, such as lucky guesses or coincidences, so there must be theory choice mechanism for selecting, applying, and generating new models. I suggest that the method of hypothesis is such a reliable second-order belief-forming process is to produce new methods, retrieve old methods or choose from the retrieved methods.

---

<sup>56</sup> Some claimed that *logoi* are concepts, which are derived from Forms, through which knowledge is acquired (Archer-Hind 1883, 135-136). Others rendered *logoi* as definitions, more precisely Socratic definitions answering the question "what is X?" (Bluck 1955, 111-113 & 198-200). Again, *logoi* are translated as theories since this translation covers Socrates' broad use of *logoi*, such as propositions, statements, and even in some cases definitions and arguments (Rose 1966, 470). Lastly, *logoi* are taken to mean 'propositions' in the sense that they are 'premises of theories' (Ferber 2021, 7).

<sup>57</sup> Sedley (2021), 47.



If our aim is to decide between competing theories, we can use the method of hypothesis as an algorithm for theory choice. The simple procedure is described at *Phaedo* 100a3-7 as follows: (a) hypothesize *X*, (b) put that which is in harmony with *X* as true and that which is not as false. Socrates later adds another item to the procedure at 101d3-5: (c) do not examine the original hypothesis *X* itself without examining its consequences. In this respect, (a), (b) and (c) are the rules that allows us to find a solution to a particular problem. Here the problem is about the cause of coming to be, perishing, and being.

To hypothesize something is ‘deliberately’ choosing rather than accepting something intuitively or at random.<sup>58</sup> Socrates’ reason for choosing the Form-*Aitia* Hypothesis, *X is F because of the Form of F*, as a starting point must result from the explanatory power of this hypothesis.<sup>59</sup> There must at least be one other alternative theory, as Socrates implies that he chooses that which he deems to be the better to answer a specific question by saying that ‘on every occasion, I hypothesize a *logos*, whichever one I judge to be the strongest’ (*Phd.* 100a3-4).<sup>60</sup> Although Socrates does not tell us what the alternatives are, it is plausible to think that Socrates have examined other hypotheses to compute an answer but failed. In general, thus, the method of hypothesis provided Socrates the true algorithm or the set of rules and has enabled him to generate a reasonable and standardized answer, the theory of Forms, to explain coming to be, perishing, and being.

Finally, the theory of Forms shows its worth by supplying the necessary epistemic and ontological tools to justify that the soul is immortal although the status of the proof has long been debated. The simple fact that both of his interlocutors agreed does not seem to be sufficient from the perspective of objective epistemic standards since persuading someone is a strong reason for justification.<sup>61</sup> In consideration of the dialogue’s internal dynamics and how the exchange between Socrates and his interlocutors shaped the development of Socrates’ argument, the final agreement gives us reason to think that Socrates believes that his method is truth-conducive since he has grounded the belief that the soul is immortal.<sup>62</sup> However, Plato does not take it for granted that the theory of Forms in its current form is the

---

<sup>58</sup> Robinson (1953), 109

<sup>59</sup> Socrates’ initial hypothesis can either be [1] Form-Hypothesis (Forms exist) or [2] Form-Cause Hypothesis (*X is F because of the Form of F*). I favour [2]. See Gallop (1975), 179-182, Bedu-Addo (1979), 115; Bailey (2005), 107. Cf. Benson (2015), 155. For the most plausible schematization of the argument for the causal power of Forms see Bailey (2005), 107-108.

<sup>60</sup> ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι).

<sup>61</sup> See Sedley (2018), 211-212; Frede (1978), 36 for the content of interlocutors’ agreement and its connection with the earlier proofs of the immortality of the soul.

<sup>62</sup> See Sedley (1995), 16-19; Peterson (2011), 182.

best method of explanation.<sup>63</sup> Indeed, for Plato there is a need to examine whether the theory of Forms is true as Socrates says that 'when you needed to give a *logos* of that itself [the original hypothesis], you would give it in like manner, again assuming another hypothesis whichever of the highest ones would seem best until you reached something sufficient' (*Phd.* 101d5-e1).<sup>64</sup> This comment, together with Socrates' admiration of teleological explanations, implies that the theory of Forms is comparatively reliable at that moment and in the relevant contexts.

### Conclusion

This paper has argued that reliabilism is a fruitful heuristic guide to explaining the autobiography section of the *Phaedo*. I suggest that Socrates of the *Phaedo* implements reliabilist epistemology as a theory choice mechanism. The entire process that leads to the final proof of the immortality of the soul meets the standards of process reliabilism and the phases of the discovery process that Socrates had gone through points in the direction of a reliabilist mindset. My main goal was to assess how a reliabilist approach may account for the underlying epistemic dynamics that steer Socrates' intellectual journey for discovering the *aitia/aition* of coming to be, perishing, and being. The fact that Plato depicts Socrates' intellectual journey leading to the proof of the immortality of the soul in autobiographical form tallies with the historical/genetic nature of reliabilism. The chronological character of the autobiography enables the reader to see how the justifiedness of Socrates' final belief, that the soul is immortal, depends on its prior history. The reader can also look at each phase of the autobiography and see how Socrates discarded unreliable belief-forming processes and adopted only reliable ones.

To conclude, the investigation of the autobiography section has shown that the reliability of belief-forming processes, for Socrates, is a key factor in deciding whether a belief is justified. First, both the method of hypothesis and the theory of Forms are reliable belief-forming processes, and hence they are preferable over the method of natural science, which is not truth-conducive. Second, Socrates failed to form any belief whatsoever in terms of teleology, although he may have vision and imagination to give a teleological account of the universe. Third, although the teleological explanations are the most complete, Socrates was not able to neither discover nor learn such explanations. Socrates, therefore, turns to the theory of

---

<sup>63</sup> See Trabattoni (2016), 42-43.

<sup>64</sup> The theory of Forms refers to two kinds of causes, safe and clever causes. It does not matter whether we prefer the safe cause (*Phd.* 100d1-e3) or the clever cause (105b5-c7) to explain coming to be and perishing, both can explain causality albeit in different ways. See Sedley (1998), 119-120; Sedley (2021), 56-57.

Forms, yet he advises that the theory should be kept open until reaching the maximum possible epistemic status for humans (*Phd.* 107a7-b1).

Let me draw an analogy between teleological explanations and weather forecasts. Clairvoyance would be the perfect ability to predict meteorological event, but clairvoyance is unscientific, and predictions based on clairvoyance are not reliable. Therefore, one must use weather satellites to detect weather and climate events. If clairvoyance were a real ability, it would have predicted any weather event perfectly because of its power to see the future event. However, no human can really have the ability, so no explanation based on clairvoyance is neither reliable nor truth-conducive. Likewise, no one can produce teleological explanations for Socrates although the ability to explain natural phenomena teleologically is theoretically possible unlike clairvoyance.<sup>65</sup> At any rate, Socrates could not find a perfect belief-forming process, but he was left with a reliable one. In terms of reliabilism, Socrates did not need perfect reliability to prefer a belief-forming process, so he was epistemically justified in choosing the theory of Forms. This theory would remain the best option until someone comes up with a more reliable one, which is more truth-conducive than the theory of Forms. In this sense, without any explicit reference to a teleological principle, namely the form of the Good, the most suitable avenue to knowledge followed in the *Phaedo* seems to be reliabilism since highly reliable processes, for reliabilism, can confer justification and accepted as truth-conducive notwithstanding the want of epistemic perfection.

#### REFERENCES

- Annas, J. (1982) "Aristotle on Inefficient Causes," *The Philosophical Quarterly* 32, 311-326.
- Archer-Hind, R. D. (1883) *The Phaedo of Plato*. London.
- Armstrong, D. M (1973) *Belief, Truth and Knowledge*. Cambridge.
- Bailey, D. (2005) "Logic and Music in Plato's *Phaedo*," *Phronesis* 50, 95-115.
- Bailey, D. (2014) "Platonic Causes Revisited," *Journal of the History of Philosophy* 52, 15-32.
- Bedu-Addo, J. T. (1979) "The Role of the Hypothetical Method in the *Phaedo*," *Phronesis* 24, 111-132.
- Benson, H. (2015) *Clitophon's Challenge*. New York.
- Bluck, R. S. (1955) *Plato's Phaedo*. London.
- BonJour, L. (1980) "Externalist Theories of Empirical Knowledge," *Midwest Studies in Philosophy* 5, 53-73.

---

<sup>65</sup> BonJour (1980), 62-65 develops the clairvoyance problem to show that reliabilism allows a clairvoyant to have justified beliefs, but such beliefs cannot be considered justified. I am here ignoring this problem since Socrates failed to discover teleological explanations, so he has no ability at that moment. Socrates will offer a teleological explanation of the generation of the whole universe in the *Timeaus*.

- BonJour, L. (2002) "Internalism and Externalism," in: Paul K. Moser, ed. *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford, 234-263.
- Bostock, D. (1986) *Plato's Phaedo*. Oxford.
- Burnet, J. (1911) *Plato's Phaedo*. Oxford.
- Dorter, K. (1976) "Plato's Image of Immortality," *The Philosophical Quarterly* 26, 295-204.
- Faculty of Classics, University of Cambridge and Diggle, J. (2021) *The Cambridge Greek Lexicon*. Cambridge.
- Ferber, R. (2021) "Second Sailing towards Immortality and God", *Mnemosyne* 74, 371-400.
- Fine, G. (2021) *Essays in Ancient Epistemology*. Oxford.
- Flores, S. O. (2020) "Returning to the Heavens: Plato's Socrates on Anaxagoras and Natural Philosophy," *Apeiron* 53, 123-146.
- Frede, D. (1978) "The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's Phaedo 102a-107a," *Phronesis* 23, 27-41.
- Frede, D. (2011) "Das Argument aus den essentiellen Eigenschaften (102a-107d)," in: Jörn Müller, ed. *Platon: Phaidon*. Berlin, 143-157.
- Frede, M. (1980) "The Original Notion of Cause," in: Malcolm Schofield, Myles Burnyeat and Jonathan Barnes, eds. *Doubt And dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, 217-249.
- Gallop, D. (1975) *Plato's Phaedo*. New York.
- Gettier, E. L. (1963) "Is Justified True Belief Knowledge?," *Analysis* 23, 121-23.
- Goldman, A. I. (1979) "What is Justified Belief?" in: George S. Pappas, ed. *Justification and Knowledge*. Dordrecht, 1-23.
- Goldman, A. I. (1986) *Epistemology and Cognition*. Cambridge, MA.
- Goldman, A. I. (1993) "Epistemic Folkways and Scientific Epistemology," *Philosophical Issues* 3, 271-285.
- Goldman, A. I. (2015) "Reliabilism, Veritism, and Epistemic Consequentialism," *Episteme* 12, 131-143.
- Goldman, A. I. and Beddor, B. (2016) "Reliabilist Epistemology," in: Edward N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/reliabilism/>
- Goodrich, W. J. (1903) "On the Phaedo 96A-102A, and on the δεύτερος πλοῦς 99D," *The Classical Review* 17, 381-384.
- Gower, O. S. (2008) "Why Is There an Autobiography in the Phaedo?," *Ancient Philosophy* 28, 329-346.
- Gregory, A. (2016) *Anaximander: A Re-Assessment*. London, New York.
- Hackforth, R. (1955) *Plato's Phaedo*. Cambridge.
- Hankinson, R. J. (2008) "Reason, Cause, and Explanation in Presocratic Philosophy," in: P. Curd and D. W. Graham, eds. *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*. New York, 434-457.
- Ichikawa, J. J. and Steup, M. (2018) "The Analysis of Knowledge," in: E. N. Zalta, ed. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/knowledge-analysis/>.

- Iwata, N. (2021) "Socrates' First Voyage in the *Phaedo*," *History of Philosophy & Logical Analysis* 24, 243-267.
- Kotzen, M. (2019) "A Formal Account of Epistemic Defeat," in: C. Braden, R. Borges and B. Fitelson, eds. *Themes from Klein: Knowledge, Scepticism, and Justification*. Cham.
- McCabe, M. M. (2015) *Platonic Conversations*. New York.
- Martinelli-Tempesta, Stefano (2003), "Sul Significato di δεύτερος πλοῦς nel Fedone di Platone," in: M. Bonazzi and F. Trabattoni, eds. *Platone e la tradizione platonica: Studi di filosofia antica*. Milan, 89-125.
- Müller, Jörn (2017) "Socrates and Natural Philosophy: The Testimony of Plato's *Phaedo*," in: A. Stavru and C. Moore, eds. *Socrates and the Socratic Dialogue*. Leiden, 348-368.
- Murphy, N. R. (1936) "The Δεύτερος Πλοῦς in the *Phaedo*," *The Classical Quarterly* 30, 40-47.
- Nally, E. G. (2015) "Is Plato a Coherentist? The Theory of Knowledge in Republic V-VII," *Aperion* 48, 149-175.
- Pakaluk, M. (2010), "The Ultimate Final Argument," *Review of Metaphysics* 63, 643-677.
- Plato (1995), *Tetralogiae I-II*. E. A. Duke, W. F. Hicken, W. S. M. Nicoll, D. B. Robinson and J. C. G. Strachan, eds. Oxford.
- Peterson, S. (2011) *Socrates and the Philosophy in the Dialogues of Plato*. Cambridge.
- Pinto, R. (2017) "Nous, Motion, and Teleology in Anaxagoras," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 52, 1-32.
- Pritchard, D. (2018) "Anti-luck Virtue Epistemology and Epistemic Defeat," *Synthese* 195, 3065-3077.
- Robin, L. (1926) *Platon: Phédon*. Paris.
- Robinson, R. (1953) *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford.
- Rose, L. E. (1966) "The Deuterous Plous in Plato's *Phaedo*," *The Monist* 50, 464-473.
- Ross, D. (1982) "The Deuterous Plous, Simmias' Speech, and Socrates' Answer to Cebes in Plato's *Phaedo*," *Hermes* 110, 19-25.
- Rowe, C. J. (1993) *Plato's Phaedo*. Cambridge.
- Sedley, D. (1995) "The Dramatis Personae of Plato's *Phaedo*," in: T. Smiley, ed. *Proceedings of the British Academy* 85. Oxford, 3-28.
- Sedley, D. (1998), "Platonic Causes," *Phronesis* 43, 114-132.
- Sedley, D. (2018), "The *Phaedo*'s Final Proof of Immortality," in: F. Bravo, G. Cornelli and T. M. Robinson, eds. *Plato's Phaedo: Selected Papers from the Eleventh Symposium Platonicum*. Baden-Baden, 210-220.
- Sedley, D. (2021) "Socrates' Second Voyage (*Phaedo* 99-101)," in: F. Leigh, ed. *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy: Keeling Lectures 2011-18*. London, 47-62.
- Sedley, D. and Long, A. (2010) *Plato: Meno and Phaedo*. New York.
- Sharma, R. (2015) "*Phaedo* 100b3-9," *Mnemosyne* 68, 393-412.
- Shope, R. K. (2002) "Conditions and Analyses of Knowing," in: P. K. Moser, ed. *The Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford, 25-70.
- Stough, C. L. (1976) "Forms and Explanation in the *Phaedo*," *Phronesis* 21, 1-30.
- Trabattoni, F. (2016) *Essays on Plato's Epistemology*. Leuven.
- Vázquez, D. (2020) "Teleology, Causation and the Atlas Motif in Plato's *Phaedo*," *Scholia* 14, 82-103.

Vlastos, G. (1969, "Reasons and Causes in the Phaedo," *The Philosophical Review* 78, 291-325.

# HARMONY, ORDER, AND UNITY IN PLATO'S *LAWS*

ANTHONY MICHAEL PASQUALONI  
New Haven Zen Center, New Haven, Connecticut (USA)  
pasqualoni@gmail.com

---

ABSTRACT. In Book X of Plato's *Laws*, the motions of the body are contrasted with the changes of the soul. The latter are categorically different from the former. The soul is oriented in time while the body is oriented in space. Despite their differences, soul and body work in unison. When the senses are informed by λόγος, order is perceived and enacted. The coordination of soul and body is most evident in music and dance. A choral dance is a composition in which body and soul and their analogues, space and time, are unified. A city is an analogous composition. The relation between body and soul parallels the relation between a city on the one hand, and its laws, beliefs, and customs on the other. For these reasons, the highest order of a city is its religious order. The religious life of a city integrates time and space as well as soul and body. Religion serves as a binding power that harmonizes the city and its people.

KEYWORDS: soul, body, time, space, music, religion.

---

## 1. Introduction

In Plato's *Laws*, an unnamed Athenian and his two interlocutors describe an imaginary city, Magnesia. Their aim is to articulate the requirements that a virtuous city must have. For the most part, the dialogue concerns the nature of the laws, customs, and government of Magnesia. However, there are important metaphysical digressions in the *Laws* as well. In his response to atheism, the Athenian explains the nature of the soul and its priority over the body. The motions of the body are contrasted with the changes of the soul. The latter are categorically different from the former.

Using Book X of the *Laws* as a starting point, Section 2 discusses the nature of the soul's changes. In contrast to the body, the soul is oriented in time, not space.

For example, the soul may dwell on the past or look to the future. Memory, fear, grief, wish, deliberation — all of these are changes of the soul. Each change orients the soul in time. In other words, the changes of the soul presuppose a temporal order.

Section 3 discusses the nature of the body's changes. Just as the soul is oriented in time, the body is oriented in space. More specifically, the situation of a body is defined by its position and location. The changes of the body presuppose an ordering of spatial relations, just as the changes of the soul presuppose a temporal order.

Despite their differences, soul and body work in unison. Section 4 presents the argument that their conjunction is actualized through *λόγος*. When the senses are informed by *λόγος*, order is perceived and enacted through both the soul and the body. Their coordination is most evident in music and dance — rhythm and harmony join soul and body into a well-ordered composition.

Section 5 applies the above findings to the theme of the *Laws*, the virtuous city. The relation between body and soul parallels the relation between a city on the one hand, and its laws, beliefs, and customs on the other. The highest order of a city is its religious order. The religious life of a city integrates time and space as well as soul and body — religion serves as a binding power that harmonizes the city and its people.

## 2. The Soul

In Book X of the *Laws*, the Athenian, while arguing against atheism, names the motions of the soul:

... ἄγει μὲν δὴ ψυχὴ πάντα τὰ κατ' οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θάλατταν ταῖς αὐτῆς κινήσεσιν, αἶς ὀνόματά [897a] ἔστιν βούλεσθαι, σκοπεῖσθαι, ἐπιμελεῖσθαι, βουλευέσθαι, δοξάζειν ὀρθῶς ἐψευσμένως, χαίρουσαν λυπουμένην, θαρροῦσαν φοβουμένην, μισοῦσαν στέργουσαν, καὶ πάσαις ὅσαι τούτων συγγενεῖς ἢ πρωτουργοὶ κινήσεις τὰς δευτερουργοὺς αὐτῶν παραλαμβάνουσαι κινήσεις σωμάτων ἄγουσι πάντα εἰς αὔξησιν καὶ φθίσιν καὶ διάκρισιν καὶ σύγκρισιν καὶ τούτοις ἐπομένως θερμότητος ψύξεις, βαρύτητος κουφότητος, σκληρὸν καὶ μαλακόν, λευκὸν καὶ μέλαν, ἀσθηρὸν [897b] καὶ γλυκύ, καὶ πάσιν οἷς ψυχὴ χρωμένη ...

... Soul then drives all things in heaven, on earth, and in the sea through its motions — which are named wish, inquiry, care, deliberation, belief true and false, joy and grief,



courage and fear, hate and love — and through all the motions that are akin to these or primary ...<sup>1</sup> (896e-897b)

The context of this passage, in keeping with the dialogue as a whole, alludes to two kinds of soul: human and divine. The gods govern the cosmos in a manner that is reasonable and virtuous. The human soul is a likeness of the divine soul: it also controls that which is physical, but its control is limited and it is susceptible to unreason (ἄνοια; 897b) and disorder — its beliefs may be false, and its wishes may be misguided.

The list of names of the motions of the soul is incomplete given that all motions akin (συγγενής; 897a) to these are implicitly included. As indicated below, there are other motions of the soul mentioned by the Athenian. Nonetheless, all of the motions have a common feature: the soul is oriented in time, not in space. For example, wish, the first motion named above, is inherently forward-looking — when the soul wishes, it is oriented toward the future; i.e., it looks to a point in time when it achieves that which it desires.

Arguably, the other changes mentioned above derive from wish. For example, one loves what one wishes for; one grieves if a wish is unfulfilled, one has beliefs about what to wish for and the means by which a wish can be fulfilled. But regardless of whether wish plays a central role in the changes of the soul, all of the motions named by the Athenian are determined by time, not space. For example, belief rests on the conclusions of the past while deliberation reflects the future. Similarly, grief concerns the past while fear concerns the future.

The claim that the soul's changes are essentially temporal is supported by the following remarks in Book X:

ΑΘ. Μεμνήμεθά γε μὴν ὁμολογήσαντες ἐν τοῖς πρόσθεν ὡς, εἰ ψυχὴ φανείη πρεσβύτερα σώματος οὕσα, καὶ τὰ ψυχῆς τῶν τοῦ σώματος ἔσοιτο πρεσβύτερα.

ΚΛ. Πάνυ μὲν οὖν.

ΑΘ. Τρόποι δὲ καὶ ἦθη καὶ βουλήσεις καὶ λογισμοὶ καὶ [896d] δόξαι ἀληθεῖς ἐπιμέλειαί τε καὶ μνήμαι πρότερα μήκους σωμάτων καὶ πλάτους καὶ βάθους καὶ ῥώμης εἶη γεγονότα ἄν, εἴπερ καὶ ψυχὴ σώματος.

ΚΛ. Ἀνάγκη.

---

<sup>1</sup> Here and below, passages from the *Laws* have been translated after Thomas L. Pangle, with modifications. In addition, Stephanus page numbers refer to the *Laws*, unless otherwise indicated.

Athenian: Now we of course remember what we agreed to earlier, that if soul should be evidently older than body, then the things pertaining to soul would be older than the things pertaining to the body.

Kleinias: By all means.

Athenian: Moods, then, and dispositions, wishes, reasonings, true beliefs, considerations, and memories would have come into being prior to bodily length, breadth, depth and strength — if, indeed, soul came into being prior to body.

Kleinias: Necessarily. (896c-d)

In the above passage the Athenian emphasizes that the changes<sup>2</sup> of the soul are not the same as the changes of the body. Apart from metaphors, reason (λογισμός) does not have spatial extension, nor does belief (δόξα) or memory (μνήμη). One cannot measure their length, breadth, or depth. In this way, the soul, not unlike a geometric point, is radically different from objects that have spatial extension. The soul's dimensionality is temporal, not spatial. For example, one need not be in a particular place to grieve (λυπέω; 897a). One who grieves for his beloved, for example, cannot escape his grief by moving to another place and leaving his sorrow behind. In other words, the absence that underlies grief may be “everywhere” — distinctions of time, but not place, apply. Similarly, grief is not “in” the soul — it makes just as much sense to say that a soul is subsumed by grief, or that grief is a burden that weighs one down. These are metaphors or verbal images of grief. In reality, while grieving the soul dwells on the past — i.e., it is oriented toward that which is not present.

The above observations, though they align with common sense, are not set in stone. Moreover, they appear to contradict several passages in the *Laws* that indicate that the soul is in fact *inside* the body. For example, in Book XII, the Athenian states that we can think of a lifeless body as “a soulless altar of the chthonic ones...” (“ἄψυχον χθονίων βωμόν”; 959d). Given the context, the body is imagined to be a shell or habitat within which resides the soul; upon death, the soul travels to the underworld (959c). Similarly, the soul may be imagined as a ghostly homunculus that is entombed within the body.<sup>3</sup> The soul is freed from the body when the body dies; like a released prisoner, it then resides in another place.

---

<sup>2</sup> The Greek word for *motion*, κίνησις, also means *change* — see H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “κίνησις.” For this reason, both *motion* and *change* are used to translate κίνησις.

<sup>3</sup> Cf. *Phaedrus* 250c: “...καθαροὶ ὄντες καὶ ἀσήμαντοι τούτου ὃ νῦν δὴ σῶμα περιφέροντες ὀνομάζομεν, ὁστρέου τρόπον δεδεσμευμένοι.” Here, the soul is described as “not entombed” (ἀσήμαντος) when it is free of the body; when it is not free, it is imprisoned or bound (δεσμεύω) as if it were an oyster in its shell.

Describing ancient Greek depictions of the soul, Emily Vermeule writes:

When the *psyche* was corporeally conceived, it was a miniature replica of the individual, endowed with wings to account for its swift daimonic flight, retaining some powers of memory and emotion. The *psyche* often flutters near the head from which it extracts its future qualities, or perches upon it as on the lovely lekythos by the Achilles Painter ... weeping and protesting with formal mourning gesture ...<sup>4</sup>

Hence, the soul is imagined as if it were another body. Under these and similar interpretations, the soul and body alike are extended in space — each has a particular place, and the motions within the soul are also motions within the body, given that the former is contained by the latter.

In summary, we see that on the one hand, the soul is described as if it were located and extended in space — it inhabits the body as a person might inhabit a house. On the other hand, we are told that the soul is not extended in space — as stated above, its changes are prior to length, breadth, and depth, and it is oriented in time, not space.

The source of the contradiction is threefold. First, in the *Laws* as well as other Platonic dialogues, images appear in the guise of factual statements. For example, a misinterpretation of the Athenian's remarks may lead one to believe that the underworld is real — this would be a misreading of metaphors and poetic language. Just as the divided line in the *Republic* (509d-513e) and the image of the lathe in the *Laws* (898a-b) are used to visualize that which is immaterial and non-spatial, spatial terms are used as metaphors<sup>5</sup> to describe the soul and the changes it undergoes upon the death of the body.

Second, throughout the *Laws* the Athenian is primarily interested in determining the legal and ethical basis of a virtuous city. While metaphysical issues clearly play a role in the dialogue, they are ancillary to the central task at hand. The discussion of the metaphysics of the soul and the nature of motion is introduced as a digression.<sup>6</sup> When describing the soul, the Athenian uses images and metaphors to communicate in a manner that is colloquial and readily understood by his interlocutors, Kleinias and Megillus.

---

<sup>4</sup> E. Vermeule (1981) 9.

<sup>5</sup> Cf. Emerson's observation in Chapter 4 of *Nature*: "Parts of speech are metaphors, because the whole of nature is a metaphor of the human mind" (p. 24).

<sup>6</sup> In Book X, for example, Kleinias states that they must "go outside the realm of legislation" ("νομοθεσίας ἐκτὸς οἴησιν βάλειν") to discuss the nature of the soul and its relation to the body (891d).

Finally, commonly-used prepositions such as ἐν have both spatial and non-spatial connotations; the former often conceal the latter. For example, in Book II of the *Laws*, the Athenian states: “Λέγω τοίνυν τῶν παίδων παιδικὴν εἶναι πρώτην αἴσθησιν ἡδονὴν καὶ λύπην, καὶ ἐν οἷς ἀρετὴ ψυχῆ καὶ κακία παραγίγνεται πρῶτον” (“Well, I say that the first elementary sensation in children is the sensation of pleasure and pain, and that it is in these that virtue and vice first come into being in the soul”; 653a). Here, the expression ἐν οἷς (“in these”) does not indicate a spatial relation. Instead, the expression is an instrumental dative — in English it is equivalent to *by means of these* or *through these*.<sup>7</sup> Pleasure and pain are not containers “in which” ἀρετή (virtue) appears. Similarly, ἀρετή is not contained by anything,<sup>8</sup> and nothing is contained by the soul — as stated above, the soul has neither length, breadth, nor depth (896d). For these reasons, a closer translation of the Athenian’s words would be: “... it is through these that virtue and vice first come to be present to the soul.”

In short, the soul is extended in space only in our imaginations. In reality, it is categorically different from the body. The soul, unlike the body, is oriented in time. In other words, the soul’s orientation is determined by a temporal order — i.e., an ordering of the relations between past, present, and future. This ordering is the basis of the soul’s “direction.” A wish, for example, is forward-looking and hence future-oriented; grief looks to the past; joy may be present. Hence, a temporal order provides a framework in which the soul is situated.

Given the above, one may argue that the body is also oriented in time. After all, the body changes, and every change implies the flow of time. Nonetheless, the body is oriented in space — i.e., the changes of the body, unlike those of the soul, are determined by position and location. The argument in support of these claims will be presented below.

---

<sup>7</sup>In addition to connoting spatial relations, the word ἐν can also refer to a state or condition. For example, one can be *engaged in philosophy* (*Phaedrus* 59a; see also *Republic* 489b). This is comparable to English expressions such as *I am in business* or *I am in love*. The word ἐν can also indicate *instrument, means* or *manner*; e.g., in the *Theaetetus*, Socrates states: “Ὡς οὐδὲν ἄλλο μανθάνων διετέλεσας ἢ τὰ στοιχεῖα ἐν τε τῇ ὄψει διαγιγνώσκειν πειρώμενος καὶ ἐν τῇ ἀκοῇ αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ἕκαστον” (206a) — one senses *with* or *by means of* the eyes and ears but not *in* them.

<sup>8</sup>If we claim that ἀρετή can be in a soul, as if it could be localized and contained, then we have the contradiction of the first part of the *Parmenides*: ἀρετή would be like a sail that covers the world, divided into separate parts, and therefore many and not one (131b).

### 3. The Body

As explained above, the soul is oriented not in space, but in time. The converse is true of the body. In Book X of the *Laws*, while describing the motions of physical objects, the Athenian states the following to Kleinias:

Μῶν οὖν οὐκ ἐν χώρᾳ τινὶ τὰ τε ἐστῶτα ἔστηκεν καὶ τὰ κινούμενα κινεῖται; — Πῶς γὰρ οὐ;  
— Καὶ τὰ μὲν γε ἐν μιᾷ ἔδρᾳ που τοῦτο ἂν δρῶη, τὰ δὲ ἐν πλείοσιν.

“And then isn’t it in a certain place that the standing things stand and the things in motion move?” — “How could it be otherwise?” — “And some, at least, would presumably do this in one location, but some in many.” (893c)

Here, the word ἐν clearly indicates a spatial relation. That which moves or is at rest is *in* a particular place. One may interpret this claim to include the soul as well as the body. However, when the Athenian also states that the things he is describing can perish (φθίω; 893e), he is implicitly ruling out the soul — as will be indicated below, the soul does not perish. When he describes motions in space, the Athenian is describing the changes of that which is corporeal and capable of destruction. These motions apply to the body and other physical objects, but not the soul. This point is reiterated when the Athenian states that the “changes of soulless bodies” (“ἀψύχου μεταβολή”) — i.e., physical objects — are inferior (δεύτερος) to the changes of the soul (896b).

Everything that appears to the organs of sense is proximal and immediate. The body does not sense the past or the future. What is sensed through the body are appearances in the present moment. The senses — including the sense of one’s own body — place one in a particular location. Eyesight, for example, establishes a point of view — like a geometric point, a point of view defines a relative position. Similarly, touch establishes a point of contact. By these and similar means the senses orient and position the body in space. In addition, the senses always imply a *now* — there is no temporal extension beyond the present moment. Memory can revive that which was sensed in the past, but memory is the soul’s work; similarly, one may believe that tomorrow it will rain, but belief is also a motion of the soul (see Section 2). It is only when rain is present — i.e., *here* and *now*, *proximal* and *immediate* — that it is felt by means of the body.

In reference to the motion of physical objects, the Athenian states:

Τὰ δὲ γε κινούμενα ἐν πολλοῖς φαίνη μοι λέγειν ὅσα φορᾷ κινεῖται μεταβαίνοντα εἰς ἕτερον αἰεὶ τόπον, καὶ τοτὲ μὲν ἔστιν ὅτε βᾶσιν ἐνὸς κεκτημένα [893e] τινὸς κέντρον, τοτὲ δὲ πλείονα τῷ περικυλινδεῖσθαι. (893d-e)

And in speaking of things that move in many locations, at least, you appear to me to refer to whatever moves in a course by which it always changes to another place: sometimes they possess one axis of support and sometimes more, because they revolve.

The key word above is *τόπος* — *place, position, region*.<sup>9</sup> The body changes by changing place or position — i.e., its changes are inherently changes in space. These changes are measurable in terms of length, breadth, and depth (see Section 2). In addition, the word *τόπος* can mean *place or part of the body*.<sup>10</sup> The parts of the body — each of which is a physical object in itself — change in size and position as the body develops; one need only compare the body in the womb with the body of an adult. The changes are definable in terms of spatial relations — the differences lie in the relative size, location, and orientation of the parts.

The changes of the body may be contrasted with a motion of the soul, such as a wish. For example, the protagonists of the *Laws* wish to visit the cave and shrine of Zeus (625a-b); their bodies change location as they move along the road, but their wish does not change with them. Instead, it guides them. Their wish remains a constant throughout their journey. Thus, the concepts by which we understand the body — length, breadth, and depth; interior and exterior; location; distance; arrangement of parts in space — are not applicable to the soul and its changes, apart from images and metaphors.

Although the body is oriented in space, it is not divorced from time. All changing objects must be “in” time. It is undeniable that the word *μεταβαίνω* (893d) — *pass over, transition, change* — implies time. In this sense, the body resembles (*ἰνδάλλομαι*; 959b) the soul: they both change. But the body, unlike the soul, is not *oriented* in time. Time is the foundation of all change, but the question at hand is: What is the primary aspect of physical change? The body's changes are spatial. They may be contrasted with the changes of the soul. For example, if we say ‘Socrates is in prison,’ we are referring to his body and its location. If, on the other hand, we say ‘Socrates believes,’ we are not referring to any particular place. The latter statement tells us nothing about *where* Socrates is. If Socrates “drops” his belief, he does so metaphorically. In this case, we may ask: When and for what reason did he drop his belief? It would be absurd to say that Socrates, when he was in prison, dropped his belief, and he can pick it up again if he returns to prison. Beliefs may come and go, but they do so in time, not in space.

---

<sup>9</sup> H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “τόπος.”

<sup>10</sup> H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “τόπος.”

<sup>11</sup> H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “μεταβαίνω.”

As stated in Section 2, both time and space are ordered. The cardinal directions, for example, determine the orientation of the body. Similarly, that which is wide is always greater than that which is narrow precisely because space is ordered. Anatomy, athletics, dance — all of these presuppose an ordering of spatial relations — e.g., left and right, above and below, front and back, interior and exterior. This ordering is ubiquitous; hence, it is usually unstated and unnoticed.

If, as argued above, the soul and the body are oriented in different ways, how can they work in unison? The body is the soul's "other," yet at the same time it is the soul's intimate collaborator. What is the principle by which they harmonize? In the following section it will be argued that *λόγος* provides the key to answering this question.

#### 4. The Co-operation of Soul and Body

If the body is oriented in space while the soul is oriented in time, how are they so intimately connected? How precisely does an organ of sense (e.g., the skin) unite with the soul? The skin is a surface, the soul is not — how does pressure on a surface translate into a feeling? These questions are not answered in the *Laws*.<sup>12</sup> But the Athenian does tell us how the soul and the body work in unison. In Book II he states:

Εἴπομεν, εἰ μεμνήμεθα, κατ' ἀρχὰς τῶν λόγων, ὡς ἡ φύσις ἀπάντων τῶν νέων διάπυρος οὔσα ἡσυχίαν οὐχ οἷα τε ἄγειν οὔτε κατὰ τὸ σῶμα οὔτε κατὰ τὴν φωνὴν εἶη, φθέγγοιτο δ' αἰεὶ ἀτάκτως καὶ πηδῶ, τάξεως δ' αἴσθησιν τούτων ἀμφοτέρων, τῶν ἄλλων μὲν ζῴων οὐδὲν ἐφάπτοιτο, ἡ δὲ ἀνθρώπου φύσις ἔχει μόνη τοῦτο· τῇ δὲ τῆς κινήσεως [665a] τάξει ῥυθμὸς ὄνομα εἶη, τῇ δὲ αὖ τῆς φωνῆς, τοῦ τε ὀξέος ἅμα καὶ βαρέος συγκεραννυμένων, ἀρμονία ὄνομα προσαγορεύοιτο, χορεία δὲ τὸ συναμφοτέρον κληθεῖη.

We said, if we remember, at the beginning of our discussion, that the nature of all young things is fiery, and unable to remain calm either in body or in voice, but is always crying and leaping in a disorderly way. We said that none of the other animals attains sense of order in either of these, but that human nature alone has this. The name for order in movement is *rhythm*, and for order in voice, the mixture of acute and grave, the name is *harmony*; the two things together are called a *chorus*. (664e-665a)

---

<sup>12</sup> It is worth noting that the difficulty may lie not in how we reason about the soul, but in how we reason about space; in the *Timaeus*, it is stated that our reasoning about space is counterfeit (*νόθος*; 52a-b).

Unlike animals, humans are capable of a “sense of order” (“τάξεως δ’ αἴσθησιν”). The motions of animals, like those of children, tend to be disorderly (ἀτάκτως). However, children are capable of ordered motion, even before their minds are shaped by λόγος (653a-b). But through λόγος one can develop and refine a sense of order; λόγος is a prerequisite for being fully aware of that which is good and virtuous (653b-c). For these reasons, λόγος is the foundation of education in a virtuous city.

The ability to sense order in what is seen, heard and felt is a manifestation of the meeting of body and soul; both time and space converge into a single, unified order that is sensed by means of λόγος. For example, choral dance (χορεία) is an ordered motion of the human body that plays a central role in the life of a virtuous city (654d-e, 657a-b). This is true of Magnesia and it is true of the historical cities of ancient Greece. In his commentary on the *Laws*, Glenn Morrow describes the importance of dance in ancient times:

Music and the dance formed a part of all the great religious festivals, both local and Panhellenic; at most of them musical contests were featured side by side with the athletic ones, and victories in them were almost equally coveted and honored. They were an essential feature of marriage and funeral ceremonies, and of the rites of seed time, harvest, and vintage. Every occupation seems to have had its distinctive songs ... For Hesiod the Muses danced on Helicon ... and Plato's vision of the gods as fellow choristers with their worshipers was a commonplace to the poets and the sculptors.<sup>13</sup>

Dance was ingrained in the culture and daily life of ancient Greece. It tempered whatever disorder might have plagued a community. Dance orders each movement of the body and it incorporates the dancer into an ordered whole — i.e., a musical composition. The orientation and position of the body are aligned with rhythm and melody. With dance, gesture and rhythm, body and soul are unified. In his commentary on Book II of the *Laws*, Ficino writes:

You will also note that no creature apart from man has the sense of rhythm and harmony and that rhythm is order in time and movement, while harmony is order in the very tempering of the notes by means of high and low. What we often call harmony is properly called *concentus* [*symphony, concord, agreement*] in Latin. What we call rhythm we can conveniently call number, provided that you understand this to mean number in time and movement.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup>G. Morrow (1993) 302-3.

<sup>14</sup>M. Ficino (2009) 85 (translated by Arthur Farndell).



Thus, according to Ficino's interpretation, music constitutes two orders: the order of "time and movement," which is rhythm, and the order of "high and low," which is harmony. The latter is analogous to a spatial ordering. A tone's defining characteristic is its position on the tonal scale. A "high" note is high not because of an ordering in time, but because of the way it strikes the sense of hearing at any given moment. To use a modern analogy, the vertical axis in sheet music represents "high" and "low" — a static relationship — while the horizontal axis represents the passage of time. The former is analogous to space.

The coordination of time and space is most evident in a choral dance: harmony in the broadest sense joins opposing elements into an ordered whole. In a dance, there is agreement not only between high and low and fast and slow, but also between the orientation of the body and the orientation of the soul. For example, the body of a dancer may represent a motion of the soul such as grief or love — it may even do so without moving. This is made evident in Morrow's description of dance in ancient Greece:

... for the Greeks a dance was not merely a rhythmic pattern of steps, but an ordered movement of the whole body — head, arms, hands, torso, as well as legs and feet. Even the movement might sometimes disappear; a posture, or an arrested gesture, if seen and understood as a phase of a larger pattern, formed a "figure" of the dance, such as the gesture of the veil, or the postures of mourning or farewell or adoration so beautifully preserved for us in Greek vase painting and sculpture ... the dance is not merely an exercise of bodily agility, but the introduction of pleasing and significant form into all the movements of a man's body, and thence into all that he does.<sup>15</sup>

Given the above, even a motionless body is significant in a dance. Movement may sometimes "disappear" — time appears to stop. An arrested gesture or a frozen posture can be woven into the larger pattern of rhythm and melody. Movement and the absence of movement are bound into a composition that harmonizes the temporal and the timeless. A single gesture or posture, when "seen and understood," may reflect a larger pattern that transcends the usual ordering of time and space.

But what precisely is the "understanding" that allows one to recognize patterns in dance and music? Passages in the *Laws* indicate that λόγος — often translated as *reason* — underwrites the sense of order and the discernment of structure in music. In his summary of education as described in Book II (653a-654d), Shorey states:

---

<sup>15</sup> G. Morrow (1993) 306.

When reason [λόγος] arrives, the harmony of feeling with reason is virtue. By education we now mean the training of youth in pleasure and pain to like and dislike the right things ... No young creature can be quiet. But man alone has a sense of rhythm and order in his movements. Hence music and dancing. The well-educated man will sing and dance rightly or beautifully. But what is right and beautiful? All control of education will be worthless unless our hunt discovers this.<sup>16</sup>

Shorey is correct to point out the human capacity to align feeling with λόγος. But we should not assume that for Plato, λόγος is equivalent to reason. When one witnesses beauty (κάλλος) in a dance, must one know the reason why it is beautiful? No. Reasoning may be absent while λόγος is present. The word λόγος spans a range of meanings — λόγος is not only *reason* or *discourse*, it is also *reflection*.<sup>17</sup> The ground of a beautiful dance — i.e., the basis on which a dance is beautiful — is κάλλος itself. This reality or ground is not discerned by the ordinary senses. It is through λόγος in unison with the senses that one recognizes κάλλος. In some cases, λόγος may deduce the existence of the ground; alternatively, it may reflect the ground, thereby discerning a reality that would otherwise remain obscure, if not concealed. In the latter case, λόγος serves as a form of discernment. In short, λόγος may at times manifest itself as reason — Plato's dialogues are replete with examples of this — but reasoning is not its only modality.

Given the above, dance can be a representation (μίμημα) or a likeness (ὁμοιότης) of κάλλος (668b-c). Similarly, a sculptor can represent κάλλος with stone, a painter with paint, and a singer with the voice. Thus, κάλλος may appear — i.e., it may be sensed in a here and now, as if it were present — by means of these media. One may say that a beautiful dance “translates” κάλλος into a sensible form — but the translation is understood only by means of λόγος and a sense of order.

Sensible media, however, cannot fully capture the reality of that which is represented. A representation is inferior to its original. A dance may be an instance of κάλλος, but it is not κάλλος itself. Just as the soul is prior to the body (896d; see Section 2), a reality such as κάλλος precedes the medium through which it appears — it is the soul that recognizes and acts upon this precedence by means of λόγος and its concomitant, the capacity to sense order. Hence, the development of the ability to sense κάλλος is fulfilled through λόγος. Book VII of the *Laws* states:

---

<sup>16</sup> P. Shorey (1933) 363.

<sup>17</sup> H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “λόγος.” For example, see *Republic* 529d: “ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ” (“these [true motions] are apprehended by reflection and thought”).

AΘ. "Εφαμεν, οἶμαι, τοὺς τοῦ Διονύσου τοὺς ἑξηκοντούτας ᾠδοὺς διαφερόντως εὐαισθήτους δεῖν γεγονέναι περὶ [812c] τε τοὺς ῥυθμούς καὶ τὰς τῶν ἀρμονιῶν συστάσεις, ἵνα τὴν τῶν μελῶν μίμησιν τὴν εὖ καὶ τὴν κακῶς μεμιμημένην, ἐν τοῖς παθήμασιν ὅταν ψυχὴ γίγνηται, τὰ τε τῆς ἀγαθῆς ὁμοιώματα καὶ τὰ τῆς ἐναντίας ἐκλέξασθαι δυνατὸς ὢν τις, τὰ μὲν ἀποβάλλῃ, τὰ δὲ προφέρων εἰς μέσον ὑμνῆ καὶ ἐπάδῃ ταῖς τῶν νέων ψυχαῖς, προκαλούμενος ἐκάστους εἰς ἀρετῆς ἔπεσθαι κτήσιν συνακολουθοῦντας διὰ τῶν μιμήσεων.

Athenian: We asserted, I believe, that the sixty-year-old Dionysian singers had to become especially sensitive [εὐαισθήτους] to rhythms and the schemes of the harmonies, in order that there would be someone who could pick out, as regards the imitation in songs that makes the soul feel passions (whether the imitation be well done or badly done), the resemblances to the good and the resemblances to the opposite. The one he was to cast away, while the other he was to produce in their midst, singing to and enchanting the souls of the young and calling upon each of them to join in pursuing the acquisition of virtue, by means of the imitations. (812b-c)

The goal of education in a virtuous city is to instill the ability to sense well ('εὐαισθήτους'). In combination with λόγος, this ability gives one the power to discern right from wrong and good from evil. For these reasons, λόγος is essential for representing and recognizing ἀρετή (virtue) as well as κάλλος. As will be explained below, ἀρετή is the foundation of a virtuous city.

In general, cooperation between λόγος and the senses occurs in all walks of life. Belief itself is an integration of λόγος with the senses. In the *Sophist*, the Eleatic Stranger states that appearance (φαίνω) is a commingling of sense and belief ("σύμμιξις αἰσθήσεως καὶ δόξης"; 264b). In turn, belief is a consequence of λόγος (*Sophist* 264b). Given that appearances are ubiquitous, λόγος is intimately connected with the senses. What appears to us is determined by the organs and objects of sense on the one hand, and by λόγος and belief on the other. For example, that which is seen as useless by one who is wicked may be seen as valuable by one who is wise. The latter can discern a moral order, the former cannot. To use a mathematical example, in the *Meno*, Socrates is able to see the solution to the geometry problem because he can "see" the diagonal and its relations to the double square (85a-b) — it is λόγος that allows him to recognize the solution. The correct ordering of points, lines, and figures appears to him through the drawing in the sand precisely because he reflects on the drawing by means of λόγος.

In short, the glue which binds body and soul together is λόγος in concert with the senses. In an individual, space and time harmonize by means of λόγος and a sense of order. The following section explains how order is actualized in a virtuous city by similar means.

### 5. Conclusion

In the *Laws*, a choral dance — itself a composition — is considered to be a part of a larger composition, the city itself. By means of λόγος and a sense of order, one can recognize the latter as well as the former. For example, one who walks into a sacred area (ἱερός) while knowing that the place is situated in the center of the city (745b-c) discerns the spatial ordering of the city. Similarly, one who participates in a religious festival while knowing its role in the city's liturgical calendar discerns the temporal ordering of the city. It is by means of λόγος that the activities and architecture of the city are experienced not as isolated phenomena, but as parts of an ordered whole.

In Book I, the Athenian describes what a lawgiver must do after the city's constitution has been written:

... ὁ θεὸς τοὺς νόμους ἅπασιν τούτοις φύλακας ἐπιστήσει, τοὺς μὲν διὰ φρονήσεως, τοὺς δὲ δι' ἀληθοῦς δόξης ἰόντας, ὅπως πάντα ταῦτα συνδήσας ὁ νοῦς ἐπόμενα σωφροσύνη καὶ δικαιοσύνη ἀποφήνη, ἀλλὰ μὴ πλούτῳ μηδὲ [632d] φιλοτιμίᾳ.

... the one who frames the laws will set up guards — some grounded in prudence, others in true belief — so that intelligence will bind together all these things [i.e., laws and regulations] and may declare that they follow moderation and justice but not wealth or love of honor. (632c-d)

The word συνδέω means *bind*, *connect*, or *unite*,<sup>18</sup> given the above, the many laws of a city are bound into an ordered whole by means of νόος. Since νόος is *reason*, *sense*, or *intellect*,<sup>19</sup> it shares a deep affinity with λόγος — they are both faculties of the soul. Thus, by means of the soul, an ordering in which moderation and justice are placed above wealth and love of honor is established. This ordering is not relative to time or place. All virtuous cities, regardless of their location and their place in history, must uphold this ordering. Hence, the above ordering, like all moral orders, transcends that which is temporal and spatial. Nonetheless, like κάλλος, it can be represented and actualized in a city.

An analogous ordering is seen at 743e in Book V, where the Athenian presents the following hierarchy of values:

1. Soul (ψυχή)
2. Body (σῶμα)

<sup>18</sup> H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “συνδέω.”

<sup>19</sup> H. Liddell, R. Scott, H. Jones (1968) s.v. “νόος.”

## 3. Money (χρήμα)

Given that the soul is immaterial and immortal (713e-714a), it is closest in affinity to the divine. Therefore, it heads the list. The body is secondary, but nonetheless important — it is a means by which the soul may sense and express κάλλος and ἀρετή (see Section 4). In turn, money and property are necessary for the survival of the body, just as the land of a city is necessary to feed its populace, but they rank lowest in the order of values shown above.

Although the secular functions of a city are essential, they are quasi-orders — they are inferior manifestations of order. The arrangement of a craftsman’s tools in his workshop and the ordering of tasks in a day are proximal and short-term; in and of themselves, they are ancillary to the higher orders — the orders of ἀρετή, κάλλος, and, more generally, that which is not bound by time and space.

Money, property, work, and the body are subsumed under higher orders which go unrecognized in a corrupt state. The following ranking of values, which may occur in a vice-ridden city, is an ordering that is a source of *disorder* in the long term:

1. Money (χρήμα)
2. Body (σῶμα)
3. Soul (ψυχή)

The laws of a virtuous city must preserve the ordering of soul, body, and money that is shown in the first ranking. The needs of the soul take precedence over the desires and requirements of the body.<sup>20</sup> However, immediate pleasures all too often upset the relation between soul and body. When the correct order of values is inverted, reason and calculation serve as instruments for obtaining money and satisfying bodily appetites; when corruption sets in, the soul becomes a servant of the body, not vice versa.

Appetite for physical pleasure is a pervasive threat; e.g., sexual desire is “a great power” (“μέγιστον δυναμένην”; 840e) that must be held in check. Similarly, lust for wealth (“ἔρωτος πλούτου”) leads to selfishness and a misuse of time (831c). Therefore, fear (φόβος) — a movement of the soul (see Section 2) — is instrumental in a virtuous city (647a-c; 699c-d; 783a). One must learn to recognize and fear the disorder that comes when a city idolizes the body.

The city as a whole, insofar as it is virtuous, counters the temptations of vice and disorder. For the individual, the soul must come first. Similarly, for the city, the

---

<sup>20</sup> See *Phaedrus* 247d-e: the soul requires its own kind of nourishment.

divine and the supernatural take precedence (713c-714a). The latter are united with the former — i.e., the religious order is observed in the day-to-day life of the city. Each individual is a member of a community that is both corporeal and incorporeal. The gods and spirits are among us: they support us (906a-b), they protect us (877a), and they are an integral part of the city (771d, 803c-d).

The religious and moral orders harmonize space and time, body and soul. More specifically, when a city is virtuous, religion binds the temporal and spatial orders into a composition. Festivals, weddings and funerals, the rhythms of choral dances: these reflect the religious order in time. The architecture of temples, the geometry of the city and its sacred enclosures (ἱερός; 758e): these reflect the religious order in space.<sup>21</sup> When these two orders are joined (συνδέω) into a system by means of the city's laws and customs (632c-d), ἀρετή is actualized as a sensible presence to those who can discern it.

The virtuous city itself is a medium that represents ἀρετή, just as a beautiful dance is a medium that represents κάλλος (668a-b). The parts of a virtuous city that are sensible — the land, the temples, the festivals, the dances, the weddings — represent and preserve κάλλος and ἀρετή. Through these media, the city becomes a sensible order that joins human and divine, natural and supernatural, body and soul.<sup>22</sup> But this is possible only by means of λόγος. As explained in Section 3, it is the immediate — the here and now — that appears to one through the body and the organs of sense. Without λόγος, the senses present a series of isolated phenomena. Each sensation appears to occupy a moment of time that is divorced from the past and the future. Even the present is not fully present. Harmony is nonexistent. This fracturing of sensation leads to disorder, and disorder ultimately leads to chaos and ruin (691c-d).

Education is crucial for establishing harmony in the city and the individual alike. More specifically, education instills a sense of order by means of λόγος (see Section 4). As λόγος develops and informs the senses, that which is sensed is joined into a web of meaningful phenomena — one sees that seemingly isolated appearances are in fact parts of a pattern. What would have been dismissed as a

---

<sup>21</sup> It is worth noting that the *Laws* as a whole is presented as an integration of the temporal and the spatial, each of which is subsumed under a religious order. The protagonists travel along a road on their pilgrimage to the cave and shrine of Zeus; space and time are symbolized by the road and the wish that compels them to visit the shrine.

<sup>22</sup> In his summary of Book II, G. Morrow (1993, 302) writes: "The gods are companions at the festival ... and companions in the dance ... the pleasure of the festival renews and confirms the sentiments acquired in childhood, linking the citizens to one another in common loyalty to the ideas expressed in these dances and songs (654a)." Thus, dance and music join the human with the divine as well as the present with the past.

chance occurrence or a figment of the imagination is recognized as the intervention of a higher order. The dialogue *Crito* provides a pertinent example: the beautiful woman in white who appears to Socrates while he is in prison is discerned as a vision (ἐνύπνιον) through which the future is foretold (44a-b) — she bridges time and space. Those who do not recognize the supernatural order would dismiss her as a mere dream image, a passing phenomenon with no significance. They would not understand that gods and spirits concern themselves with human affairs.

For the reasons given above, atheism leads to ruin. In the absence of religious belief, life itself may be felt as a passing phenomenon, without order or meaning. The higher orders and the larger patterns are neither seen nor felt — λόγος becomes a tool for satisfying the body; κάλλος is equated with fleeting pleasures; ἀρετή is confused with money and power. In short, life is reduced to

... a tale

Told by an idiot, full of sound and fury,  
Signifying nothing.<sup>23</sup>

The secular order is, in reality, a poorly-sensed higher order; one's blindness to the latter distorts and eviscerates that which is seen, heard, and felt. Modern-day cities that are planned on the basis of statistical analyses and computational simulations are pale shadows of what Plato had envisioned.

We conclude with these words from T.S. Eliot's *Four Quartets*:

... human kind  
Cannot bear very much reality.<sup>24</sup>

At their highest intensities, κάλλος and ἀρετή may overwhelm the senses. This is indicated in Book VII of the *Republic*: after leaving the cave, one cannot look directly at the sun. One must adjust to the light — in the beginning, one must look only at shadows and reflections (515e-516a). Perhaps this is the purpose of time: it allows the soul to learn at an orderly pace. Over the years, one gradually discovers that life is not a mere shadow of reality.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> W. Shakespeare (1972) 1259; *Macbeth* 5.5.26-28.

<sup>24</sup> T.S. Eliot (1943) 4.

<sup>25</sup> I wish to thank Natalie Mai Vitetti, Thomas Craig Smith, and Seth Godfrey for their encouragement and support.

REFERENCES

- Eliot, T.S. (1943) *Four Quartets*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Emerson, R.W. (1983) *Essays & Lectures*. New York: The Library of America.
- Ficino, M. (2009) *When Philosophers Rule: Ficino on Plato's Republic, Laws, and Epinomis*.  
Translated by Arthur Farndell. London: Shephard-Walwyn Ltd.
- Liddell, H.G., Scott, R., and Jones, H.S. (1968) *A Greek-English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Morrow, G. (1993) *Plato's Cretan City: A Historical Interpretation of the Laws*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Plato (1988) *The Laws of Plato*. Translated by Thomas L. Pangle. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Plato (1905-1910) *Platonis Opera*. Edited by John Burnet. Vols. I-V. Oxford: Clarendon Press.
- Shakespeare, W. (1972) *The Complete Signet Classic Shakespeare*. London: Harcourt Brace Jovanovich.
- Shorey, P. (1933) *What Plato Said*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- Vermeule, E. (1981) *Aspects of Death in Early Greek Art and Poetry*. Berkeley: University of California Press.



# THE RECEPTION OF ARISTOTLE'S INTERPRETATION OF PLATO'S FORMS IN PLOTINUS AND AL-FĀRĀBĪ

EMILE ALEXANDROV

University of Notre Dame, Australia  
emile931@gmail.com

---

**ABSTRACT.** This paper makes four arguments to challenge attributing to Plato a theory of Forms. I begin by closely studying Aristotle's critique of the Forms to show that Aristotle was more focused on the epistemological implications of the Forms as opposed to their existence. Additionally, it remains unclear as to whether Aristotle was targeting Plato or the Platonists in his critiques. I then turn to the inconsistencies inherent in Plato's discussion of the Forms. Essentially, this is incumbent upon Plato's commitment to the belief that writing and language fail to capture the Forms holistically. As such, Plato's variegated discussions of the Forms in the dialogues reflect his commitment to the mutability of the world concurrently with language. This carries over to the reception of Plato and Aristotle in Antiquity and beyond. I show that starting from Antiochus of Ascalon onwards, Plato and Aristotle were accepted to be representatives of a consistent philosophy. This historical 'harmonization' of Plato and Aristotle shows that opposition between both thinkers concerning the Forms was not a commonly held view. I then turn to Plotinus who syncretised Plato's Forms with Aristotelian Intellect which was appropriated by al-Fārābī who rejected the idea that there had been any distinction in the first place. Al-Fārābī composed a treatise on the harmony of Plato and Aristotle, whereas Plotinus based his entire philosophical enterprise on the synthesis of Platonic-Aristotelian philosophy that proved historically influential. The resulting thesis of this paper is that any close historical study of Aristotle's interpretation of Plato's Forms would show that one cannot attribute to Plato a theory of Forms without facing serious contradictions.

**KEYWORDS:** Plato, Aristotle, Plotinus, theory of forms, intellect, soul.

---

## Introduction

The subject matter of Plato's Forms has undoubtedly been a matter of dispute throughout the history of philosophy. Thus, it would certainly be farfetched to

claim that Plato's Forms have received historically consistent interpretations. This paper makes four arguments against a Theory of Forms, each aimed at presenting a distinct vantage point. While this paper synthesises the four theses, each of the arguments is intended to be a standalone argument that can be expanded in greater detail in support of the overall thesis. In so doing, the goal is to rethink how Plato is taught today, especially the variety to which most modern students are introduced. This is a Plato read through the Forms; the Greek philosopher who is purported to have postulated separate and intangible Forms that inhabit an eternal suprasensible world. This has largely been based on the contemporaneous acceptance of Aristotle's so-called rejection of the Forms. However, from Middle-Platonism onwards Aristotle's philosophy was not understood to be opposed to Plato's Forms, nor was the refutation seen to be aimed directly at Plato. This paper shows that this can be supported by a closer reading of Aristotle's writings, a conclusion that some modern scholars have reached.

The first part deals specifically with two factors involved in Aristotle's criticism of the Forms. Firstly, it remains unclear whether Aristotle is specifically targeting Plato's 'Theory of Forms' or even whether Aristotle thought that Plato held such a theory. Aristotle instead made frequent references to the Platonists and Pythagoreans among others that warrant reconsidering the target of Aristotle's criticism. The second feature of Aristotle's criticisms relates to the refutation itself which I argue is more oriented towards the epistemological consequence of positing separate Forms as opposed to the existence of Forms themselves. For Aristotle, the greater concern is the epistemological relation to the Forms, regardless of whether they exist or not. While Aristotle essentially saw that the existence of Forms cannot be affirmed or denied, attributing to the Forms the primary causal origin of nature amounts to a presupposition that impedes scientific investigations. I then show Aristotle's first principles were consistent with Plato, namely, the prime mover and the self-thinking Intellect. Despite these consistencies, Aristotle remained committed to the idea that postulating separate Forms is epistemologically unsustainable, a matter that is the source of the controversy between Plato and Aristotle.

The second part deals with the highly ambivalent nature of Plato's writings. I begin by arguing that the discussion of the Forms in the dialogues varies to such a degree that hinders any attribution to Plato a consistent theory. We can say, however, that Plato ruminated over the Forms, albeit without incurring a conclusive theory. This involved frequent references to the ideas of others such as Anaxagoras, Parmenides and Heraclitus which indicates that Plato was advancing discourse with major thinkers of the time and testing different contemplative vantage points. This further reinforces the core thesis that Plato was more involved in a dialectical deliberation of the Forms as opposed to postulating a theory of Forms. Moreover,

attention needs to be given to Aristotle's references to Plato's so-called 'unwritten teaching' and the *On the Good* lecture, both of which had been historically considered to be the latter's true philosophy and distinct from the dialogues.

This leads to the third part, where I argue that the main problem associated with Plato's Theory of Forms is based on his consistent portrayal of the weakness of writing to capture knowledge with any certainty. As such, dialogues with considerable topological depth were a mitigative strategy that Plato employed. Discussions of the Forms thusly differ depending on the setting, narrative and contemplative angle of approach. That Plato wrote dialogues not philosophical treatises seems to have little impact on contemporary interpretations of Plato. Essentially, Plato believed in the superiority of dialogue, particularly, the dialectical method which included myth and allegory. This does not mean, however, that Plato endorsed a sporting argumentation of affirmation and refutation, instead, the dialectical method is described as a collective pursuit of truth where the interlocutors share a fundamental agreement at the start. So given that Plato was predisposed to accepting the weakness of writing and each time presenting a different account of the Forms depending on the dialogue in question, it proves difficult to attribute a Theory of Forms to Plato without contradiction.

The last section revisits Plato's reception in Plotinus and al-Fārābī to reveal the underlying consistency between Plato and Aristotle. This section shows that there are good grounds for harmonizing Plato and Aristotle as scholars such as Gadamer, Gerson, Hadot and Karamanolis have noted. While this is not intended to be an exhaustive historical excavation, I nonetheless show how Plotinus and al-Fārābī appropriated Plato and Aristotle commensurately. In Plotinus, Aristotle's self-thinking Intellect is synthesised with the Platonic Forms, whereas in al-Fārābī, Plato's first principles were holistically appropriated into Aristotelian logic. Furthermore, al-Fārābī composed a treatise dedicated to the philosophies of Plato and Aristotle to show that there was no divergence to begin with. Any apparent discordance amounts to a difference in exposition, and to add to this, al-Fārābī accepted that the Forms are not describable in language. I close by turning to Plato's reception in the Medieval era where Aristotelianism became the dominant philosophy. I point out that Plato's philosophy was mostly engaged indirectly through secondary sources until the fifteenth-century translation project of Ficino in the Renaissance, an important historical precedent that needs to be considered when observing the contemporary interpretation of the Forms. Thus, Plato's reception in Antiquity needs to be distinguished from the High Middle Ages and beyond if we are to seek another interpretation of the Forms.

### The Aim of Aristotle's Criticisms of the Forms

Aristotle's discussion of the Forms is widely dispersed throughout his writings, although the most comprehensive treatments are found in *Metaphysics*, *Physics*, and the short essay *On Ideas*. The latter having survived in fragments, is preserved by Alexander of Aphrodisias' commentary on the *Metaphysics* and presents Aristotle's key exposition of the Third Man argument.<sup>1</sup> Before we proceed to unpack Aristotle's view, it is important to consider Aristotle's preambulatory statement to justify his critique of the Forms in *Nicomachean Ethics*:

"We had perhaps better consider the universal good and discuss thoroughly what is meant by it, although such an inquiry is made an uphill one by the fact that the Forms have been introduced by friends of our own [φίλους ἀνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη]. Yet it would perhaps be thought to be better, indeed to be our duty, for the sake of maintaining the truth even to destroy what touches us closely, especially as we are philosophers; for, while both are dear, piety requires us to honour truth above our friends" (*Nicomachean Ethics*, [6]. 1096.a11-16).

Now two points of contention are visible here. Firstly, Aristotle appears committed to the idea that one must honour truth over friends. The friends in question are the Pythagoreans (including Speusippus who in his view adopted the Pythagorean view) and the Platonists (*Nicomachean Ethics*, [6]. 1096.b4-10). As Gerson argued, Aristotle may be targeting the interpretation of those who have inherited Plato's philosophy as opposed to Plato directly, "references to what can be loosely described as Academic positions, such as a belief in separate Forms, that might well include Plato but then again might not" (Gerson 2005, 11). This leads to the second important detail; Aristotle is effectively affirming that the Pythagoreans held an account of the good and its relation to the Idea well before Plato (*Nicomachean Ethics*, [6]. 1096.b19-20). It follows that for Aristotle, Plato promulgated views he had adopted from the Pythagoreans in the dialogues (*Metaphysics* [6]. 987a25-30). Plato is not the original progenitor of the Forms or the Good, with Aristotle elsewhere distinguishing between the 'Platonists' and Plato, who "on the other hand, holds that there is no body outside (the Forms are not outside, because they are nowhere) [Πλάτων δὲ ἔξω μὲν οὐδὲν εἶναι σῶμα, οὐδὲ τὰς ιδέας, διὰ τὸ μηδὲ πού εἶναι αὐτάς]" (*Physics*, [4]. 203a6-8). That Plato was the target of Aristotle's criticism, therefore, remains undeterminable, what "is not always so clear is when Aristotle is discussing Plato's theory of Forms as opposed to that of someone else" (Gerson 2005, 220).

---

<sup>1</sup> For translation and recent scholarship on the *On Ideas*, see Irwin and Fine, 1995, and Fine, 2004.

Aristotle's criticism is also commonly framed in syllogisms and deductive inferences that are intended for clarifying the epistemological consequences of the Forms. In other words, while Aristotle was concerned with the empirical value of postulating external Forms, he did not reject their 'existence' outright. Aristotle indicated in crucial passages that despite being epistemically problematic, the Forms may nonetheless persist:

a) If they exist, they are more suited "to the higher realms of reality [ἐπὶ τὰ ἀνωτέρω τῶν ὄντων], and are more suited to these than to theories about nature [φύσεως λόγοις]" (Metaphysics, [8]. 990a5-10). They cannot help with describing the process of change and destruction. Again, here the reference is to the Pythagoreans, as opposed to Plato himself.

b) The Forms, if "they are something apart from the individuals [εἰ ἔστιν ἄττα παρὰ τὰ καθ' ἕκαστα]," are useless with regards to the generation and decay of things (Metaphysics, [8]. 1033b26-29). Whether the Forms *are* or not, they do not determine anything substantive for empirical science.

c) If we are going to accept the Forms as the eternal foundation for all causal relations, that things come to be and inevitably perish, one cannot determine this by a sum of all causes. However, if there is such an eternal "first mover [κινεῖν ἔσται πρῶτον]," then there is one, not many. For should one postulate a plurality for every motion, then there will be a plurality of such eternal movers (Metaphysics, [6]. 259a1-10). Rather than reject the Forms, Aristotle preferred the one and simple unmoved mover as the simple and unvarying cause of all motion (Metaphysics, [6]. 259a15-19).

d) It is important to question what the Forms or eternal things contribute εἶδη ἢ τοῖς ἀϊδίοις to sensible things. For they do not demonstrably influence change, and so do not help us gain "knowledge [ἐπιστήμην] of other things" given that they are not, as some would have it, in particulars which share in the Forms (Metaphysics, [9]. 991a10-15). Aristotle here directed his criticism towards Anaxagoras and Eudoxus who attribute causal relations to the Forms.

e) While philosophy pursues the cause of perceptible things ἐπιστήμῃς ὁρώμεν, the Forms have no such relation (Metaphysics, [9]. 991a25-30). Essentially, they subsist beyond the causal plane, a feature that Aristotle does not deny. In Aristotle's view, "all other things cannot come from the Forms in any of the usual sense of 'from' [μὴν οὐδ' ἐκ τῶν εἰδῶν ἐστὶ τὰλλα κατ' οὐθέννα τρόπον τῶν εἰωθότων λέγεσθαι]" for to state otherwise would be to use "empty words and poetical metaphors [μεταφορὰς λέγειν ποιητικὰς]" (Metaphysics, [9]. 991a20-25).

f) Even if there is some "one good which is universally predicable [κοινῇ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστόν]," it is not attainable by man, whereas in the sphere of ethics, one must seek the attainable. In other words, the investigation of

Forms is better put aside in favour of more fruitful investigations (Nicomachean Ethics, [6]. 1096b30-34).

g) While Plato subscribed to the Heraclitean doctrine of flux, Plato implemented the use of 'participating' in the Ideas. However, Plato left open this participatory nature or imitation *μίμησιν* of the Forms (Metaphysics, [6]. 987a7-12). This is again according to Aristotle the view of the Pythagoreans and the Platonist interpretation of Plato.

h) If there are Forms at all, then Plato was "not far wrong when he said that there are as many Forms as there are natural things [*διὸ δὴ οὐ κακῶς Πλάτων ἔφη ὅτι εἶδη ἔστιν ὅποσα φύσει, εἴπερ ἔστιν εἶδη ἄλλα τούτων οἷον πῦρ σὰρξ κεφαλή*]" (Metaphysics, [3]. 1070a16-20). For Aristotle, if there are Forms at all then Plato held a congenial understanding of them; the variety which is instantiated and inseparable from natural things.

i) Aristotle agrees with Plato's criticism of the sophist "who spends his time on non-being [*περὶ τὸ μὴ ὄν*]" (Metaphysics, [8]. 1064b25-30). For Aristotle, scientific investigation deals with causes and principles which are not accidental and cannot be related to non-being. Plato in Aristotle's view did not present the Forms as that which are accidental or characterised as non-being, for if there is "another entity and substance, separable and unmovable [*χωριστὴ καὶ ἀκίνητος*], the science of it must be different and prior to natural science [*καθόλου τῷ προτέρων*], and universal because it is prior" (Metaphysics, [7]. 1064b10-14).

From this overview we see that Aristotle is mostly concerned with the relatability of the Forms to the world generation and degeneration. Of higher priority is the epistemological role the Forms play as opposed to their existence, which he nowhere denies. When it comes to the transcendent nature of the Forms, Aristotle's view is consistent with Plato as Ross explained; Aristotle's eternal principle is "an ever-living being whose influence radiates through the universe... He moves by inspiring love and desire" (Ross 1995, 187). Aristotle's preference, as observed above, is to assume a prime mover – the one eternal cause of all subsequent causes. Part and parcel of this postulation is the rejection of a plurality of eternal movers, for there can be only one. This, however, is not inconsistent with Plato and especially the Neoplatonic view of the simple unity of the One, which more on later.

The central concern for Aristotle is the scientific implications of the Forms which he thought "are nonny-noes, and if there are any they are nothing to the argument [*τερετίσματά τε γάρ ἐστι, καὶ εἰ ἔστιν, οὐδὲν πρὸς τὸν λόγον ἐστίν*]" (Posterior Analytics, [22]. 83a32-35). Again, whether the Forms exist or not has little to do with scientific investigation, for they are not attainable through normal states of awareness; "clearly it could not be achieved or attained by man [*δῆλον ὡς οὐκ ἂν εἶη πρακτὸν οὐδὲ κτητὸν ἀνθρώπῳ*]; but we are now seeking something attainable

[τοιούτων τι ζητεῖται] (Nicomachean Ethics, [6]. 1096.b31-35).” In playing the role of the scientist, Aristotle is in the business of investigating that which yields tangible results. Aristotle’s criticisms are directed towards those who attempt to relay the causal chain of being to the supra-sensible Forms that are not epistemically representational. To do so would mean to make a series of inconsistent arguments and deductive fallacies that inevitably impede scientific investigations. That said, this does not lead to Aristotle rejecting the idea of the One Good itself, he instead preferred to leave such discussions outside of the realm of deductive inference.

This is especially evident in Aristotle’s principal fragmentary essay *On Ideas*. The criticism is again, as Alexander of Aphrodisias recorded in his *Commentarius in Metaphysica*, directed towards the applicability of the Ideas within the sphere of the sciences, not an outright rejection of that which is beyond perception:

“Now such arguments do not prove the thesis at issue [πρῶτοι οὐ δεικνύουσιν], which was that there are Ideas [ἔτι εἰσὶν ἰδέαι]; but they do prove that there are certain things apart from particulars and perceptibles. But it does not follow that if there are certain things which are apart from particulars, these are Ideas [ταῦτα ἰδέας εἶναι]” (On Ideas, 79.16-19).

While Aristotle is not denying the existence of that which is apart ἕκαστά of the particulars and perceptibles, he accepts that we are in no way capable of ascertaining if these are, in fact, ideas. So proceeding with the scientific investigation based on the undeterminable ideas (as transcending the perceptibles) would prompt unjustifiable presuppositions.

Further, Aristotle’s major rebuttal of the commitment to the causal relation between an ostensibly separate non-perceptible Form and the perceptibles is observed in the Third Man argument. The argument gets extensive treatment in Alexander’s *Commentarius in Metaphysica* alongside Aristotle’s *Metaphysics* ([9]. 990b15-991a25) and *Sophistical Refutations* ([22]. 178b35-b40). In his commentary, Alexander also insinuated that Aristotle’s *On Ideas* had been composed before his *Metaphysics*, an important detail when compared with the dating of the *Parmenides* since Plato also covered the Third Man argument in the *Parmenides* (132a-132b). This caused Fine to deliberate whether it may have influenced Aristotle’s personal formulations (Fine 2004, 39-43).<sup>2</sup> Leaving speculation behind, the Third Man argument is concisely laid out in *On Ideas* as follows:

---

<sup>2</sup> Miller argued that Aristotle’s reference to Plato’s ‘unwritten teachings’ can be found in the *Parmenides* dialogue, and much of Aristotle’s writings in the *Metaphysics* can be seen as a response to the arguments laid out in the *Parmenides* (Miller 1995, 594-606).

“If what is predicated truly of several items is also something other apart from the things of which it is predicated, separated [κεχωρισμένον] from them (for it is this that those who posit the Ideas think to prove; for in their opinion man-himself is something because man is predicated truly of particular men, who are more than one in number, and is different from these particular men)—but if this is so, there will be some third man. For if the man that is predicated is different from those of whom he is predicated, and exists on his own, and man is predicated both of the particular men and of the Idea [κατὰ τῆς ἰδέας ὁ ἄνθρωπος], then there will be some third man apart both from the particular and from the Idea. On this basis there will be also a fourth man, predicated of the third man, of the Idea, and of the particulars; and similarly also a fifth, and so on *ad infinitum* [επ' ἀπειρον]” (On Ideas, 84.22-85.4).

The argument is again related to the deductive method and the ensuing logical fallacy *επ' ἀπειρον* incurred upon positing the Forms like in *Parmenides*. Essentially for Aristotle, the fallacy is the direct consequence of assuming a separate non-perceptible entity for every perceptible entity or group of entities, the same principle he applied to his eternal prime movers mentioned earlier. Philosophy, as far as Aristotle is concerned, cannot proceed based on a logical fallacy, for “though philosophy seeks the cause of perceptible things,” to assert a “second class of substances” is “empty talk [κενῆς λέγομεν]; for sharing, as we said before, means nothing” (Metaphysics, [9]. 991a25-29). The Third Man argument, therefore, shows that the Forms inhibit scientific investigations by instituting a fallacious presupposition as the ground for knowledge. So, two prominent issues emerge in accepting separate Forms; the incapacity for one's discernment of its supra-sensible nature, followed by the Third Man argument. Both explain why for Aristotle, commitment to non-perceptible entities – regardless of whether they exist – should not be considered in light of epistemological investigation.

Aristotle nevertheless presented two theories concerning a divine first principle. The first is in the unmoved mover *κινούμενον κινεῖ*: “Since there must always be motion without intermission [μὴ διαλείπειν], there must necessarily be something eternal [ἄϊδιον ὁ πρῶτον κινεῖ], whether one or many, that first imparts motion, and this first mover must be unmoved [πρῶτον κινῶν ἀκίνητον]” (Physics, [6]. 258b10-12). The second is the “thinking is a thinking on thinking [νόησις νοήσεως νόησις],” since thinking itself is the most excellent *κράτιστον* of all things (Metaphysics, [9].1074b30-34). These ‘first principles’ of Aristotle incur comprehensive development throughout Antiquity and beyond, particularly in Plotinus and later in al-Fārābī. Aristotle's referral to first principles implies that they act as the ultimate starting point for philosophy. However, the fundamental tenet of Aristotle's ‘theology’ here is the impossibility of determining an epistemology based on it. As mentioned earlier, they would require a different science that is before regular sciences



προτέραν τῆς φυσικῆς since it is prior and universal (Metaphysics, [7]. 1064b10-14). The divine principles, therefore, are to be unconditionally accepted; they are “naturally appropriate for being known” through “non-linguistic, non-psychological, non-propositional entities – as first principles” (Irwin 1988, 3-4). As Aristotle stated in his *On the Heavens*:

“It is clear then that there is neither place, nor void, nor time, outside the heaven [Ἄμα δὲ δῆλον ὅτι οὐδὲ τόπος οὐδὲ κενὸν οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ]. Hence whatever is there, is of such a nature as not to occupy any place, nor does time age it; nor is there any change in any of the things which lie beyond the outermost motion [κενὸν δ’ εἶναι φασιν ἐν ᾧ μὴ ἐνυπάρχει σῶμα, δυνατὸν δ’ ἐστὶ γενέσθαι· χρόνος δὲ ἀριθμὸς κινήσεως]; they continue through their entire duration unalterable and unmodified, living the best and most self-sufficient of lives” (On the Heavens, 279a15-22).

The unmoved mover in this case exists outside the domain of causality, they cannot impact the world of generation and decay *as commonly understood*. Given its self-thinking nature per the *Metaphysics*, it cannot be dependent on sensory perception either, hence Aristotle’s rejection of attributing causality to the divine Forms. It is for this reason that Aristotle’s position on divine causality influenced great controversy throughout the ages; for “Aristotle has no theory either of divine creation or of divine providence” (Ross 1995, 189-190).

This non-discursive knowledge is also where Aristotle aligns most with Plato. In asking what the One is, Aristotle described it as in some way radiating love and desire:

“whether we must take the one itself as being a substance [πότερον ὡς οὐσίας τινὸς οὐσης αὐτοῦ τοῦ ἐνός] (as both the Pythagoreans say in earlier and Plato in later times), or there is, rather, an underlying nature and it is to be explained more intelligibly and more in the manner of the natural philosophers, of whom one says the one is love, another says it is air, and another the indefinite [ὁ μὲν τις φιλίαν εἶναι φησι τὸ ἐν ὁ δ’ ἀέρα ὁ δὲ τὸ ἄπειρον]” (Metaphysics, [2]. 1053b11-16).

Here Bodéüs explained that Aristotle endorsed a ‘sort of theology’ by defending a superior form of knowledge to which science is subordinate; a “science possessed by the god” (Bodéüs 2000, 39). Essentially, for Aristotle, a divine science is one that “deals with divine objects,” one that is based on God being “among the causes of all things and to be a first principle, and such a science either God alone can have, or God above all others. All the sciences, indeed, are more necessary than this, but none is better [ὅ τε γὰρ θεὸς δοκεῖ τῶν αἰτίων πᾶσιν εἶναι καὶ ἀρχὴ τις, καὶ τὴν τοιαύτην ἢ μόνος ἢ μάλιστα ἂν ἔχοι ὁ θεός. ἀναγκαιότεραι μὲν οὖν πᾶσαι ταύτης, ἀμείνων δ’

οὐδεμία]” (Metaphysics, [2]. 983a4-10). While Aristotle makes concessions for such a divine science, he does not expand beyond these peripheral remarks, hence the controversy regarding any ostensible Aristotelian theology. This is also why Aristotle sees it more reasonable to pursue the regular sciences and to refute those who attempt to make epistemological correlations to said divine sciences. In this sense, Aristotle is not incongruent with Plato, particularly concerning the divine being a fundamental unity and being that contains no substance (Metaphysics, [4]. 1001a9-14 and [7]. 1064b10-14). This can be summarized by his crucial statement in *Metaphysics* where Aristotle advanced Plato's fundamental question: “are we on the way from or to the first principles? [πότερον ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ἢ ἐπὶ τὰς ἀρχάς ἐστιν ἡ ὁδός]” (Metaphysics, [4]. 1095a30-34). Given this admission, it is not surprising that later thinkers attribute a harmonious fundamental ontology to both Plato and Aristotle.

### Plato's Writing

Scholars who distinguish between the philosophies of Aristotle and Plato usually proceed by contrasting Aristotelian philosophy with the writing of the dialogues and secondly, by relating Aristotle's references to the Platonists and Pythagoreans in his refutation of Forms to Plato himself.<sup>3</sup> Moreover, that Plato did not present a systematic and theoretical theory of the Forms throughout his expansive corpus can also be overlooked (Fine 2004, 20) and (Hyland 2008, 104). Aristotle's criticism of a consistent Form-based epistemology is also consistent with the Neoplatonists who accepted as Aristotle did – a rejection of entities as “separate in senses” (Gerson 2005, 21). The Neoplatonists took the decisive self-criticism of the Forms in the *Parmenides* as self-evident that Plato had been keenly aware of the problems (Third Man argument) associated with accepting separate intangible Forms. This included the unlikelihood of reconciling Forms of *Parmenides* with the other dialogues (Peterson 2019, 255).<sup>4</sup> As seen in Proclus' *Timaeus* commentary, for Plato the Forms do not exist on their own in separation from Intellect [οὔτε γὰρ αἱ ιδέαι κεχωρισμέναι τοῦ νοῦ καθ' αὐτάς ὑφ' ἑστέχασιν],” but the Intellect sees all the Forms when it turns into itself, as a “sphere turned on the lathe [σφαίρας ἐντόρνου περιφορᾶ]” (*Timaeus* Commentary Book II: 394. [1-5]). While further inconsistencies emerge upon attributing to Plato a concise and systematic theory of the Forms,

---

<sup>3</sup> It is important to note that the historical account of Aristotle's secession from Plato has been challenged by scholarship. Hermippus of Smyrna of the third century BC was likely the first to promote Aristotle's Peripatetic School as a response to Plato's Academy. This however, appears to be a fabrication with no basis in fact (Chroust 1964, 53-4).

<sup>4</sup> Peterson like Fine considers it possible for the Plato to avoid the Third Man argument in the *Parmenides* (Peterson 2019, 243).

it is important to note that Plato deliberately avoided presenting his philosophy in writing. In other words, a fundamental feature of Plato's thought is that philosophy or wisdom as such cannot be adequately captured in writing (Krämer 2012, 66).

Aristotle was well aware of this, having referred to Plato's so-called 'unwritten teachings' (Physics, [2]. 209b11-15). Furthermore, Aristotle among others also referred to Plato's *On the Good* lecture which demonstrated his true teachings – of which ample evidence suggests that it almost certainly did take place (On the Soul, [2].404b10 – b20).<sup>5</sup> From what we can gather about the lecture *On the Good*, as Gaiser explained, "Plato did not treat mathematics and the Good in the same way in his lecture as in dialogues like the Republic," but instead gave an implicit demonstration of the first principles throughout the dialogues (Gaiser 1980, 5). This is not uncommon in scholarship, as some have argued that the Good serves as the underlying structure of Plato's topology, acting as a guide for his "settings, themes, and the various narrative uses of space-time in the dialogues" (Corocan 2016, 1) and (Kahn 2015, xiv). While this relates to what some scholars call Plato's 'Unwritten Doctrines,' this also points to Plato not exhibiting his true philosophy in the dialogues, a philosophy that Findlay suggested Aristotle may have misunderstood (Findlay 1974, xi, 186).

There is also the subject matter of Plato's letters, especially the *Seventh Letter*, of which the genuineness "has become almost an axiom of Platonic scholarship" (Edelstein 1966, 1). Whereas others have doubted the authenticity of the letter (Burnyeat and Frede, 2015), the circumstances and details of the events recounted in the letter show that whoever wrote the letter "was so intimately acquainted with Plato and so thoroughly versed in the historical situation, that the *content* may be taken broadly speaking as authentic" (Gaiser 1980, 15). Moreover, there are significant philosophical consistencies between the Platonic corpus, the *Seventh Letter* and *Second Letter*. As mentioned earlier, Plato regularly referred to the incapacity of writing to capture philosophical insights, a theme that is implicit throughout the dialogues. In the *Seventh Letter*, however, Plato appears to explicitly state that philosophy cannot be projected in writing like the other sciences but can only be attained after "joint pursuit of the subject [πολλῆς συνουσίας γιγνομένης], suddenly, like light flashing forth when a fire is kindled, it is born in the soul [ψυχῇ γενόμενον] and straightway nourishes itself" (Letter VII, 341c-d). It is important to state the

---

<sup>5</sup> For references to Plato's lecture and Aristotle's non-extant writings discussing this, see Simplicius, *Commentarius in de Anima* [28.7–9], [151.6–11]: F 28 R3, [453.25–30]: F 28 R3, Aristoxenus, *Elementa harmonica II* [30–31], Philoponus, *Commentarius in de Anima* [75.34–76.1], *Vita Aristotelis Latina* 33: F 27 R3 and Alexander, *Commentarius in Metaphysica*, [250.17–20]: F 31 R3, [85.15–19], [777.16–21], [55.20–56.35]: F 28 R3, [59.28–60.2]: F 30 R3.

obvious at this point, that the dialogues are demonstrative of πολλῆς συνουσίας γιγνομένης, with Socrates most frequently serving as the primary interlocutor of the dialogues. To be clear, Plato is effectively aiming to simulate such discourse *in writing*. Putting aside the spuriousness of the *Second* and *Seventh* letters momentarily, further consistencies with the dialogues emerge.

Plato in the *Republic* discusses the superiority of the dialectical method for philosophy with particular reference to educating future rulers from a young age (*Republic*, 537d-e). Dialectics, of course, entails face-to-face conversation, and nowhere in the dialogues is the training of the future rulers via writing comparably promoted. This relates to the *Parmenides*, where the younger Socrates is advised by the older Parmenides to keep up the practice of dialectic since it requires lengthy training and benefits the cultivation of good memory (*Parmenides*, 135b-136a). A good memory comes with not relying on writing, a dependency that Socrates – by way of the Egyptian God King Theuth – warns against in the *Phaedrus*; it will “introduce forgetfulness into the soul of those who learn it [λήθην μὲν ἐν ψυχῆς παρέξει μνήμης ἀμελετησίᾳ]” (*Phaedrus*, 275a). Socrates relates this to the other negative consequence of writing; it portends to the “appearance of wisdom, not with its reality [σοφίας δὲ τοῖς μαθηταῖς δόξαν, οὐκ ἀλήθειαν πορίζεις]” (*Phaedrus*, 275a). The Ancients as Socrates recounts were accustomed to the words of an oak or stone “so long as it was telling the truth [ἀληθῆ λέγοιεν]” (*Phaedrus*, 275b). This relates to Plato's comment in the *Parmenides*, that a young Antiphon had practised to perfection the discussion held between Socrates, Zeno and Parmenides upon hearing it recounted from Pythodorus countless times (*Parmenides* 126b-c). Having recited it from memory, Antiphon represents the Platonic figure who had understood the true meaning behind the discourse. This crucial passage when read in close consideration of the aforementioned *Phaedrus* passage shows that Antiphon had accrued real wisdom. Additionally, the passage in the *Parmenides* corresponds directly to the *Second Letter* where Plato described those with a “tenacious memory [δυνατοὶ δὲ μνημονεῦσαι]” who after having heard these doctrines for thirty years learn the truth of them hence, Plato's insistence to avoid recording the doctrines in writing (*Letter II*, 314b-d).

The subject matter of lengthy discourse, recital, memory and dialectics are taken up again in the *Laws* where Plato described the process of training the future guardians involving “plenty of intimate discussions [διδαχὴ μετὰ συνουσίας πολλῆς]” (*Laws*, 968c). This is because the soul is “far older than any created thing [ψυχὴ τε ὡς ἔστιν πρεσβύτατον ἀπάντων]” and is guided by reason. However, while the soul controls matter, reason controls all the heavenly bodies (*Laws* 967d-968a). Plato related this ontology to the application of the laws themselves, which he doubted

writing could adequately capture. Plato suggested that the legislator should instead blend what he deemed respectable with the written laws (Laws, 822e-823a). The legislator, presumably, would have had lengthy training in dialectics and so can overcome the limitations of writing. Plato's denigration of writing extends over to his understanding of language more generally. In the *Philebus*, Plato makes it clear that one cannot express through the various vocals sounds of language the entirety of the unity of human speech, and that there is some underlying unity to language that he equated with the art of literacy γραμματικὴν (Philebus, 18b-d). However, one cannot resolve this weakness by calculation, for one will remain in a "boundless ignorance [ἄπειρόν σε ἐκάστων]" should one try to calculate the entirety of language through a series of numbers (Philebus, 17e).<sup>6</sup> Precise language does not necessitate wisdom, only lengthy dialectical discourse can grant wisdom as a sudden event like a "light flashing forth when a fire is kindled, it is born in the soul and straightway nourishes itself [οἶον ἀπὸ πυρός πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει]" (Letter VII, 341c-d). It is important to keep in mind that Plato's dialectics is not an oppositional "game of contradiction [ἀντιλογίαν χρώμενοι]," but rather a collective pursuit for the truth that brings about honour to the philosophical way of life (Republic, (539b). As Gadamer explained, regarding the "Model of Platonic Dialectics," the first thing we must ensure is that the other person goes with us (*Mitgehens des Partners zu versichern*) (Gadamer 1999, 373).

To turn our focus back to the *Second Letter*, Plato here - in Pythagorean fashion (Rist 1965, 78-81) - appears to not only denounce philosophical doctrines in writing but to also advise against allowing for their possession by the unworthy (Letter II, 314b-c).<sup>7</sup> For Plato, ideas must be pondered and recited over an extended period through dialectical discourse otherwise they can lead to a distorted meaning. Hence Plato's allusion to speaking in the matter of enigmas to avoid the unworthy from possessing them should they be found in "the recesses of the sea or land [ἴν' ἄν τι ἢ δέλτος ἢ πόντου ἢ γῆς ἐν πτυχαῖς πάθῃ]" (Letter II, 312d). Furthermore, the desire to write in riddles per the *Second Letter* to avoid speaking directly of the "first [πρώτου φύσεως]" corresponds directly to the *Laws* where Plato described Ancient theogonic accounts of the "first substance of Heaven [πρώτη φύσις οὐρανοῦ]," which

---

<sup>6</sup> This is likely a reference to Plato's student Xenocrates who was said to have calculated the total possible number syllables via the characters of language to an astronomically large number (McKeown 2013, 171).

<sup>7</sup> There is also the contentious issue regarding the authenticity of the *Second Letter*, although both the *Second* and *Seventh Letter* have had their authenticity defended. Amongst the defenders, see Caskey 1974, 220-227, Morrow 1962, 3-16, Gadamer 1968, 255 and Rosen 1987, xiii-xviii.

some had been expressed “in a kind of meter, others without meter [τισι μέτροις, οἱ δὲ καὶ ἄνευ μέτρων λέγοντες περὶ θεῶν]” (*Laws*, 886c). This is also consistent with some scholars who pointed out that Plato's writing in the *Laws* contains an underlying Hesiodic expression, an important detail given Plato's intent is to theoretically construct an ideal city with laws (Katz 2018, 63-4) and (Folch 2018, 312-14). This suggests that Plato had not only deliberately obfuscated his writings but also poetized them. Moreover, Plato's concealment of his doctrines was common to the Pythagoreans and Neoplatonists. For example, Porphyry in his biography of Plotinus records that Plotinus, Errenius and Origen had all broken their initial vow of silence to their master Ammonius of Saccas (who is documented to have not written anything) by placing their doctrines in writing (*Life of Plotinus*, §3: [20-45]).

Then there is the contentious description of “youthful and idealized” Socrates who is the originator of the philosophies portrayed in the dialogues: “There is no writing of Plato's, nor will there ever be; those that are now called so come from an idealized and youthful Socrates [Σωκράτους ἐστὶν καλοῦ καὶ νέου γεγονότος]” (*Letter II*, 314c). This passage has generated considerable scholarly confusion. As Bury explained in his translation (he preferred “become fair and young”), it is likely related to Plato's claim that there is no extant writing of his *Seventh Letter* (341c) and the description of a young Socrates in the *Parmenides* (127c) (Bury 1952, 416). Hyland makes another important observation, that καλοῦ καὶ νέου can also be translated as Socrates “become new,” where Socrates' “newness” is a “self consciously constructed one, a matter of art, not the unconscious and inevitable workings of memory” (Hyland 2008, 99). This is consistent with Gadamer's view, who saw this peculiar description of Socrates as revealing Plato's simulation of apolitical education both through live discussion and writing (Gadamer 1968, 209). As Hyland further relates, it is not just that Plato did not present his ‘true teachings’ in the dialogues, but Plato believed that “no writing can adequately express the deepest truths of philosophy” (Hyland 2008, 94-5). When the letters are cross-referenced with key dialogues, one can see that regardless of the authenticity question, Plato's views are consistent regarding the weakness of the written word.

The results of this investigation lead us to question where a so-called Theory of Forms would stand. For to attribute a theory of Forms to Plato, one would need to accept two propositions; a non-contradictory and consistent system from within the dialogues, and secondly, that Plato believed a philosophical theory can be adequately presented in writing. Regarding the previous, the dialogues repeatedly demonstrate the contrary and that Plato aimed to circumnavigate the limitations of writing. To do so, Plato attempted to do what he saw as second best, simulate the superiority of the dialectical method between the interlocutors. This includes the artistic sensibilities of Plato's style, with the backdrops, narrative and settings

of the dialogues meaningfully intertwined into the larger aim of the dialogue. Hence, Gadamer explained that Plato tried to overcome the weakness of the written *logoi* through the dialogues (Gadamer 1999, 374). This is a feature that was universally accepted amongst thinkers of late Antiquity such as Proclus who explained that as a prerequisite for reading the dialogues, one must take into consideration a variety of factors such as the characters, places and times (Republic Commentary VI: [5].25 - [7].5). Proclus is commensurate here with Gadamer's concept of "Fusion of Horizons [*Horizontverschmelzung*]" where the text must speak the language of the reader only if the interpretation can find the right language (Gadamer 1999, 401). Regarding the second proposition, Plato's desire to avoid placing doctrines in writing is not unfounded in the tradition and as observed thus far, sufficient evidence suggests that this was indeed the case. Be that as it may, written works of Plato do survive, and we must make do with what we have. And so, to orient our focus specifically towards Plato's discussion of the Forms, we will observe formative changes that the Forms incur depending on the dialogue.

### Which Theory of Forms?

While awaiting his inevitable execution, Socrates of the *Phaedo* discussed the Forms in the context of the soul's immortality. The dialogue being held in prison accentuates an investigation into the Forms that corresponds to Socrates' impending death. As such, the melancholic conversation takes place while Socrates assures Phaedo of the soul's immortality: "the Form of life itself [*ζωῆς εἶδος*], and anything that is deathless [*ἀθάνατόν*], are never destroyed," and so given that deathless is indestructible, it follows that the soul - which is concomitant with deathlessness - is necessarily indestructible (Phaedo, 106d). This 'Final Proof' of the soul's immortality is based on the soul's participation in the 'Form of life' that signifies its indestructibility (Frede 1978, 27-41). In other words, Plato is already predisposed to the Form of life being indestructible *ἀθάνατόν*. It follows then that the argument only holds if we accept (along with Plato) the characterisation of the human being as the composition of body and soul (Frede 1978, 33). However, if we compare this with the *Cratylus*, a different set of suppositions ensures a different outcome.

Socrates makes it clear that despite both his and Cratylus' commitment to the Form of beauty, all beautiful things are always "passing away [*ὑπεξέρχεται*]" and so "it can't even be known by anyone [*οὐδ' ἂν γνωσθείη γε ὑπ' οὐδενός*]" (Cratylus, 439d-e). Socrates even takes this further to suggest that based on this Heraclitean insight, "it isn't even reasonable to say that there is such a thing as knowledge [*οὐδὲ γινώσκον εἶναι φάναι εἰκότως*]" (Cratylus, 440a). This illustrates the difficulty of knowing

the Forms, and Socrates in this dialogue appears more of a student who is deliberating Heraclitus' teachings (*Cratylus*, 440b-c). Whereas the Form of life is a certainty in the *Phaedo*, in the *Cratylus*, one cannot even ascertain whether the Forms or any knowledge is attainable. Socrates in *Cratylus* is not as confident of the Forms as he is in the *Phaedo* since the Heraclitean insight impedes his judgement in the *Cratylus*.<sup>8</sup> This resembles *Parmenides* where Socrates is schooled by Parmenides' Third Man argument and is left doubting the Forms (*Parmenides* 132a-c). This is despite reconciling Anaxagoras' 'scientific explanation' of the soul that defines the body as "ordered and sustained by mind or soul [πιστεύεις Ἀναξαγόρα νοῦν καὶ ψυχὴν εἶναι τὴν διακοσμοῦσαν καὶ ἔχουσαν]" which produces the same body-soul composition of the *Phaedo* (*Cratylus*, 400a). So Plato here dialectically contemplates the Forms concurrently with Pre-Socratic ideas, narrative, setting etc which often leads to a different characterisation of the Forms. Whereas the *Cratylus* (400c) and the *Phaedo* (66a-67a) affirm the body as an entrapment for the soul, the Form of life is only seen in the *Phaedo* dialogue with no questioning of its indestructibility (Frede 1978, 41).

Further discrepancies are present in Plato's conception of the Forms that are not as pronounced. In the *Phaedo*, Socrates explained that beautiful things are contingent upon their share in Beauty itself, "and I say so with everything [καὶ πάντα δὴ οὕτως λέγω]." Socrates, however, remains ignorant of the nature of this relationship: "I will not insist on the precise nature of the relationship" (*Phaedo*, 100c-d). Similarly, in the *Cratylus*, Plato insists that since all things are always flowing - a particular beauty cannot be something at all. For every time one approaches the beautiful thing it seemingly changes and so "no kind of knowledge is knowledge of what isn't in any way" [ὁ γινώσκει μηδαμῶς ἔχον] (*Cratylus*, 439e-440a). While this is indicative of the immutability of the Forms, this also means that the Forms cannot be determined conceptually. The mutability of experience inhibits one's knowledge, thus concepts or models of Forms are impossible - for there is no immutable ground from which to begin investigating. This is reiterated in *Euthyphro* where Socrates sought the form of piety: "Tell me then what this form itself is, so that I may look upon it and, using it as a model [παραδείγματι]" (*Euthyphro*, 6e). Plato's deliberate use of the word *παραδείγμα* and the dialogue's *aporia* shows that

---

<sup>8</sup> Aristotle affirmed this Heraclitean influence on Plato in the *Metaphysics*, having claimed that Plato had subscribed to the Heraclitean doctrine, unlike Socrates, who "was busying himself about ethical matters and neglecting the world of nature as a whole" (*Metaphysics*, [6].987a31-987b10). Kirk, however, challenged Aristotle's view that Plato adopted the Heraclitean doctrine (Kirk 1951, 237-41).



Plato - affirming Aristotle's concerns - was predisposed to rejecting the conceptualisation of the Forms (*Euthyphro*, 15c-d). For this is beyond reasoning and like Aristotle's view of divine knowledge: "Do you then not realize now that you are saying that what is dear to the gods is pious [θεοῖς φίλον φῆς ὅσιον εἶναι]? Is this not the same as the god-loved [θεοφιλές]?" (*Euthyphro*, 15c).

The Forms are evidently beyond reason and cannot be grasped in theory or concept. This is clear in the *Symposium*, where the beautiful particular serves as the ascent towards the beauty itself; "starting out from beautiful things [καλῶν ἐκείνου] and using them like rising stairs: from one body to two [ἀπὸ ἑνὸς ἐπὶ δύο καὶ ἀπὸ δύο ἐπὶ πάντα τὰ καλὰ σώματα] ... in the end he comes to know just what it is to be beautiful [γνῶ αὐτὸ τελευτῶν ὃ ἔστι καλόν]." (*Symposium*, 211c-d). Plato's focus on καλῶν ἐκείνου and καλὰ σώματα shows that beautiful objects exist, albeit based on varying gradations on Diotima's 'Ladder of Love' that one must use to ascend. This is repeated by another *anagogic* metaphor in the *Phaedrus*, where one's seeing a particular beauty reminds one of true (ἀναμιμνησκόμενος ἀληθοῦς) beauty so that "he takes wing and flutters in his eagerness to rise up [πτερῶται τε καὶ ἀναπτερούμενος προθυμούμενος ἀναπτέσθαι]," (*Phaedrus*, 249d). Plato's widespread use of metaphor, allegory and myth is indicative of the mysterious nature of the Forms and how they relate to the world, a feature that Aristotle later clarified. As Gerson showed, the multitude of characters in the dialogues reflects ongoing discussions in the Academy which Aristotle most likely was a part of (Gerson 2017, 79). Aristotle's criticism being oriented toward those members of the Academy and their ongoing discussions would seem likely given his two-decade-long membership. Be that as it may, the Forms are not theories but ideas that arise depending on the contextual circumstance. Hence why for Proclus, one must first determine the aim σκοπός according to the rules κανῶν of the dialogue (*Republic Commentary* VI: [6].1-5).

When read in this way, the aim of the *Phaedo* (called *On the Soul* by the Ancients) is to prove the indestructibility of the soul, and so the dialogue's characters, places and times must correspond to this aim. Alternatively, the aim of the *Cratylus* apropos Gadamer is to identify the relationship between word and thing (Gadamer 1999, 414). The *Cratylus*, therefore, incurs a different narrational setting and outcome, likewise with the *Symposium*, given the aim is to determine the best speech on love. In *Symposium*, beauty can be seen depending on its ranking on Diotima's ladder, whereas in the *Cratylus* that is not the case, hence Plato's lesser emphasis on the mutability of the particulars in the *Symposium*. Again, the discussion of love and beauty in *Phaedrus* takes place in Plato's most idyllic setting which is intended to elevate beauty and love beyond the particulars. In *Euthyphro*, Socrates' discussion with Euthyphro near the Athenian court results in the failure to find a model

παράδειγμα of the Form of piety itself. The dialogue's setting foreshadows the absurdity of the charge bestowed upon Socrates whilst simultaneously restating Plato's lack of commitment to any concept of Forms (*Euthyphro*, 6d-e). This shows that the setting corresponds directly to the variegated descriptions of the Forms, hence the widespread inconsistency across the dialogues. So when Hippias states "I can't agree with you in that, Socrates," it is no wonder that Socrates responds "Nor I with myself, Hippias" (*Lesser Hippias*, 376c). Plato is anything but certain of a theory of the Forms.

### The Harmonization: From Plotinus to al-Fārābī

Aristotle's awareness of Plato's inconsistent portrayal of the Forms likely influenced his decision to focus on those who promoted causal theories of the Forms. As Alexander explained, Aristotle in the first book of *On Ideas* claimed that it was the Platonists who had established the Ideas for furthering the sciences (*Commentarius in Metaphysica*, 79.3-5).<sup>9</sup> While it is common for the contemporary scholarship to distinguish between Aristotelian and Platonist philosophy, this was much less prevalent from the Middle-Platonism of Antiochus of Ascalon to late Antiquity onward to the early Medieval Islamic Neoplatonists.<sup>10</sup> This is an important historical development that sheds light on how contemporary interpretations differ from Antiquity and beyond. This early harmonization of Plato and Aristotle also shows how common ground on the Forms was sought. As Banner had explained, the idea of an esoteric Aristotle was one of the ways that harmonization was achieved, given that it was "the most outstanding issue in need of harmonisation for the Platonists" (Banner 2018, 77). Others traced the philosophical lineage of Plato and Aristotle back to Pythagoras, such as Numenius of Apamea (Édouard 1973, 62-5) and Hierocles (Boys-Stones 2018, 40). Antiochus was nonetheless the first to systematically advance the idea that Plato and Aristotle were in agreement *συμφωνία* concerning the revelations of Pythagoras which would later be adopted by the Middle-

---

<sup>9</sup> Πλεοναχῶς μὲν ταῖς ἐπιστήμας πρὸς τὴν τῶν ἰδεῶν κατασκευὴν προσεχρήσαντο, ὡς ἐν τῷ πρώτῳ Περὶ ἰδεῶν λέγει.

<sup>10</sup> Gerson holds that Antiochus of Ascalon was likely the first to reject the skepticism of Philo of Larissa and attempted to return back to the teachings of the Old Academy. Antiochus also "upheld the essential harmony of Stoicism both with the Academy and with Peripatetic philosophy, based on Zeno's connection with Plato's successor Polemo" (Gerson 2005, 293). Gersh would add that Antiochus maintained that despite the differences in exposition – Plato and Aristotle among other philosophical schools were teaching the same doctrine (Gersh 1986, 63-7).

Platonists and Neoplatonists (Hadot 2015, 44-9).<sup>11</sup> While the limited written works in the Middle-Platonists up to Ammonius of Saccas make it difficult to fully expand on the details of said harmonisation, from Plotinus onwards this is no longer the case.<sup>12</sup> It is however, due to the preceding Middle-Platonism and others that harmonization had become entrenched in the philosophies of the various Neoplatonists to such an extent that “Aristotle is seen by Plotinus as a somewhat backward member of the hæresis of the ancients, but a member all the same” (Banner 2018, 260).<sup>13</sup>

Plotinus’ Forms are based on a Plato-Aristotle syncretism that remained the dominant interpretation throughout late Antiquity.<sup>14</sup> As the editor of the *Enneads*, Porphyry wrote that Plotinus’ writings contain the concentrated essence of Aristotle’s *Metaphysics* (Life of Plotinus, §14: 1-10). This influenced Plotinus’ determination of νοῦς that “famously combines the Platonic idea of a world of Forms with Aristotle’s conception of the supreme god as self-contemplating intellect. The result is an intellect whose ‘thoughts’, νοήματα or νοητά, are the Forms” (Banner 2018, 183). Plotinus effectively assimilated Aristotle’s potentiality and actuality in its temporally horizontal dimension into the Neoplatonic vertical atemporal ontological posteriority (Perl 2022, 20). In the sixth *Ennead*, Plotinus began by questioning how the Forms are to be found bound up within the Intellect (Ennead 6 (38) §6.7.17: [1-3]). By drawing upon Aristotle’s analogy of the soul to the hand, Plotinus

---

<sup>11</sup> It is worth keeping in mind that Antiochus did not just see the agreement between Plato and Aristotle, but insisted that the founders of the Stoic and Peripatetic schools all belonged to Plato’s Academy. The three schools were basically propounding the same philosophy in different terminology (Hadot 2015, 49).

<sup>12</sup> Karamanolis traces the evidence for the historical development of harmonization in the figures starting from Antiochus to Plutarch, Numenius, Atticus, Ammonius and finally in the Neoplatonists Plotinus and Porphyry (Karamanolis 2006, 44-330). Perhaps Augustine of Hippo can be included here, for he maintained that most historians were wrong in supposing that Plato and Aristotle were in fundamental disagreement when they agreed with each other more than originally anticipated (Against the Academicians, (3).19.42). Augustine had also confronted the concept of Plato’s *Ideas*, however, he was uncertain of the origin of the concept, having considered the likelihood being outside of Greece, perhaps in Egypt (Cavadini and Fitzgerald 1999, 652) and (City of God, (8).4: 8-11).

<sup>13</sup> Porphyry has also authored a now lost treatise on the harmonization of Plato and Aristotle entitled ‘On the One Doctrine of Plato and Aristotle’ Περὶ τοῦ μίαν εἶναι τὴν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους ἀΐρεσιν (Hadot 2015, 41).

<sup>14</sup> Plotinus accepted the harmonized Aristotelian-Platonic position where all embodied cognition required images as a precondition for accessing the Intellect. Based on this synthesis, the Forms being coterminous with the Intellect are, therefore, accessed via a higher state of cognition (Gerson 2014, 271).

explained that “thought is the form of forms [νοῦς εἶδος εἰδῶν]” and the multiplicity of Forms acts as the thoughtform of the Intellect (On the Soul, [8].431a1-3). Paradoxically however, the Intellect is not to be understood here as fragmented into multiplicity; “it possessed a difference by becoming entirely one [εἷς ὅλως γενέσθαι εἶχε τὴν διαφορᾶν] (Ennead 6 (38) §6.7.17: [31-33]). The difficulty of understanding the simultaneous unity in multiplicity or the ‘difference in becoming one’ is incumbent upon the degeneration of the Forms into the material world, or specifically the apprehension of them by the soul’s lower part as opposed to the Intellect. The soul’s inhabitation in the material world means that the Forms can only be discursively deliberated in a fragmented state. This relates directly to the variegated description of the Forms in Plato’s dialogues.

This thusly carries over directly to Plotinus’ non-discursive thinking where the subject-object dichotomy is dissolved in the apprehension of the Forms on the level of the Intellect.<sup>15</sup> For Plotinus, the best result the soul can attain whilst in the body is a reflection of the Form (Ennead 1 (53) §1.1.7: 13-5). This is superseded by the Intellect which “comes to be in relation to Soul as light for it [νοῦς δὲ γίνεται πρὸς ψυχὴν οὕτως φῶς εἰς αὐτήν]” (Ennead 6 (38) §6.7.17: [37-38]). Moreover, the soul’s governance of the body is complimented by the “Forms, from which soul alone has already received its leadership over the living being, come thoughts, beliefs, and acts of intellection [διάνοιαι δὴ καὶ δόξαι καὶ Νοήσεις]” (Ennead 1 (53) §1.1.7: [15-17]). As Gerson explains regarding this cogent passage, “Plotinus is taking the Aristotelian doctrine of cognition of Forms without matter and combining it with the Platonic doctrine of Forms, the true paradigms of the forms in and apart from matter” (Gerson 2018, 48). This shows that Aristotle’s Intellect is indispensable for Plotinus’ project. Moreover, coupled with Plato’s inconclusive explications of the Forms, the *Enneads* exhibit the most comprehensive exposition of the Forms in the Ancient world. As Proclus added, Plotinus is the great interpreter to have revealed all the sacred narrations of Plato’s “revelation [ἐποπτεία]” which his successors Amelius, Porphyry, Iamblichus and Theodorus would inevitably receive (Theology of Plato, [B1C1, 51-2]). In other words, Plotinus’ syncretism represented the foundational approach to the Forms of Neoplatonism.

So rather than refute the Forms with Aristotle’s Third Man argument, the prevailing Neoplatonist view was to harmonize the Forms with the Intellect. This inevitably influenced the development of early Islamic philosophy, especially Plotinian cosmology which was one of the most crucial resources for harmonization. Plotinus was

---

<sup>15</sup> Despite Plotinus being commonly understood to be the father of mysticism, Plotinus used the word *μυστικῶς* to describe the “mystic rites” and the allegorical speech of the ‘wise men of long ago’ (Ennead 3 (26) §3.6.19: [26-29]).

propagated during the ninth century under the title of *The Theology of Aristotle* which was a translation and creative paraphrasing of books IV, V and VI of the *Enneads*. While the authorship is not certain, it was most likely composed within the circle of al-Kindi during the ninth century. Its early entry into the Islamic world enabled the Neoplatonic synergy of Platonic-Aristotelian philosophy to become central to thinkers like al-Fārābī and ibn-Sīnā. As Fakhry explained, “the introduction of the pseudo *Theologia Aristotelis* enables al-Fārābī to reconcile Plato and Aristotle on one of the most crucial issues dividing them; namely, the status of the Ideas or Forms, as well as the pre-existence of the soul” (Fakhry 2002, 37).

The other treatise attributed to Aristotle was *The Book of Causes* (*Liber de Causis*) which was also circulated during the ninth century. This contained thirty-two of the two hundred and eleven propositions of Proclus’ *Elements of Theology* which further entrenched the Neoplatonic worldview (Brand 1984, 4-7).<sup>16</sup> As King had explained in the case of the *Liber de Causis*, “Al-Fārābī and Proclus are brought together within the paradigm of the *sapiens*, astrologer or prophet who, by intellectual union with the primordial causes or gods, participates in their operative power” (King 2019, 413). Despite Aristotelian philosophy being dominant during the Medieval era, Corbin explained that what “should be stressed is the considerable influence exerted by certain pseudepigraphic works” on the early development of Islamic philosophy (Corbin 1993, 17-8). In particular, the two pseudo-Aristotelian treatises allowed significant elements of Neoplatonism to percolate throughout the Islamic world. This is especially the case with al-Fārābī, the first to develop an Islamic Neoplatonic scheme in his philosophy whilst also composing a treatise entitled *The Harmonization of the Two Opinions of the Two Sages: Plato the Divine and Aristotle* [كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: افلاطون الالهي وأرسطوطاليس] (Fakhry 2002, 3-4).<sup>17</sup>

---

<sup>16</sup> Some attribute the Arabic translation from Greek to Al-Fārābī and from Arabic into Latin by Gerard of Cremona which ultimately led to its Latin title *Liber de Causis*, see (Rosan 1949, 223).

<sup>17</sup> The term “الجمع” a cognate of “جمع” - is commonly understood as a “collection,” “gathering” or “joint.” This implies that al-Fārābī saw a unified message in Plato and Aristotle. In other words, al-Fārābī thought he was gathering one philosophy *not* forcefully harmonizing two distinct philosophies. There has been some scholarly contention regarding the authorship of the text and whether al-Fārābī was the true author of the treatise. Those who argue against al-Fārābī’s authorship point to al-Fārābī’s student Yahyā Ibn’Adī as the likely author, see (Rashed 2009, 44-66) and (Lameer 1994, 30-9). However, given that Yahyā Ibn’Adī was a student of al-Fārābī, and the latter reiterated elsewhere that Plato and Aristotle held a consonant philosophy, this does not detract from al-Fārābī’s views on the harmony of Plato and Aristotle: “So let it be clear to you that, in what they presented, their

In this work, al-Fārābī set out to dispel any apparent discordance between the two “sages [الحكيم],” whilst also describing Plato and Aristotle as the “fountain-heads of philosophy, the originators of its beginnings and fundamentals, the fulfillers of its ends and branches [ومنتشان لأوائها واصولها،]” (Two Sages, (2).[1b], 125-26). As far as al-Fārābī was concerned, Plato had been the originator of divine philosophy and Aristotle as a follower, helper, and advisor “toiled mightily and struggled greatly to originate the method of the syllogism and embarked upon explaining and refining it so as to use it in each and every part [وشرع]” (Two Sages, (3).[2a], 126-27). The first principles that were developed by Plato's divine philosophy were appropriated by Aristotle into the syllogistic method, furthering the study of the divine first principles. Any ostensible distinction in composition between Plato and Aristotle had been a deliberate plot on the part of Plato since he had chosen to resort to allegories and riddles to allow for them to be “known only to the deserving [لتدوين علومه]” (Two Sages, (12).[4b], 131).

This is reiterated at length in his study of Plato's *Laws*, where al-Fārābī wrote:

“the wise Plato did not feel free to reveal and uncover the sciences [تسمح نفسه بإظهار العلوم] for all men. Therefore, he followed the practice of using symbols, riddles, obscurity, and difficulty [طريق الرمز والإلغاز والتعمية والتصعيب] so that science would not fall into the hands of those who do not deserve it and be deformed, or into the hands of one who does not know its worth or who uses it improperly [يقع العلم إلى غير أهله فيتبدل]... [ومن لا يعرف قدره أو يستعمل في غير موضعه وذلك منه صواب أسرار كتبه]. Moreover, no one is able to understand that which he states openly and that which he states symbolically unless he is trained in that art itself [وما قد صرح به وما قد رمزه وألغزه إلا من تدرب في الصناعة نفسها] and no one is able to distinguish between the two unless he is skilled in the science that is being discussed. This is how his discussion proceeds in the *Laws*” (Plato's *Laws*, [3/2], 85/125).<sup>18</sup>

---

purpose is the same, and that they intended to offer one and the same philosophy [فنيين] (Book of Happiness, (63-64): [1-10], 49-50/47).

<sup>18</sup> Al-Fārābī's passage echoes Plato's *Second Letter* where he advised the reader to burn the letter after reading it so as to avoid risking its falling into the hands of the uninitiated (Letter II, 314c).

This harks back to Proclus who argued that Plato often used names and allegories ἀνιγμᾶσιν in his exposition (Republic Commentary VI: 118.[17-20]). Furthermore, al-Fārābī's reference to Plato's writings as intended for those trained in the art itself is endorsed by Gadamer who saw the dialogues as playful allusions (*leichte Anspielungen*) that speak to those who find meanings beyond the explicit writings (Gadamer 1968, 203).

That al-Fārābī recognised Plato's intention to keep his core ideas outside of writing through riddles is consistent with the broader Platonist tradition. Al-Fārābī, however, had also attributed this to Aristotle by relying on the *Theology of Aristotle* in its riddled description of the soul and the intellect (Two Sages, [75].21b.164).<sup>19</sup> Notwithstanding this misattribution, Plato and Aristotle nonetheless shared the more crucial fundamental ontology for al-Fārābī, the nature of the oneness of the creator who is present in every multiplicity (ان الواحد موجود في كل - كثرة) - which is equally demonstrable in both Plato's *Timaeus* and Aristotle's *Metaphysics* (Two Sages, (57).[17a], 156). This exposition is directly related to the issue of the Forms, where al-Fārābī had rejected the idea that Plato "affirms them and to Aristotle that he is of a different opinion [ومن ذلك، الصور والمثل التي تنسب الى افلاطون] (Two Sages, (63).[19a], 160).<sup>20</sup> While al-Fārābī admitted to Plato's talk of "divine models [المثل الالهية]" that do not undergo "corruption, but perdure [لا تدثر ولا تفسد، ولكنها باقية]" he saw that the Aristotle of the *Theology* had also affirmed these "spiritual forms [الصور الروحانية]" (Two Sages, (64-66).[19a-20a], 160-61).

That al-Fārābī had attributed to Aristotle the so-called *Theology* may lead to some suggesting that his harmonization project would not hold water.<sup>21</sup> That, however, is not the only resource material that al-Fārābī had incorporated. As Porphyry pointed out, the *Enneads* appropriated significant elements of Aristotle's *Metaphysics* along with other Platonist sources. Stamatellos further added that Plotinus accepted various fundamental Aristotelian ideas, such as the "Intellect and Intelligible Matter," which includes Aristotle's various psychological vocabulary and the

<sup>19</sup> Adamson notes that al-Fārābī was not referring to the *Theology of Aristotle* we currently possess (Adamson 2021, 183).

<sup>20</sup> It is important to note that al-Fārābī uses the word "الصور" for the Forms, which is the common term for pictures, paintings, images and so on. This is because al-Fārābī wants to illustrate that imagination is always close to picturing how the Form of sensible things come to be in a particular way, never the Form itself, which is beyond imagination (Netton 1999, 47-8).

<sup>21</sup> Davidson argued that despite having accepted Aristotle as the author of the *Theology of Aristotle*, al-Fārābī "could hardly have mistaken it for Aristotle's *De anima*" (Davidson 1992, 55).

dynamic philosophical antitheses of “matter-form,” “potentiality-actuality,” and “prior-posterior” (Stamatellos 2007, 14). These Aristotelian ideas are precisely what al-Fārābī capitalised on, although al-Fārābī goes further towards affirming this commensurate ontology by explaining that the Forms (صور الالهية) do not subsist “in other places outside this world [كانت الاشباح قائمة في اماكن اخر خارجة عن هذا العالم]” for both Plato and Aristotle (Two Sages, (69).[20a-20b], 161-62). Essentially, it only appears as such for al-Fārābī because “necessity stands as an obstacle and intervenes between us and that [كانت الضرورة تمنع وتحول بيننا وبين ذلك],” for we must accept that the “divine meanings [المعاني الالهية]” are of a “more venerable species and are other than we imagine and conceptualise [هي بنوع اشرف وعلى غير ما نتخيله]” (Two Sages, (70).[20b], 162-63). Should we accept the previous proposition of a separable world of Forms, we fall into the problem of “innumerable worlds [عواالم غير متناهيه]” which Aristotle revealed as untenable in the *Physics* - al-Fārābī’s reference to the Third Man argument (Two Sages, (69).[20a-b], 162). Both Aristotle and Plato must contend with the limitations of language in addressing the issue of the divine Forms, which only *prima facie* incur a difference of opinion.

Al-Fārābī’s understanding of the Forms that he saw consistent in Plato and Aristotle is, therefore, Neoplatonic owing to its Plotinian foundation. The Forms do not just cohere with the Intellect; they are essentially identical to the Intellect. As the Neoplatonist Asclepius of Tralles had argued in his commentary on Aristotle’s *Metaphysics*, Aristotle placed the Forms in the Intellect, and therefore, Aristotle’s arguments are not with Plato, but with those who separated the Forms from the Intellect (Commentaria In Aristotelem Graeca, 69: 17–27).<sup>22</sup> In al-Fārābī’s adoption of this view, the Forms are more descriptive of higher intellection, that which is not accessible from within the natural world and the soul. However, this does not entail separation, as al-Fārābī wrote:

“that by the “world of the intellect [بعوالم العقل]” he intends only its sphere and likewise by the “world of the soul [بعوالم النفس],” not that the intellect has a location, the soul a location, and the Creator may He be exalted-a location, some higher and some lower, as is the case with bodies [لا ان العقل مكانا وللنفس مكانا وللباري تعالى مكانا، بعضها اعلى]

<sup>22</sup> Ἐντεῦθεν δοκεῖ πρὸς τὸν Πλάτωνα ἀποτείνεσθαι περὶ τῶν ιδεῶν. εἰρή-καμεν δὲ τὸν σκοπὸν τοῦ Ἀριστοτέλους περὶ τούτου. αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ λέγων ἐν τῇ Περὶ ψυχῆς πραγματείᾳ ‘καὶ εὖ γε οἱ τὴν ψυχὴν εἰρηκότες τόπον εἰδῶν’, καὶ ὅτι ὁ ἐνεργείᾳ νοῦς ἐστὶ τὰ πράγματα, καὶ πάλιν ὅτι ὁ μὲν δυνάμει νοῦς ἐνεργεῖ, ὁ δὲ ἐνεργείᾳ νοῦς ποιεῖ. ὥστε ἀντικρυς καὶ αὐτὸς ἐναποτίθεται ιδέας τῷ νῷ. πῶς οὖν, εἴποι ἄν τις, καὶ αὐτὸς πρεσ-βεύων ιδέας δοκεῖ τῷ Πλάτῳ μάχεσθαι; καὶ λέγομεν ὅτι κατ’ ἀλήθειαν οὐ τῷ Πλάτῳ μάχεται, ἀλλὰ τῷ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ ὄντι Πλάτῳ μάχε-ται, τοῖς ὑποτιθεμένοις τὰς ιδέας ταύτας αὐτάς καθ’ ἑαυτάς ὑπαρχούσας καὶ οὔσας κεχωρισμένας τοῦ νοῦ. ὥστε φανερὰ ἡμῖν γέγονεν ἡ ὅλη ἔννοια τοῦ Ἀριστοτέλους ἢ περὶ τῶν ιδεῶν.



[ويعضحا اسفل، كما يكون للجسام]. That is something even beginners in philosophizing would find reprehensible, so how would those trained and schooled in it [assert it]? Indeed, by "higher [بالأعلى]" and "lower [والأسفل]," he means the venerable and superior [الفضيلة والشرف], not spatial location [لا المكان السطحي]. And his statement "the world of the intellect" is only the way one says the "world of ignorance [عالم الجهل]," the "world of knowledge [وعالم العلم]," or the "world of the invisible [عالم الغيب]," meaning by that the sphere of each of them [ويراد بذلك حيز كل واحد منها] (Two Sages, (71).[21a], 163).<sup>23</sup>

Al-Fārābī effectively resolved any discrepancies between Aristotle and Plato regarding the Forms by integrating the Intellect, soul and Forms into a whole that is not representative of 'separate' worlds, but of superior Intellection. Al-Fārābī saw that the soul remains bound to the senses and so acts as an "intermediary between the intellect and nature [كالمتوسطة بين العقل والطبيعة]" (Two Sages, (74).[21b], 164). This is also the reasoning behind Plato's riddled speech, for they are beyond the senses and so naturally beyond language and discursive thinking; the Forms are inextricably bound to the whole of soul-Intellect. For al-Fārābī, the divine Forms are to be understood as separate only metaphorically. Despite the literal reference "to a spatial location," this also applies to the "world of intellect," and "world of soul" (Druart 1992, 133). Hence, al-Fārābī saw that the Forms can also be accessed by dreaming and prophesying, all part of the imaginative faculty which can act as the intermediary between the soul and the Intellect (Fakhry 2002, 89). This is drawn directly from the *Republic* where Plato explained that one can best grasp truth when reason remained dormant allowing for visions to appear in dreams (*Republic*, 572a-b). Plato's and Aristotle's depiction of the Forms is thusly consistent based on their being beyond one's faculties of perceptive reasoning. Al-Fārābī alluded to this in his view that Plato and Aristotle both agreed that the superior nature of the human being, the kind suited for the ultimate happiness is the self-sufficient kind that puts into practice the virtues which help us attain "ultimate happiness [نفعه في بلوغ السعادة]" which is "the good without qualification [وكل شيء]" (Aphorisms, [28].25-6/45-7).

<sup>23</sup> While Butterworth translates as "حيز" as "sphere," the word is also translatable as space, or a spatial location of sorts. This shows that al-Fārābī saw the sages referring to these "worlds [بعوالم]" as *not* inhabiting separates spatial locations, only metaphorically appearing as such. Additionally, Adamson notes that this passage argues that both Plato and the Aristotle accept Forms because God's willing creation of universe entails God having a divine knowledge which are the Forms, that which must be paradigmatic to serve as fit objects for that knowledge, see Adamson 2021, 194.

This is supported by the *Timaeus* where Plato explained that one's craft can only be a "likely tale [εἰκότα μῦθον]" due to its reflection of this world as "an image of something [κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι]" (*Timaeus*, 29b-d). The Forms being identical to the Intellect cannot be apprehended fully by the soul given it is directed towards discursive reasoning by nature. This is consistent with Aristotle's description of the soul, which is somewhat distinct from the Intellect and thinking, for the Intellect remains unaffected even when the affections of the soul (thinking and speculating) deteriorate with the body. Discursive thought [διανοεῖσθαι] and affections are not affections of the Intellect but of the soul-body complex, hence "when this vehicle decays, memory and love cease; they were activities not of thought, but of the composite which has perished; thought is, no doubt, something more divine and impassible [διὸ καὶ τούτου φθειρομένου οὔτε μνημονεύει οὔτε φιλεῖ· οὐ γὰρ ἐκείνου ἦν, ἀλλὰ τοῦ κοινοῦ, ὃ ἀπόλωλεν· ὁ δὲ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν]" (*On the Soul*, [4].408b16-29). Now, given that the soul's thinking is not like the 'divine and impassible' Intellect (not prone to the irregularities of the affections), it follows that Aristotle also saw the sciences as somewhat inexact. Gerson explained that this was advanced by the Neoplatonists: "Far more important to the Neoplatonists was Aristotle's evident commitment to a science of the intelligible world distinct from a science of sensibles or physical entities" (Gerson 2017, 69). This is precisely the position that al-Fārābī adopted from the Neoplatonists, for "both Plato and Aristotle concur in the view that a medium serving as a link between sight and its object is essential. However, it is owing to the subtlety of the process in question and the inadequacies of language that the two sages have been led to use the analogy of effluence and affection, which fail nevertheless to describe the process adequately" (Fakhry 1965, 475).

To conclude then, we see that the historical apex of the harmonisation project that began somewhere around the Middle-Platonists had inevitably reached Neoplatonism starting with Plotinus. This culminates in the development of the philosophical enterprise of al-Fārābī, with some carryover to ibn-Sīnā who furthered the Neoplatonic foundation instigated by his predecessor (Fakhry 2004, 133-66).<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> In the Islamic world, there is also the highly obscure tenth to eleventh century secret society Brethren of Purity إخوان الصفا - who as contemporaries of al-Fārābī and ibn-Sīnā were also heavily influenced by Neoplatonic cosmology. The group, among other distinguishing tendencies, had synthesised Plotinian philosophy with the Aristotelian categories to effectively affirm the "intermediary roles which the Intellect and the Soul played in the creation of the material world" (Netton 1991, 33-52). A potential member of the Brethren of Purity was the little known ibn-Miskawayh who had also synthesised a Platonic moral framework with Aristotelian and Stoic ideals into a "kind of Neoplatonic geometry of morality" (Radez 2019, xi-xii, 78-80).

In the later Medieval Islamic philosophy starting with al-Ghazālī during the mid-eleventh century, a systematic refutation of all Neoplatonic elements of Islamic philosophy had begun (Fakhry 1983, 223-40). This, as is well known, carried over to the Latin philosophers such as Aquinas, where this brand of Aristotelianism predominates. This was mostly based on Arabic translatory imports from the Islamic world that “points to the transmission of Plato’s philosophical doctrines in the works of Averroes and its consequences for the slow turning of Western intellectual interests from Plato to Aristotle” (Hasse 2002, 31). The overwhelming focus on Aristotelian philosophy included the subscription to Aristotle’s ostensible characterisation of Plato’s Forms in a separate and eternal world.<sup>25</sup> Thus, any previously appreciated commonality between Aristotle and Plato is greatly diminished notwithstanding few exceptions - the landmark event taking place in Ficino’s fifteenth-century translation of Plato’s dialogue which allowed for a direct engagement with Plato in the Renaissance (Celenza 2007, 72-96).<sup>26</sup> Prior to Ficino’s efforts, Medieval philosophers had limited engagement with Plato and mostly relied on the suffused Neoplatonic elements in Pseudo-Dionysius the Areopagite, the Islamic philosophers, as well as the Pseudo-Aristotelian works mentioned earlier. Aside from the brief respite from what Renaissance philosopher Tommaso Campanella deemed an Aristotelian hegemony of the High Middle Ages and the Renaissance, the Aristotelian Medieval Scholasticism view of Plato’s theory of the

---

<sup>25</sup> In his essay that covers the Plato’s limited Medieval legacy, Gersh traced the Medieval adoption of the Aristotelian criticism of the Forms back to its earliest Latin sources beginning with Cicero (Gersh 2002, 13-5). Gadamer, however, saw that while the tendency to harmonize Plato and Aristotle was overwhelmingly influential during Ancient times, it can also be seen in the Middle Ages despite the widespread conflict between the schools of the time. This is also related to Augustine who was accepted in the Middle Ages which preserved what Gadamer described as an Augustinian-Platonism with a healthy dose of Aristotelianism (Gadamer 1968, 251-52). Gadamer elsewhere confirmed that the scholarship in his time was heading in the direction of seeing Aristotle as more and more of a Platonist (Gadamer 1985, 242-44).

<sup>26</sup> As Celenza further explained: “The Plato–Aristotle controversy, especially as it manifested itself among Byzantine emigre’s, represented as much a struggle among personalities for patronage and prestige as it did a philosophical conflict... the Plato–Aristotle controversy was in play in and around the environment of the papal court, in Florence, the most important Renaissance Platonist, Marsilio Ficino (1433–99), accomplished the most for the Renaissance study of Platonism, for the most part steering clear of controversy. He provided authoritative Latin translations and commentaries on Plato’s dialogues, wrote a major synthetic work with Platonism as its centerpiece, and through a Europe-wide correspondence network created enthusiasm for his style of Platonism” (Celenza 2007, 81).

Forms became incipient, a view we have aimed to address in this paper as historically unprecedented (Headley 1997, 166). The Forms heretofore remain subjected to characterisations that allowed for the Third Man argument to become axiomatic. It is not until we revisit the historicity of Platonism that this problematic view becomes evident, as recent scholarship has shown.<sup>27</sup> Moreover, with regards to the Third Man argument specifically, Fine had concluded in her masterful analytic study of Aristotle's criticism of the Forms that even when focusing only on the middle dialogues of Plato, it is "not easy to decide how successful Aristotle's criticism is" (Fine 2004, 241). Despite this, Plato's Forms remain read through the Aristotelian lens, a view we have shown to be worthy of reconsideration.

### Conclusion

The Forms is the one major aspect of Plato's writings that have incurred widely varying interpretations with little scholarly consensus. Given that we cannot attribute to Plato a theory of Forms without risking contradiction, we thusly need to determine why a theory of the Forms is commonly associated with Plato. This paper argued that it is dependent on a particular interpretation of Aristotle's critique of the Forms. However, it is not clear that Aristotle was deliberately targeting Plato in his critique, so it is a precarious position to hold. It is clear, however, that Aristotle's major concern was the epistemological application of the Forms which he thought hindered the development of science. Moreover, Aristotle's unmoved mover and the self-thinking Intellect were effectively synthesised with Plato's Forms beginning with Plotinus. This shows that there was significant compatibility to start with. Plato's inconsistent discussion of Forms throughout the dialogues is interdependent with his view of the limitations inherent to writing and language more generally. These aspects of Plato's thought are imperative for understanding the Forms. Further insight is gained by observing the historical interpretations more generally; especially beginning with Aristotle and the Old Academy and onwards to the early Islamic Golden Age. In other words, it is crucial to follow a reductivist approach. This will show that the harmonization of Plato and Aristotle garnered significant support beginning somewhere around the Middle-Platonists

---

<sup>27</sup> The subject matter of a Platonic 'revival' in the Renaissance is not without scholarly controversy. Despite the limited access to Plato's dialogues in Latin before Ficino's translations, Plato's ideas nonetheless percolated through secondary sources such as Aristotle, Cicero, Macrobius and Cicero. Due to this peripheral influence, some have argued against a Renaissance revival of Platonism as such (Klibansky 1981, 21-37). However, it is not an unwarranted characterisation given that before Ficino's translations only the *Timaeus* dialogue counts for a direct continuity of the Platonic tradition from late Antiquity to the Renaissance (Corrisas and Del Soldato 2022, 2-4).

in Antiochus and onwards towards the early Islamic Golden Age. While the idea of 'harmonization' itself can allude to the notion that there had been a distinction to begin with; this would be lost on Plotinus and al-Fārābī. On the contrary, the more commonly held view for most of the first millennium was that Plato and Aristotle were representatives of a commensurate philosophy.

Thus, an important question surfaces: if Plato did not present a theory of Forms, what was Plato's goal in discussing the Forms? As we have seen, Aristotle claimed Plato had inherited much from the Pythagoreans and Heraclitus among others. The supposed influence the Pythagorean tradition had on Plato is discussed prominently by thinkers such as Numenius, Iamblichus and Augustine among others, perhaps indicative of Plato's membership (or at least close ties) with the Pythagorean order. In Aristotle's view, the Pythagoreans held an account of the Good well before Plato and so Plato's lecture *On the Good* owed some insight to the Pythagoreans. To further delineate its relation to the Forms and the role that Pythagoreanism played in Plato's thought would be the subject matter of another paper, but it does need to be considered however briefly. This includes the Egyptian influence on Plato's thought, particularly observable in the Egyptian myths interspersed throughout the dialogues. As some have pointed out, all "ancient authorities agree that Plato visited Egypt where his chief residence was at Heliopolis" (Hanrahan 1961, 38). Again, this would suggest that Plato was likely artistically propagating the Forms through dialogues using the knowledge he encountered throughout his life by discussing.

On a final note, it is important to recognise the effects that the Neoplatonic treatises had on the early Islamic philosophers and their acceptance of the harmony between Plato and Aristotle. While it is true that Islamic philosophers were under the impression that the so-called *Theology of Aristotle* and *Book of Causes* were Aristotelian treatises, Neoplatonic works generally contained significant elements of Aristotelian thought. One would also have to consider why the treatises were circulated under the guise of Aristotle. Any distinction between the two philosophers was commonly accepted to have been nothing more than superficial even before the Islamic philosophers, a difference in exposition at most. Furthermore, a close reader of Plotinus' *Enneads* and Proclus' *Elements of Theology* would find it difficult to ignore its Aristotelian elements. This is not without scholarly support, as we see in Gerson who more recently challenged the pejorative label 'Neoplatonism' in his *The Cambridge History of Philosophy in Late Antiquity*, choosing to abolish the label altogether. Gerson sought to challenge the supposed Platonic dogmatism associated with Neoplatonism, a position that contemporary scholarship is progressively showing to be untenable. The Neoplatonists viewed Aristotle as a crucial member of their σχολή and numerous commentaries on Aristotle were

conducted as part of the teaching curriculum starting with Porphyry. Thus, any diligent study of the historical reception of Aristotle's interpretation of the Forms will challenge the idea that Plato's Forms can be encapsulated in theory or concept.

#### REFERENCES

##### Primary Sources

- الفارابي (1968) *كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين: افلاطون الالهي وأرسطوطاليس*. Beirut, Lebanon. Dar Al Mashriq.
- Al-Fārābī (2001) *The Political Writings: Selected Aphorisms and Other texts*. Translated and edited by Butterworth, C.E. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- الفارابي (1345A.H.) *كتاب تحصيل السعادة*. Hyderabad.
- Al-Fārābī (2001) *Philosophy of Plato and Aristotle*. Revised Edition. Translated by Muḥsin Mahdi. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Al-Fārābī (2015) *The Political Writings: Volume II "Political Regime" and "Summary of Plato's Laws"*. Translated and edited by Butterworth, C.E. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- الفارابي (1971) *فصول منتزعة*. Edited with an introduction and notes by Fauzi M. Najjar. Beirut, Lebanon: Dar Al Mashriq.
- Al-Fārābī, Abū Naṣr, and Thérèse-Anne Druart. "Le Sommaire Du Livre Des 'Lois' De Platon (Ġawāmi' Kitāb al-Nawāmīs Li-Aflāṭūn)." *Bulletin d'études Orientales* 50 (1998): 109–55. <http://www.jstor.org/stable/41608445>.
- Al-Fārābī "Plato's Laws" in Lerner, R. and Mahdi, M. (1963) *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. Translated by Mahdi, M. New York, NY: The Free Press of Glencoe, 83–94.
- Augustinus (1957) *Against the Academicians: (Contra Academicos)*. Translated by Garvey, M.P. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Augustine (1984) *City of God*. Translated by O'Meara, J. and Bettenson, H. London, UK: Penguin.
- Aristotle (1984) *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation, Volume One and Two*. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Aristotle (2013) *Complete Works*. West Sussex, UK: Delphi Classics.
- Aristoteles, (1984) *The Book of Causes: (Liber De Causis)*. Translated by Brand, J.B. Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Asclepius (1888) *In aristotelis metaphysicorum libros a-z commentaria*. Edited by M. Hayduck. CAG 6.2. Berlin: Reimer.
- Corrias, A. and Soldato, D.E. (2022) *Harmony and Contrast: Plato and Aristotle in the Early Modern Period*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Plato (1903) *Platonis Opera*. Edited by John Burnet. London, UK: Oxford University Press.
- Plato (1997) *Complete Works*. Edited by John M Cooper and D. S Hutchinson. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Plotinus (1968-88) *Plotinus in 7 Volumes, Greek Text with English Translation by A.H. Armstrong*. Cambridge, MA: Loeb Classical Library.
- Plotinus (2018) *The Enneads*. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A. H. King, Andrew Smith and James Wilberding. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Procli (1965) *Procli Diadochi in Platonis rem publicam commentarii, VOL. I*. Edited by Kroll, W. (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1899 - 1901 [Reprint Amsterdam: Hakkert].

- Proclus (2018) *Commentary on Plato's Republic: Volume I Essays 1-6*. Translated by Dirk Baltzly, John F Finamore, and Graeme Miles. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Diehl, E. (1965) *Procli Diadochi In Platonis Timaeum commentaria* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana), Leipzig: Teubner, 1903-1906 [Reprint Amsterdam: Hakkert]. Standard edition of the Greek text.
- Proclus (2018) *Commentary On Plato's Timaeus Volume II Book 2: Proclus On The Causes Of The Cosmos And Its Creation*. Translated by David T Runia, and Michael Share. Cambridge: Cambridge University Press.
- Proclus (1995) *The Theology of Plato*. Translated by Thomas Taylor. Frome, Somerset: Prometheus Trust.
- Procli (1960) *Procli Successoris Platonici in Platonis Theologiam Libri Sex, accessit Marini Neapolitani libellus de Vita Procli, item Conclusiones LV secundum Proclum*. Edited by Portus, Aemilius. Hamburgi 1618 [Reprint Frankfurt am Main: Minerva].
- Numenius and Places des, É. (1973) *Numénius. Fragments: Texte établi et traduit Par Edouard des places*. Paris, FR: Les Belles Lettres.

### Secondary Sources

- Adamson, P. (2021) "Plotinus Arabus and Proclus Arabus in the Harmony of the Two Philosophers Ascribed to al-Fārābī" in *Reading Proclus and the Book of Causes Volume 2: Translations and Acculturations*. Edited by Dragos Calma. Leiden, NL: Brill.
- Banner, N. (2018) *Philosophic Silence and the 'One' in Plotinus*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Bodéüs, R. (2000) *Aristotle and the Theology of the Living Immortals*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Boys-Stones, G. (2018) *Platonist Philosophy 80 BC to AD 250: An Introduction and Collection of Sources*. New York, NY: Cambridge University Press.
- Burnyeat, M. and Frede, M. (2015) *The Seventh Platonic Letter: A Seminar*. Edited by Dominic Scott. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Caskey, E. G. (1974) *Again-Plato's Seventh Letter*. *Classical Philology*, 69(3), 220–227. <http://www.jstor.org/stable/268501>.
- Cavadini, J.C. and Fitzgerald, A.D. (1999) *Augustine Through the Ages: An Encyclopedia*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Celenza, C. (2007) "The Revival of Platonic Philosophy" in Hankins, J. (2007) *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 72-96.
- Chroust, A.-H. (1964) A Brief Account Of The Traditional Vitae Aristotelis. *Revue Des Études Grecques*, 77(364/365), 50–69. <http://www.jstor.org/stable/44275473>.
- Corbin H. E. (1993) *History of Islamic Philosophy*. Translated by Sherard, L. and Sherrard, P. London, UK: Kegan Paul International.
- Corcoran, C. D. (2016) *Topography and Deep Structure in Plato: The Construction of Place in the Dialogues*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Davidson, H.A. (1992) *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*. New York, NY: Oxford University Press.
- Druart, T.-A. (1992) "Al-Fārābī, Emanation, and Metaphysics" in Morewedge, P. (1992) *Neoplatonism and Islamic Thought*. Albany, NY: State University of New York Press, 127-48.
- Edelstein, L. (1966) *Plato's Seventh Letter*. Leiden, NL: Brill.
- Fakhry, M. (1965) Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle. *Journal of the History of Ideas*, 26(4), 469–478. <https://doi.org/10.2307/2708494>.

- Fakhry, M. (2004) *A History of Islamic Philosophy*. 3rd Edition. New York, NY: Columbia University Press.
- Findlay, J. N. (1974) *Plato: The Written and Unwritten Doctrines*. Abingdon, UK: Routledge.
- Fine, G. (2004) *On Ideas: Aristotle's Criticism of Plato's Theory of Forms*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Folch, M (2018) "Plato's Hesiods" in Alexander, C. L. and Scully, S. (2018) *The Oxford Handbook of Hesiod*. New York, NY: Oxford University Press, 311-24.
- Frede, D. (1978) The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's "Phaedo" 102a-107a. *Phronesis*, 23(1), 27-41. <http://www.jstor.org/stable/4182027>.
- Frede, D. (1978) The Final Proof of the Immortality of the Soul in Plato's "Phaedo" 102a-107a. *Phronesis*, 23(1), 27-41.
- Gadamer, H.-G. (1999) *Hermeneutik: Wahrheit und Methode*. Tübingen, DE: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gadamer, H.-G. (1968) *Platos Dialektische Ethik: Und Andere Studien zur Platonischen Philosophie*. 2. Auflage. Hamburg: F. Meiner.
- Gadamer, H.-G. (1985) *Gesammelte Werke Band 6: Griechische Philosophie II*. Tübingen, DE: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Gaiser, K. (1980) Plato's Enigmatic Lecture "On the Good." *Phronesis*, 25(1), 5-37. <http://www.jstor.org/stable/4182081>.
- Gerson, L. P. (2005) *Aristotle and Other Platonists*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gerson, L. P. (2010) *The Cambridge History of Philosophy In Late Antiquity: Volume 1*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Gerson, L. P. (2014) "Neoplatonic epistemology: knowledge, truth and intellection" in Remes, P. and Slaveva-Griffin, S (2014) *The Routledge Handbook of Neoplatonism*. New York, NY: Routledge, 266-79.
- Gerson, L. P. (2017) *From Plato to Platonism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Gersh, S. (1986) *Middle Platonism and Neoplatonism: The Latin Tradition*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Gersh, S (2002) "The Medieval Legacy From Ancient Platonism" in Gersh, S., Hoenen, J. F. M. and Wingerden, V.W.P. (2002) *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*. Berlin, DE: Walter de Gruyter, 3-30.
- Hadot, Ilsetraut. (2015) *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato*. Translated by Michael Chase. Leiden, NL: Brill.
- Hanrahan, M. (1961). The Relations between Greece and Egypt during the VIIth and VIIIth Centuries B.C.: Part II. *University Review*, 2(7), 33-45. <http://www.jstor.org/stable/25510075>.
- Hasse, D. K. (2002) "Plato Arabic-Latinus: Philosophy – Wisdom Literature – Occult Sciences" in Gersh, S., Hoenen, J. F. M. and Wingerden, V.W.P. (2002) *The Platonic Tradition in the Middle Ages: A Doxographic Approach*. Berlin, DE: Walter de Gruyter, 31-66.
- Headley, J.M. (1997) *Tommaso Campanella and the Transformation of the World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Hyland, D. A. (2008) *Plato and the Question of Beauty*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Irwin, T. (1988) *Aristotle's First Principles*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Irwin, T. and Fine, G. (1995) *Aristotle: Selections*. Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kahn, C.H. (2015) *Plato and the Post-Socratic Dialogue: The Return to the Philosophy of Nature*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Karamanolis, G.E. (2006) *Plato and Aristotle in Agreement?: Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*. Oxford, UK: Clarendon Press.



- Katz, J. T. (2018) "The Prehistory and Analogues of Hesiod's Poetry" in Alexander C. L. and Scully S. (2018) *The Oxford Handbook of Hesiod*. New York, NY: Oxford University Press, 61-80.
- King, E (2019) "Eriugenism in Berthold of Moosburg's *Expositio Super Elementationem Theologicam Procli*" in Calma, D. (2019) *Reading Proclus and the 'Book of Causes' Volume 1: Western Scholarly Networks and Debates*. Leiden, NL: Koninklijke Brill NV, 394-437.
- Kirk, G S. (1951) "The Problem of Cratylus." *The American Journal of Philology* 72, no. 3: 225-53. <https://doi.org/10.2307/292074>.
- Klibansky, R. (1981) *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages, Outlines of a 'Corpus Platonicum Medii Aevi'. With a New Preface and Four Supplementary Chapters together with Plato's 'Parmenides' in the Middle Ages and the Renaissance, with a New Introductory Preface*. Leuven, BE: Munchen Kraus International Publications.
- Krämer, H. J.(2012) "Epekeina tēs ousias: On Plato, Republic 509B" in Nikulin, D. (2012) *The Other Plato: The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. Albany, NY: State University of New York, 39-65.
- Lameer, J. (1994) *Al-Fārābī and Aristotelian Syllogistics: Greek Theory and Islamic Practice*. Leiden, NL: Brill.
- McKeown, J. C. (2013) *A Cabinet Of Greek Curiosities: Strange Tales And Surprising Facts From The Cradle Of Western Civilization*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Miller, M. (1995) "Unwritten Teachings in the Parmenides." *Review of Metaphysics* 48:591-633.
- Netton, I.R. (1991) *Muslim Neoplatonists: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity (ikhwān al-Ṣafā')*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.
- Netton, I.R. (1999) *Al-Fārābī and His School*. New York, NY: Routledge.
- Peterson, S (2019) "Plato's *Parmenides*: A Reconsideration of Forms" in Fine, G. (2019) *The Oxford Handbook of Plato*. Second Edition. New York, NY: Oxford University Press, 231-60.
- Plato and Bury, R.G. (1952) *Timaeus. Critias. Cleitophon. Menexenus. Epistles*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Plato and Morrow, G.R (1962) *Plato's Epistles: A Translation, with Critical Essays and Notes*. Indianapolis, IN: Bobbs-Merril.
- Perl, E. D. (2022) "Plato and Aristotle in the *Enneads*", in *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Edited by Lloyd P. Gerson and James Wilberding. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 15-40.
- Radez, J.P. (2019) *Ibn Miskawayh, The Soul, and the Pursuit of Happiness: The Truly Happy Sage*. London, UK: Lexington Books.
- Rashed, M. (2009) "On the authorship of the treatise on the harmonization of the opinions of the two sages attributed to Al-Fārābī," *Arabic Sciences and Philosophy*, 19(1), pp. 43-82. Available at: <https://doi.org/10.1017/S0957423909000587>.
- Rist, J. M. (1965) Neopythagoreanism and "Plato's" Second Letter. *Phronesis*, 10(1), 78-81. <http://www.jstor.org/stable/4181758>.
- Rosan, L. J. (1949). *The Philosophy of Proclus: The Final Phase of Ancient Thought*. New York, NY: Cosmos Greek-American Printing Co.
- Ross, D. (1995) *Aristotle: With an Introduction by Ackrill, J.L.* Sixth Edition. London, UK: Routledge.
- Rosen, S. (1987) *Plato's Symposium*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Stamatellos, G. (2008) *Plotinus and the Presocratics: A Philosophical Study of Presocratic Influences in Plotinus' Enneads*. New York, NY: State University of New York Press.

# THE PSALTER AS A SOURCE OF KNOWLEDGE IN ORIGEN'S AND BASIL'S EXEGESIS ON THE PSALMS<sup>1</sup>

ANNA GRÜNERT  
HSE University (Moscow)  
agryunert@hse.ru

---

**ABSTRACT.** By comparing Origen's and Basil's homilies on the psalms, this article aims to demonstrate how both authors conceived of the literary and theological unity of the Psalter. Both exegetes incorporate Christian spiritual progress—as presented, according to them, in the divine music—into the dichotomy of *praxis* and *theoria*. To this end, they use a set of specific images. For instance, they both contrast the practical life of moral preparation, depicted as the “psalm” and a kind of instrumental music, with the contemplative life as the “canticle” and a kind of vocal music. In this way, drawing on the superiority of the body over the mind, Basil and Origen present the human body as a musical instrument and the virtuous life as harmonious song. I suggest that the recurring stress on this philosophical structure in the exegesis of the Psalter is explained by a desire to present this scriptural book as adapted for every Christian from the simplest to the more advanced ones, whatever spiritual preparation they have. The conception of the Psalter as an universal text embracing the content of the whole Bible developed by Basil, Athanasius and possibly Origen also leads to this approach. My research focuses primarily on Origen's and Basil's *Homilies on the Psalms*, but also establishes some relevant connections with other commentaries on the psalms.

**KEYWORDS:** Psalter, Origen, Basil of Caesarea, Alexandrian exegesis, musical imagery, *praxis* and *theoria*.

---

## 1. Introduction

Among all the books of the Old Testament, the Psalter was by far the scriptural text most commented on from Late Antiquity until the Middle Ages<sup>2</sup>. The first well-preserved commentaries on the psalms that have come down to us, however, are

---

<sup>1</sup> I thank Miriam De Cock for all the comments she made on the first draft of this paper.

<sup>2</sup> E. Grünbeck (1994) 5.

dated only to the third century CE and belong to Origen.<sup>3</sup> This fact is attested by Jerome, who mentions that Origen was the first one to leave a range of exegetical texts on the Psalter.<sup>4</sup> These were composed in three different genres: scholiae, commentaries, and homilies. The homilies had been almost inaccessible until the discovery of the *Codex Monacensis Graecus 314*. The codex contains a collection of 29 sermons on the Psalter; these invaluable homilies, published in 2015 by Lorenzo Perrone and his colleagues, are now progressively gaining prominence among academics through studies and translations.<sup>5</sup>

In my investigation, I demonstrate that Origen and Basil develop some metaphors of musicality and harmony with a view to present the psalms as a source of divine knowledge and to shape the journey of the soul.<sup>6</sup> By delving into this pedagogical aspect of the homilies, I will concentrate on those passages where the authors use musical imagery and other similar metaphors as a means to encourage harmonious intellectual and spiritual progress. Already Francesco Pelosi offered a comprehensive overview of the functions that music could have in the Platonic tradition, which had an impact on Origen. Of these functions, the educational or therapeutic aspect of music, along with the idea that music can play in the body and soul, is of primary interest for my research.<sup>7</sup>

The intrinsic relevance of the Psalter for the early Christian community and its generic uniqueness has been accurately pointed out by Carol Harrison in her essay about the musicality of the psalms:

the psalms, because they were songs or chants, were unique among the books of Scripture in being a microcosm of cosmic unity and harmony: they were not only a mirror for the soul and its movements but a mirror of the whole of creation and divine revelation: they contained all truth, in other words, the whole of reality, including the whole of Scripture, and therefore, in a sense, unify or harmonise it, too, in microcosm.<sup>8</sup>

---

<sup>3</sup> Hippolytus' (c. 235 AD) earlier fragments of some commentaries on the psalms have been preserved in chains (P. Nautin (1953) 167–183) or in Theodoret's *Eranistes* (G. Ettlinger (1975) 156–157). Concerning the debates about the authorship and authenticity of these commentaries attributed to Hippolytus, see, M.-J. Rondeau (1985) 28–32; R. Heine (2004) 142–143.

<sup>4</sup> Hier. *Epist.* 112.20.

<sup>5</sup> Origen's *Homilies on the Psalms* have been so far translated in English, Italian and Russian: J.W. Trigg (2020); L. Perrone (2020); A. Grünert (2021), (2022), respectively.

<sup>6</sup> See, K.J. Torjesen (1986) 32.

<sup>7</sup> F. Pelosi (2010)

<sup>8</sup> C. Harrison (2011) 215. C. Harrison is specifically drawing here on Athanasius' *Letter to Marcellinus on the Interpretation of the Psalms* and Ambrosius' *Explanatio Psalmi* (I, 7).

In terms of Christian teachings, the very fact that the psalms provided a concise overview of all the relevant scriptural doctrines made the Christological reading of the Psalter a new means to thoroughly and “harmonically” grasp the reality of the divine creation inside and outside the human being made in the image of God. For the patristic authors, the idea that the harmonious structure of reality is “musically” reproduced in the songs of the Psalter was probably rooted in the philosophical concepts of Plato’s *Republic*<sup>9</sup> and inherently connected to the Pythagorean doctrine of cosmic harmony. Furthermore, the search for a literary unity of the Psalter was driven by concerns not unlike those of the Neoplatonic tradition of philosophical commentaries—even if the Christian focus remained, strictly speaking, theological.<sup>10</sup> This philosophical idea about the musicality of the cosmos should be taken into account if we want to explore the unity of the Psalter as well as the metaphorical language of the commentaries on the psalms. Yet we should bear in mind that the fathers are less interested in the philosophy of music, but focus rather on their exegetical tasks.<sup>11</sup>

The widespread use of the psalms was due not only to the fact they were included in the Christian liturgy, which inherited and adapted Jewish worship,<sup>12</sup> but also to the “universal” variety of topics they touch upon. This thematic diversity was probably another reason why exegetes as early as Origen laid great emphasis on the literary and theological unity of the Psalter.<sup>13</sup> Although we find a considerable number of allusions to the Psalter in the gospels,<sup>14</sup> the very singing of the psalms became a more or less established liturgical practice as well as a form of personal piety only in the second middle of the fourth century, after the Council of Laodicea (363–364)<sup>15</sup>. In this regard, the *Homilies on the Psalms* by Basil of Caesarea, delivered shortly after this council (approximately between 370 and 375)<sup>16</sup>, represent a particularly relevant collection of 14 sermons dealing with an array of psalms from Ps 1 to Ps 114. These homilies were not conceived as a whole, but are still united by a common hermeneutic approach, a similar audience, and a common metaphorical language. This also applies to Origen’s *Homilies on the Psalms*. After them,

---

<sup>9</sup> Plato. *Resp.* 617b

<sup>10</sup> R. Edwards (2016) 52.

<sup>11</sup> F.X. Risch (2019) 302.

<sup>12</sup> For the singing of psalms in Jewish worship, see D.S. Katz (2000) 57–78.

<sup>13</sup> R. Edwards (2016) 51–52.

<sup>14</sup> H. Attridge (2004) 101.

<sup>15</sup> E.J. Jonkers (1954) 96.

<sup>16</sup> C. Moreschini (2005) 75.

Basil's homilies are the first extant collection of sermons on the psalms (other interpretations of the Psalter, for instance, by Eusebius or Athanasius, pertain to different exegetical genres).<sup>17</sup>

This paper will be divided into two parts. First, I explore Origen's and Basil's attitude towards the Psalter as a text providing a harmonious and comprehensive knowledge about God and His creation. I also pay attention here to some differences in their approach to the psalms as a source of spiritual knowledge. Second, I explore some of the metaphors used by both authors in the context of their homilies on the Psalms. With these metaphors, they put forth the idea that human life itself can be compared to instrumental or vocal music, and these two forms correspond to the two ways in which God can be known, the practical and the theoretical.

## 2. The Psalter as a Bible-in-miniature

As we have seen, the psalms were, for the church fathers, “a mirror for the soul” and also tend to “unify or harmonise it [i.e. the whole of reality as presented in the Scripture — A.G.], too, in microcosm”<sup>18</sup>. In other words, the Psalter as a divinely inspired book and a source of Christian teaching provides an all-encompassing and harmonious image of the multifarious reality created by God and enables the human, created in His image, to attain a higher degree of self-knowledge. In this regard, Michael Cameron figuratively characterizes the Psalter as “a handbook of spiritual discipline, a road map for spiritual advancement, and a charter for doctrinal discussion”.<sup>19</sup> The patristic authors explained this comprehensiveness by the fact that the Psalter covers the content of all biblical books like a Bible-in-miniature: the psalms “interwove the Bible's great themes of creation, history, law, prophecy, and wisdom, mapping God's providential design for creation”.<sup>20</sup>

This idea of harmonious diversity can be identified in the Caesarean prologue to Origen's *Commentary on Psalm 1*, preserved in the *Philokalia*<sup>21</sup>: first, in the idea based on Rev 3.7 that “the Divine Scriptures have been closed up and sealed with the key of David (τῆ κλειδί τοῦ Δαυεὶδ)” (*Philokalia* II.1); secondly, in the metaphor of Scripture as “many locked-up rooms in one house (πολλοὶ οἴκοι ἐν οἰκίᾳ μιᾷ

---

<sup>17</sup> See, Eusebius of Caesarea's *Commentaria in Psalmos* (PG. T. 23. P., 1857) or Athanasius of Alexandria's *Expositiones in Psalmos* (PG. T. 27. P., 1857. Col. 59–590).

<sup>18</sup> C. Harrison (2011) 215.

<sup>19</sup> M. Cameron (2019) 572.

<sup>20</sup> Ibid.

<sup>21</sup> Orig. *Philokalia* 2, 3 (SC 302, 240)

κεκλεισμένοι)" (*Philokalia* II.3).<sup>22</sup> As he introduces his exegesis of the whole Psalter with this image, Origen refers to a Jewish tradition of reading the Bible as a set of "obscure" books sealed with a key, which through their intertextual unity provide their interpretation. In this way, the only means to interpret a book of Scripture (to unlock a sealed room) was through other biblical passages. Although this approach is often, and justly, compared to the Alexandrian exegetical principle of "clarifying Homer from Homer", Origen clearly states that he owes this method to a certain Jew whose name he does not specify. Thereby he underlines that this procedure is also applicable to the exegesis of Scripture. Trying to identify the source which exerted an influence upon Origen, Guy Stroumsa points to an Alexandrian Jewish esoteric tradition with its tendency to apply the methods developed by the Homeric commentators to Biblical exegesis.<sup>23</sup> Supporting the metaphor of a mansion with 1 Cor 2.13, whose idea of "comparing spiritual things with spiritual" he often uses to sustain his exegetical method,<sup>24</sup> Origen provides a methodological basis for a "symphonic reading of the Scripture". Although the passage of *Philokalia* only conveys the idea that the obscure meaning of the Scripture should be clarified through other scriptural texts, we should take into account that the *Commentary on Psalm 1* came down to us in fragmentary form. Because all its extant passages touch upon more general hermeneutical questions and provide, for instance, a list of all the canonical books of the Old Testament,<sup>25</sup> frustratingly enough, we do not have any precise idea about Origen's exegesis of Psalm 1. Moreover, on the grounds of the fragments from the *Commentary on Psalm 1* it is not clear how the "key of David" closing up the Scriptures or the metaphor of the mansion, which should immediately precede the commentary on Ps 1.1,<sup>26</sup> are related to Psalm 1 or the Psalter in general. As Marguerite Harl notices in her edition of the *Philokalia*, the habit of incorporating a prologue to the Psalter into the commentary on Psalm 1 would be found in other Greek exegeses on the same psalm.<sup>27</sup> Therefore, the subsequent patristic tradition heavily relying on the *Philokalia* (probably compiled by Gregory of Nazianzus and Basil of Caesarea,<sup>28</sup> who at least ought to have read Origen's entire *Commentary on Psalm 1*), can help us to reconstruct some of Origen's hermeneutic procedures as regards the Psalter.

---

<sup>22</sup> Orig. *Philokalia* 2, 3 (SC 302, 244)

<sup>23</sup> G. Stroumsa (2005) 125–126.

<sup>24</sup> See, Orig. *HomPs.* 77.5.2 (GCS 19, 410)

<sup>25</sup> Orig. *Prooemium e commentario in psalmos.* 5 (B. Villani (2019) 110). See, R.E. Heine (2015) 66–67.

<sup>26</sup> R.E. Heine (2015) 68.

<sup>27</sup> M. Harl (1983) 239.

<sup>28</sup> A. Louth (2022) 431.

These exegetical texts as well as some of Origen's homilies on other psalms allow for a more thorough understanding of the approach to the Psalter that Origen had. Among these, Basil's *Homily on the Psalm 1* is a kind of commentary that represents at the same time an introduction to the whole Psalter. The Book of Psalms is presented here as a text containing "what is profitable from all (τὸ ἐκ πάντων ὠφέλιμον) books of the Bible", because it is "the common treasury of good doctrine (κοινὸν ταμειὸν ἐστὶν ἀγαθῶν διδαγμάτων), carefully finding what is suitable for each person (τὸ ἐκάστῳ πρόσφορον κατὰ τὴν ἐπιμέλειαν ἐξευρίσκουσα)".<sup>29</sup> A similar idea conveying the unity of the Psalter, as well as the Psalter's encapsulation of all Scripture, is expressed by Athanasius, who bears some marks of Origen's influence in his approach to the Scripture,<sup>30</sup> in his *Letter to Marcellinus on the Interpretation of the Psalms*:

each book of the Bible has, of course, its own particular message (τὸ ἴδιον ἐπάγγελμα): [...] Each of these books, you see, is like a garden which grows one special kind of fruit; by contrast, the Psalter is a garden which, besides its special fruit, grows also some those of all the rest (τὰ ἴδια δὲ πάλιν μετ' αὐτῶν ψάλλουσα δείκνυσι).<sup>31</sup>

Even though neither Basil nor Athanasius uses any musical metaphors, the images of the treasury and the garden convey a similar idea of the Psalter as a harmonious and complete source of knowledge which represents a kind of Bible-in-miniature.<sup>32</sup> Because of this similarity, I suggest that Basil and Athanasius in their introductions to the Psalter were drawing on the tradition of Origen. It means that they could know the mentioned *Commentary on Psalm 1* from the *Philokalia*. It is probable that the image of "the key of David" sealing up the Scriptures and the metaphor of the Scriptures as a mansion full of sealed and obscure rooms led, in the unpreserved part of the *Commentary on Psalm 1*, to the conclusion that all the books of the Bible bear a specific connection with the Psalter as the book of David and can be interpreted (unsealed) through it.

In the introduction to his *First Homily on Psalm 36*, Origen sets forth the idea that the Scripture deals with a variety of themes, although in this passage he does not specify that the Psalter embraces all the topics that are treated elsewhere in

<sup>29</sup> Bas. *HomPs.* 1.1 (PG 29, 212.4–5; 7–9). Hereinafter translated by A.C. Way (1981).

<sup>30</sup> H.-J. Sieben (1974) 205–214. See also A Louth's recent chapter "The Transmission of Origen from Athanasius to the Cappadocians": A Louth (2022) 429–444.

<sup>31</sup> Athanasius. *Epist. ad Marcell.* 1 (PG 27, 12.26;38–40). Quoted according to St Athanasius: *On the Incarnation*. Crestwood (N.Y.), St Vladimir's Orthodox Theological Seminary, 1953, 97–98.

<sup>32</sup> R. Edwards (2016) 57.

the Bible. Thus, he states that the Scripture “sometimes teaches unspeakable and secret matters (ἀπόρρητά τινα καὶ μυστικά)”, “sometimes announces in advance about the Savior and his visitation (τὰ περὶ τοῦ σωτῆρος καὶ τῆς ἐπιδημίας)” and sometimes “treats our behavior (τὰ ἡθῆ ἡμῶν)”, the latter being the topic of the Psalm 36.<sup>33</sup> In his *Homily on Psalm 1*, specifying which topics the Book of Psalms has taken over, Basil, like Origen, enumerates prophecy and ethics, but he omits the mystical aspect and adds the historical one: “it foretells coming events (προφητεύει τὰ μέλλοντα); it recalls history (ἱστορίας ὑπομνήσκει); it frames laws for life (νομοθετεῖ τῷ βίῳ); it suggests what must be done (ὑποτίθεται τὰ πρακτέα).”<sup>34</sup> We encounter the same categories in Athanasius' *Letter to Marcellinus*.<sup>35</sup> However, while Athanasius and Basil do not highlight the mystical Christian teaching as a distinct topic of the Bible and the Psalter, it does not mean that they exclude the mystical theology from their commentaries on the psalms; they prefer to include it in the description of spiritual progress.

### 3. The Psalter as a Source for the Spiritual Progress to the Benefit of Every Christian

In the well-known prologue to the *Commentary on the Song of Songs*,<sup>36</sup> Origen argues, in the spirit of Neoplatonic philosophy, that the three Books of Solomon, namely the Proverbs, Ecclesiastes, and the Song of Songs, should be understood as three parts of philosophy that must be studied one after another in the sequence of ethics, physics, and epoptics. This means that Proverbs constitutes ethics, Ecclesiastes represents physics, and the Song of Songs becomes the source of epoptics, i.e. Christian philosophy or mystical theology.<sup>37</sup> According to the Christian reception of this division, it signifies that ethics aims to purify the soul from sin and teaches the Christian to act according to the Gospel, physics tends to show the vanity of the sensuous reality, while epoptics teaches the purified soul to seek the contemplation of the divine realities.<sup>38</sup> In one of his *Homilies on Psalm 67*, by contrasting pagan hymns, such as paeans and wedding songs, with Christian songs, Origen also refers to the Song of Songs as a source of divine knowledge: “just as something can be a holy of holies, so sing the Song of Songs”.<sup>39</sup> Furthermore, among

<sup>33</sup> Orig. *HomPs.* 36.1.1 (GCS 19, 113). Hereinafter translated by J.W. Trigg (2020).

<sup>34</sup> Bas. *HomPs.* 1.1 (PG 29, 212.4–7)

<sup>35</sup> Athanasius. *Epist. ad Marcell.* 1 (PG 27, 20.40–49)

<sup>36</sup> Orig. *Comm. Cant.* prol. 3.1–3 (SC 375, 128–130)

<sup>37</sup> See O. Alieva (2020).

<sup>38</sup> P. Hadot (1979) 218–219.

<sup>39</sup> Orig. *HomPs.* 67.2.2 (GCS 19, 202).



other songs appropriate for a Christian seeking the divine Jerusalem, he cites the Psalm 136 (“On the rivers of Babylon, there we sat and wept...”).<sup>40</sup> The latter suggests that this psalm in the same degree as the Song of Songs also represents a source of mystical knowledge.

In the *Homily on Psalm 44*, Basil applies this division to Christian teaching by providing an exegesis of the many-colored (πεποικιλμένη) garments of the queen from Ps 44, 10 (“The queen stood on thy right hand, arrayed in gilded clothing, embroidered with varied colors”):

since, however, the teachings are not simple, but varied and manifold, and embrace words, moral and natural, and the so-called esoteric (φυσικούς και τούς έποπτικούς λεγομένους περιέχοντα λόγους), therefore, the Scripture says that *the clothing of the bride is varied*<sup>41</sup>.

As Olga Alieva noted, Plutarch explains similarly the many-colored (ποικίλαι) garments of Isis, and contrasts them to the “luminosity (τὸ φωτεινός) of Osiris, that is epopteia (De Is. 382de)”.<sup>42</sup> All in all, the epopteia, according to Origen and Basil, represents in a Christian setting an equivalent to theology as the crown jewel of knowledge and the culmination of the Christian *cursus studiorum*,<sup>43</sup> while the two first steps, namely, ethics and physics, serve as an essential preparation to this.

However, in his *Homily on Psalm 1*, Basil alludes without using specific mystical terminology to the fact that the Psalter encompasses ethics and epoptics without physics. First of all, he enumerates the set of virtues pertaining in part to the platonic cardinal virtues (courage, justice, self-control, prudence), which certainly refers to ethics:

what, in fact, can you not learn from the psalms? Can you not learn the grandeur of courage (τῆς ἀνδρίας τὸ μεγαλοπρεπές)? The exactness of justice (τῆς δικαιοσύνης τὸ ἀκριβές)? The nobility of self-control (σωφροσύνης τὸ σεμνόν)? The perfection of prudence (τὸ τῆς φρονήσεως τέλειον)? A manner of penance (μετανοίας τρόπον)? The measure of patience (ὑπομονῆς μέτρα)?<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Orig. *HomPs.* 67.2.2 (GCS 19, 203) See also John McGuckin’s paper, where he shows that Origen employed the Psalter to support some of his more speculative assertions: J. McGuckin (2011).

<sup>41</sup> Bas. *Hom.Ps.* 44.10 (PG 29, 408.42–44).

<sup>42</sup> O. Alieva (2020) 388.

<sup>43</sup> See, Greg.Thaum. *Paneg.* 13.150 (SC 148, 158); I.L.E. Ramelli (2023) 98.

<sup>44</sup> Bas. *Hom.Ps.* 11 (PG 29, 213.13–17)

Then Basil proceeds with a range of topics that correspond to epoptics:

Therein is perfect theology (θεολογία τελεία), a prediction of the coming of Christ in the flesh (πρόρρησις τῆς διὰ σαρκὸς ἐπιδημίας Χριστοῦ), a threat of judgement (ἀπειλή κρίσεως), a hope of resurrection (ἀναστάσεως ἐλπίς), a fear of punishment (φόβος κολάσεως), promises of glory (ἐπαγγελία δόξης), an unveiling of mysteries (μυστηρίων ἀποκαλύψεις); all things, as if in some great public treasury (ἐν μεγάλῳ τινὶ καὶ κοινῷ ταμείῳ), are stored up in the Book of Psalms<sup>45</sup>.

As Marie-Odile Boulnois states,<sup>46</sup> in Origen's *Homilies on the Psalms*, mystical knowledge is often connected to eschatology,<sup>47</sup> eternity,<sup>48</sup> and the heavenly homeland<sup>49</sup>—which is also the case in the quoted passage of Basil. He actually mentions among the mystical matters encompassed by the Psalter “the threat of judgement” and “the hope of resurrection”.

In Basil's *Homily on Psalm 1* in particular, the universality of the Psalter and its pedagogical character is demonstrated not only by its content, but also by the diversity of its audience, which is expressed by the fact that the psalms also reach out to less spiritually advanced Christians. Since they are inclined to pleasure, the Holy Spirit created a kind of spiritual medication by adding to the psalms a musical component (τὸ ἐκ τῆς μελωδίας τερπνόν).<sup>50</sup> Thus, He connects the musicality of the psalms with the healing effect brought by the singing or hearing of these songs to every human being. In this perspective, the Holy Spirit as the Author of the Scripture resorted to music with a specific pedagogical goal in mind, because of His charity. A similar idea can be found in Plato's *Timaeus*, where the function of music is to restore the harmony of the soul.<sup>51</sup> Origen and Basil, who had to deliver their homilies to a very diverse audience, saw in this musical aspect of the Psalter a pedagogical intention; in fact, they considered that the objective of this book was to provide teaching with a modicum of relaxation and enjoyment, which is especially suitable for the less advanced. Basil associates the efficacy of its teaching with the pleasure provided by the hearing or singing of psalms: “even a forceful lesson does not always endure, but what enters the mind with joy and pleasure (μετὰ τέρψεως

<sup>45</sup> Bas. *Hom.Ps.* 1.1 (PG 29, 213.18–23)

<sup>46</sup> M.-O Boulnois (2021) 430.

<sup>47</sup> Orig. *HomPs.* 36.2.5 (GCS 19, 133)

<sup>48</sup> Orig. *HomPs.* 36.4.8 (GCS 19, 172)

<sup>49</sup> Orig. *HomPs.* 67.2.2 (GCS 19, 202)

<sup>50</sup> Bas. *Hom.Ps.* 1.1 (PG 29, 212.20).

<sup>51</sup> Pl. *Ti.* 47c–e.

καὶ χάριτος) somehow becomes more firmly impressed upon it”.<sup>52</sup> A similar idea is expressed by Origen in his *Homilies on the Psalms*: the singing of psalms provides humans with the relaxation they need (ἀνέσεως δεόμεθα).<sup>53</sup> As Pelosi notices concerning Plato’s *Laws*, “pleasure seems to play an important role in the mechanisms with which music exerts ethical power over the soul”.<sup>54</sup>

The conception implying that the Psalter includes a range of distinctive teachings related to different levels of spiritual advancement entails a possible engagement with a diversified audience. Thus, the musicality of the Psalter is expressed as a feature specifically appropriate for the younger who lack experience or intellectual preparation and require a more simplified approach to the Scripture, so that they “might to all appearances chant but, in reality, become trained in the soul (τῇ δὲ ἀληθείᾳ τὰς ψυχὰς ἐκπαιδύωνται)”.<sup>55</sup> This also applies to all common people who, like children, do not have the opportunity to get proper preparation for the reading and understanding of the Scripture.<sup>56</sup> The performance of psalms is not limited to the Church congregation, and by stressing their universal applicability Basil implies that they are a part of the private as well as public everyday life of the post-Constantine era: “they do chant the words of the psalms, even in the home (τὰ δὲ τῶν ψαλμῶν λόγια καὶ κατ’ οἶκον μελωδοῦσι), and they spread them around in the marketplace”.<sup>57</sup> Thus, Basil concludes, the Psalter contains teaching for three different levels of students: “it is the elementary exposition of beginners (εἰσαγομένοις στοιχείωσις), the improvement of those advancing (προκοπτόντων ἀύξησις), the solid support of the perfect (τελειουμένων στήριγμα)”.<sup>58</sup> A similar three-part curriculum for the ordinary people (φαῦλοι), those who are making progress (προκόπτοντες), and the perfect (τέλειοι) is also sometimes used by Origen, for instance, in his exegesis of Ps 36.8.<sup>59</sup>

---

<sup>52</sup> Bas. *Hom.Ps.* 1.1 (PG 29, 213.11–13)

<sup>53</sup> R. Somos (2019) 78. Despite the fact that R. Somos translates ἀνεσις as “recreation” I would, along with J.W. Trigg, suggest that this technical term from musicology means rather “relaxation”. See, Arist. *Pol.* 1341b41.

<sup>54</sup> F. Pelosi (2010) 53. See, Pl. *Lg.* 655e5–656b7.

<sup>55</sup> Bas. *Hom.Ps.* 1.1 (PG 29, 212.28–29)

<sup>56</sup> Bas. *Hom.Ps.* 1.1 (PG 29, 212.29–32)

<sup>57</sup> Bas. *Hom.Ps.* 1.1 (PG 29, 212.32–34)

<sup>58</sup> Bas. *Hom.Ps.* 1.1 (PG 29, 213.1–3)

<sup>59</sup> Orig. *HomPs.* 36.2.3 (GCS 19,131)

The idea of progress and a specific taxis regarding the *Homilies on the Psalms* should be set in the specific context of the polemic with the Gnostics,<sup>60</sup> whom Origen reproached for a lack of methodology.<sup>61</sup> This is precisely the reason why heresies were born, according to Origen's *Homily on the Psalm 77*:

we see how one must behave according to the law of Christ (πὼς πολιτευτέον κατ' αὐτόν). [...] If, then, before observing the commandments we go in search of secrets (πρὶν τηρῆσαι τὰς ἐντολάς ἐπὶ τὴν ζήτησιν ἐρχώμεθα τῶν μυστικῶν), not travelling on the road, we go astray.<sup>62</sup>

We can observe the same sequence of ethics and eoptics in Origen's excerpt on the Psalm 118:

you should adopt a good behavior (πολιτευτέον) and correct your habits (τὰ ἔθη κατορθωτέον) before you come close to the examinations of the divine sayings (ἐπὶ τὴν ἐξέτασιν τῶν θείων λογίων).<sup>63</sup>

Thus, as Robert Edwards has argued, the search for a theological or literary unity in the Psalter can be explained as “an attempt to reconcile the obvious diversity of the content of the Psalter with the emerging speculative theology”.<sup>64</sup> This search is driven by an intrinsically pedagogical agenda.

#### 4. The Psalter as the Source of *Praxis* and *Theoria*

In connection with the previous excerpt from Psalm 118, it would be more accurate to speak not about the association of ethics and, eoptics, but about the two-stage sequence of *praxis* (the practical life of moral preparation) and *theoria* (the true contemplation), which comes back to the Aristotelian tradition. This two-stage progression can be compared with the Neoplatonic three-part curriculum: the *praxis* includes the Neoplatonic ethics and physics, while the *theoria* corresponds to eoptics and involves the contemplation of heavenly realities.<sup>65</sup> This scheme is also developed in Origen's and Basil's *Homilies on the Psalms*.

---

<sup>60</sup> M.-O Boulnois (2021) 423.

<sup>61</sup> M.-O Boulnois (2021) 427.

<sup>62</sup> Orig. *HomPs.* 77.1.5 (GCS 19, 361).

<sup>63</sup> Orig. *FrPs* 118. 2 (SC 189, 186–187). My translation.

<sup>64</sup> R. Edwards (2016) 52.

<sup>65</sup> A.G. Paddle (2004) 81–82.

In the prooimion to *the Homily on Psalm 29*, Basil links “the psalm” (ὁ ψαλμός) to the bodily praxis, whereas the “canticle” (ἡ ᾠδὴ) is related to contemplation.<sup>66</sup> In terms of this metaphorical musicality, the *praxis* corresponds to music performed on an instrument. This instrument is the human body, by nature adapted to glorify God.<sup>67</sup> Furthermore, it means that whereas the psalm, as an inferior genre, is performed on a cithara and corresponds to instrumental music, the canticle, as a superior genre, including the *Song of Songs*, corresponds to vocal music.<sup>68</sup> A similar idea about the superiority of vocal music can also be found in Plotinus’ *Enneads*: the philosopher “will abandon the use of lyres (ἀφήσει τὰς λύρας) and will cease to play it, having another job that requires no lyre (εἰς λύραν) and will let it lie unregarded while he sings without an instrument”.<sup>69</sup>

The superiority of vocal music over instrumental music is also stated by Origen, who explains it through the difference between the body and the *hegemonikon*, suggesting that the mind prevails over the body. Thus, in his exegesis of Ps 67.5 (“Sing to God, play a stringed instrument to his name”), he connects “playing a stringed instrument” to the activity of the body and “singing” to the activity of the mind. The activity of the mind corresponds to the correct understanding of God as well as to an appropriate discourse about Him.<sup>70</sup>

The idea that the actions of the body, i.e. the ethical preparation, should precede the contemplation is also grounded in the difference between the cithara and the psaltery.<sup>71</sup> This link between the actions of the body and the cithara is rooted in the fact that in contrast to the psaltery, the cithara produces its sound from below.<sup>72</sup> Thus, in his *Commentaries on the Psalms* 150, Origen gives the psaltery the following characteristics: the psaltery is the straightest instrument and the only one that has no curve as the cithara; in addition, it is the only instrument whose sound comes from above, while the cithara sounds from below.<sup>73</sup>

---

<sup>66</sup> F.X. Risch (2019) 309.

<sup>67</sup> Bas. *Hom.Ps.* 29.1 (PG 29, 305.23–31)

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Plot. *Enn.* 1.4.16. Translation: L.P. Gerson (2018), 84–85.

<sup>70</sup> Orig. *HomPs.* 67.2.4 (GCS 19, 209).

<sup>71</sup> Within Alexandrian Christianity, this opposition of cithara related to the body and the psaltery related to the mind originates with Origen. However, as Valeriy Petrov observed (V. Petrov (2020) 233), Didymus conversely connects the cithara to the contemplation. See, Did. *Fr.* 16 (in Ps. 4.1), PG 39, 1166.1–4.

<sup>72</sup> Bas. *In Ps.* 1, 2 (PG 29, 213.22–38).

<sup>73</sup> [Origen =] Hippolytus Romanus. *Fragmenta in Psalmos.* Fr. 9 (GCS 1, 140, 19–24); Fr. 11 (GCS 1, 141, 3–11) (= PG 10, 716D–717B). See, A.E. Ceulemans (2002) 13.

This opposition of the cithara and the psaltery can also be found in Basil's explanation of Ps 32.2 ("Give praise to the Lord on the harp; sing to him with the psaltery, the instrument of ten strings"). Thus, it is first of all "necessary to praise the Lord on the cithara (κιθάρα); that is, to render harmoniously (ἑναρμονίως) the actions of the body (τάς διὰ τοῦ σώματος ἐνεργείας ἀποδοῦναι)".<sup>74</sup> Then, keeping in mind the two-stage scheme of *praxis* and *theoria*, Basil compares the practical life and the contemplative life to a sort of harmonious music:

it is necessary, first, to correct the actions of our body (κατορθῶσαι τὰς διὰ τοῦ σώματος ἐνεργείας), so that we perform them harmoniously with the divine Word (ἄρμονίως τῷ θείῳ λόγῳ ἀποτελεῖν) and thus mount up to the contemplation of things intellectual (ἐπὶ τὴν θεωρίαν τῶν νοητῶν).<sup>75</sup>

Then Basil elaborates on this metaphor with a symbolic interpretation of the construction of the psaltery: he connects the mind "seeking things above" and "proclaiming the mysteries" with the upper part of the psaltery, while the lower part of the psaltery is linked to the actions of the body. Thus, the human engaged in virtuous actions and contemplating "things above" creates, with his body and mind, a sort of spiritual symphony.<sup>76</sup> A similar expression of the virtuous life as a symphony of actions and words, which corresponds to intellectual activity, can be found in Plato's *Laches*.<sup>77</sup>

## 5. Conclusion

As Robert Edwards stated, "not only was it imperative to interpret individual psalms in keeping with the purpose (σκοπός) or meaning (διάνοια) of the whole of the Scriptures, but it was also believed that the book of the Psalms itself had a special unity, likewise according to its own purpose and meaning".<sup>78</sup> Although he considers this "special unity" as an intrinsically theological one, this paper shows that it also has a pedagogical dimension to it. In their different metaphors related to the psaltery and its music, Origen and Basil of Caesarea formulate the philosophical dichotomy of *praxis* and *theoria*, which is closely connected to the Neoplatonic scheme of ethics, physics, and epoptics. Nevertheless, in the texts quoted above, Origen and Basil seem to focus on ethics and epoptics, leaving aside physics. In so

<sup>74</sup> Bas. *Hom.Ps.* 32.2 (PG 29, 325.39–46)

<sup>75</sup> Bas. *Hom.Ps.* 32.2 (PG 29, 328.3–6)

<sup>76</sup> Bas. *Hom.Ps.* 32.2 (PG 29, 328.11–17)

<sup>77</sup> Pl. *La.* 188d

<sup>78</sup> R. Edwards (2016) 57.

doing, they structure the spiritual progress of their congregation with a view to helping them achieve spiritual harmony given by Psalter. In fact, Origen and Basil aim to demonstrate that the Psalter offers instruction for every situation of life and for every Christian, whatever preparation or level of knowledge they have. At the same time, Basil and Athanasius stress the comprehensiveness of the Psalter, which includes the content of all other books of the Bible. This comprehensiveness is expressed with some powerful metaphors of harmony, such as the garden or the treasury. While this idea is explicitly presented only by Athanasius and Basil, we can reasonably maintain, on the account of some hints given in the *Philokalia*, that Origen shared the same attitude towards the composition of the Psalter.

#### REFERENCES

- Alieva, O. (2020) "Theology as Christian Epopoieia in Basil of Caesarea," *Journal of Early Christian Studies* 28 (3), 373–394.
- Attridge, H.W. (2004) "Giving Voice to Jesus: Use of the Psalms in the New Testament," in: M. Fassler, H.W. Attridge, eds. *Psalms in Community Jewish and Christian Textual, Liturgical, and Artistic Traditions*. Leiden: 101–112.
- Basil of Caesarea (1981) *Saint Basil: Exegetic Homilies*. Translated by A. Clare Way. Washington (D.C.).
- Boulnois, M.-O. (2021) "« Les mystères véritables » : Origène en confrontation dans le Contre Celse et les nouvelles Homélies sur les Psaumes," in: N. Belayche, Ph. Hoffman, F. Massa, eds. *Les Mystères au IIIe siècle de notre ère : un tournant*. Turnhout.
- Cameron, M. (2019) "Psalms," in: P.M. Blowers, P.W. Martens, eds. *The Oxford Handbook of Early Christian Biblical Interpretation*. Oxford: 572–587.
- Ceulemans, A.E. (2002) "Cithara, cithera," in: I. Fenlon, ed. *Studies in Medieval and Early Modern Music*. Cambridge: 13–14.
- Edwards, R. (2016) "The Disunity and Unity of the Psalter in the Fathers," *Journal of Theological Interpretation* 10 (1), 51–70.
- Ettlinger, G.H. (1975) *Theodoret of Cyrus, Eranistes. Critical Text and Prolegomena*. Oxford.
- Hadot, P. (1979) "Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité," *Museum Helveticum* 36 (4), 201–223.
- Grünbeck, E. (1994) *Christologische Schriftargumentation und Bildersprache: Zum Konflikt zwischen Metapherninterpretation und dogmatischen Schriftbeweistraditionen in der patristischen Auslegung des 44. (45.) Psalms*. Brill.
- Harl, M. (1983) "Introduction," in: M. Harl, N. De Lange, eds. *Origène. Philocalie, 1–20 Sur les Écritures. La lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*. Paris: 19–157.
- Harrison, C. (2011) "Enchanting the Soul: The Music of the Psalms," in: A. Andreopoulos, A. Casiday, C. Harrison, eds. *Meditations of the Heart: The Psalms in Christian Thought and Practice*. Turnhout: 205–224.

- Heine, R.E. (2004) "Hippolytus, Ps.-Hippolytus and the early canons," in: F. Young, L. Ayres, A. Louth, eds. *The Cambridge history of early Christian literature*. Cambridge: 142–151.
- Heine, R.E. (2015) "Restraining Origen's Broken Harp: Some Suggestions Concerning the Prologue to the Caesarean Commentary on the Psalms," in: B.E. Daley, P.R. Kolbet, eds. *The Harp of Prophecy: Early Christian Interpretation of the Psalms*. Notre Dame (IN): 47–74.
- Katz, D.S. (2000) "Biblische Kantillation und Musik der Synagoge: Ein Rückblick auf die ältesten Quellen," *Musiktheorie* 15, 57–78.
- Jonkers, E.J. (1954) *Acta et Symbola Conciliorum quae saeculo quarto habita sunt*. Leiden.
- Louth, A. (2022) "The Transmission of Origen from Athanasius to the Cappadocians," in: R.E. Heine, K.J. Torjesen, eds. *The Oxford Handbook of Origen*. Oxford: 429–444.
- McGuckin, J. (2011) "Origen's Use of the Psalms in the Treatise On First Principles," in: A. Andreopoulos, A. Casiday, C. Harrison, eds. *Meditations of the Heart: The Psalms in Christian Thought and Practice*. Turnhout: 98–118.
- Moreschini, C. (2005) *Introduzione a Basilio il grande*. Brescia.
- Nautin, P. (1953) *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*. Paris.
- Nautin, P. (1977) *Origène: sa vie et son œuvre*. Paris.
- Origen (2020) *Origen: Homilies on the Psalms: Codex Monacensis Graecus 314*. Translated by J.W. Trigg. Washington (D.C.).
- Origen (2020) *Origene: Omelie sui Salmi*. Tradotto di L. Perrone. Rome. [in Italian]
- Origen (2021) "Origen: Homilies I and II on Psalm 36. Part 1". Translated by Anna Grünert, *Bible and Christian Antiquity* 11 (3), 71–124. [in Russian]
- Origen (2022) "Origen: Homilies III and IV on Psalm 36. Part 2". Translated by Anna Grünert, *Bible and Christian Antiquity* 14 (2), 57–105. [in Russian]
- Paddle, A.G. (2004) "Contemplation," in: J. A. McGuckin, ed. *The Oxford Handbook to Origen*. Louisville, London: 81–83.
- Pelosi, F. (2010) *Plato on Music, Soul and Body*. Cambridge.
- Petroff, V. (2020) "Origen's Speculative Organology and Early Christian Commentaries on the Psalms," *Intellectual Traditions in Past and Present* 5, 214–256. [In Russian]
- Ramelli, I.L.E. (2023) "Origen's Philosophical Theology and Connections to Platonism," in: R. Fialová, J. Hoblík, P. Kitzler, eds. *Hellenism, Early Judaism and Early Christianity*. Berlin: 85–112.
- Risch, F.X. (2019) "Zur musikalischen Hermeneia der Psalmen nach Origenes und Eusebius," in: C. Bandt, F. X. Risch, B. Villani. *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*. Berlin: 301–324.
- Rondeau, M.-J. (1987) *Les Commentaires patristiques du Psautier (IIIe-Ve siècles)*. Paris.
- Sieben, H.-J. (1974) "Herméneutique de l'exégèse dogmatique d'Athanase," in: Ch. Kannengiesser, ed. *Politique et théologie*. Paris: 195–214.
- Somos, R. (2019) "Music of the Soul and Music of the Body in Origen's Homilies on the Psalms," *Eastern Theological Journal* 5 (1), 73–91.



- Stroumsa, G. (2005) *Hidden Wisdom: Esoteric Traditions and the Roots of Christian Mysticism*. Leiden.
- Torjesen, K.J. (1986) *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. Berlin.
- Trigg, J. (1983) *Origen*. London.
- Villani, B (2019) "Prooemium e commentario in psalmos," in: C. Bandt, F. X. Risch, B. Villani. *Die Prologtexte zu den Psalmen von Origenes und Eusebius*. Berlin: 85–113.

# JULIAN'S APOSTATES: CONVERSION TO PAGANISM IN THE MIDDLE OF THE FOURTH CENTURY

M.A. VEDESHKIN

Institute of World History, Russian Academy of Sciences

School of Public Policy – RANEPА

Balatar@mail.ru

---

**ABSTRACT.** The article delves into the issue of apostasy among the citizens of the Roman Empire during the brief reign of Julian. It provides an overview of the tactics employed by the emperor to convert his Christian subjects to paganism and evaluates their success across different strata of late Roman society, including the bureaucracy, military, Christian clergy, intellectual elite, and common people. It is concluded that Julian's efforts at returning the Roman Empire to paganism were far more successful than it has traditionally been thought.

**KEYWORDS:** Late Antiquity, Late Roman Empire, emperor Julian, Apostasy, Paganism, Conversion.

---

After the end of the age of persecution, Christianity quickly spread throughout the provinces of the Roman Empire and neighboring kingdoms and tribes. Thanks to the efforts of preachers and the support of the authorities, by the second half of the fourth century the new faith had become dominant in the Empire, and the pagan cults, whose rights and privileges were increasingly restricted by Christian *augusti*, lost a significant part of their adherents. It would be wrong, however, to think that the process of Christianization went smoothly. The history of the fourth – sixth centuries is full of examples of reversion to paganism. The constant reference of Late Antique ecclesiastical and secular legislation to apostasy is eloquent testimony to the fact that ancient cults remained an attractive alternative to the new faith: articles dealing with apostasy were included in the rules of the Councils of Elvira, Ancyra, Nicaea, and Carthage (*Syn. Elv. Sap. 1; Syn. Anc. Can. 1–9; Syn. Nic. Can. 10–12; Syn. Cart. Can. 45(54–55)*), the canons of Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa (*Bas. Caes. Can. 7; 73; 81; Greg. Nyss. Sap. 2–3*), decretals of popes Siricius

and Innocentius (*Sir. Ep.* 1.3; *Inn. Ep.* 17.5)<sup>1</sup>, as well as in the civil law codes of the Later Roman Empire (*CTh.* XI.39.11; XVI.7.1–7; *CJ.* I.11.10)<sup>2</sup>.

The reasons for apostasy were diverse. Some were inducted into paganism through the study of classical literature and philosophy<sup>3</sup>. Others switched to the altars of the gods to curry favor with idolatrous patrons<sup>4</sup>, or simply out of disillusionment with the new doctrine and the Church<sup>5</sup>. Moreover, against the backdrop of the barbarian invasions of the late fourth and fifth centuries, there were some cases of apostasy motivated by the belief that the calamities of the Rome originated from the neglect of the ancient rites<sup>6</sup>. In particular, there are not a few examples of Christians turning to paganism in the sources illuminating the brief reign of emperor Flavius Claudius Julianus, better known as Julian the Apostate.

Although modern scholars have repeatedly noted the facts of the apostasy of Julian's subjects, this case has not yet received a special study. Those who have referred to it have usually confined themselves to listing the names of known apostates of Julian's reign, sometimes accompanying it with remarks that it was only the sly careerists who turned to paganism. According to a common academic opinion, they promptly abandoned the ancient cults as soon as the throne of the Roman empire was occupied by the Christian *augustus* Jovian<sup>7</sup>. In other words, the problem of the apostasy of the citizens of the Empire in 361–363 was treated only superficially. In this article I will attempt to fill this historiographical gap by analysing Julian's actions to convert his subjects to paganism, describing the forms and methods of this policy, and presenting an overall assessment of its results.

---

<sup>1</sup> On the problem of apostasy in the Canon law, see Hornung 2016.

<sup>2</sup> On apostasy in Late Antique law codes, see Baccari 1979; Saggiaro 2007; Coccocia 2008.

<sup>3</sup> See Athanassiadi 1993, 12; Watts 2000, 73–74 and especially Vedeshkin 2019, 348–363.

<sup>4</sup> On the apostates Leucadius and Marcianus mentioned in *Carmen contra paganos* (*CCP.* 78–83), see Coşkun 2004, 169–174; Vedeshkin 2016, 76–79.

<sup>5</sup> The anonymous poem *Carmen ad quendam senatorem* tells of a certain senator who repented of his baptism and returned to the veneration of the Great Mother (*CAS.* 6–20) and Isis (*ibid.* 21–34). See Begley 1984; McLynn 2015. According to Augustine, African peasants returned to paganism out of disgust with the mutual cruelty of the Catholics and Donatists (*Aug. Ep.* 20\*.20 [CSEL. 88. P. 105]).

<sup>6</sup> *E.g.*, the polemic of Nilus of Sinai with Apollodorus (*Nil. Ep.* I.75(72)). On the complaints of the western pagans that the failures of Rome were the result of the prohibition of ancestral cults, see Salzman 2015; Vedeshkin 2018, 156–158.

<sup>7</sup> *E.g.*, Seeck 1897, 330; Bowder 1978, 103; O'Donnell 1979, 61; Pack 1986, 294; Bringmann 2004, 92; Schöllgen 2004, 71; Kahlos 2007, 44; Hahn 2011, 112; Wiemer 2020, 222.

\*\*\*

Julian began his reign by proclaiming complete religious tolerance<sup>8</sup>. However, the emperor himself openly favoured traditional cults and did all he could to encourage the citizens of the empire to follow his example. Both the emperor's admirers and his critics claimed that although avoiding open coercion<sup>9</sup>, he had gradually drawn his subjects towards paganism. According to Libanius, Julian did not want to punish the Christians, but to convince them of the truthfulness of the old faith (Lib. *Or.* XVIII.121–123). This was echoed by Gregory of Nazianzus: "He [Julian] did not, like other fighters against Christ, grandly enlist himself on the side of impiety, but veiled his persecution under the form of equity; and, ruled by the crooked serpent which possessed his soul, dragged down into his own pit his wretched victims by manifold devices" (Greg. Naz. *Or.* VII.11–12, trans. by C. G. Browne and J. E. Swallow)<sup>10</sup>. At the beginning of the fifth century, Paulus Orosius reported that Julian induced people to apostasy not by torture but by rewards (Oros. VII.30.2), and a few decades later Socrates of Constantinople stated that the emperor had "induced many to sacrifice, partly by flatteries, and partly by gifts" (πολλοὺς δὲ καὶ κολακείαις καὶ δωρεαῖς ἐπὶ τὸ θύειν προετρέπετο – Soc. III.13, trans. by A. C. Zenos).

The emperor declared that he preferred to have all state and court offices held by his coreligionists (Jul. *Ep.* B83/W37<sup>11</sup>). Julian, however, was not entirely determined to dispense with the services of all the Christian officials who had once

---

<sup>8</sup> Early in his reign Julian issued decrees restoring state support for paganism while proclaiming complete freedom to practice all forms of Christian worship and allowing exiled bishops to return from exile. See, e.g., Amm. XXII. 5. 4; Theod. *HE.* III.4(2); Soz. V. 5; Soc. III. 5; Philost. VII. 4; *Chron. Pasch.* 362. Cf. Joh. Chrys. *In Bab.* II. 22. See Marcos 2009 for more details.

<sup>9</sup> The emperor condemned violence in matters of faith. In his writings he showed not hatred for Christians, but deep regret that some of his subjects had abandoned their paternal cults. See Jul. *Ep.* B83/W37; B61c/W36; B114/W4 – the numeration of the emperor's letters is given according to the editions of Bidez-Cumont (B) and Wright (W). Cf. Lib. *Or.* XVIII.121–124; Eutrop. X.16. In the Christian texts of the 4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> centuries one can even feel some resentment against the 'persecutor' who deprived the faithful of the martyr's crown: see, e.g., Greg. Naz. *Or.* IV.58; Joh. Chrys. *In Bab.* II.22; *In Juvent.* 1.

<sup>10</sup> οὐδ' ἐν ἴσῳ τοῖς λοιποῖς χριστομάχοις μεγαλοψύχως ἀπογραφόμενος εἰς τὴν ἀσέβειαν, ἀλλὰ κλέπτων τὸν διωγμὸν ἐν ἐπιεικείας πλάσματι, καὶ κατὰ τὸν σκολιὸν ὄφιν, ὃς τὴν ἐκείνου κατέσχε ψυχὴν, παντοίαις μηχαναῖς ὑποσπῶν τοὺς ἀθλίους εἰς τὸ ἑαυτοῦ βάραθρον. Cf. Greg. Naz. *Or.* XVIII. 32.

<sup>11</sup> Church historians have reported that Julian issued a decree which forbade Christians to occupy the office of *iudex* (Ruf. *HE.* I(X).32; Soc. III.13, cf. Soz. V.18). On the expulsion of Christians from the court, see Greg. Naz. *Or.* IV.63.

served under Constantine and Constantius II. In hopes that he could convince them to abandon the “Galilean superstition” and embrace the ancestral gods, Julian ardently preached to his entourage and influenced it with “the witchery of his words, and his own example” (πάντας δὲ τῇ γοητεία τῶν λόγων καὶ τῷ καθ’ ἑαυτὸν ὑποδείγματι – Greg. Naz. *Or.* VII.11, trans. by C. G. Browne and J. E. Swallow). According to Libanius, “not every man who was not yet a friend of Zeus was a foe of his, for he did not rebuff those he thought he could convert in time, and by the charms he exercised on them he began to lead them on, and, despite their initial reluctance, he revealed them later congregating around the altars” (Lib. *Or.* XVIII.125, trans. by A. F. Norman)<sup>12</sup>.

It seems that an important, but by no means the sole, argument in favor of “congregating around the altars” was the opportunity to retain one’s position or to get a promotion<sup>13</sup>. Two years after the death of the emperor Gregory of Nazianzus recalled that in the reign of Julian, there was only “one road to the office” – apostasy (Greg. Naz. *Or.* V.19)<sup>14</sup>. At the turn of the fourth century, this was confirmed by Asterius of Amasea: “When the famous king... granted great honors to those who wanted to do so (i.e., to make sacrifices – M.V.), how many, left the Church, and ran to the altars? How many, taking upon themselves the lure of state honors, were caught up with him in his apostasy? (Aster. *Amas. Hom.* III.10[468–469], trans. by M. A. Vedeshkin)<sup>15</sup>. The question was a rhetorical one – the cases of apostasy were quite numerous.

One notable apostate was Julianus the Elder, who was the emperor’s maternal uncle (Philost. VII.10; Theod. *HE.* III.12–13(8–9); *Pass. Artem.* 23). During Constantius’ reign, Julianus held some offices in the provincial administration but did not advance to higher ranks. However, when his nephew ascended to the throne, Julianus’ career took off, and he was appointed *Comes Orientis* in early 362. In this role,

---

<sup>12</sup> ...ὃ πάντα τὸν οὐπω Διὶ φίλον. οὐς γὰρ ᾤετο τῷ χρόνῳ μεταθήσειν οὔτ’ ἀπήλαυνε κατεπάδων τε ἐνήγε τὴν πρώτην τε ἀναινομένους περὶ βωμοὺς ὕστερον χορεύοντας ἔδειξε. For example, Caesarius, the brother of Gregory of Nazianzus, remained at the court for some time even after rejecting the emperor’s offer to renounce Christianity (Greg. Naz. *Or.* VII.11–14), which had troubled his relatives (Greg. Naz. *Ep.* 7(17)). According to Libanius, Julian was personally responsible for the conversion to paganism of *comes Felix*. See *infra*.

<sup>13</sup> For the time of the composition of *Or.* V see, Elm 2012, 465–477.

<sup>14</sup> Cf. Greg. Naz. *Or.* IV.11; VII.12.

<sup>15</sup> Ὅτε γὰρ ὁ βασιλεὺς ἐκεῖνος ὁ τὸ προσωπεῖον... τοῖς τοῦτο βουλομένοις ποιεῖν πολλὰ προετέθη τὰ χρέα, πόσοι τὴν ἐκκλησίαν ἀφέντες ἐπὶ τοὺς βωμοὺς ἔδραμον; πόσοι δὲ τὸ τῶν ἀξιωματῶν δέλεαρ εἰσδεξάμενοι μετ’ ἐκείνου κατέπιον τὸ τῆς παραβάσεως ἀγκιστρον;

he successfully restored local pagan cults and temples of the region<sup>16</sup>. He also played a part in the closure of Antiochian churches and the confiscation of their property at the end of 362 (Philost. VII.10; Theod. *HE*. III. 12–13[8–9]; Soz. V. 7–8), thus earning a reputation as a fierce persecutor in the later Christian tradition (Theod. *HE*. III.11(7); Soz. V.7–8; *Pass. Artem.*; *Pass. Bonos.*; *Pass. Theodoret.*)<sup>17</sup>. While it is unclear when Julianus converted to paganism, he did so before his nephew became the sole *augustus*. In a letter the Apostate sent to his uncle shortly after receiving news of Constantius II's death, he referred to him as a fellow believer (Jul. *Ep.* B28/W9)<sup>18</sup>.

Another prominent apostate at Julian's court was Felix (Lib. *Or.* XIV.36; Philost. VII.10; Theod. *HE*. III.12(8)). After Julian was proclaimed co-ruler of Constantius, Felix, who had previously held the post of *notarius*, was included in the *caesar*'s retinue. According to Ammianus, Felix accompanied Julian throughout his stay in Gaul<sup>19</sup>. His later career suggests that the official supported the usurpation of 360 – in the new government Felix acquired the office of *comes sacrarum largitionum*<sup>20</sup>. His conversion probably occurred only after Julian had openly professed his paganism – early in 363 Libanius stated that Felix had become a “friend of the gods” not so long ago (Φῆλιξ ...θεοῖς δὲ νεωστὶ φίλος – Lib. *Or.* XIV.36). Subsequently, the *comes* participated in the closing of the Great Church of Antioch at the end of 362 (Philost. VII.10; Theod. *HE*. III.12–13[8–9])<sup>21</sup>.

---

<sup>16</sup> At the end of 362 the emperor commissioned him to restore the temple of Apollo in Daphne (Jul. *Ep.* B80/W29). On Julianus' participation in the restoration of the cult of Asclepius in Aegina, see Lib. *Ep.* F625/B147; F695; on his encouragement of the festivals in honour of Artemis in Tarsus (ibid. F712/B181); cf. *Pass. Artem.* 23. The numeration of Libanius' letters is given according to the editions of Foerster (F), Norman (N), and Bradbury (B).

<sup>17</sup> On Julianus, see. PLRE I, 470 (Julianus 12); Haehling 1978, 181 (11. Iulianus); Petit 1994, 138 (156 Julianus II). On his image in hagiography, see. Teitler 2017, 85–89; 114–117. However, according to Woods, the persecutor of Bonosus and Maximilianus was not the emperor's uncle, but his namesake, the commander of the legions of the *Ioviani* and *Herculiani* (Woods 1995a, 51–54; 1995b, 61).

<sup>18</sup> Bowersock 1978, 62–63. On the time of the composition of this letter, see Furman 1970a, 237, note 1.

<sup>19</sup> At the end of 360 Constantius II “recommended” Julian to appoint Felix to the post of *magister officiorum* (Amm. XX. 9.5).

<sup>20</sup> He took office before 9 March 362. See, CTh. IX.42.5.

<sup>21</sup> On Felix, see. PLRE I, 332 (Felix 3); Petit 1994, 107 (111 Felix II); Olszaniec 2013, 168–172 (Felix 1).

The emperor also converted his friend Helpidius (Theod. *HE.* 12(8); Philost. VII.10; *Pass. Bas. Anc.* 9), a former official of Constantius II who oversaw Julian's actions in Gaul. Soon after Julian became the sole *augustus*, Helpidius was appointed *comes rerum privatarum* and became one of the most influential courtiers<sup>22</sup>. Soon he became known as an ardent pagan – Libanius praised him for his “zeal for a deity” (τῆ δὲ περὶ τὸ θεῖον σπουδῆ – Lib. *Or.* XIV.35) – and his enthusiastic enforcement of Julian's anti-Christian policy. The followers of the new faith recalled Helpidius' participation in the closure of the Great Church of Antioch (Theod. *HE.* III.12(8); Philost. VII.10) and the persecution of the presbyter Basil of Ancyra (*Pass. Bas. Anc.* 9; 12–13)<sup>23</sup>. P. Petit has suggested that the conversion of Helpidius occurred even before Julian became the only ruler of the Empire. In support of his theory, the scholar referred to Libanius' letter written at the end of 358, in which the sophist stated that Helpidius' friendship with Julian had a beneficial effect on him. Libanius believed that the official had acquired “virtue” through his association with *caesar* (Lib. *Ep.* F35/N38). It is likely that by “virtue” he meant paganism<sup>24</sup>. Petit's hypothesis is confirmed by one of Libanius' speeches, in which the rhetor declares that Felix had only recently become a “friend of the gods”. Libanius makes this observation while listing Julian's closest companions: Maximus, Priscus, Helpidius, and Felix (Lib. *Or.* XIV.32–36). Of these four only Helpidius and Felix were proselytes, so the apostasy of the *comes rerum privatarum* occurred before that of the *comes sacrarum largitionum*<sup>25</sup>.

The best-known apostate of Julian's reign was Domitius Modestus, one of the most prominent statesmen of the mid-fourth century. By the end of Constantius' reign, he had already risen to the rank of Comes Orientis. In 359 he became infamous for organising the notorious Trial of Scythopolis, whose victims included numerous members of the East Roman elite<sup>26</sup>. Despite his dubious reputation Julian favoured Modestus. In the autumn of 362 Julian appointed him *praefectus* of Constantinople. The official most likely owed this advancement to the timely renunci-

---

<sup>22</sup> On Helpidius' influence at court, see Lib. *Ep.* F758/N95; F796/B156.

<sup>23</sup> A discussion of the authenticity of *Pass. Basil.* is beyond the scope of this paper. For a historiography of the question, see Busine 2019, 265, n. 10.

<sup>24</sup> Petit 1994, 90.

<sup>25</sup> On Helpidius see PLRE I, 415 (Helpidius 6); Haehling 1978, 142 (II. Elpidius); Petit 1994, 89–90 (84. Elpidius II); Olszaniec 2013, 217–222.

<sup>26</sup> On his involvement in the organisation of the trial, see Amm. XIX.12.6. On the trial itself, see Sandwell 2005, 114–116; Heyden 2010, 310–311; Vedeshkin 2018, 197–198, and works listed in Barnes 1998, 91, n. 70.

ation of Christianity. However, it cannot be ruled out that even before 361 Modestus had harboured some sympathies for the ancient cults. This is alluded to in Libanius' letter written in 362, in which the rhetor congratulated his friend on the newfound opportunity to worship the gods he had long honoured (Lib. *Ep.* F804/B74). The information from Libanius' correspondence of the second half of the 350s generally supports the hypothesis of Modestus' crypto-paganism. In his letters to the apparently Christian official, Libanius repeatedly referred to the ancient gods and even admonished his friend by the name of Zeus, which would seem rather inappropriate if Modestus were a sincere follower of the new faith<sup>27</sup>.

The list of pagan neophytes was to be completed by Seleucus, a long-time friend of the emperor<sup>28</sup>. On Julian's accession he was elevated to the rank of *comes*<sup>29</sup> and appointed high priest of Cilicia. Seleucus was involved in the restoration of pagan worship in the province entrusted to his pastoral care (Lib. *Ep.* F770/N92; F771; Jul. *Ep.* B86/W32). In 363 he joined Julian's retinue, where he remained until the emperor's death<sup>30</sup>. The information that the priest was once a Christian is derived from an account by Palladius of Helenopolis. The hagiographer claimed that the deaconess Olympias was the daughter of a former *comes* Seleucus and the granddaughter of the ἑπαρχος (i.e., *praefectus praetorio*) Ablabius, a famous courtier of Constantine I (Pall. *Laus.* 56(CXLIV))<sup>31</sup>. Considering that we know only one Seleucus who held a prominent position in the middle of the fourth century, the friend of

---

<sup>27</sup> See Lib. *Ep.* F200/N70; F220/B71; F617/B73; F624. For an alternative view, see Sandwell 2011, 258–259. On Modestus, see PLRE I, 608 (Domitius Modestus 2); Dagron 1974, 242–244; 246–247; Petit 1994, 165–172, 200 (Modestus); Van Dam 2002, 106–135. Al. Cameron has hypothesised that Modestus was the subject of an anonymous poetic invective *Carmen ad quendam senatorem*, mocking a former consul who was first a pagan, then baptised and finally reverted to ancient cults (Cameron 2011, 326–327). This assumption seems dubious. Firstly, the whole setting of CAS indicates that the setting of the poem was Rome, not Antioch or Constantinople, as the scholar had suggested (see McLynn 2015, 233–234). Secondly, prior to his consulship, Modestus had once again converted to Christianity (see *infra*, note 100).

<sup>28</sup> They had known each other since at least 353; see Lib. *Ep.* F13/B23.

<sup>29</sup> In the summer of 362 Libanius mentions that Seleucus obtained some court office (Lib. *Ep.* F734/B155). On Seleucus becoming *comes*, see Pall. *Laus.* 56(CXLIV); *V. Olymp.* II; Malal. who called him ἑπαρχος (i.e., *praefectus*), confused Seleucus with his father Ablabius (Malal. *Fr. Tusk.* [PG. 85, col. 1812]).

<sup>30</sup> Seleucus took part in the Persian campaign (Lib. *Ep.* F802/N98; F697/B129; F1508/N142).

<sup>31</sup> Cf. *V. Olymp.* II; Malal. *Frag. Tusk.* (PG 85, col. 1812 – 1816).



Julian is the most likely candidate for the role of Olympias' father. The deaconess' kinship with the prefect could only run through the Seleucus line – for Olympias' maternal grandfather lived at least until 361<sup>32</sup>, while Ablabius was murdered in 337<sup>33</sup>. The prefect was an ardent Christian and surely brought his heir up in the same faith<sup>34</sup>. At the same time, John Chrysostom mentioned the daughter of Seleucus came from an “impious house” (ἐξ ἀσεβοῦς οἴκου – Joh. Chrys. *Ep. ad. Olymp.* 2.5(8.5)). The archbishop could hardly call Ablabius “impious.” His righteousness was praised by both Athanasius of Alexandria and the emperor Constantine (Athanas. *Fest. Ep.* IV. 5; *Sirm.* I). Therefore, it was not the whole family of Olympias but only her father, who was “impious.” Judging from the correspondence between Julian and Libanius, Seleucus was already a convinced pagan by the mid-350s. It seems that Ablabius' son converted to paganism somewhere between 337 and 361. Seleucus' conversion, therefore, had little to do with his friend's accession to the throne – in Libanius' letter to Seleucus, written in late 361, the rhetor expressed his enthusiasm for Julian's efforts to restore pagan worship (Lib. *Ep.* F697/B129). Judging by the tone of his letter, Libanius knew that his correspondent supported the new emperor's religious policy<sup>35</sup>.

The cases of apostasy by officials and courtiers were hardly limited to these examples. But the identity of the other proselytes is not known<sup>36</sup>. In any case, there is

---

<sup>32</sup> PLRE I, 818.

<sup>33</sup> See Chausson 2002, 210–211; Burgess 2008, 18–19; 28–31; 40–41.

<sup>34</sup> See PLRE I, 818–819 (Seleucus 1).

<sup>35</sup> The kinship of Ablabius, Seleucus, and Olympias is discussed in detail in Vedeshkin 2022.

<sup>36</sup> Some scholars have suggested that the proconsul of Asia, Dulcitus was converted to paganism during Julian's reign (Malcus 1967, 108; von Haehling 1978, 140; Schöllgen 2004, 71). The only argument in favour of this hypothesis is the evidence that the official who got his post in the reign of Constantius II did not retire under Julian. This information is insufficient to call Dulcitus an apostate. First, there were quite a few pagans among the officials of Constantius II (see von Haehling 1978, 527). Some of them continued their service under Julian. See PLRE I, 7 (Acacius 8); 50 (Fl. Amachius); 106–107 (Aristophanes); 174–175 (Calliopius 2); 237–238 (Cyrillus 1); 583 (Maximus 19); 797 (Sallustius 5); 814–817 (Saturninius Secundus Salutius 3); 973 (Ulpianus 3). Secondly, no evidence has survived that the proconsul ever professed Christianity. It cannot be ruled out that Dulcitus, as, indeed, any other official of Julian, whose paganism has not been reliably documented in the sources covering the reign of Constantius II, was a proselyte. On Dulcitus see. PLRE I, 247 (Dulcitus 5); Petit 1994, 84–85 (79. Dulcitus III). The hero of the anonymous *Carmen ad quendam senatorem* (Rosen 1993) is sometimes also recorded as an apostate of Julian's

little doubt that under Julian, a considerable part of the “governing class” converted to paganism. Remarkably, some of them had switched faiths under Constantius II, when apostasy offered no obvious political advantages and could even be potentially dangerous for the pagan neophyte. Overall, Julian succeeded in filling the central and provincial administrations of the empire with his co-religionists – not a single Christian official is known to have remained in service<sup>37</sup>.

\*\*\*

Julian placed great emphasis on converting the military, realising that their discontent could jeopardise his plans to restore paganism and even his own security (Greg. Naz. *Or.* IV.63). Initially, he was cautious about openly declaring his religious beliefs to the soldiers who had appointed him *augustus*, fearing the possible backlash<sup>38</sup>. Until his final break with Constantius, Julian was careful enough to hide his true colours from his subjects (Amm. XXI.5.1; 5.3) and to continue to behave as a faithful son of the Church (ibid. XXI.2.3). It seems, however, that he had overestimated the Christian piety of his soldiers. A large part of them came from regions where the new religion was not yet firmly rooted and were at best nominal Christians<sup>39</sup> or outright pagans<sup>40</sup>. The victorious commander, who had shared the hardships of military life with his comrades-in-arms, enjoyed great prestige among his soldiers and officers. There is no record of his “Gauls” expressing any disapproval after the emperor openly professed his paganism in the summer of 361<sup>41</sup>. In a letter

---

reign. Unfortunately, the events described in the poem cannot be dated. The apostasy of the hero of the invective could have taken place any time after 312 and before 395 (Boxus, Poucet 2010). In other words, the hypothesis that a “certain senator” was one of the officials “seduced” by Julian can be neither confirmed nor refuted.

<sup>37</sup> See von Haehling 1978, 537–539; Bowder 1978, 103.

<sup>38</sup> See, Theod. *HE.* III.3(1); Tomlin 1998, 31–32; Shean 2010, 288.

<sup>39</sup> Western armies were drafted from Gallic peasantry, the barbarian *laeti*, and Germanic mercenaries, among whom even a generation later it was not easy to find a Christian, see e.g., Sulp. Sev. *V. Martin.* 13–14; *Dial.* III.8; Bowder 1978, 94–95; Jones 1986, 137; Tomlin 1998, 24–25; Lee 2008, 227; Shean 2010, 291.

<sup>40</sup> Sauer 1996; Tomlin 1998, 28, n. 60.

<sup>41</sup> In an epistle to the Athenians written in the summer of 361 Julian had already openly declared his paganism, see Jul. *Ep. ad Ath.* 280d; 282d; 284b–c. For the date and place of the composition of this letter, see Mark 2012, 77; with bibliography at 88, n. 9–10. *Cf.* the references to ‘gods’ in a letter written during the campaign against Constantius (Jul. *Ep.*

to his former mentor Maximus of Ephesus, written in the early autumn of the same year, Julian claimed that the majority of his army worshipped the gods and performed the ancient rites (Jul. *Ep.* B26/W8). The conversion of the troops serving under Julian in Gaul thus seemed to go smoothly. Subsequently, the “Gauls” proved to be ardent followers of the ancient cults. During their winter stay in Antioch, the soldiers of the legions of *Celti* and *Petulani* enthusiastically participated in the religious ceremonies of their emperor (Amm. XXII. 12.6). Moreover, the regiments of *Divitenses* and *Tungricani* previously stationed on the Rhine Limes<sup>42</sup> remained loyal to paganism even after the death of Julian<sup>43</sup>.

The conversion of the Eastern armies was a far more difficult matter. Christianity was better established in the East than in the West, and the proportion of recruits from these areas who followed the new faith was higher than in the Gallic armies. Moreover, the soldiers who had previously served under Constantius II had no sympathy for the new *augustus*, whom they regarded, with good reason, as an apostate and a rebel. Therefore, Julian had long hesitated to make attempts to convert the eastern legions. Their de-Christianisation only began after the emperor had consolidated his power and averted the potential danger of military revolt (Amm. XXII.11.1–2)<sup>44</sup>.

The Christian soldiers were allowed to profess their faith openly<sup>45</sup>. At the same time, the *augustus* was slowly inducting his newly won troops into paganism (Lib.

---

B19/W73; Bidez, Cumont 1922, 24–25), and the accounts of Libanius and Socrates that Julian had started to restore pagan cults on territories he controlled during the civil war (Lib. *Or.* XVIII.114–117; Soc. III.1).

<sup>42</sup> On them, see Tomlin 2008, 155.

<sup>43</sup> Cf. Amm. XXVI.6.12–13 and XXVI.7.17.

<sup>44</sup> On Julian's participation in Constantius' funeral and the organisation of the Chalcedon trials in relation to his efforts to reduce opposition within the eastern army, see Greg. Naz. *Or.* V.16–17; Kaegi 1967, 250–255; Blockley 1972, 449–450; Bowersock 1978, 66–70.

<sup>45</sup> The Christian writers claimed that Julian deprived their co-religionists of the opportunity to serve in the elite regiments of the army (Soc. III. 13; Joh. Ant. *Fr.* 204, ed. Mariev), or even prevented their enlistment altogether (Ruf. *HE.* I(X).32; Theod. *HE.* III.8(4)). This is refuted by the reports of contemporaries (see Greg. Naz. *Or.* IV. 65; Aug. *Enarr. in Psalm.* 124. 7), including the emperor himself (see *infra*). Accounts of the purging of the guard regiments from Christians seem to be based on a misinterpretation of the edict which reduced the corps of *domestici* to fifty men (*CTh.* VI.24.1). Even though many of those dismissed were followers of the new faith, several Christians remained in the corps, including their commander *primicerius* Jovian (see Lenski 2002b, 274–245). Several Christians are known to have held high ranks in Julian's army, see e.g., PLRE I, 461 (Iovianus 3); 462–463

*Or.* XVIII.167). This process began with the replacement of Christian banners with insignia bearing images of gods and heroes (*Greg. Naz. Or.* IV.66; *Soz.* V.17). Even such insignificant changes caused some unrest among the soldiers. The hagiographic tradition preserved the story of the execution of Bonosus and Maximilian, the standard-bearers of the *Ioviani* and *Herculiani*, who refused to comply with the commander's order and remove the Christian symbols from their banner (*Pass. Bonos.*)<sup>46</sup>.

The climax of the emperor's efforts to promote paganism came in January 363<sup>47</sup>. The *Augustus*, who had just taken up another consulship, took a new oath from his troops, followed by the traditional distribution of the *donativus*. This time the ritual was changed. Before receiving the gift, the soldiers had to throw a few grains of incense on the altar of Mars. Although some of the Christian warriors refused to take part in the ceremony, sensing the emperor's intentions, many offered the sacrifice, often without realizing that they were departing Christianity (*Greg. Naz. Or.* IV.82–83; *Lib. Or.* XVIII. 168–170; *Soz.* V.17; *Theod. HE.* III.16(12); *Theoph. Chron.* 5854). According to Christian authors, Julian's actions angered some legionaries among the followers of the new faith who had previously made a similar "technical" apostasy out of simple-mindedness. The soldiers realised that they had unwittingly become apostates and demanded that the emperor allow them to confess their faith through martyrdom. Their requests were not granted. The troublemakers got away with the charge of the disciplinary offense and were exiled (*Greg. Naz. Or.* IV.84; *Theod. HE.* III.17(13); *Soz.* V.17)<sup>48</sup>. A few days later<sup>49</sup> a new outbreak of discontent followed – the Christian soldiers of the *schola gentilium* conspired to kill

---

(Iovinus 6); 443 (Hormisdas 2); 812–813 (Sebastianus 2); 957–959 (Victor 4); Haehling 1978, 540. As was shown by Lenski, the tales of the future emperors Jovian, Valentinian, and Valens being repressed for their confession of Christianity are a product of the later myth-making. See Lenski 2002b.

<sup>46</sup> Some scholars do not recognize the authenticity of the events covered in *Pass. Bonos. Pro* – cf. Woods 1995a, with historiography, 27, n. 6; 1995b; *contra*, see Hahn 2004, 173–174; den Boeft *et al.* 2005, 193–194; Cameron 2011, 105–106. On the identification of the *comes* Julianus from *Pass. Bonos.* see. Woods 1995a, 51–54; 1995b, 61.

<sup>47</sup> On the date, see Gleason 1986, 109.

<sup>48</sup> The same events were recounted by Ammianus, who reported the exile of the *tribuni* of the *schola scutarii* Romanus and Vincentius (*Amm. XXII.11.2*). Cf. *Theod. HE.* III.17(13). Woods does not rule out that the exile of the *tribuni* may not have been linked to the discontent of the Christian soldiers stationed at Antioch (Woods 1997a, 276).

<sup>49</sup> On the date, see Peeters 1924.

Julian. Their plans became known to the emperor, after which he had eight of them sent into exile and the two instigators, Juventinus and Maximinus, executed<sup>50</sup>.

This evidence seemingly proves the failure of Julian's religious policy and confirms the futility of his attempt to win over the soldiers of the eastern army to paganism. At the same time, all the expressions of discontent mentioned above came from the elite *Palatini* regiments of the army<sup>51</sup>, that is, from the part of the military

---

<sup>50</sup> According to John Chrysostom and Theodoret, several Christian soldiers insulted the emperor during the feast. This was reported to Julian, who ordered the arrest of the loudmouths. After fruitless attempts to induce them to paganism, the emperor ordered the execution of the instigators of the criminal talks Juventinus and Maximinus (Joh. Crys. *In Juvent.* 2–3; Theod. *HE.* III. 15(11)). John Malalas told a different version of the same story. According to him, the two Christian soldiers were sentenced to death, not for drunken chatter, but for the public criticism of the emperor and his policies (Malal. XIII. 19(327)). This evidence is inconsistent with Julian's well-known reluctance to multiply martyrs (see note 9 above). There may have been more serious offenses committed by these soldiers. Some idea of the real reasons for the execution may be given by Libanius' recollection that ten soldiers planned to kill the emperor during a parade. The plot failed after one of the conspirators let slip their intentions (Lib. *Or.* XVIII.199). Although scholars have more than once tried to reconcile the information given by Christian authors with the testimony of the sophist (e.g., Norman 1969, 413, n.b; Hahn 2004, 173), the identification of the martyrs with the conspiratorial leaders was precluded by Libanius' account that Julian had granted the evil-doers a pardon (Lib. *Or.* XV. 43; XVI. 19; XVIII. 199; *Ep.* F1120/N113; see Teitler 2013, 285–286). A solution to this problem was suggested by T. Barnes, who drew attention to the fact that Libanius subsequently said that the emperor had forgiven the “eight” who had raised their swords against him (Lib. *Ep.* F1120/N113). Therefore, the number of conspirators reduced from “ten” to “eight.” Consequently, two malefactors (Juventinus and Maximinus) were in fact executed. Libanius, who was always happy to stress the mercy of his emperor, did not think it necessary to mention this. In other words, Libanius' information does not contradict the reports of Christian writers. Juventinus and Maximinus were executed, but not as 'martyrs for the faith,' but rather as criminals accused of conspiring to assassinate the emperor (Barnes 1998, 53). Woods suggests that the remaining eight soldiers escaped by committing apostasy (Woods 1997b, 349). This is confirmed by the account of Chrysostom who reported that the comrades of Juventinus and Maximinus earned their pardon by offering a sacrifice (Joh. Chrys. *In Juvent.* 2).

<sup>51</sup> Bonosus and Maximilianus served in the privileged legions *Cornunti-Ioviani* and *Cornunti-Herculiani* respectively (on their status see, for example, Soz. VI. 6); Romanus and

that had been most exposed to the propaganda of the new faith by the previous emperors<sup>52</sup>. The sources, however, make no mention of any unrest among the ordinary units of the field and frontier armies that formed the core of the armed forces of the empire. Although there were of course many convinced Christians among them, they did not seem to offer any active resistance to the emperor's religious policy<sup>53</sup>. The pagans<sup>54</sup> supported it, and those who had no firm religious convictions accepted the faith professed by their ruler, for, as Gregory of Nazianzus stated, part of the soldiers "knew no other law than the will of the emperor" (νόμον ἕνα γινώσκον μόνον, τὴν τοῦ βασιλέως βούλησιν – Greg. Naz. *Or.* IV.64, trans. by C. W. King)<sup>55</sup>. In other words, most of the legionaries were quite at ease with the new religious course.

The emperor's overt preference for paganism objectively increased its appeal to ordinary soldiers and especially to officers, who were doubtless aware that by converting and inducing their subordinates to paganism they could win the sovereign's favor<sup>56</sup>. The spread of paganism was also facilitated by Julian's support of those willing to worship the gods. Theodoret reported that, although many were caught in the emperor's webs out of "ignorance," there were some who "in their eagerness for the money made light of their salvation, while another group abandoned their faith through cowardice" (ἄλλοι δὲ τῶν χρημάτων ὀρεγόμενοι τῆς σφετέρως κατωλιγώρησαν σωτηρίας. ἕτεροι δὲ δειλία προὔδωκαν τὴν εὐσέβειαν – Theod. *HE.* III.16(12), trans. by B. Jackson)<sup>57</sup>.

The army's conversion was secured by frequent feasts at which the emperor fed his soldiers with sacrificial wine and meat. Ammianus recalled that in the months preceding the Persian campaign, Julian "drenched the altars with the blood of an excessive number of victims, sometimes offering up a hundred oxen at once, with

---

Vincencius were the commanders of the first and second *scholae* of the *scutarii*; and Juveninus and Maximinus were the *candidati* of *Scutarii Gentili* (Malal. XIII. 19(327); Woods 1997a, 283–284; 1997b, 347–348).

<sup>52</sup> On the Christian piety of Constantius' guard, see Lib. *Lib. Or.* XVIII.94; Zos. III.3.2; cf. Theod. *HE.* III.3(1).

<sup>53</sup> On the subordination of Christians in the army of the Apostate to military discipline, see e.g., Aug. *Enarr. in Psalm.* 124.7.

<sup>54</sup> On the pagans in Constantius' army, see Ephr. *C. Jul.* III.10–12.

<sup>55</sup> Cf. Jones 1963, 24–25.

<sup>56</sup> On the forcing of soldiers to offer sacrifices see. Greg. Naz. *Or.* IV.64; *Chron. Pasch.* 363; Theoph. *Chron.* 5855; cf. Bidez 1913, 232; Whitby M., Whitby M. 1989, xvi; Mango *et al.* 1997, lxxx–lxxxi).

<sup>57</sup> See Joh. Chrys. *In Bab.* II. 23; *In Invent.* 2; *Chron. Pasch.* 363; Theoph. *Chron.* 5855.

countless flocks of various other animals, and with white birds... to such a degree that almost every day his soldiers, who gorged themselves on the abundance of meat, living boorishly and corrupted by their eagerness for drink, were carried through the squares to their lodgings on the shoulders of passers-by from the public temples, where they indulged in banquets..." (Amm. XXII.12.6, trans. by J. C. Rolfe)<sup>58</sup>. The extraordinary number of sacrifices, for which Julian was criticized even by some pagans<sup>59</sup>, was also due to the emperor's hopes that a full stomach would eventually prevail over the religious feeling of his troops. The expectations of the *august* were quite justified – according to Libanius, after a few months of this diet soldiers "hastened of their own free will to their altars competing with their fellows with offerings of incense" (ἐκόντας ἐπὶ τοὺς βωμοὺς θέοντας καὶ διαμαχομένους ὑπὲρ τοῦ λιβανωτοῦ – Lib. Or. XII.90, trans. by A. F. Norman). The effectiveness of the emperor's actions in attracting the army to the ancient cults was recognized even by his opponents, namely Gregory of Nazianzus, who, while noting that only part of the army "fell," generally agreed that this part was significant (Greg. Naz. Or. IV.64–65).

The fragmentarily preserved letter of Julian to Libanus, written in Hierapolis in March 363, provides indirect evidence of the success of the imperial efforts. Describing the beginning of the Persian campaign, the emperor noted: "Many of the Galilean soldiers have turned to my side..." (Πολλοὶ στρατιῶται προσῆλθόν μοι τὴν Γαλιλαίων... – Jul. Ep. B98). The next two lines (about seventy characters) of the manuscript are lost<sup>60</sup>. According to D. E. Furmann, the emperor went on to say that many soldiers in his army had converted to paganism<sup>61</sup>. This reconstruction seems plausible – it is supported by the optimistic tone of the letter and by the very fact

---

<sup>58</sup> ...tamen sanguine plurimo aras crebritate nimia perfundebat, tauros aliquotiens immolando centenos, et innumeros varii pecoris greges, avesque candidas terra quaesitas et mari, adeo ut in dies paene singulos milites carnis distentiore sagina, victitantes incultius, potusque aviditate corrupti, umeris impositi transeuntium, per plateas ex publicis aedibus, ubi vindicandis potius quam cedendis conviviis indulgebant, ad sua diversoria portarentur...

<sup>59</sup> Amm. XXII.14.3; XXV.4.17; Epit. de Caes. 43.7; Joh. Chrys. *In Bab.* II.19(103)). On the great scale of the sacrifices, see also Lib. Or. XII.87; XIV.69; XVII.9; XXIV.35; Amm. XXII.12.7; Joh. Chrys. *In Bab.* II. 15(80); Prud. *Apoth.* 455–464; Soc. III.17.

<sup>60</sup> Bidez, Cumont 1922, 159.

<sup>61</sup> Furman 1970b, 241, n. 8.

of the existence of the lacuna. It appears, that the Christian scribe did not dare to copy this "impious" account<sup>62</sup>.

Even though the sources do not name the soldiers and officers who converted to paganism, the identity of some of them can be established with a high degree of probability. The most obvious candidate for the role of the apostate commander is Procopius, a kinsman of Julian. Under Constantius, he was a *notarius et tribunus*, and after Julian ascended the throne, was made *comes* and placed at the head of an army assigned to divert the Persians from the route of the main advance of the Romans. A year and a half after the death of the Apostate, Procopius raised a mutiny against emperor Valens and was eventually executed<sup>63</sup>. Although the exact degree of kinship between the emperor and the commander is unknown, it seems that Procopius was related to Julian by the side of the latter's mother, Basilina<sup>64</sup>, who came from a pious Christian family<sup>65</sup>. It is probable that Procopius, like Julian, was brought up in the new faith. The hypothesis that he converted to paganism is indirectly confirmed by the rumor that *augustus* called Procopius his heir before setting out on the march against the Persians (Amm. XXIII.3.2; XXVI.6.2; Philost. IX.5; Zos. IV.4.2)<sup>66</sup>. Even if these were mere rumors, it is impossible to imagine that anyone could have believed that Julian had bequeathed the throne to one of the "impious Galileans." Moreover, the hypothesis of the apostasy of Procopius is supported by the remark of Ammianus, who stated that when making an oath of loyalty to the usurper, the legions who had once served under Julian swore loyalty to

---

<sup>62</sup> Cf. with the lacuna at the end of Jul. *Ep.* B89a/W20. Here the text also breaks off immediately after the emperor begins to discuss Christianity (Wright 1923, 61, n. 2; Furman 1970b, 228, note 9).

<sup>63</sup> On Procopius, see. PLRE I, 742–743 (Procopius 4); Grattarola 1986; Lenski 2002a, 98–115.

<sup>64</sup> Grattarola 1986, 84; Lenski 2002a, 69.

<sup>65</sup> Basilina, and therefore the family of Procopius, were relatives of Eusebius of Nicomedia. See Amm. XXII.9.4. On the Christian piety of Basilina herself, see. Pall. Dial. XIII; Phot. Bibl. 96.

<sup>66</sup> Modern scholars are more inclined to the view of Ammianus, who considered this a "false rumour" (Amm. XXVI. 6. 2; see Wiebe 1995, 9–10; Lenski 2002a, 69–70; den Boeft *et al.* 2007, 130). But in this case Zosimus seems to be a more reliable source. Most of his work is a paraphrase of Eunapius' History, which was partly based on the notes of Oribasius, Julian's court physician and confidant (Chalmers 1960, especially 155–156; Fornara 1991; Liebeschuetz 2003, 183, 188), who may have been aware of the emperor's plans which were unknown to Ammianus.



him in the name of Jupiter (Amm. XXVI.7.17)<sup>67</sup>. These soldiers knew the *comes* from the recent Persian campaign and must have had at least some information about his religious sympathies.

Another apostate officer could have been none other than famous historian Ammianus Marcellinus. The hypothesis that this “miles et graecus” had converted to paganism under Julian was presented by T. Barnes, who noted that for someone who had never belonged to the ranks of the “faithful,” the historian was all too familiar with Christian terminology. The scholar persuasively demonstrated that of all the pagan authors of the fourth century, only Julian the Apostate himself demonstrated a similar awareness of the new doctrine and Church affairs<sup>68</sup>. Overall, this idea well explains both Ammianus’ complicated attitude toward the new faith and his resignation under Jovian<sup>69</sup>. Moreover, the evidence of Ammianus’ family ties also speaks in favor of Barnes’ hypothesis. More than a hundred years ago, upon examining the lineages of the members of the corps of *protectores domesticorum* (in which Ammianus served in his younger days), J. Gimazane concluded that they all were the sons of high-ranking officials and generals. Based on these observations, he supposed that the father of the historian might have been a certain Marcellinus, who held the post of *comes Orientis* in the late 340s<sup>70</sup>. This was likely the same Marcellinus who was listed among the judges at the trial of Photinus at the Council of Sirmium in 351 (Epiph. *Adv. Haer.* 71). If so, he was doubtless a Christian<sup>71</sup>. It seems quite plausible that Marcellinus’ son was raised in the new faith. Therefore, at some point in his life, the historian must have departed from Christianity and converted to paganism. If it is the case, it seems reasonable to assume that it happened during the reign of the apostate emperor.

Thus, in less than two years, the emperor converted a considerable and perhaps even a larger part of the army. Those troops serving under him in Gaul converted to paganism in the summer–autumn of 361, and the eastern legions were attracted to the ancient cults by the emperor during their nine-month stay in Antioch. In some cases, the conversion of the soldiers occurred under pressure from their commanders, but the bulk of the troops became apostates voluntarily.

---

<sup>67</sup> Testati more militiae Iovem invictum Procopium fore. Cf. the Christian oaths which legionaries took under Constantius (Amm. XVII.13.34).

<sup>68</sup> Barnes 1998, 79–94, especially 82–83.

<sup>69</sup> For arguments that in the reign of Jovian Ammianus suffered a loss of his military career for his excessive involvement in Julian’s activities, see Woods 2000, 704–705.

<sup>70</sup> Gimazane 1889, 24–27. This conclusion has recently found additional support in Barnes 1998, 59ff.

<sup>71</sup> PLRE I, 546 (Marcellinus 7).

\*\*\*

There are some isolated examples of the apostasy of the members of the Christian clergy. The most famous among the renegade clerics was Bishop Pegasus of Troas (Jul. *Ep.* B79/W19; *Pass. Bas.* 9; 10), mentioned in Julian's correspondence and the *Martyrdom of Basil of Ancyra*. The bishop was an old acquaintance of the emperor who had met him during his second exile in Asia Minor. According to Julian's recollections, even at that time, unlike most of the ministers of the new faith Pegasus was open-minded, tolerant, and even sympathetic towards the traditional cults of his city (Jul. *Ep.* B79/W19). After Julian's accession, Pegasus renounced Christianity and joined the ranks of a renewed pagan priesthood<sup>72</sup>. References to other apostate clergymen, Bishop Heron of Thebes and the Antiochian presbyter Theoteknus, were preserved in the anonymous *Arian History*<sup>73</sup>. Finally, according to the Syriac *Julian Romance*, some clerics of Carrhae-Harran also renounced Christianity<sup>74</sup>.

The most straightforward explanation of their apostasy is to recognize Pegasus, Heron, Theoteknus, and the priests of Harran as cynical nihilists who had betrayed their faith out of conjectural considerations. At the beginning of his reign Julian abolished the privileges and immunities of the Christian clergy<sup>75</sup> and confirmed the preferences of the pagan priesthood, after which the opportunists, who were numerous in the ranks of the Christian clergy<sup>76</sup>, hastened to adjust to the new religious course of the empire. However, the motives of the apostate-clergymen who converted to idolatry should not be reduced solely to the search for momentary acquire. Julian's correspondence has led some scholars to label Pegasus, who considered pagan heroes to be as worthy of veneration as Christian martyrs (Jul. *Ep.*

---

<sup>72</sup> On Pegasus, see Pietri, Destephen 1999, 783–785; Schöllgen 2004.

<sup>73</sup> The common source for Philost. VII.13; *Chron.* Pasch. 363; Theoph. *Chron.* 5855. See Bidez 1913, 232.

<sup>74</sup> Sokoloff 2017, 269; 468. It is possible that by recounting the apostasy of the Christians of Harran, the author was trying to explain the extremely durable preservation of pagan cults in that city. On the local pagan cults of the 4–6<sup>th</sup> cc., see Green 1992, 54–73; on the Syrian *Julian Romance*, see Muraviev 1999.

<sup>75</sup> On the immunities of the clergy, see Elliott 1978, 326–336; Testa 2001, 125–144. On the abolition of these privileges of the Church under Julian, see Vedeshkin 2018, 202.

<sup>76</sup> Julian himself suggested that Pegasus converted to Christianity and became a bishop because he was “ambitious for power” (Jul. *Ep.* B79/W19). For other examples of such fake conversions to Christianity, see Athan. *Hist. Ar.* 73; 78; *Apol. ad. Const.* 28.

B79/W19), a follower of a kind of syncretic faith, half Christian, half pagan<sup>77</sup>. The emperor himself thought that the bishop was a secret pagan<sup>78</sup> who used his position to protect the temples from overly fanatical Christians<sup>79</sup>. If so, Julian's accession might have given Pegasus a chance to reveal his true colours. Although almost no details of the apostasy of Heron and Theoteknos survive, it is known that they converted to paganism during the visit to Antioch (Chron. Pasch. 363), the city where the imperial court stayed at the time. The apostasy of the Harranian priests also occurred during the emperor's sojourn in their city. As noted above, Julian was very active in promoting paganism and could win over some clerics who were not particularly staunch in their faith (or avaricious) with his arguments.

\*\*\*

There is also an account of the apostasy of one intellectual. Socrates reported that the emperor had converted his former teacher, the sophist Hecebolius of Constantinople<sup>80</sup>. Although under Constantius, he seemed to be a zealous Christian (Soc. III.1; 13; Lib. Or. XVIII.12), shortly after the ascendancy of his pupil the rhetor converted to paganism (Soc. III.13). Socrates described Hecebolius as a sly opportunist, trying to secure the affection of the new ruler. However, we cannot exclude the possibility that the apostasy of Hecebolius might have had another motive. Early in his reign, Julian issued a law, which banned Christians from holding the posts of municipal

---

<sup>77</sup> See Heather, Moncur 2001, 56, n. 33; Drake 2002, 405–406; Schöllgen 2004; Kahlos 2007, 47; Ward-Perkins 2008, 393–394; Athanassiadi 2015, 41–42. An alternative view was defended by Armstrong, who argued that Pegasus was a sincere Christian at the time of his first meeting with Julian (Armstrong 1984, 14–15).

<sup>78</sup> When Pegasus was bishop, it was rumored that he secretly worshipped Helios (Jul. Ep. B79/W19). The crypto-paganism of a member of the highest clergy is, of course, unlikely, but still possible. Some bishops were accused of being “Hellenes” as late as the sixth century (Evagr. HE. V.18; Iohan. Eph. HE. III.29). In favour of the crypto-paganism of Pegasus see Bonner 1984, 352; Kahlos 2007, 47; Fowden 2008, 542.

<sup>79</sup> “And if in those past days, whether because he was ambitious for power, or, as he has often asserted to me, he clad himself in those rags in order to save the temples of the gods, and only pretended to be irreligious...” (δὲ ἐν ἐκείνοις τοῖς χρόνοις εἴτε δυναστείας ὀρεγόμενος, εἶθ', ὅπερ πρὸς ἡμᾶς ἔφη πολλάκις, ὑπὲρ τοῦ σώσαι τῶν θεῶν τὰ ἔδη τὰ ῥάκια ταῦτα περιαμπέσχετο καὶ τὴν ἀσέβειαν μέχρις ὀνόματος ὑπεκρίνατο – Jul. Ep. B79/W19, trans. by W.C. Wright).

<sup>80</sup> On the apostasy of Hebebolius see Kinzig 1993, 92–105, esp. 103; Kahlos 2007, 44, n. 130.

rhetors and *grammatici*<sup>81</sup>. The imperial edict placed Christian teachers in a position of having to choose between their religions and their profession. Julian's former teacher might have chosen the latter. This interpretation of Hecebolius' apostasy is supported by the entry in the *Suida* lexicon, underlining the connection between the rhetor's actions and the School Edict (*Suida*, μ 201, ed. A. Adler, III, 325)<sup>82</sup>. The emperor's former tutor was hardly the sole teacher to desert his faith for the sake of a career. The fact that Socrates recounted this case is most likely due not to the exclusivity of the event itself, but to its localization – Hecebolius taught in Constantinople, a city whose history was of particular interest to Socrates<sup>83</sup>.

The emperor's literary activities may have had some influence on the religious choices of the educated classes. At the end of 362 Julian composed an anti-Christian treatise, *Against the Galileans*. Libanius stated that many pagans were impressed with this work (*Lib. Or.* XVIII.178). Even more than half a century later, in polemics with the Christians, they relied on Julian's text, boasting that no one had been ever able to refute the emperor's judgments or find any flaw in them (*Cyr. Al. C. Jul. Pr.* 4)<sup>84</sup>. Though afterward some Christian authors declared that the arguments of the Apostate were rubbish, and his work was consigned to absolute oblivion (*Soc.* III.23; *Joh. Chrys. In. Bab.* II.2), the vehemence with which the apologists of the new faith argued with Julian indicates that his treatise acquired considerable popularity<sup>85</sup>. The influence of the emperor's treatise was recognized by Cyril of Alexandria, who noted that Julian "is disturbing many with these, having caused no small amount of injury. Indeed, fickle, and credulous persons are easily falling into his arguments and are becoming fresh prey for the demons. And somehow now

---

<sup>81</sup> For sources on Julian's 'school edict' see Bidez, Cumont 1922, 69–75; the historiography devoted to this legislative initiative is extraordinarily extensive. The main works are listed in Teitler 2017, 172, n. 3.

<sup>82</sup> However, it is possible that the authors of the lexicon merely reinterpreted the Socratic text which was the main source for the article (see Kinzig 1993, 103, n. 52). A connection between the apostasy of Hecebolius and the "School edict" was suggested by Bonner (1984, 353), who, however, did not mention the testimony of the *Suida*.

<sup>83</sup> Udal'tsova 1982, 14; Urbainczyk 1997, 15.

<sup>84</sup> One late source relates an account of a conversation between Patriarch Cyril and some unnamed "philosopher" who boasted that all Alexandrians were reading Julian's work (Evetts 1904, 432–433). This legendary encounter reflects the church authorities' deep concern about the influence of anti-Christian literature on Alexandrian society. On the literary aspect of Cyril's struggle against paganism, see Watts 2006, 202; Allen 2015, 180–181; on his *Contra Iuliani*, see Wilken 1999.

<sup>85</sup> See Russell 2002, 191, 238, n. 4–5.

and then even those who are firm in the faith are being thrown into a disturbance” (Cyr. Al. *C. Jul. Pr.* 3–4, trans. by M. R. Crawford)<sup>86</sup>. In other words, even seventy years after the death of the Apostate, his writings were still troubling the minds of some Christians. During the emperor’s lifetime, this text must have had an even greater impact on its readers – the author’s lofty position added additional weight to his reasoning.

\*\*\*

For the general population, the social aspect of Julian’s religious policy seems to have been the strongest argument in favor of paganism. *Augustus* well understood that the resources received by the Christian communities during the reign of Constantine and his heirs allowed the Church to attract the masses through charity<sup>87</sup>. The emperor began the struggle for the souls of his subjects by depriving the Church of its revenues and immunities<sup>88</sup>, thus limiting the clergy’s ability to influence the poorest segments of the population. At the same time, Julian took efforts to strengthen the economic position of the pagan cults: the temples reclaimed their estates<sup>89</sup>, and the priesthood acquired fiscal and liturgical privileges as well as some generous subsidies from the treasury (Jul. *Ep.* B84/W22; Soz. V.3). The emperor ordered priests to open hospitals and hospices, to distribute alms, and to protect the persecuted (Jul. *Ep.* B89b)<sup>90</sup>. Moreover, state support enabled the ministers of the ancient cults to spend considerable resources on religious ceremonies<sup>91</sup> and the distribution of sacrificial meat among the poor (Lib. *Or.* XXX.19). As a result of this policy, the influence of paganism on the poorest layers of the society must have strengthened. It’s difficult to estimate whether this plan was successful or not. The accounts of the apostasy of ordinary citizens are either too lapidary or too obscure. The sources give only one example of this kind of apostasy – a certain young man of the *ordo curialis* of Beroe, i.e., a representative of a social group that cannot be counted among the lower layers of the Roman society (Theod. *HE.* III.22(17)).

One way or another, Julian’s attempts to convert his subjects to paganism bore fruit. The success of his policy was visible even in such an important center of

---

<sup>86</sup> κατασεείει δὲ δι’ αὐτῶν πολλοὺς καὶ ἠδίκηκεν οὐ μετρίως. Οἱ μὲν γὰρ ἑλαφροὶ τε καὶ εὐπάροιστοι πίπτουσι ῥαδίως εἰς τὰ αὐτοῦ καὶ γλυκὺ τοῖς δαιμονίοις γίνονται θήραμα.

<sup>87</sup> See Jul. *Ep.* B84/W22/Φ39; B89b.

<sup>88</sup> See *supra*.

<sup>89</sup> See *Hist. Aceph.* VII.9; *CTh.* V.13.3. Cp. *CTh.* X.1.8; Delmaire 1989, 643.

<sup>90</sup> Cf. Theoph. *Chron.* 5854.

<sup>91</sup> See, e.g., Lib. *Ep.* F710/N83; F712/B181.

Christianity as Antioch. The conflict between the city's population and the emperor has been repeatedly used to illustrate the total failure of Julian's religious policy<sup>92</sup>. When the emperor arrived in the Syrian capital in mid-July 362<sup>93</sup>, it displeased him to find that most of the locals were Christians<sup>94</sup>. However, only six months later, Libanius was pleased to note that the religious atmosphere in his hometown had begun to change. According to the sophist, an astonishing change was occurring right before his eyes as the population transformed "from mere swine into human beings" (εὖ δὲ ποιῶν καὶ τὸν ἄλλον μεταρρυθμίζεις ὄχλον – Lib. *Or.* XII. 91, trans. by A. F. Norman). Of course, he gave no figures capable of shedding light on the change in the ratio of "swine" (i.e., Christians) and "humans" (pagans). This evidence of the apostasy of some segments of Antioch's population is borne out in his letter to Julian, written in March 363: "Sacrifices were performed to the goddess in the theatre, and many people have come over to our side, so that the applause rings loud and the gods are invoked in that applause" (Lib. *Ep.* F811/N100, trans. by A. F. Norman)<sup>95</sup>. It seems that the nine-month stay of the Apostate in the city whose inhabitants were referred to by pagans as "enemies of the gods" (Lib. *Ep.* F1220/N120) had at least some influence on the religious sympathies of the population of the Syrian capital.

In other, less Christianized regions the effect of this policy might have been even stronger. A year after Julian's death Gregory of Nazianzus was bitter to admit that many "did not resist even for a little while... but for the sake of temporary gain, or court-favour, or brief power, these wretched fellows bartered away their own salvation!" (οὐδὲ πρὸς ὀλίγον ἀντισχόντες... ἀλλὰ προσκαίρου κέρδους, ἢ θεραπείας, ἢ δυναστείας μικρᾶς, οἱ δειλαιοὶ τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν ἀπεμπολῆσαντες – Greg. Naz. *Or.* IV.11, trans. by C. W. King). A quarter of a century later Jerome recalled that during a brief period of this "tender persecution," many fell "of their own free will" (Juliano... blanda persecutio fuit inliciens magis quam impellens ad sacrificandum, in qua multi ex nostris voluntate propria corruerunt – Hieron. *Chron.* 362.1). He was echoed by Rufinus of Aquileia: "he [Julian] ruined almost more people by rewards,

---

<sup>92</sup> This was stated by nearly every scholar who has ever written about Julian or Late Antique Antioch. However, they overlooked the fact that the reaction of the Syrian capital to Julian's initiatives was unrepresentative – in its political, economic, and religious status Antioch stood out sharply from that of the bulk of provincial cities. See Liebeschuetz 2015, 343.

<sup>93</sup> See Amm. XXII. 9. 15; den Boeft *et al.* 1995, 177–180.

<sup>94</sup> E.g., Jul. *Misopog.* 360–363.

<sup>95</sup> ἀλλὰ καὶ ταῖς ἐπὶ σκηνῆς χάρισι καὶ τέθυται ἐν θεάτρῳ τῇ θεῷ καὶ μετετάξατο παρ' ἡμᾶς οὐ μικρὸν μέρος, ὥσθ' ἢ τε βοῆ λαμπρὰ θεοὶ τε ἐν τῇ βοῇ καλοῦνται. δηλῶν δὲ ὁ ἄρχων ὡς χαίρει τῇ τοιαύτῃ βοῇ μείζω ταύτην ἀπὸ πλειόνων προκαλεῖται

honors, flattery, and persuasion, than if he had proceeded by way of force, cruelty, and torture” (non vi, neque tormentis, sed praemiis, honoribus, blanditiis, persuasionibus, maiorem pene populi partem, quam si atrociter pulsasset, elisit – Ruf. *HE*. I(X).32(33), trans. by P. R. Amidon). In other words, between 361 and 363, the cases of apostasy were quite numerous.

The sincerity of the religious choice of the pagan neophytes is, of course, impossible to assess. One may assume that at least some of them were quite sincere in their conversion, while others left the Church moved by the *Zeitgeist* or the wish for the momentary advantage. Even ardent advocates of the pagan restoration had some doubts that all the new converts turned to the paternal religion out of their hearts' call. In the early summer of 362, the emperor himself urged his followers to put aside their mistrust and be more lenient towards their new co-believers: “For if we drive away those who come to us of their own free will, no one will be ready to heed when we summon” (εἰ δὲ τοὺς αὐτομάτους ἰόντας ἀπελαύνοιμεν, οὐδεὶς ὑπακούσεται ῥαδίως παρακαλοῦσιν – Jul. *Ep.* B79/W19, trans. by W. C. Wright). A year later, Libanius asked Alexander, the *consularis* of Syria, not to be surprised if “one of those who has recently sacrificed thinks what he has done is terrible, and once again praises abstinence from sacrifice. In public they obey you when you advise them of the best path and they approach the altars, but at home one's wife, her tears and the night bring about a change of heart and drive them from the altars” (Lib. *Ep.* F1411/B98, trans. by S. Bradbury)<sup>96</sup>. In just a few months Libanius' fears proved to be true.

Shortly after Julian's death, some of the pagan converts suddenly “repented” of their apostasy. As early as the beginning of 364, Themistius mentioned that those who had recently made sacrifices on altars could now be found in Christian churches. From his point of view, such persons were *coturni*, the “new Theramenes,” those who revered the imperial purple more than the deity itself<sup>97</sup> and switched their religion faster than Eurypius changes its tide (Them. *Or.* V.67D–68A)<sup>98</sup>. Among the “Theramenes” were loyal conformists, those who had regarded the emperor as the supreme religious authority, as well as outright opportunists. In the ranks of the latter was Julian's former teacher Hecebolius, who, on learning of the death of his regal student, started to repent, crawling in dust in front of one

---

<sup>96</sup> ...εἴ τις τῶν ἄρτι τεθυκότων δεινόν τε ὁ ἔδρασεν ἐνόμισε καὶ πάλιν ἐπαινεῖ τὸ μὴ θύειν. ἔξω μὲν γὰρ σοὶ πείθονται τὰ ἄριστα συμβουλευόντι καὶ προσέρχονται βωμοῖς, οἴκοι δὲ γυνή καὶ δάκρυα καὶ νύξ μεταπίθει καὶ τῶν βωμῶν ἀποσπᾶ.

<sup>97</sup> Cf. Soc. III.13.

<sup>98</sup> Cf. Them. *Or.* XII.156D.

of Constantinople's churches (Soc. III.13)<sup>99</sup>. Domitius Modestus turned out to be another "weathercock"<sup>100</sup>. We may suppose that Julian's relative Procopius also departed from paganism. The coins minted during his usurpation bore Christian symbols<sup>101</sup>. It would not be fair to say, however, that all of Julian's converts were that unscrupulous. Quite a few neophytes stayed true to paganism even after the death of their emperor. Loyalty to the religion of their late leader was retained by at least part of the army (Amm. XXVI.7.17)<sup>102</sup>, the emperor's friends Seleucus and

---

<sup>99</sup> For more details see. Kinzig 1993, 97–101.

<sup>100</sup> In describing Modestus' participation in the persecution of the Nicaeans of Edessa, Rufinus referred to him as a pagan (Ruf. *HE*. II(XI). 5). This led some scholars to a conclusion that Modestus had converted to Christianity a second time only a few years after the death of Julian. See, e.g., PLRE I, 608. However, in a letter from 365, Libanus reproached Modestus for no longer wanting to hear about the "Cilician god" (i.e., Asclepius) (Lib. *Ep.* F1483). We can suppose that the rhetor wrote these words knowing that the official had once again become a Christian. Moreover, Gregory of Nazianzus reported that at the time of his meeting with Basil of Caesarea, Modestus was an "Arian" (Greg. *Naz. Or.* XLIII.48). The confrontation between the prefect and the bishop dates to 370 or 372 (Rousseau 1994, 351–353), while the persecution of the Nicaeans of Edessa to 373 (*Chron. Edess.* XXXI (a. 684)) or 375 (Lenski 2002a, 257). Thus, adopting both accounts leads to the paradoxical conclusion that after 370 (or 372?) Modestus renounced Christianity for a second time. Therefore, one of the authors was mistaken in assessing the religious sympathies of the dignitary. Gregory may have known about the prefect's views from the words of Basil, who corresponded with Modestus and met him personally at least twice (see Van Dam 2002, 116–122, 128). At the same time, neither Rufinus nor his supposed source Gelasius (see Wallraff 2018) was intimately acquainted with the courtier. It seems that Rufinus was simply unaware of the fact that Modestus had returned to the Christian fold after the death of Julian.

<sup>101</sup> RIC IX. Pl. XV.17. Procopius' propaganda, however, combined both Christian and pagan elements. Although his coins bore Christograms, the image of the usurper was stylized to give him a resemblance to Julian. It can be assumed that Procopius was hesitant to openly declare his religious preferences for fear of alienating potential supporters among both pagans and Christians. For the "pagan factor" in Procopius' usurpation, see den Boeft *et al.* 2007, 136.

<sup>102</sup> Christian historians have reported that immediately after Julian's death the whole army returned to the fold of the Church (Ruf. *HE*. II(XI). 1; Theod. *HE*. IV.1–2(1–2); *Chron. Pasch.* 363). These data contradict the memoirs of Ammianus, who tells that immediately after the accession of Christian Jovian the army offered sacrifices and performed divinations (XXV. 6. 1). On the loyalty of the *Divitenses* and *Tungrikani* to paganism, see *supra*.



Helpidius<sup>103</sup>, and, if we follow Barnes' hypothesis, the soldier-historian Ammianus Marcellinus.

\*\*\*

It would have been almost impossible to assess the success of the Apostate's efforts to promote paganism if we were not aware of the activities of another religious reformer of that era, namely Constantine I, whose policy of Christianization is regarded to be successful. Like his nephew, the first Christian *augustus* tried to occupy the highest posts with his co-religionists. Eusebius of Caesarea mentions that the emperor preferred Christians to governors and tolerated pagans only if they did not perform sacrifices. According to the historian, after Julian had achieved sole authority over the empire, he even started to demand the compulsory baptism of all the provincial officials who held posts higher than that of ἡγεμῶν (Euseb. *V. Const.* II. 44). Therefore, in his effort to win the members of his administration to Christianity, Constantine used the same methods as his nephew Julian, such as giving rewards and high offices<sup>104</sup>. Yet Constantine never succeeded in staffing the administration with his co-believers. Contrary to the testimony of Eusebius, Constantine had to give in to the religious predilections of the imperial elite and, up to the last years of his reign, tolerated pagans even in the highest offices<sup>105</sup>.

---

<sup>103</sup> Some mentions of the gods in the letters which Libanius wrote to them in 364–365 hint that they remained pagans after 363 (see *Ep.* F1473/N140; F1508/N142; F1120/N113; F1180/N125). Von Haehling's idea that Helpidius eventually abandoned paganism (von Haehling 1978, 142), is unjustified: Philostorgius mentioned that Helpidius was called a 'priest' until the end of his life (Philost. VII.10, *cf.* Nic. Call. X.29 (PG 146, col. 529D; 532A); see Olszaniec 2013, 221, n. 1035). As for the *comites* Julianus and Felix, they did not get a chance to testify to the sincerity of their conversion – both had perished before the death of their *augustus*, which gave Christian authors an opportunity to gloss over the details of the apostates' demise, *cf.* Greg. Naz. *Or.* V.2; Jon. Chrys. *De Bab.* II. 17; 22; *Laud. Paul.* IV; *Exp. in Ps.* CX. 4; *Hom. in Matth.* 4.1; Soz. V.8; Theod. *HE.* III.13(9); Philost. VII.10; Theoph. *Chron.* 5854; *cf.* Amm. XXIII.1.5. *Cf.* the gloating descriptions of the deaths of the former clerics Heron and Theoteknus – sources cited in note 73, *supra*.

<sup>104</sup> On Constantine's granting of honorary offices for converting to Christianity, see Epiph. *Adv. Haer.* 10(30).11; Euseb. *V. Const.* IV.54.

<sup>105</sup> E.g., Lollianus Mavortius (PLRE I, 512–514 (Lollianus 5)) and Felicianus (following Malalas, the authors of PLRE I call him a Christian (ibid. 331), but *cf.* Athanassiadi 1991, 276; Lenski 2016, 216–217). On Constantine's personnel policy in general, see von Haehling 1978, 513–521.

Constantine also attempted to convert the army to his faith. According to Eusebius, he ordered the soldiers to attend worship every week and was himself “their instructor in prayer” (Euseb. *Laud. Const.* 9; *V. Const.* IV.18–20). But Eusebius himself made it clear that even a decade after the emperor had begun to promote the new faith<sup>106</sup>, numerous soldiers stubbornly refused to convert to Christianity (*V. Const.* IV. 19–20). Therefore, Constantine’s progress in bringing the army to the Church was not as great as his Christian panegyrists would have us believe. Zosimus recalled, that during his visit to Rome (most likely on the twentieth anniversary of his reign) the “fear of the soldiers” forced the emperor to participate in the pagan rite of ascension to Capitol (*Zos.* II. 29). Although the dating and historicity of this anecdote are disputed<sup>107</sup>, the sympathies of Constantine’s soldiers for traditional cults are confirmed by the *Theodosian Code*: as late as in 326 the veterans addressed the emperor with the words “*auguste Constantine, dii te nobis servant*” (*CTh.* VII.20.2)<sup>108</sup>. This shows that, despite the purposeful and long-lasting propaganda of Christianity, a considerable part of the army remained loyal to the paternal gods<sup>109</sup>. Thus, although Constantine had more time than Julian to convert his officials and soldiers, the achievements of the uncle were more modest than those of the nephew.

It is noteworthy that not all the citizens of the empire who joined the Church in the days of Constantine and his sons converted only out of a sincere conviction of the truth of Christ’s teachings. Not a few subjects of the first Christian emperors were baptised only to obtain some official position or to join the clergy, thereby relieving themselves of the burden of municipal and state liturgies (*Athan. Hist. Ar.* 73; 78; *Apol. ad. Const.* 28). Even Eusebius mentioned that some converted only to win favor with the *augustus*: “there was also an unspeakable deceit on the part of those who slipped into the Church and adopted the false façade of the Christian name” (εἰρωνεῖαν τ’ ἄλεκτον τῶν τὴν ἐκκλησίαν ὑποδυσμένων καὶ τὸ Χριστιανῶν ἐπιπλάστως σχηματιζομένων ὄνομα – Euseb. *V. Const.* IV.54, trans. by Av. Cameron and S. G. Hall). Self-interested careerists were no fewer among the converts of Constantine than among the pagan neophytes of Julian.

To sum up, we have no reason to believe that Julian’s attempts to revive paganism were less effective than Constantine’s policy of Christianizing the empire. At

---

<sup>106</sup> Constantine had been publicly declaring his belief in One God since at least 314, see Optat. App. V. The Christian symbols first appeared on his coins no later than 315 (see Lenski 2016, 9).

<sup>107</sup> On this incident, see Moralee 2018, 125, n. 61 with bibliography.

<sup>108</sup> On the dating of the edict, see Lenski 2016, 344, n. 17 with bibliography.

<sup>109</sup> See Jones 1986, 81.

the same time, Constantine was promoting the new doctrine for almost a quarter of a century, and Julian ruled the empire for a mere 20 months. In fact, during his brief reign, Julian accomplished more than his uncle: he fully staffed the state administrations with his co-religionists and succeeded in converting a considerable and perhaps even a larger portion of the army, ordinary citizens, intellectuals, and even some members of the Christian clergy. In other words, we have every reason to believe that Julian's attempt to return the empire to paganism failed, not because his reforms were the initially doomed ambition of a romantic idealist detached from the reality of his age, and not because the ancient cults were destined to perish in a struggle with Christianity, but only because of the tragic accident that cut short the life of the restorer of paganism.

#### ACKNOWLEDGEMENTS

Some of the ideas expressed in this paper were presented in my article in Russian published in *Vestnik drevney istorii* (*Journal of Ancient History*) 81.4.

#### REFERENCES

- Allen, P. (2015) "The Festal Letters of the Patriarchs of Alexandria: Evidence for Social History in the Fourth and Fifth Centuries," D. Costache, P. Kariatlis, M. Baghos, eds. *Alexandrian Legacy: A Critical Appraisal*. Newcastle upon Tyne, 174–189.
- Armstrong, A.H. (1984) "The Way and the Ways: Religious Tolerance and Intolerance in the Fourth Century A.D.," *Vigiliae Christianae* 38/1, 1–17.
- Athanassiadi, P. (1991) "The Fate of Oracles in Late Antiquity: Didyma and Delphi," *Δελτίον Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας* 15, 271–278.
- Athanassiadi, P. (1993) "Persecution and Response in Late Paganism: The Evidence of Damascius," *The Journal of Hellenic Studies* 113, 1–29.
- Athanassiadi, P. (2015) "Christians and Others: The Conversion Ethos of Late Antiquity," in: A. Papaconstantinou, D.L. Schwartz, eds. *Conversion in Late Antiquity: Christianity, Islam, and Beyond: Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar*, University of Oxford, 2009–2010. Burlington, VT, 23–47.
- Baccari, M. P. (1979) "Gli apostati nel Codice Teodosiano," *Apollinaris* 52, 600–617.
- Barnes, T.D. (1998) *Ammianus Marcellinus and the Representation of Historical Reality*. Ithaca–London.
- Begley, R. B. (1985) *The Carmen Ad Quendam Senatorem: Date, Milieu, and Tradition*, Ann Arbor, MI.
- Bidez, J. (1913) *Philostorgius. Kirchengeschichte, mit dem Leben des Lucian von Antiochien und den Fragmenten eines Arianischen Historiographen*. Leipzig.
- Bidez, J., Cumont, F. (1922) *Imp. Caesaris Flavii Claudii Iuliani epistulae, leges, poematia, fragmenta varia*. Paris–London.
- Blockley, R.C. (1972) "The Panegyric of Claudius Mamertinus on the Emperor Julian," *The American Journal of Philology* 93/3, 437–450.

- Boeft, J. den, Drijvers, J.W., Hengst, D. den, Teitler, H. (1995) *Philological and historical commentary on Ammianus Marcellinus XXII*. Groningen.
- Boeft, J. den, Drijvers, J.W., Hengst, D. den, Teitler, H. (2005) *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXV*. Leiden–Boston–Köln.
- Boeft, J. den, Drijvers, J.W., Hengst, D. den, Teitler, H. (2007) *Philological and Historical Commentary on Ammianus Marcellinus XXVI*. Leiden–Boston–Köln.
- Bonner, G. (1984) "The Extinction of Paganism and the Church Historian," *The Journal of Ecclesiastical History* 35/3, 339–357.
- Bowersock, G. (1978) *Julian the Apostate*. Cambridge.
- Boxus, A.-M., Poucet, J. (2010) "Carmen ad quendam senatorem: présentation générale," *Folia Electronica Classica (Louvain-la-Neuve)* 20, Available from <http://bcs.fltr.ucl.ac.be/fe/20/senatorem/Intro.htm#auteur> [accessed 01.03.2023].
- Bringmann, K. (2004) *Kaiser Julian. Gestalten der Antike*. Darmstadt.
- Burgess, R.W. (2008) "The summer of blood: The 'Great Massacre' of 337 and the Promotion of the Sons of Constantine," *Dumbarton Oaks Papers* 62, 5–51.
- Busine, A. (2019) "Basil and Basilissa at Ancyra. Local legends, hagiography, and cult," *Greek, Roman and Byzantine Studies* 59, 262–286.
- Cameron, Al. (2011) *The Last Pagans of Rome*. Oxford–New York.
- Chalmers, W.R. (1960) "Eunapius, Ammianus Marcellinus, and Zosimus on Julian's Persian Expedition," *The Classical Quarterly* 10/2, 152–160.
- Chausson, F. (2002) "La famille du préfet Ablabius," *Pallas* 60, 205–230.
- Cococcia, A. (2008) "La législation sur l'apostasie dans le Code Théodosien," *Empire Chrétien et Église Aux IV et V Siècles. Intégration Ou 'Concordat'?*, 457–466.
- Coşkun, A. (2004) "Virius Nicomachus Flavianus, Der Praefectus und Consul des Carmen contra paganos," *Vigiliae Christianae* 58, 152–178.
- Dagron, G. (1974) *Naissance d'une capitale: Constantinople et ses institutions de 330 à 451*. Paris.
- Delmaire, R. (1989) *Largesses sacrées et res privata. L'aerarium impérial et son administration du IVe au VIe siècle*. Rome.
- Drake, H.A. (2002) *Constantine and the Bishops: The Politics of Intolerance*. Baltimore.
- Elliott, T.G. (1978) "The Tax Exemptions Granted to Clerics by Constantine and Constantius II," *Phoenix* 32/4, 326–336.
- Elm, S. (2012) *Sons of Hellenism, Fathers of the Church: Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. Berkeley.
- Evetts, B. (1904) *Severus of Al'Ashmunain (Hermopolis). History of the Patriarchs of the Coptic church of Alexandria*. Patrologia Orientalis. Vol. II. Paris.
- Fornara, C.W. (1991) "Julian's Persian Expedition in Ammianus and Zosimus," *The Journal of Hellenic Studies* 111, 1–15.
- Fowden, G. (2008) "Polytheist religion and philosophy," Av. Cameron, P. Garnsey, eds. *The Cambridge Ancient History. Volume 13: The Late Empire, AD 337–425*. Cambridge, 538–560.
- Furman, D.E. (1970a) "Imperator Yulian. Pis'ma," *Vestnik drevnej istorii* 112/2, 233–259. Фурман, Д.Е., ред. 1970а: "Император Юлиан. Письма," *ВДИ* 112/2, 233–259.

- Furman, D.E. (1970b) "Imperator Yulian. Pis'ma," *Vestnik drevnej istorii* 113/3, 225–250. Фурман, Д.Е., ред. (1970b) "Император Юлиан. Письма," *ВДИ* 113/3, 225–250.
- Gimazane, J. (1889) *Ammien Marcellin, Sa Vie Et Son Oeuvre*, Toulouse.
- Gleason, M.W. (1986) "Festive Satire: Julian's Misopogon and the New Year at Antioch," *The Journal of Roman Studies* 76, 106–119.
- Gollancz, H. (1928) *Julian the Apostate, now translated for the first-time from the Syriac original the only known ms. in the British museum*. London.
- Grattarola, P. (1986) "L'usurpazione di Procopio e la fine dei Costantinidi," *Aevum* 60/1, 82–105.
- Green, T.M. (1997) *The City of the Moon God: Religious Traditions of Harran*. Leiden; New York.
- Haehling, R. von (1978) *Die Religionszugehörigkeit der hohen Amtsträger des Römischen Reiches seit Constantins I. Alleinherrschaft bis zum Ende der Theodosianischen Dynastie*. Bonn.
- Hahn, J. (2004) *Gewalt und religiöser Konflikt, Studien zu den Auseinandersetzungen zwischen Christen, Heiden und Juden im Osten des Römischen Reiches (von Konstantin bis Theodosius II.)*. Berlin–Boston.
- Hahn, J. (2011) "Julian and his Partisans – Supporters or Critics," in: P. Brown and R.L. Testa, eds. *Pagans and Christians in the Roman Empire: The Breaking of a Dialogue: (4th–6th Century A.d.)*. *Proceedings of the International Conference at the Monastery of Bose (October 2008)*. Wien, 109–120.
- Heather, P., Moncur, D. (2001) *Politics, Philosophy and Empire in the Fourth Century: The mistius' Select Orations*. Liverpool.
- Heyden, K. (2010) "Beth Shean/Scythopolis in Late Antiquity: Cult and Culture, Continuity and Change," R.G. Kratz and H. Spieckermann, eds. *One God – One Cult – One Nation: Archaeological and Biblical Perspectives*. Berlin–New York, 301–337.
- Hornung, C. (2016) *Apostasie Im Antiken Christentum: Studien Zum Glaubensabfall in Alt-kirchlicher Theologie, Disziplin Und Pastoral (4.–7. Jahrhundert n. Chr.)*. Supplements to *Vigiliae Christianae* volume 138, Leiden; Boston.
- Jones, A.H.M. (1963) "The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity," in: A. Momigliano, ed. *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*. Oxford, 17–37.
- Jones, A.H.M. (1986) *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic, and Administrative Survey*. Vol. I – II. Baltimore.
- Jones, A.H.M., Martindale, J.R., Morris, J. (1971) *The Prosopography of the Later Roman Empire. Volume I. A.D. 260–395*. Cambridge.
- Kaegi, W.E. (1967) "Domestic Military Problems of Julian the Apostate," *Byzantinische Forschungen* 2, 247–264.
- Kahlos, M. (2007) *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360–430*. Aldershot.
- Kelly, G. (2008) *Ammianus Marcellinus: The Allusive Historian*. Cambridge, UK; New York.
- Kinzig, W. (1993) "Trample Upon Me... The Sophists Asterius and Hecebolius: Turncoats in the Fourth Century A.D.," in: L.R. Wickham, C.P. Bammel, E.C.D. Hunter, eds. *Christian Faith and Greek Philosophy in Late Antiquity: Essays in Tribute to George*

- Christopher Stead, *Ely Professor of Divinity, University of Cambridge 1971–1980, in Celebration of His Eightieth Birthday, 9th April 1993*. Leiden–New York–Köln, 92–111.
- Lenski, N. (2002a) *Failure of Empire: Valens and the Roman State in the Fourth Century A.D.* Berkeley.
- Lenski, N. (2002b) “Were Valentinian, Valens and Jovian Confessors before Julian the Apostate?,” *Zeitschrift für Antikes Christentum* 6/2, 253–276.
- Lenski, N. E. (2016) *Constantine and the Cities: Imperial Authority and Civic Politics. Empire and after*. Philadelphia.
- Liebeschuetz, J.H.W.F. (2015) *East and West in Late Antiquity: Invasion, Settlement, Ethnogenesis and Conflicts of Religion*. Leiden.
- Liebeschuetz, W. (2003) Pagan Historiography and the Decline of the Empire,” G. Marasco, ed. *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity. Fourth to Sixth Century A.D.* Leiden; Boston, 177–218.
- Malcus, B. (1967) “Die Prokonsuln von Asien von Diokletian bis Theodosius II,” *Opuscula Atheniensia* 7, 91–159.
- Mango, C., Scott, R., Greatrex, G., eds. (1997) *The Chronicle of Theophanes Confessor: Byzantine and Near Eastern History, AD 284–813*. Oxford–New York.
- Marcos, M. (2009) “He Forced with Gentleness’. Emperor Julian’s attitude to Religious Coercion,” *Antiquité Tardive* 17, 191–204.
- Mark, H. (2012) “The Tyrant’s Mask? Images of Good and Bad Rule in Julian’s Letter to the Athenians,” in: N.J. Baker-Brian, S. Tougher, eds. *Emperor and Author: The Writings of Julian the Apostate*. Swansea, 75–90.
- McLynn, N. (2015) “Poetry and Pagans in Late Antique Rome: The Case of the Senator ‘Converted from the Christian Religion to Servitude to the Idols’,” in: M.R. Salzman, M. Sághy, R.L. Testa, eds. *Pagans and Christians in Late Antique Rome*. Cambridge, 232–250.
- Moralee, J. (2018) *Rome’s Holy Mountain: The Capitoline Hill in Late Antiquity*. New York, NY: Oxford University Press.
- Muraviev, A. (1999) “The Syriac Julian Romance and its Place in the Literary History,” *Христианский восток [Christianskiy vostok]* 1/7, 194–206.
- Norman, A.F., ed. (1969) *Libanius: Selected Orations, Vol. I, Julianic Orations*. Cambridge, Mass.
- O’Donnell, J.J. (1979) “The Demise of Paganism,” *Traditio* 35, 45–88.
- Olszaniec, S. (2013) *Prosopographical Studies on the Court Elite in the Roman Empire (4th century AD)*. Toruń.
- Pack, E. (1986) *Städte und Steuern in der Politik Julians: Untersuchungen zu den Quellen eines Kaiserbildes*. Bruxelles.
- Pearce, J.W.E. (1997) *The Roman Imperial Coinage: Vol. IX Valentinian I – Theodosius I*. London.
- Peeters, P. (1924) “La date de la fête des SS. Juventin et Maximin,” *Analecta Bollandiana* 42, 77–82.
- Petit, P. (1994) *Les fonctionnaires dans l’œuvre de Libanius: analyse prosopographique*. Paris.

- Pietri, Ch., Destephen, S. (1999) *Prosopographie chrétienne du Bas-Empire. Vol. III. Prosopographie du diocèse d'Asie (325–641)*. Rome.
- Rosen, K. (1993) "Ein Wanderer zwischen zwei Welten," K. Dietz, A. Lippold, eds. *Klassisches Altertum, Spätantike und frühes Christentum: Adolf Lippold zum 65. Geburtstag gewidmet*. Würzburg, 393–408.
- Rousseau, P. (1994) *Basil of Caesarea*. Berkeley; Los Angeles.
- Russell, N. (2002) *Cyril of Alexandria*. London–New York.
- Saggiaro, A. (2007) "Dall'essere uguali al diventare diversi: il caso dell'apostasia nel Codice Teodosiano," *Dall'essere uguali al diventare diversi*, 1000–1031.
- Salzman, M. R. (2015) "Christian Sermons against Pagans: The Evidence from Augustine's Sermons on the New Year and on the Sack of Rome in 410," in: M. Maas, ed. *The Cambridge Companion to the Age of Attila*, New York, 344–357.
- Sandwell, I. (2005). "Outlawing 'Magic' or Outlawing 'Religion'? Libanius and the Theodosian Code as Evidence for Legislation against 'Pagan' Practices," in: W. V. Harris, ed. *The Spread of Christianity in the First Four Centuries*, Leiden; Boston, 87–123.
- Sandwell, I. (2011) *Religious Identity in Late Antiquity: Greeks, Jews and Christians in Antioch*. Cambridge.
- Sauer, E. (1996) *The end of paganism in the north-western provinces of the Roman Empire: the example of the Mithras cult*. Oxford.
- Schöllgen, G. (2004) "Pegasios Apostata: Zum Verständnis von 'Apostasie' in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts," *Jahrbuch für Antike und Christentum* 47/1, 58–80.
- Seeck, O. (1897) *Geschichte des untergangs der antiken welt. Vol. IV*. Stuttgart.
- Shean, J.F. (2010) *Soldiering for God: Christianity and the Roman Army*. Leiden.
- Teitler, H.C. (2013) "Ammianus, Libanius, Chrysostomus, and the Martyrs of Antioch," *Vigiliae Christianae* 67/3, 263–288.
- Teitler, H.C. (2017) *The Last Pagan Emperor: Julian the Apostate and the War against Christianity*. Oxford–New York.
- Testa, R.L. (2001) "The Bishop, Vir Venerabilis: Fiscal Privileges and Status Definition in Late Antiquity," *Studia Patristica* 34, 125–144.
- Tomlin, R. (1998) "Christianity and the Late Roman Army," S.N.C. Lieu, D. Montserrat, eds. *Constantine: History, Historiography and Legend*. London; New York, 21–51.
- Tomlin, R. (2008) "A.H.M. Jones and the army of the fourth century," in: D.M. Gwynn, ed. *A.H.M. Jones and the later Roman Empire*. Leiden; Boston: 143–165.
- Udal'cova, Z.V. (1982) "Cerkovnye istoriki rannej Vizantii," *Vizantijskij Vremennik* 43, 3–21. [Удальцова, З.В. (1982) "Церковные историки ранней Византии," 43, 3–21].
- Urbainczyk, T.E. (1997) *Socrates of Constantinople: Historian of Church and State*. Ann Arbor.
- Van Dam, R. (2002) *Kingdom of Snow: Roman Rule and Greek Culture in Cappadocia*. Philadelphia.
- Vedeshkin M.A. (2016) "K voprosu identifikacii geroya «Sarmen contra paganos»," *Aristej* 13, 76–79 [Ведешкин М.А. (2016) "К вопросу идентификации героя «Sarmen contra paganos»," *Аристей* 13, 76–79].

- Vedeshkin M.A. (2019) «Uchitelya-dushегuby»: obrazovanie i apostasiya v pozdnej Rimskoj imperii,” *Dialog so vremenem* 66, 348–363 [Ведешкин М.А. (2019) «Учителя-душегубы»: образование и апостасия в поздней Римской империи,” *Диалог со временем* 66, 348–363].
- Vedeshkin, M.A. (2018) *Yazycheskaya oppositsiya khristianizatsii Rimskoy imperii IV–VI vv.* Saint Petersburg [Ведешкин, М.А. (2018) Языческая оппозиция христианизации Римской империи IV–VI вв. СПб.].
- Vedeshkin, M. A. (2022) “The Pagan Father for Olympias the Deaconess,” *Scrinium* 18.1 (1) 407–19.
- Wallraff, M. (2018) “Gélase de Césarée. Un historien ecclésiastique du IVe siècle,” *Revue des sciences religieuses* 92/4, 499–519.
- Ward-Perkins, B. (2008) “The Cities,” Av. Cameron, P. Garnsey, eds. *The Cambridge Ancient History. Volume 13: The Late Empire, AD 337–425*. Cambridge, 371–410.
- Watts, E. J. (2000) “The Late Antique Student’s Perspective on Education Life,” *New England Classical Journal* 27, 73–78.
- Whitby, M., Whitby, M., eds. (1989) *Chronicon Paschale 284–628 AD*. Liverpool.
- Wiebe, F.J. (1995) *Kaiser Valens und die Heidnische Opposition*. Bonn.
- Wiemer H.-U. (2020) “Revival and Reform: The Religious Policy of Julian,” in: W. Brandes, ed. *A Companion to Julian the Apostate*. Leiden; Boston, 207–244.
- Wilken, R.L. (1999) “Cyril of Alexandria’s Contra Iulianum,” W.E. Klingshirn, M. Vessey, eds. *The Limits of Ancient Christianity: Essays on Late Antique Thought and Culture in Honor of R. A. Markus*. Ann Arbor, 42–52.
- Woods, D. (1995a) “Ammianus Marcellinus and the Deaths of Bonosus and Maximilianus,” *Hagiographica* 2, 25–55.
- Woods, D. (1995b) “Julian, Arbogastes, and the Signa of the Ioviani and the Herculiani,” *Journal of Roman Military Equipment Studies* 6, 61–68.
- Woods, D. (1997a) “Ammianus and Some Tribuni Scholarum Palatinarum c. A. D. 353–64,” *The Classical Quarterly* 47/1, 269–291.
- Woods, D. (1997b) “The Emperor Julian and the Passion of Sergius and Bacchus,” *Journal of Early Christian Studies* 5/3, 335–367.
- Woods, D. (2000) “Ammianus Marcellinus and the ‘Rex Alamannorum’ Vadamarius,” *Mnemosyne* 53/6, 690–710.
- Wright W.C. (1923) *The Works of the Emperor Julian. Vol. III. Letters, Epigrams, Against the Galileans, Fragments*. London.



# ПРЕДПОСЫЛКИ ИНДИВИДУАЛИЗМА

(СТАТЬЯ ПЕРВАЯ)

О. А. ДОНСКИХ

Новосибирский государственный университет  
Новосибирский государственный технический университет  
olegdonskikh@yandex.ru

---

OLEG DONSKIKH

Novosibirsk State University; Novosibirsk State Technical University (Russia)

THE EMERGENCE OF INDIVIDUALITY. PART ONE

**ABSTRACT.** The article discusses the problem of movement to “axial time” (Karl Jaspers’ term) on the basis of two cultural traditions - Sumero-Akkadian and Egyptian. An attempt is made to find signs of the emergence of a new consciousness within the framework of collective-traditional consciousness. These signs are the emergence of authorship, the emergence of new genres, the peculiarity of which is a free change in the position of the speaker, the change in the perception of the world through the ideas of justice, the emergence of new narratives, existing in parallel with the traditional ones. It is shown that by the end of the second millennium BC both cultures possessed almost all the set of the named features. We consider the peculiarities of functioning of such mystically experienced images-concepts as “me” (norm, measure, etc) and “shimtu” (fate) in Mesopotamia and “maat” (order, justice, etc) in Egypt. In both cultures, the existence of personal gods, doubles, and personified souls creates the possibility of a regularly practiced reflection on one’s life. The notion of authorship of certain texts shows that, along with folklore, certain narratives are formed that are transmitted along with authoritative names. Nevertheless, the possibility of transition to individual consciousness proper was blocked by two crucial features of these cultures - the consciousness of absolute dependence on the gods, who could, if they wished, but were not obliged to reveal to man his destiny, and the attachment of each individual to his social position, where status plays a leading role in determining man’s destiny than his own efforts.

**KEYWORDS:** “Axial Time,” authorship, measure, order, justice, reflection, social position.

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

*Ты в сердце моем, и нет другого, познавшего тебя, кроме сына твоего Неферхепрура, единственного у Ра, ты даешь сыну своему постигнуть предназначения твои и мощь твою. Вся земля во власти твоей десницы, ибо ты создал людей; ты восходишь – и они живут, ты заходишь – и они умирают. Ты время их жизни, они живут в тебе.*

Гимн богу Атону

Отмеченное Карлом Ясперсом рождение индивидуального сознания, которое происходит в государствах Евразии примерно в середине 1-го тысячелетия до н. э. (800 – 200 гг. до н. э.) и которое он назвал «осевым временем», определило генеральный путь дальнейшего развития человеческой цивилизации. То новое, что возникло в это время, Ясперс характеризует следующим образом: «...Человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. ... Все это происходило посредством рефлексии. Сознание осознавало сознание, мышление делало своим объектом мышление» (Ясперс 1991, 33). В это время начинается движение от мифа к логосу, когда сам миф становится предметом рефлексии, и появляются люди, которые отваживаются на то, чтобы искать опору в самих себе. «Человек может теперь внутренне противопоставить себя всему миру. Он открыл в себе истоки, позволяющие ему возвыситься над миром и над самим собой» (Ясперс 1991, 34). Ясперс полагает, что, как известно, и до осевой эпохи мы встречаемся с потрясающими свидетельствами интенсивной духовной жизни, но они не меняют того факта, что древние мыслители еще не достигли подлинного самосознания. Иными словами, революционная новизна поворотной эпохи выразилась в двух ключевых аспектах: во-первых, в появлении индивидуальности, когда сам человек становится мерой всех вещей, и, во-вторых, в появлении рефлексии – мышления о мышлении, что становится основой критической рациональности. Кроме того, новизна проявляется еще и в том, что рождается достоинство: человек начинает ценить свою внутреннюю свободу и отстаивать

право на нее. Это становится основанием для поисков этики, опирающейся не на традиционные образцы поведения, но на убеждения.

Для того, чтобы говорить о новизне произошедшего, необходимо определить способы его проявления. Вопрос, который обсуждается в настоящей работе, – это признаки возникновения нового сознания в рамках сознания коллективно-традиционного, насколько об этом можно судить по литературным произведениям и произведениям искусства. Совершенно очевидно, что «осевое время» не могло появиться на пустом месте. Оно манифестирует определенный фазовый переход в процессе эволюции духовной культуры. В данном исследовании делается попытка наметить те моменты, которые указывают на направление этой эволюции в сторону проявлений рефлексии и индивидуального сознания. Наиболее очевидные его признаки – это 1) превращение фольклора в авторскую литературу, 2) появление религий откровения, 3) возникновение философии, 4) начало движения к личному спасению в рамках мистериальных культов. Посмотрим на эти признаки несколько подробнее. (Необходимо сделать одну оговорку: количество образованных людей, т.е. тех, кто мог пользоваться письменностью и владел литературным языком, в обществах, о которых пойдет речь, не превышало одного процента населения. Это, конечно, ставит принципиальный вопрос о характере формирования и функционирования культуры. С учетом численности грамотных людей (а ведь далеко не все они участвовали в этом духовном процессе), вопрос о появлении индивидуального сознания относится в лучшем случае к десяткам мыслителей, которые вышли на новый уровень мышления. И только через многие поколения их интеллектуальный подвиг становится достоянием существенно большего числа людей).

Примерно в третьем тысячелетии до н.э. в Месопотамии и Египте начинают письменно фиксироваться определенные тексты, которые существуют в устной традиции. Важной особенностью фольклорных текстов является отсутствие авторства, и это отличает их от литературы. Ситуация усложняется тем, что ряд фольклорных текстов традиция приписывает известным лицам, но непонятно, насколько эта авторская идентификация является действительной, либо это лишь отсылка к авторитету. И собственно авторство принципиально отличается от современного тем, что сказитель (риши, аэд, рапсод) воспринимался как транслятор текстов, созданных сверхъестественным образом. Ситуация меняется с появлением новых жанров, в частности, с появлением лирической поэзии. По-видимому, об авторстве в полном смысле слова можно говорить только тогда, когда поэт сознает собственное авторство, а общество принимает его в этом качестве.

Сама возможность появления религий откровения свидетельствует о выходе отдельных людей на новый уровень рефлексии, когда человек не просто передает волю богов, но переосмысливает содержание жизни на основе ясно сформулированных ценностей. В этом отношении очевидно их сходство с философией, которая начинается с обсуждения оснований человеческого бытия. Уникальность ситуации состоит в том, что, несмотря на различие взглядов, возникает диалог между мыслителями. Собственно, индивидуальность начинается там, где не боги определяют меру всего, а человек сам сознательно *начинает устанавливать меру* всему. И, более того, складывается представление о том, что человек может влиять на свою судьбу вплоть до того, что он ее полностью определяет. Одним из инструментов изменения отношения к своей судьбе становятся мистериальные культы, расцвет которых как раз и приходится на осевое время.

И, наконец, следует сделать одну очень важную оговорку: наше понимание слов и выражений, используемых авторами древних культур, заранее придает им ту степень рационализации, которой они не обладали. Собственно говоря, по-видимому только в развитых философских традициях формируются относительно устойчивые семантические поля, на которых располагаются абстрактные понятия. И перенос их значений на древние тексты является безусловной ошибкой. Об этом со всей категоричностью высказались в свое время Г. Франкфорт с коллегами, когда указали, что для мифологического сознания отношение между человеком и его окружением – это не отношение «Я» – «Оно», а отношение «Я» – «Ты». Соответственно, «Ты» есть живое присутствие, чьи качества и возможности могут быть хоть немного расчленены – не в результате активного исследования, но оттого, что «Ты», присутствуя, проявляет себя» (Франкфорт и др. 1984, 26). Поэтому любое знание оказывается эмоциональным и нерасчлененным. А.О. Большаков считает, что приблизиться к пониманию мировоззрения носителей древних культур можно скорее через попытку прочувствовать то восприятие мира, которое характерно для них, нежели пытаться строить понятийные схемы. Он утверждает, что «именно в эмоциональной сфере мы наиболее близки к людям, жившим несколько тысяч лет назад, и именно здесь нам предоставляется возможность сблизиться с их духовным миром и попытаться проникнуть в него. В конечном счете только так можно хотя бы отчасти понять основу древнего мировоззрения» (Большаков 2001, 7). Поэтому, когда мы говорим о рефлексии, мы не можем подразумевать сознательного выхода на рефлексивную позицию, а только фиксацию новых возможностей, которые предоставляет многомерная картина, рисуемая в том или ином памятнике.

Когда мы говорим об индивидуальном мировоззрении, необходимо иметь в виду, что как в Месопотамии, так и в Египте любые нарративы были вписаны в жившие тогда мифологические нарративы. Так, например, Гебхарт Зельц пишет: «В Месопотамии всевозможные письменные и визуальные повествования одинаково встроены в месопотамские мифы, основополагающие нарративы месопотамского мировоззрения» (Selz 2014, 445). Соответственно, одним из признаков нового сознания должны стать нарративы, существующие параллельно традиционным и не связанные с ними.

Мы начнем анализ с характеристики двух литературных традиций – шумеро-аккадской и египетской, расцвет которых приходится на первую половину второго тысячелетия до н.э. Обе культуры подошли исключительно близко к «осевому повороту», но ни та, ни другая культура не пережили его в той мере, которая характерна для Китая, Индии, Персии, Израиля и Греции. Эта ситуация позволяет поставить вопрос о том, что не позволило названным культурам этот поворот завершить. В следующей статье будет представлен сравнительный анализ достижений шумеро-аккадской и египетской культур с культурами, где отмечен «осевой переход», в первую очередь с культурой древней Греции.

#### **Литература шумеро-аккадской цивилизации.**

Итак, уже в третьем тысячелетии до н.э. мы встречаемся с богатой литературной традицией как в Шумере, так и в Египте. Понятно, что когда мы говорим о третьем тысячелетии, то литературные тексты существуют в первую очередь в устной форме. Следует иметь в виду еще и то, что «...шумерская литературная традиция, как это ни парадоксально, не была исключительно литературной. Изучение различных источников для отдельных произведений показывает нам, что композиции передавались не путем копирования более ранних рукописей, а через диктовку, повторение и запоминание» (The literature of ancient Sumer 2004, xlvi). Наиболее значительный поток записанной литературы относится к концу третьего – началу второго тысячелетия до н.э. Дошедшие до нас тексты – это, в основном, копии шумерских текстов, сделанные в период правления Вавилонской династии в XVIII – XVI вв. до н.э. Вавилонский вариант аккадского языка был наиболее распространенным языком литературных текстов (Pedersen 1998, 250). «Третья династия Ура и период Исин-Ларсы дают множество новых шумерских композиций разного рода. Эти шумерские композиции, как и многие традиционные произведения, которые, вероятно, были впервые записаны в эти периоды, отмечены

признаками позднего времени, хотя материал, несомненно, относится к более раннему периоду» (Lambert 1996, 8). В то же время они уже очень разнообразны, и, по-видимому, существенное разнообразие сложилось существенно раньше, еще в шумерский период, но литературные тексты передавались практически лишь в устной форме. Так, шумерский литературный корпус может быть описан как включающий в себя все разнообразие жанров, в том числе миф, эпос, хвалебную поэзию, гимны, плач, молитвы, песни, басни, дидактические стихи, дебаты и пословицы» (The literature of ancient Sumer 2004, xxiii–xxiv). Некоторые произведения по содержанию могут быть классифицированы как басня и как дебаты и т.д. При этом некоторые жанровые обозначения даются в конце определенных композиций, вроде «длинной песни» (šir-gida) или «бубна» (tigi), что указывает на то, что названия давались по способу исполнения. Нужно иметь в виду, что обозначения могли появиться существенно позже, поскольку определенные произведения исполнялись на протяжении многих веков. Композиции не имели специальных названий и обозначались по первым строкам, хотя в отдельных каталогах есть указания на жанр – «королевские гимны» или «истории про школьников».

Археологические раскопки принесли интереснейшие сведения о программе обучения в школах Шумера. Обычно сначала, в течение первого года обучения, изучались четыре текста, начиная с гимна Липит-Иштар (или с гимна Шульги), а затем изучались остальные шесть классических текстов (так называемая «Декада») примерно в одной последовательности (Tinney 1999, 159). Это, в основном, гимны, но есть и два текста другого рода – «Песня мотыги» и «Гильгамеш и Хубаба». Тексты выучивались, а затем по памяти записывались.

Гимн («адаб») Липит-Иштар представляет собой обращение к богу Ану от имени царя Липит-Иштара. Стоит отметить и тот факт, что с именем этого царя связан один из первых письменных законодательных сводов, появившихся еще до свода Хаммурапи. Это существенно, поскольку говорит о новой социальной позиции, которая позволяет занявшим эту позицию формулировать общие положения. В гимнах цари Липит-Иштар и Шульги говорят о самих себе, подчеркивая свою власть, силу и красоту. Они сравнивают себя с животными и птицами (львом, диким ослом, мулом, мифической птицей Анзуд, с соколом). Они подчеркивают свою божественную сущность, их супругой выступает богиня Инана. Понятно, что это не индивидуальные образы, а определенные литературные трафареты, хотя и различающиеся в деталях и акцентах. Однако здесь появляется момент рефлексии по поводу деятельно-

сти тех, к кому эти гимны обращены. Герои представляют себя в качестве пастухов своего народа, как хозяев земли, благоустраивающих эту землю, строителей дорог и городов.

Для появления рефлексии очень важен тот факт, что *позиция произносящего* гимн легко и естественно *может меняться*. В гимне «Возвеличивание Инаны» сначала идет описание власти богини в третьем лице, а потом текст от первого лица жрицы богини. В некоторых случаях (как, например, в гимне «Энлиль в Э-куре») сначала идет описание бога в третьем лице, а потом прямое к нему обращение. Песня мотыги целиком представлена в третьем лице. Для наших целей важно отметить, что литературно-языковые средства позволяют создателю нарратива менять позиции и даже выступать в качестве стороннего наблюдателя. Особенно любопытна придворная традиция в качестве развлечения вести дебаты, где спорящими сторонами выступают животные, растения или даже предметы, которые пытаются доказать, что они полезнее всех. «Как правило, состязания проводятся между двумя природными явлениями, животными или вещами, которые имеют значение в жизни человека: Зима и Лето, Птица и Рыба, Овца и Зерно, Дерево и Тростник, Финиковая пальма и Тамариск, Мотыга и Плуг, Серебро и Медь. Дебаты ведутся таким образом, что все участники, выступая персонифицированными объектами, говорят по очереди, часто весьма язвительно» (The literature of ancient Sumer 2004, 225). Подобные игры, конечно же, способствовали развитию воображения и рефлексии, поскольку требовали выступления в разных ролях и соответствующих позиций. Кроме того, эти дебаты включались в определенный мифологический контекст, связанный с творением мира и установлением естественного порядка. Этот контекст включает крайне многообразные символические значения. Так, мотыга в соответствующем гимне выступает в одном случае как «символ молнии, затем созвездия, затем грома, затем, предположительно, Плеяд («охотничья сеть» Гильгамеша, в которую он, видимо, ловит духов умерших) и т.д.» (Alster 1975, 202). Соответственно, необходимо всегда обращаться к контексту, и только в этом случае можно говорить об относительно определенном значении слова или выражения. Символические и метафорические значения особенно характерны для поэтического языка.

Кроме того, поэтический язык, как обычно, отмечен особенностями, отсутствующими в обыденной речи: это регулярные повторения определенных строк, это появление ритма и организация стихотворных строк определенного размера по количеству ударных слогов или по общему их количеству,

это анаграмматический принцип повторения звуков, относящихся к заглавному герою или предмету. Хороший пример анаграммы – строки 83–93 «Песни о мотыге»:

«В небе живет птица *altirigu*, птица бога. На земле есть мотыга (*al*): собака в тростниковых зарослях, дракон (*ušumgal*) в лесу. На поле боя – боевой топор (*dur-allub*). У городской стены – боевая сеть (*alluḥab*). На обеденном столе стоит чаша (*maltum*). В сарае для повозок – сани (*mayaltum*). В ослином хлеву – шкаф (*argibil*). Мотыга (*al*)! – звук этого слова сладок: он также встречается (*munġal*) на склонах холмов: дерево на склонах холмов – дуб (*allamun*). Аромат холмов – бальзам (*arganum*). Драгоценный камень холмов – стеатит (*algameš*)» (The literature of ancient Sumer 2004, 314)<sup>1</sup>.

Наличие литературной традиции демонстрирует следующий принципиальный момент: способ выражения мысли становится предметом внимания, т.е. *появляется рефлексия в отношении к произносимому*, чего нет при обыденном общении. Это свободное, рефлексивное отношение к текстам проявляется в разных формах, о которых пойдет речь ниже. Литературная традиция создает свой язык, который начинает все больше отличаться от обыденного языка. «Стандартный вавилонский язык был создан в Касситский период, который, насколько нам известно, никогда не был разговорным диалектом. Он, по-видимому, является результатом взятия средневавилонского языка за основу и попыток восстановить некоторые древневавилонские формы. Любопытно, что некоторые фонетические особенности морфологически старше, чем древневавилонский! Не существует никакой путаницы между стандартным и старовавилонским. Как в языке, так и в стиле. Самосознание вынуждает стремиться к стилистическим эффектам, и некоторые композиции Касситского периода перегружены редкими словами» (Lambert 1996, 14). (Позже ассирийцы заимствовали вавилонскую литературу и использовали ее, в повседневном общении используя свой диалект семитского языка<sup>2</sup>). Необходимо добавить, что появляется и справочная

---

<sup>1</sup> Фердинанд де Соссюр писал об анаграммах в отношении Вед. Так в гимнах, посвященных богу Агни повторяются слоги и звуки, принадлежащие к имени этого бога – «Можно взять почти любой гимн наудачу и убедиться в том, что, например, гимны, посвященные Agni Angiras, представляют собой как бы целый ряд каламбурных созвучий, например, таких, как girah (песни), anga (соединение) и т. п., что свидетельствует о главной заботе автора – подражать слогам священного имени» (Фердинанд де Соссюр 1997, 640)

<sup>2</sup> То же происходит в Индии с ведическим санскритом, который сознательно сохраняется брахманами независимо от эволюции повседневного языка.



литература лексикографического характера. Это списки слов, организованных содержательно, первоначально только на шумерском языке, позже – на шумерском с аккадскими эквивалентами, что делает их первыми словарями.

Обобщая, можно сказать, что любая развитая литературная традиция предполагает появление языка, который в определенных названных выше аспектах отличается от обыденного, а также некоторую рефлексию по поводу этой традиции. Кроме того, она представляет языковые средства, позволяющие говорящему занимать различные позиции в процессе воспроизводства текстов.

### Литература древнеегипетской цивилизации

Письменная литература древнего Египта начинается со списков подношений, но уже во времена 5-й династии (сер. 3-го тысячелетия до н.э.) оформляются два четко определяемых жанра – молитвы и автобиографии. Если мы говорим о поисках индивидуальности и моментах рефлексии, то для нас, несомненно, важны в первую очередь автобиографии. «Основная цель автобиографии – автопортрета в словах – была та же, что и у автопортрета в скульптуре и рельефе: собрать и представить характерные черты отдельного человека с точки зрения его значимости перед лицом вечности» (Lichtheim 1973, 4). Фактически это эпитафия, цель которой обеспечить человеку бессмертие. Наряду с приношениями богам необходимо было отметить, что жизнь была прожита в соответствии с божественным порядком («маат»). «Одновременно с расширением нарративной автобиографии происходило расширение каталога добродетелей. Если первая выражала конкретные достижения индивидуальной жизни, то второй становился все более шаблонным. В результате происходит дифференциация как содержания, так и формы. Автобиография повествуется в свободном потоке прозы. Каталог добродетелей декламируется в формализованных, симметрично построенных предложениях, что создает стиль письма, находящийся на полпути между прозой и поэзией» (Lichtheim 1973, 5). Именно каталог дал начало следующему литературному жанру Древнего царства – «Поучениям в мудрости». Этот жанр, будучи по происхождению аристократическим, постепенно менялся, применяясь к новым временам, и уже в Новом царстве им стали пользоваться представители среднего класса. Этот жанр оформился как набор максим, которыми отец поучает своего сына. Если все остальные литературные работы были анонимны, «Поучения» записаны от имени известных мудрецов. При этом авторство вызывает споры среди ученых, поскольку,

несмотря на то, что их реальные (или псевдо-) авторы действительно известны, сами тексты претерпели серьезные изменения, и их язык – это язык Среднего царства, но в отдельных случаях явно более старые тексты атрибутируются авторам более поздним. М.А. Коростовцев предполагает, что авторство фиксируется лишь для литературы дидактической, поскольку именно этот жанр считался наиболее важным. С этим согласен и Р. Паркинсон: «Хотя идея индивидуального автора, известного своими прекрасными композициями, по-видимому существовала, она не была центральной для литературной традиции» (Parkinson 1991, 25).

Любопытно, что тексты, относящиеся к жизни фараонов, отмечены более формальным и консервативным подходом. «Их жизнеописания были полностью стилизованы и одновременно более публичны и носили более отстраненный характер, чем жизнеописания их подданных» (Lichtheim 1973, 7). К самому концу Древнего царства или уже к Первому переходному периоду относится «Поучение Мерикара». В него, наряду с традиционными положениями мудрости включен трактат о царской власти. Кроме того, это произведение отмечено возвышенной моралью, что отличает его от прагматизма предшествующих поучений. В первый переходный период количество поучений увеличивается, и они написаны от имени вельмож и даже простолюдинов. В отличие от царских жизнеописаний автобиографии Первого переходного периода (конца 3-го тысячелетия до н.э.) отмечены «гордым индивидуализмом» (Lichtheim 1973, 8). Чуть позже мы вернемся к этой ситуации, чтобы проанализировать разницу (предполагая, что она есть) между индивидуализмом этих автобиографий и индивидуализмом осевого времени.

К Среднему царству уже сложилась богатая традиция египетской литературы с ее разнообразием жанров и отмеченной мастерством литературных форм. «Используя стелы значительных размеров, личные автобиографии чиновников, а также художников, стали крупными произведениями. В них повествование сочеталось с каталогами добродетелей и сложными молитвами. Часто они содержали элементы, которые до сих пор не использовались: гимны богам и славословия царю» (Lichtheim 1973, 9). Надписи исторического характера становятся самостоятельными произведениями, и в них выражалась роль фараона как духовного и военного лидера нации. Высокого уровня достигает риторика, что проявляется как в составлении речей (одно из самых выразительных сочинений этого рода – «Повесть о красноречивом крестьянине»), в гимнографии. Мириам Лихтгейм отмечает, что литературное качество речей вполне сопоставимо с греческими текстами, что касается как уровня и ясности аргументации, использования метафор, и т.д. (Чего у

египтян, в отличие от греков, не было, так это игры, в которой самолюбование мастерством позволяло защищать как правду, так и ложь, иными словами, не было выхода на уровень игры чистой формой, рефлексии над литературной формой как таковой.)

То, что до этого времени существовало в чисто устных формах, также начинает записываться. Причем, на основании наблюдения Б.А. Тураева, который обратил внимание на то, что некрополи дают значительное количество изображений ритуального танца, можно вполне обоснованно предположить, что у истоков ритмически организованных поэтических текстов стоит ритмический танец, который способствовал появлению повторяющихся регулярно организованных высказываний. «...Пляска первоначально имела магическое значение и должна была сопровождаться песнью. Несомненно, в эту эпоху подобного же требовал и погребальный культ, несомненно, теперь уже народ оплакивал юного бога, впоследствии Осириса, несомненно, он уже имел большой запас магических заговоров против всего опасного в сей жизни и в будущей. Этот запас народной словесности впоследствии получил литературную обработку в больших заупокойных, ритуальных и магических сборниках» (Тураев 1920, 34). Эта литературная обработка происходит по своей логике, и только постепенно, с конца Древнего царства и особенно с начала Среднего царства включает в свою орбиту все больше устных народных песен и других сочинений.

Наряду с песнями развиваются прозаические жанры, в частности сказки, а также жанры, где отдельные литературные техники смешиваются для создания нужного эффекта. Так, в «Странствии Синухета» в прозаическое повествование включены стихотворения и переписка. Причем стихотворения представляют такие жанры как энкомий королю, личную лирику и сакральную песню. Лихтгейм называет это произведение «коронной жемчужиной литературы Среднего царства» (Lichtheim 1973, 11). Так же, как и в Месопотамии, появляются так называемые ономастиконы – списки слов, организованных по содержанию (Перепелкин 1932).<sup>3</sup>

К этому времени в египетской литературе складываются три стиля: проза, поэзия и промежуточный стиль. Если специфика прозы состоит в том, что

---

<sup>3</sup> О папирусе, содержащем ономастикон, Ю.А. Перепелкин пишет: «Папирус содержит 323 различных слова, разбитых на группы, среди которых можно различить следующие: виды масел, птицы, растения, позвоночные животные, печения или сорта хлеба, виды зерна, части тела, сюда же включен список нубийских крепостей и верхнеегипетских городов; кроме того, был приложен особый “постскрипtum”, заключающий ряд сокращений для двадцати различных видов отмеченного разным образом скота» (Перепелкин 1932, 2).

она избегает любой регулярности построения, то промежуточный стиль характеризуется симметричной организацией повествования. Он имеет типологически точный аналог в библейской литературе, в частности в «Пригчах» или «Книге Иова». «Если проза относится к поэзии так же, как ходьба к танцам, то промежуточный стиль можно сравнить со строгим парадным шагом» (Lichtheim 1973, 11). Поэзия вообще не поддается точному определению, а если говорить о египетской поэзии, в частности, нам неизвестны ударения, и сложно определить ритмическую структуру текстов.

В то же время следует отметить свободу в смене позиции говорящего. Так, рассказ может идти от первого лица, а в отдельных вставках повествование идет от третьего лица. В текстах встречаются диалоги.

В то же время можно отметить следующие черты, которые характерны для египетской поэзии. Во-первых, это регулярное повторение определенных строк через некоторый интервал, что дает выделение строфы. Во-вторых, это вполне определенное настроение и то чувство, которое вдохновляет поэта и которое находит отклик у слушающего. В-третьих, появляется аллитерация. В-четвертых, египетская поэзия (как и библейская) оперирует строками, которые четко выражают определенное значение. Одна строка – одна законченная мысль. Таким образом, можно констатировать, что здесь также появляется рефлексия по отношению к тексту, поскольку он становится предметом усиленного внимания. Уже в самом начале второго тысячелетия до н.э. на похоронной стеле Монтувосера, дворецкого фараона Сенусерта I, можно прочесть «Я был тем, кто говорил на языке чиновников, свободных от произнесения рз», где «рз эквивалентно английскому “the” или “this”, и тогда оно считалось слишком разговорным как для официального языка придворных кругов, так и для текстов» (Parkinson 1991, 19).

Таким образом, уже к первой половине второго тысячелетия до н.э. мы обнаруживаем богатую литературную традицию как в Месопотамии, так и в Египте. Следующий вопрос – о движении мысли к рефлексии в отношении места человека в обществе и формированию чувства личной ответственности и достоинства.

#### **Признаки движения к рефлексии и индивидуализму в литературе Месопотамии.**

Практически во всех культурах на первый план выступает в тех или иных формах проблема справедливости, которая, в свою очередь, приводит к осознанию таких концептов как порядок, мера и судьба. Так, у шумеров было понятие «мэ». «Слово *те* предлагается понимать и переводить как «норма»,

или «мера» (существования того или иного феномена). ... Вероятно, концепция «мэ» первоначально возникла в архаическую эпоху как осмысление некоей таинственной силы, заключенной во всем сущем, так сказать, мистического принципа существования каждой вещи» (Клочков 1983, 40). Главная богиня шумерского пантеона Инана является носительницей божественной власти «мэ». Гимн «Возвеличивание Инаны» начинается со слов «Госпожа всех божественных сил, сияющий свет, праведная женщина, одетая в сияние, возлюбленная Ану и Ураша!» (The literature of ancient Sumer 2004, 316). Владыкой «мэ» является и бог Энки, который устанавливает естественный порядок. Он сам говорит о себе: «Мой старший брат, царь всех земель, собрал все божественные силы и передал их в мою руку. Я принес искусства и ремесла из Э-кура, дома Энлиля, в мою Абзу в Эридуге. Я – доброе семя, порожденное диким быком, я – первенец Ан. Я – великая буря, поднимающаяся над великой землей, я – великий владыка земли» (The literature of ancient Sumer 2004, 217). В этом гимне Энки наделяет Инану властью над плодородием и войной. Таким образом, боги установили порядок во вселенной и поддерживают его. Каково же здесь место человека? По идее все должно быть предопределено, и от человека ничего не зависит. Но ситуация оказывается существенно сложнее.

Наряду со словом-концептом «мэ» есть слово-концепт «шимту» (судьбы), в котором заключены два представления о судьбе – неизменяемая природа вещей и определяемая богами будущность феномена или живого существа (Клочков 1983, 41). В концепции судьбы прослеживается переход от древней демократии, когда все определялось советом богов, к высшей власти одного бога. Собственно, здесь и можно говорить о появлении индивидуализма, который сменяет представление о верховном боге как председателе совета богов (а не монархе) пока еще на уровне принятия концепции царя (царя богов и царя людей).

Джек Лоусон, анализируя слово «шимту», приходит к важному выводу об отличии аккадского представления о судьбе и греческого, связанного со словом «мойра». «В отличие от классической концепции судьбы (мойры) которая в определенных случаях связана с божеством, но в других оказывается независимой, безличной силой, судьба в Месопотамии всегда полностью связана с богами. ... Судьба представляется функцией плана, организующего природу, функции и ограничения всего существующего. Также представляется, что управление судьбой человечества – это функция богов» (Lawson 1992, 195-196). Уже при рождении ребенок оказывался связан с богами, поскольку «...в подавляющем большинстве случаев личные имена в Месопота-

мии, как шумерские, так и аккадские, являются теофорными, т.е. они связывают ребенка или его родителей с конкретным божеством, в основном в выражениях благодарности и хвалы» (Oppenheim 1977, 198). В то же время непонятно, по каким причинам выбиралось то или иное имя, и, соответственно, какого рода связь здесь предполагалась.

Главную роль в определении судеб людей отводилась богу солнца Шамашу. «Шамаш был богом, который особенно заботился о справедливости и морали в вавилонской литературе. Его поклонение, должно быть, было благотворным элементом в непрогрессивной в остальном религии» (Lambert 1996, 19). Причем стоит заметить, что Шамаш никогда не выходил на уровень высших богов, оставаясь богом второго ранга (Lambert 1996, 121). Лоусон указывает на то, что отношение к судьбе было внутренне противоречивым. Это противоречие обнаруживается в текстах аккадских гимнов и молитв. «Все те события, которые произошли и которые еще только должны произойти были заранее “записаны” или предопределены. Тем не менее, есть некий “выход”, “условие выбора”: молитва может отменить “жесткий указ”. Личные набожность и благочестие могут изменить ситуацию» (Lawson 1992, 107). Жизнь человеческая полностью находится в руках богов, и, тем не менее, он может на свою судьбу повлиять, т.е. вроде бы появляется некий инструмент для проявления человеком своей воли. Но это не так: даже возможность влияния на свою судьбу человек получает от богов. Отношения человека и богов Лоусон подытоживает в следующих положениях: «1) Боги определяют судьбы людей и естественных явлений, 2) боги позволяют узнать о том, что предопределено благодаря знаменам, 3) боги дают человечеству знания, необходимые как для толкования появляющихся знамен, так и для вопрошания божественных предзнаменований, 4) если получено плохое предзнаменование, боги дают необходимые знания той магии, которая позволяет провести профилактические ритуалы для отведения предвещанной судьбы» (Lawson 1992, 194). Тем самым детерминизм оказывается преодоленным с помощью тех же богов, которые его создали.

К концу III тысячелетия до н.э. в шумеро-аккадской культуре формируется концепция наличия у человека нескольких личных богов (личный бог, личная богиня, дух-хранитель и его женское соответствие), и, таким образом, получается, что каждый человек имеет свое охраняемое индивидуальное место на земле и в другом мире (В среднеавилонской поэме о невинном страдальце «Владыку мудрости хочу я восславить» в строках 43–46 сказано: «Мой личный бог отбросил меня и исчез, Моя личная богиня нарушив мой статус, исчезла, Мой гений, направляющий меня, сбился с пути, Мой дух-защитник сбежал в поисках другого,...» (Foster B. 1983, 127). И.С. Ключков так определяет

значение личного бога: «Личный бог хранит жизнь и благополучие человека, дает ему потомство и *определяет его судьбу*» (Клочков 1983, 45). Движение к индивидуальности осуществляется через персонификацию сознающей себя души, что позволяет рефлексировать по поводу своего места в мире. Во втором тысячелетии возникла вера в то, что личный бог может защитить от демонов, в обмен на услуги, подношения, ему оказанные: «Тот, у кого нет бога, идет по улице, Головная боль [демон болезни] окутывает его, как одежда». Хотя личный бог был, конечно, небольшим богом, он мог представить дело своего клиента перед большими богами и проследить за тем, чтобы на него обратили внимание» (Lambert 1996, 7). Сознание наличия личного бога подобно сознанию наличия ангела-хранителя, того, кто в твоём же сознании видит тебя со стороны, т.е. осуществляет саморефлексию.

Еще одним фактором, выделяющим человека среди других, индивидуализирующим его, является имущество.<sup>4</sup> Согласно И.С. Клочкову, «имущество в древней Месопотамии являлось одной из важнейших величин, конституирующих человеческую личность, своеобразным “продолжением” человека за пределами тела. В пользу такого предположения говорит следующее; 1) в древней Месопотамии, несомненно, существовали какие-то специфические отношения между вещью и ее владельцем; 2) вполне отчетливо прослеживается связь между “именем”, судьбой и имуществом владельца» (Клочков 1983, 45). Иными словами, происходит движение к индивиду, которому отмерено его личное имущество и дана богами личная судьба. На этом основании и происходит осознание несоответствия между желаемым уровнем благополучия и реальным положением человека. Следует, конечно, иметь в виду, что уровень религиозности в разные периоды мог быть существенно различным. Так, в периоды стабильности все представляется незыблемым и навсегда установленным, тогда как во времена смут и нестроений наступает разочарование и, соответственно, сомнения в силе и мудрости богов. Знаменитая «Вавилонская теодицея» не случайно относится к периоду после падения касситской династии, к «темному веку» в истории Вавилонии. Она демонстрирует осознание этических проблем, а это проблемы отдельного человека, и соответствующие размышления начинают разрушать коллективное сознание.

Уилфред Ламберт отмечает следующую эволюцию. «Теология шумеров ... представляет собой точное отражение мира, из которого они возникли. Силы

---

<sup>4</sup> Это, собственно, характерно и для других древних цивилизаций. Так, в русском языке есть два слова, которые одновременно обозначают как судьбу, так и имущество – «доля» и «удел».

природы могут быть жестокими и неизбирательными; такими же были и боги. Природа не знает умеренности, не знают ее и боги. ... В отличие от них вавилоняне работали с физической реальностью и пытались свести конфликтующие элементы во вселенной к частям гармоничного целого. Больше не используя аналогию природных сил, они представляли богов по своему образу и подобию и пытались подогнать вселенную под моральные законы, проистекающие из человеческого сознания» (Lambert 1996, 7). Вообще, вавилоняне осуществляют рефлексию по отношению к шумерским текстам, уточняя их и добавляя свои детали в случаях, когда изначальный текст им непонятен. Соответственно, ставятся проблемы, которые не осознавались и не формулировались ранее, и главная из них – это проблема справедливости. «До тех пор, пока боги были простыми олицетворениями частей или аспектов природы, мысль понижала волшебная реальность. Но как только человеческий разум пытается навязать вселенной рукотворную цель, возникают интеллектуальные проблемы. Большой проблемой вавилонской мысли была проблема справедливости. Если великие боги в совете управляли вселенной, и если они правили ею по справедливости, то почему...? ... Человек преданно служил своему богу, но не получал взамен ни здоровья, ни процветания. Проблема праведного страдальца, безусловно, неявно сознавалась со времен Третьей династии Ура. Аккадское название этого периода – *Мина-арни*, «Что такое моя вина?», а это подразумевает линию рассуждений: «Я страдал: я, должно быть, поступил неправильно: что это может быть?» Страдание обязательно предполагает вину» (Lambert 1996, 10).

Здесь возникает личное отношение человека с богами, поскольку он задает вопрос о собственной вине. Кроме того, еще одна несправедливость определяется тем, что люди, в отличие от богов, смертны. Ответа нет, поэтому единственное, что остается человеку – ловить момент, наслаждаться жизнью, пока это возможно. Если в отношении к великим богам человек занимает абсолютно подчиненное место, то обращения к личным богам носят вполне требовательный характер, вплоть до того, что если они не выполняют своих функций, то они не получают должных приношений.

Вопрос об индивидуальной ответственности человека за свои грехи и, соответственно, за собственные страдания обосновывается, в конечном итоге, его незнанием, тем, что боги слишком далеко от него, и понимать их действия человек в принципе не может.

*Люди глухи и ничего не знают.*

*Какое знание вообще есть у человека?*



*Он даже не знает, сделал ли он доброе или злое дело.*<sup>5</sup>

Таким образом, человек как мыслящее и ответственное существо исключается из активной понимающей ситуации стороны, превращаясь в безусловно справедливо страдающее (боги не могут быть несправедливы!) создание. Достоинство, которое демонстрирует Иов, явно в это время еще не достигнуто. Личное отношение с богами уже сформировано, и уже есть выход на уровень рефлексии, позволяющий осознать несправедливость существующего порядка вещей по отношению к рефлектирующему человеку. Но при этом человек может лишь принять реальность, поскольку он не способен проникнуть в замысел богов и не может даже догадываться, в чем его вина. *Отсутствует достоинство*, т.е. сознание внутренней свободы, дающей право на вопрошание.

Теперь посмотрим, в каких формах литература демонстрирует движение к индивидуальному сознанию и рефлексии.

Одной из классических манифестаций индивидуального сознания является появление авторства (наряду с фольклором постепенно формируется литература). Необходимо иметь в виду, что певцы гимнов и некоторых других текстов одновременно были и их составителями, поскольку исполнение было частью придворной жизни, и определенные тексты связывались с крупными событиями и, соответственно, составлялись по определенным поводам.

«В конце гимна «Инана и Шу-кале-туда»..., даже при том, что богиня приговаривает Шу-кале-туда к смерти, она говорит: *Твое имя, однако, не будет забыто. Твое имя будет существовать в песнях и сделает эти песни сладостными. Юный певец будет исполнять их с большим удовольствием во дворце царя. Пастух будет сладко петь их, когда будет трясти свою маслобойку. Мальчик-пастух будет нести твое имя туда, где он пасет овец*» (The literature of ancient Sumer 2004, xlvi). В каталогах писцы отмечали авторство того или иного сочинения, и можно говорить об индивидуальных творцах или составителях («редакторах») уже с конца III тысячелетия до н.э. «Традиция связывать тексты с определенными авторами (подлинными и псевдоавторами) была, вероятно, довольно прочна и хорошо разработана: насколько нам известно, случаев, когда один и тот же текст приписывался бы в различных каталогах разным авторам, пока не отмечено» (Клочков 1983, 93). Причем следует обратить внимание на то, что эти имена известны не из внешних

---

<sup>5</sup> Lambert 1996, 16.

источников, не из описаний, но благодаря самореференции создателей текстов, что было вполне распространенным явлением. Так, в поэме о боге чумы Эрре:

*Как прогневался Эрра, к страны разоренью  
И к людей истребленью свой лик склонил он,  
Но советник Ишум его успокоил, и спаслись остатки –  
Кабтилани-Мардуку, сыну Дабибу, что составил это писанье,  
Он явил в ночном сновиденье. Поутру повторил, ничего не забыл он,  
Ни одной строки туда не прибавил.*

(Пер. В. Якобсона)<sup>6</sup>

Текст о Гильгамеше известен со слов Син-Леке-Уннинни, заклинателя. Основная версия Мифа об Атрахасисе записана младшим писцом Ку-Айей в середине XVII в. до н. э., автор средневавилонской поэмы о невинном страдальце – Шубши-машра-Шаккан. И. т.д., тем не менее, для большинства текстов авторство неизвестно.

Поскольку хотя бы даже в отдельных случаях авторство отмечается, необходимо понять, чем это авторство отличается от того, которое появляется в античной Греции в осевое время. Ответ, по-видимому, заключается в том, что указание на *авторство связано* в первую очередь не с конкретным лицом, а с *авторитетом социальной позиции*, занимаемой этим или другим лицом. Невозможна ситуация Гесиода, когда бы к простому крестьянину явились музы и приказали ему петь. Либо, если бы такое произошло, то авторство было бы приписано богам.

Следующий аспект, где можно говорить о рождении индивидуальности и рефлексии – появление литературы, негативно оценивающей происходящее. В литературной истории Месопотамии примерно с XVII века до н.э., появляются записанные литературные произведения, которые Уилфред Ламберт условно относит к «литературе мудрости». Но в отличие от библейских книг мудрости, где мудрость понимается как высочайшая добродетель, в вавилонском аккадском мудрость (*nētequ*) не имеет прямой этической составляющей. «В целом “мудрость” относится к мастерству в культе и магических знаниях, а мудрый человек – это посвященный. Один из текстов ... начинается так: “Я буду славить владыку мудрости”, где Мардук – владыка, а его мудрость – это мастерство в обрядах экзорцизма» (Lambert 1996, 1). Эти произведения обычно относят к философской литературе в широком смысле этого

---

<sup>6</sup> Цит. по: Когда Ану 2000, 136.

слова. В любом случае, эти произведения представляют определенную *рефлексию по поводу жизни* вообще и наряду с относительно пространными сочинениями включают басни, притчи и популярные высказывания.

В первую очередь это три сочинения о несправедливости, начиная со «Старовавилонской поэмы о невинном страдальце». Затем в позднекасситский период появляется поэма «Невинный страдалец», и примерно в то же время записана так называемая «Вавилонская теодицея», по структуре очень близкая к «Книге Иова». Содержание этих текстов меняется: если страдалец в первых двух текстах выражает свое удивление тому, что судьба невинных и нечестивцев одна и та же, и он не понимает ни воли богов, ни их путей, то в «Теодицее» этот резко мотив усилен: он ставит вопрос: как получается, что нечестивцы торжествуют, а праведные терпят лишения? Разумеется, в поэмах представлено выражение собственных размышлений и чувств отдельного человека, но подается оно в традиционно принятых формах, даже когда повествование, как в позднекасситском «Страдальце» ведется от первого лица.

*Только жить я начал – прошло мое время!  
Куда ни гляну, – злое да злое!  
Растут невзгоды, а истины нету!  
Возвал я к богу – лик отвернул он,  
Взмолился к богине – главы не склонила,  
Жрец-прорицатель не сказал о грядущем.  
Вещун волхованьем не выяснил правды,  
Ясновидца спросил – и он не понял.  
Обряд заклинателя не отвел моей кары.  
(Пер. В.К. Афанасьевой)<sup>7</sup>*

Эта поэма была популярна на протяжении многих веков, и, как представляется, одной из причин этого является то, что в ней фактически нет ни одного указания на современную автору ситуацию. Речь идет лишь о его собственном страдании и о том, что он, выполняющий все обряды и молитвы, приносящий жертвы богам, оказался в одном ряду с нечестивцами.

Той же чертой отличается и «Вавилонская теодицея», в которой отсутствуют любые явные намеки на реальную ситуацию. «Потрясения, переживаемые страной, общая обстановка неуверенности и пр., вероятно, повлияли

---

<sup>7</sup> Цит. по: Когда Ану 2000, 251.

на Эсагил-кини-уббиба; само обращение автора к подобной теме и постановка проблемы в более широком социальном плане, чем у предшественников..., говорят в пользу такого предположения. Но «отражения», изображения современных автору событий в тексте нет» (Клочков 1983, 112). Еще одна важная особенность этих текстов: человек осуждается не за то, что он как таковой ведет себя правильно или неправильно с точки зрения принятых отношений между людьми (как в заповедях), но за то, что его поведение не соответствует его положению в семье (сын благоденствует, а отец трудится в поте лица) статусу и должности (те, кто должен отвечать за правильное функционирование общества, сами нарушают эти правила).

*265 Страдалец: Внемли мне, друг мой, пойми мои мысли.*

*Сохрани наилучшее слово из речи:*

*Превозносят дела важного, хотя он изведаль убийство,*

*Унижают малого, что зла не делал.*

*Утверждают дурного, кому мерзость – как правда*

*270 Гонят праведного, что чтит волю бога.*

*Наполняют золотом ларец злодея,*

*Выгребают из закромов жалкого пищу.*

*Укрепляют сильного, что с грехом дружен,*

*Губят слабого, немошного топчут.*

*275 И меня ничтожного, богач настигает.*

(Пер. И.С. Клочкова)<sup>8</sup>

Речь идет о том, что разрушается социальный космос, и тогда остается лишь одно утешение – поскольку люди не способны проникнуть в замысел богов, и нужно принимать свою судьбу как данность.

Единственная возможность, которая остается им в этой ситуации, – наслаждаться жизнью, ловя момент. В одной из историй о Гильгамеше «Гильгамеш и земля живущих» говорится:

*Гильгамеш, куда ты спешишь?*

*Жизнь, которую ты ищешь, ты не найдешь,*

*Ибо когда боги создали людей.*

*Они назначили людям смерть,*

*а жизнь сохранили у себя.*

*Что касается тебя самого, Гильгамеш, набивай свое брюхо,*

---

<sup>8</sup> Цит.по: Когда Ану 2000, 286.

*День и ночь будь счастлив,  
Каждый день радуйся,  
День и ночь танцуй и радуйся,  
Оденься в чистую одежду,  
Вымой голову, искупайся в воде ...<sup>9</sup>*

Основные аргументы в пользу отличия этих текстов от авторской литературы античности таковы. Во-первых, не делалось различия между собственно автором и тем, кто записал не сочиненный им самим, а приведенный в правильную форму устный текст. При этом наиболее важное значение имеет не собственно авторство, а уровень авторитетности как текста, так и творца (Аверинцев 1996, 21). В то же время появляется комментарий к текстам, когда непонятные слова не заменяются, но поясняются переписчиком. Благоговейное отношение к текстам И.С. Ключков объясняет как уважением к традиции, так и убеждением, что определенные тексты были даны богами, почему их в принципе нельзя хотя бы как-то менять. (Последнее убеждение характерно позже и для греков, которые считали, что поэт (аэд) не сочиняет свои произведения, а передает их в определенном состоянии, когда он переживает присутствие бога). И здесь также можно считать, что акцент делается не на поэте, передавшем божественные речения, а на самих речениях. Во-вторых, согласно Аверинцеву, индивидуальность появляется как атрибут литературной психологии с того момента, когда литературное слово живет внутри культурной, а не жизненной ситуации общения. В-третьих, особенность сознания древнего автора/переписчика/составителя в том, что он переживает себя только в контексте социума. Разрушение привычных статусных структур первично по отношению к индивидуальной судьбе. Для нас важно то, что появляется авторская литература, хотя бы и еще без осознания собственной литературной индивидуальности, но с осознанием неправильности/нарушенности своего места в общественной структуре.

Но, в любом случае, уже представлены четкие признаки выхода за пределы чисто коллективного сознания.

Отдельно стоит посмотреть, какие средства автор применяет для самоидентификации. Бенджамин Фостер выделяет следующее: 1) языковые способы указания на говорящего, как активные, так и пассивные; 2) так называемое «дистанцирование», когда вступает в силу различие между всезнающим рассказчиком истории и автором/псевдо-автором текста; 3) выбор глагольных форм, темпоральность или активность которых призваны

---

<sup>9</sup> Lambert 1996, 12.

указать на него; 4) поэтические приемы, используемые автором так, что они расширяют и совершенствуют его самореференцию (Foster 1983, 123). В конечном итоге указания на самого себя «...делятся на две основные категории: самореференциальные по своей сути, включая соответствующие части речи и элементы интонации, и самореференциальные по назначению, включая манипуляции со временем, логику оформления и размерности, а также упорядочивание звуков» (Foster 1983, 129). При этом необходимо принять во внимание, что по сути дела речь идет о гимне, и поэтому личное обращение получает дополнительную силу. В то же время постоянное самоуничижение автора передает послание подчиненности и неуверенности.

«В то время как современная литературная традиция подчеркивает важность индивидуума как основы творческого импульса, то месопотамская художественная традиция склонна подчеркивать внешний источник вдохновения, который придает каждому произведению его уникальность» (Before the Muses 2005, 20). Т.е., автор плотно вписан в жизненный и литературный контекст, несмотря на то, что в самих произведениях уже используются все те средства самовыражения, которые позже дают возможность автору выражать свою индивидуальность.

Еще одной чертой шумеро-аккадской литературы является ее саркастичность и чувство юмора. Можно вполне четко выявить сатирические моменты даже в гимнах, предназначенных богам. Бендт Алстер пишет: «Частая игра на комических эффектах, возникающих из большого разнообразия парадоксальных противоречий, является, пожалуй, самым сильным средством выражения, которым оперируют шумерские поэтические тексты. Это относится не только к так называемым текстам мудрости (притчи, диспуты, сатиры и т.д.), но и в немалой степени к шумерским мифологическим поэмам» (Alster 1975, 201). Важно иметь в виду, что ирония (от др.-греч. εἰρωνεία «притворство»), как и сарказм (от греч. σαρκασμός – разрыв) подразумевают рефлексивное отношение к предмету насмешки. Как правило, эти приемы строятся на противоречии. Так же, как в притчах мы уходим здесь от прямых значений к подразумеваемым, символическим. Алстер в своей статье приводит значительное количество примеров разного рода, подтверждающих его тезис о значительной роли иронии и сатиры в шумерской литературе и шире – в литературе Месопотамии (достаточно вспомнить такое сочинение как «Диалог пессимизма» («Раб, повинуйся мне!»)).

*Раб, повинуйся мне!» – «Да, господин мой, да!»  
Поскорей приведи колесницу, ее запряги,  
во дворец я поеду!*

*Поезжай, господин мой, поезжай!  
Благоволение царя с тобою будет.  
Если ты в чем провинился,  
он окажет тебе милость.  
Нет, раб, не поеду я во дворец!  
Не езди, господин мой, не езди.  
Царь в дальний поход тебя отправит,  
Пошлет неведомою дорогой,  
Днем и ночью страдать он тебя заставит.*

(Пер. В. Якобсона)<sup>10</sup>

При этом Алстер утверждает, что мифологическая сатира известна не только в Шумере, и вообще «не является редким явлением. Известные параллели могут быть приведены, например, из греческой и скандинавской мифологии (Локасенна). Часто делается наивное утверждение, что такие тексты были созданы в то время, когда боги уже не воспринимались всерьез. Наш материал предполагает совершенно иное решение. Юмор, ирония и сарказм представляются логически мотивированными ответами на экзистенциальные парадоксы, имеющие отношение к человеческой жизни» (Alster 1975, 221).

Еще одно средство посмотреть на свое отражение – отождествление себя с другими живыми существами, когда создается параллельная реальность, сознаваемая как отражение той, в которой человек живет. Так, спор рыбы и птицы представлен в виде тяжбы, где рыба для начала обвиняет птицу в том, что последняя портит жизнь крестьянину своим криком, что он вынужден защищать от нее свой сад и т.д., и заключает, что единственное место, которое для птицы подходит – это мусорная куча. Птица в ответ оскорбляет рыбу. Тогда рыба разоряет птичье гнездо и уничтожает яйца. Птица в ответ губит мальков. В конце концов они требуют решения Шульги, сына Энлиля. Он говорит, что они должны прекратить спор. Высшие боги наслаждаются птичьим пеньем. И завершается текст фразой: «Поскольку Птица одержала победу над Рыбой в споре между ними, хвала богу Энки» (The literature of ancient Sumer 2004, 235). Здесь опять проводится мысль, что все правильно устроено богами, и вся тварь должна принимать мир таким, каким его создали боги. Наблюдая за этим спором рыбы и птицы, люди смотрят на себя со стороны.

---

<sup>10</sup> Цит по: Когда Ану 2000, 231.

Необходимо отметить еще один мотив, который со всей определенностью звучит в гимне Шамашу, отвечающему за справедливость: соблюдение правил и законов. «Ты показываешь плутоватому судье тюремную камеру. Того, кто берет плату, но не выполняет ее, ты заставляешь понести наказание. ... Тот, кто совершает обман, когда держит сухую меру, Кто выплачивает займы по меньшей мерке, требует возврата по большей мерке. До его времени проклятие народа подействует на него. До срока он будет призван к ответу, он понесет последствия» (Before the Muses 2005, 631–632). Здесь мы встречаемся с указанием на необходимость быть ответственным членом социума. *Акцент делается на индивиде как части социума, а не как на отдельном ответственном и нравственном существе.*

#### Признаки движения к рефлексии и индивидуализму в египетской литературе

Еще во времена Древнего царства в египетской культуре появляется порядок на месте хаоса, и это, согласно текстам пирамид, заслуга бога Ра. «В египетской религии и мифологии имеются божества, воплощающие то или иное абстрактное понятие, но никогда не являвшиеся, по-видимому, локальными божествами. Прежде всего следует упомянуть богиню Маат. В египетском языке «маат» обозначало сложное, синтетическое понятие, объединяющее понятия: «правда», «истина», «правопорядок», «этическая норма», «божественное установление» (в природе и среди людей), «религиозные и нравственные устои» и т.д. «Маат – это надлежащий порядок в природе и обществе, который установил творец, а посему все, что правильно и точно; вместе с тем это закон, порядок, справедливость и правда». Тексты, в которых фигурирует богиня Маат, свидетельствуют о том, что она является обожествленным эквивалентом указанного синтетического абстрактного понятия» (Коростовцев 1996, 142). Противоположную функцию – хаоса и разрушения олицетворяет богиня Исфет. Любой порядок санкционирован религией. Ассманн пишет о противоположности порядка и хаоса: «В египетских терминах это контраст между *маат* и *исфет*. *Маат* содержит идею всеобъемлющей божественной или религиозной основы всего порядка. В этом плане религия может быть приравнена к порядку как таковому. Здесь священный порядок противопоставляется не профанному, поскольку порядок священен как таковой, в отличие от беспорядка» (Assmann 2006, 34). На земле – как в природе так и в обществе – порядок обеспечивается фараоном.



*Ре установил царя  
на земле живых  
во веки веков  
чтобы он мог вершить правосудие над людьми,  
и угождать богам,  
чтобы он мог создать маат и изгнать исфет.  
Он (царь) приносит божественные жертвы богам  
и подношения мертвым.<sup>11</sup>*

Только фараон оказывается посредником между миром богов и людей, тем более, что нормой на земле является именно ложь, насилие и хаос. «Поскольку мироздание в египетском представлении находится в шатком равновесии на грани хаоса и, будучи предоставленным себе, оно неизбежно к нему скатывается, а мировая гармония ... поддерживается принесением жертв, царь становится той ключевой фигурой, от которой зависит само существование мира... По сути дела, его роль в мироздании превосходит роль большинства богов, ибо именно и только он удерживает вселенную от катастрофы» (Большаков 2001, 163). Обязанность фараона – поддержание порядка и справедливости. Соответственно, противоположное – хаос – ассоциируется с несправедливостью. Противостояние порядка и хаоса, меры и безмерного осознается уже в текстах около 2000 года до н.э. Мириам Лихтхейм характеризует тексты, написанные в это время таким образом: «Этим древним авторам около 2000 года до н.э. принадлежит заслуга формулирования проблемы зла, по крайней мере, в одном из ее аспектов. Их ограниченность в ее решении вполне очевидна. Рисуя сильными красками, они свели проблему к дихотомии: порядок против хаоса. И в своих попытках описать в значительной степени воображаемый хаос, они использовали чрезмерное и повторяющееся объединение противоположностей. Их главным риторическим приемом было превращение ситуации в свою противоположность: что было большим, стало маленьким; высокое было низложено; рабы стали господами; господа – рабами; русло реки пересохло; сухая земля оказалась под водой; и так далее» (Lichtheim 1973, 10). Эта ситуация принимается как данность, как нечто безусловное, посланное богами, так что человеку остается лишь констатировать ужас происходящего и сознавать себя игрушкой в руках богов.

Но постепенно религиозная мысль начинает смягчаться этическим началом. «В дальнейшем, начиная с Первого переходного периода, удельный вес

---

<sup>11</sup> Assmann 2006, 34.

элементов этики в заупокойных текстах становится все более значительным» (Коростовцев 1996, 223). И уже с конца эпохи Древнего царства наблюдается вполне осязаемое «взаимопроникновение двух, казалось бы, взаимоисключающих принципов – ритуального и этического» (Коростовцев 1996, 225). Однако следует иметь в виду, что бог винограда и покровитель человека Шай, несмотря на то, что он почитался в качестве бога человеческой судьбы, был не слишком значительной фигурой и лишь «орудием великих богов, в частности бога Тота» (Коростовцев 1996, 143–144).

Исследование А.О. Большакова позволяет предположить, что существование Ка-двойника человека, неразрывно с ним связанного, для которого создавался изображением уникальный мир, предназначавшийся для хозяина, вело к совершенно особой ситуации: «Человек получал в вечное владение целый мир, причем в масштабах этого мира его власть была абсолютна, тогда как никакой власти над ним самим — ни человеческой, ни царской, ни божьей — не было. Разумеется, такое сочетание полной обеспеченности и абсолютной независимости более чем компенсировало отсутствие связи с богами...» И наличие этого мира-Двойника «позволило окончательно отделить человека от царя и богов, не подорвав при этом самых устоев культуры» (Большаков 2001, 164). Тот, кто занимал высокое положение в обществе и мог обеспечить себе достойное место для последующей жизни, получал свой мир в собственность, подобно тому, как он перед этим владел своим имуществом.

В то же время данное отделение человека не вело к представлению о нем как о личности. Представление о личности, т.е. об автономном субъекте, обладающем внутренней свободой и полностью ответственным за свои поступки, относилось лишь к богам. Ян Ассманн считает, что этот период может быть охарактеризован как период рождения политеизма, когда боги начинают выступать как личности. Человек мог стать личностью лишь после своей смерти, когда «личность умершего, распавшаяся в момент его кончины, конструируется заново – но уже как личность бога, чьей социальной сферой отныне будет являться божественный мир...» (Ассманн 1999, 159). При этом следует иметь в виду, что личностные характеристики появляются у богов только в речевом аспекте: «...формирование божественной личности происходит в речевом плане, который сам по себе тройственен: он объемлет речи о богах, речи, обращенные к богам, и речи, которыми обмениваются боги» (Ассманн 1999, 160). Получается, что субъективность осознается 1) через возможность самостоятельного речевого общения и 2) через обращение к конкретному божеству, предполагая, что он может слышать и реагировать. Но от этого еще очень далеко до осознания личности человека. Но, может быть, даже более интересно то, что в этом разговоре появляется.

Человек в представлении древних египтян оказывался довольно сложной структурой, включавшей не только тело, но и имевшие относительно самостоятельное существование сущности, не имеющие аналогов в нашем языке. Они могли вступать в общение с человеком, как это происходит в «Плаче Хатеперрасенеба», где человек вступает в диалог со своим сердцем, и, конечно, в знаменитом «Разговоре разочарованного со своей душой [Ба]». Ряд исследователей полагает, что этот разговор происходит после физической смерти человека, но Аллен доказывает, что беседа ведется в этом мире (Allen 2011, 6). Согласно анализу Аллена, это внутренний диалог, человек беседует сам с собой: «...Концепция души, по сути, представляет целостную индивидуальность, живущую в течение жизни в физической оболочке (тело). Таким образом, спор – это внутренняя борьба человека с самим собой» (Allen 2011, 137). Он построен таким образом, что Ба обращается к человеку напрямую, а человек отвечает в третьем лице. И только во второй речи человека он использует первое лицо, напрямую обращаясь к Ба. Аллен полагает, что в этой ситуации то, что было внутренним спором, начинает рассматриваться извне. Для нас важно в первую очередь мастерство смены позиций, что предполагает возможность рефлексии. Тем не менее, в конечном итоге выхода к самостоятельной позиции достойного человека не получается. В окончательной речи Ба на аргументы человека, что смерть лучше такой жизни, как у него, «предлагает компромисс: обратиться за помощью к богам и принять смерть как окончательный конец жизни, а не как более быстрое решение. Только так человек сможет разрешить свои внутренние противоречия, чтобы и он, и его душа достигли Запада в гармонии» (Allen 2011, 158). В конечном итоге все в руках богов. Подобный жанр предполагает рефлексия по поводу жизни и смерти, по поводу положения человека в обществе и по поводу отношений между человеком и богами. Рассматриваемая в жанре дидактической литературы Среднего царства эта поэма указывает на единственный возможный выход для человека – это не его усилия по изменению ситуации, а обращение за помощью к богам.

Все, что человеку остается – наслаждаться жизнью, пока он на это способен. В этом основная мысль еще одного шедевра египетской литературы Среднего царства – «Песни арфиста».

*Воспользуйся днем! Празднуй!*

*Будь неутомим, неутолим, жив,*

*ты и твоя истинная любовь;*

*Пусть не тревожится сердце твое во время пребывания на земле,*

*но наслаждайся проходящим днем!*

*Возложи на себя благовония и ароматное масло,  
гирлянды цветов на свою грудь,  
пока дама, живущая в твоём сердце, вечно  
радуется, сидя рядом с тобой.*

*Не печалься сердцем, что бы ни случилось;  
пусть звучит для тебя сладкая музыка;  
Не вспоминай зла, противного Богу,  
но радуйся, радуйся, радуйся и веселись!*

*О человек праведный, человек справедливый и настоящий,  
терпеливый и добрый, довольный своим жребием,  
радуйся, не злословь.  
Пусть сердце твое упивается даром дня.  
пока не наступит тот день, когда ты бросишь якорь.<sup>12</sup>*

Переход к гедонизму происходит по той же причине, что и в Месопотамии: совершенная безнадежность попыток как-то повлиять на ситуацию, поскольку все в руках богов.

В период Нового царства отмечается любопытное явление – к именам многих богов начинает добавляться «носитель качеств Маат». В то же время растёт представление о своеволии богов, и при этом образ Маат претерпевает существенные изменения – в представлениях простых людей она все больше ассоциируется с царством мертвых.<sup>13</sup>

«Принятие преноменов [тронных имен], соединенных с Маат, и последующее представление имен, приравненных к Маат, через надпись с подношениями являются отражением стремления царя к более тесной связи с Маат и с присущими ей моральными ценностями, которые составляли традиционные принципы поведения в дорамессидскую эпоху. Этот новый акцент на ритуалах Маат в Рамессидский период также четко обозначен отсутствием какого-либо приравнивания этого явления к Маат (о чем свидетельствует представление преномена) до правления Девятнадцатой династии» (Teeter 1997, 35).

Если до сих пор Маат задавала этические стандарты, то в это время она начинает служить в первую очередь как богиня в загробном мире.

---

<sup>12</sup> Ancient Egyptian Literature 2001, 181–182.

<sup>13</sup> Teeter 1997, 54.

Уже в начале второго тысячелетия до н.э. формируется идеальный образ чиновника. Так, на стеле Интефа, одного из самых высокопоставленных чиновников Сенусерта I, перечисляются его добродетели, которые позже в Книге мертвых образуют часть содержания негативной исповеди.

*...Я был другом для малых,  
и очаровывал немощных.  
Я был заботой о голодном, не имеющем благ,  
открыто помогал бедным.  
Я был мудрым для того, кто не был мудрым,  
учил человека тому, что для него прекрасно.  
Я был точным в царском доме, знающим,  
что говорится в каждой комнате.  
Я был тем, кто внимал, слыша истину,  
и пропускал мимо ушей дела, не имеющие значения.  
Я был хорош в делах,  
терпеливым и свободным от свинства.  
Я был добрым, не вспылчивым,  
не тот, кто схватит человека за замечание.  
Я был праведным, подобным равновесию,  
поистине точным, как Тот.<sup>14</sup>*

Таким образом, в конечном итоге в египетской культуре к середине – концу второго тысячелетия формируется образ загробного суда, включающего некоторые представления о нравственных принципах, хотя и существенно ограниченного возможностью определенного магического влияния на суд (Коростовцев 1996, 228–229). Наиболее ярким выражением этой эволюции к этике Коростовцев считает знаменитую 125-ю главу «Книги мертвых», которая обычно называется «негативной исповедью», где человек перечисляет то, чего он не делал: «Я не совершил не-справедливостей против людей; я не был жесток к животным; я не совершал грехов в Месте Истины; я не пытался узнать то, что еще не стало; я не был безразличен, видя зло; я не был... мое имя не было сообщено водителю Ладьи; я не богохульствовал; я не отнимал [ничего] у бедняка; я не нарушал божественного табу; я не вредил служителю в глазах его хозяина; я не отравлял; я не заставлял [никого] рыдать; я не убивал; я не приказывал убивать; я никому не причинял страдания;...» (Коростовцев 1996, 227). Тем самым вроде бы получается, что можно говорить о

---

<sup>14</sup> Parkinson 1991, 63.

личной ответственности. Но не случайно это и есть «негативная» исповедь. Здесь нее хватает того, что дает сознание внутренней свободы – ориентации своей жизни на активные действия с надеждой что-то изменить своими усилиями.

И еще одна особенность того общества, которая определяет индивида в первую очередь по его общественному статусу: «Ниже царя находилась административная элита, а под ней – подавляющее большинство населения. Общество было разделено очень неравномерно, и девяносто девять процентов населения засвидетельствованы только в археологических находках. Чувство индивидуализма не было заметным, и люди определялись в основном по их социальной роли: в изображениях это можно увидеть в важности показателям ранга (таким как костюм) в ущерб «портрету», а в текстах – в важности административных титулов и родства («сын X от Y»). Семья была основной социальной ячейкой, а не человек как личность; семья была патриархальной, а роль женщин в обществе была ограниченной» (Parkinson 1991, 58). Общественное и семейное положение человека значило гораздо больше его индивидуальных устремлений к добру и справедливости.

Таким образом, мы видим, что в древней Месопотамии, как и в древнем Египте литература достигла такого уровня, который позволял ей выражать любые идеи, занимая при этом разные рефлексивные позиции. Движение к индивидуальности также опосредовалось наличием личных богов или двойников, которые позволяли вести внутренний диалог. Однако прямое самовыражение индивида было ограничено двумя аспектами: 1) сознанием абсолютной зависимости от богов, которые могли, если хотели, но не были обязаны открывать человеку его судьбу, и 2) привязанностью каждого человека к его общественному положению, когда статус играет ведущую роль в определении человеком его судьбы, нежели собственные усилия.

Следовательно, для появления индивидуального сознания, необходимо было, чтобы, во-первых, изменились отношения человека и богов, и, во-вторых, чтобы человек мог изменить отношение к своей позиции в обществе, к своему статусу. Почвой для подобных, по сути дела невозможных, изменений могло стать лишь разрушение прежнего порядка, религиозно оправданного и коллективно осознанного, и построение нового порядка на в чем-то существенно новой основе.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (1996) «Греческая литература и ближневосточная «словесность» (противостояние и встреча двух творческих принципов)», Аверинцев С.С. *Риторика и истоки европейской литературной традиции Риторика и истоки европейской литературной традиции*. Москва, Школа «Языки русской культуры».
- Ассман, Я. (1999) *Египет: теология и благочестие ранней цивилизации*. Москва: Присцельс.
- Большаков, А.О. (2001) *Человек и его Двойник. Изобразительность и мировоззрение в Египте Старого царства*. Санкт-Петербург, Алетейя.
- де Соссюр, Ф. (1977) «Отрывки из тетрадей Ф. де Соссюра, содержащих записи об анаграммах», Фердинанд де Соссюр. *Труды по языкознанию*. Москва: Прогресс.
- Клочков, И.С. (1983) *Духовная культура Вавилонии: человек, судьба, время*. Москва: Наука.
- Когда Ану сотворил небо (2000) *Литература древней Месопотамии*. Москва: Алетейя.
- Коростовцев, М.А. (1996) *Религия Древнего Египта*. Москва: Наука.
- Перепелкин, Ю.А. (1932) «К вопросу о возникновении энциклопедии на древнем Востоке», *Труды Института книги, документа и письма*. Т. II. Ленинград.
- Тураев, Б.А. (1920) *Египетская литература. Том 1. Исторический очерк древнеегипетской литературы*. Москва: Изд-во М.и С. Сабашниковых.
- Франкфорт, Г., Франкфорт, Г. А., Уилсон, Дж., Якобсен, Т. (1984) *В преддверии философии. Духовные искания древнего человека*. Москва: Наука.
- Ясперс, К. (1991) «Истоки истории и ее цель», К. Ясперс. *Смысл и назначение истории*. Москва: Политиздат.
- Alster, B. (1975) "Paradoxical Proverbs and Satire in Sumerian Literature," *Journal of Cuneiform Studies* 27.
- Allen, J. P. (2011) *The Debate between a Man and His Soul. A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature*. Leiden: Brill.
- Ancient Egyptian Literature (2001) *An Anthology*. Transl. by John L. Foster. University of Texas Press.
- Assmann, J. (2006) *Religion and cultural memory. Ten studies*. Stanford University Press.
- Before the Muses (2005) *An Anthology of Akkadian Literature*. Third edition. CDL Press Bethesda, Maryland.
- Foster, B R. (1983) "Self-Reference of an Akkadian Poet," *Journal of the American Oriental Society* 103, *Studies in Literature from the Ancient Near East*, by Members of the American Oriental Society, Dedicated to Samuel Noah Kramer.
- Lambert, W.G. (1996) *Babylonian wisdom literature*. Eisenbrauns: Winona Lake, Indiana.
- Lawson, J.N. (1992) *The concept of fate in ancient Mesopotamia of the first millennium: Toward an understanding of šimtu*. Ann Arbor.

- Lichtheim, M. (1973) *Ancient Egyptian Literature. V. 1. The Old and Middle Kingdoms*. University of California Press.
- Oppenheim, A. Leo. (1977) *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization*. Revised edition. The University of Chicago Press.
- Parkinson, R.B. (1991) *Voices from Ancient Egypt. An Anthology of Middle Kingdom Writings*. University of Oklahoma Press.
- Pedersen, O. (1998) *Archives and Libraries in the Ancient Near East 1500 – 300 B.C.* CDL Press: Maryland.
- Selz, G. (2014) "Considerations on Narration in Early Mesopotamia," *Studies in Sumerian Language and Literature. Orientalia Classica*. Vol. LVI. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- The literature of ancient Sumer (2004). Translated and Introduced by Jeremy Black, Graham Cunningham, Eleanor Robson and Gábor Zólyomi. Oxford University Press.
- Tinney, S. (1999) "On the Curricular Setting of Sumerian Literature," *Iraq* Vol. 61.
- Teeter, E. (1997) *The presentation of Maat ritual and legitimacy in Ancient Egypt*. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago Studies in Ancient Oriental Civilization. No. 57.

#### References in Russian

- Averincev, S.S. (1996) «Grecheskaya literatura i blizhnevostochnaya «slovesnost'» (protivostoyanie i vstrecha dvuh tvorcheskih principov)» [Greek Literature and Near Eastern "Literature" (the confrontation and meeting of two creative principles)], Averincev S.S. *Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii*. Ritorika i istoki evropejskoj literaturnoj tradicii. Moskva, Shkola «Yazyki russkoj kul'tury».
- Assman, YA. (1999) *Egipet: teologiya i blagochestie rannej civilizacii*. [Egypt: Theology and Piety of an Early Civilization] Moskva: Priscel's.
- Bol'shakov, A.O. (2001) *Chelovek i ego Dvojniki. Izobrazitel'nost' i mirovozzrenie v Egipte Starogo carstva*. [Man and his Double. Imagery and worldview in Old Kingdom Egypt.] Sankt-Peterburg, Aletejya.
- Klochkov, I.S. (1983) *Duhovnaya kul'tura Vavilonii: chelovek, sud'ba, vremya*. [The Spiritual Culture of Babylonia: Man, Fate, Time.] Moskva: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury.
- Kogda Anu sotvoril nebo (2000) *Literatura drevnej Mesopotamii*. [When Anu Created the Sky. Ancient Mesopotamian Literature] Moskva: Aleteja.
- Korostovcev, M.A. (1996). *Religiya Drevnego Egipta*. [Religion of Ancient Egypt] Moskva: Nauka. Glavnaya redakciya vostochnoj literatury.
- Perepelkin, Yu.A. (1932). «K voprosu o vznikenii enciklopedii na drevnem Vostoke» [On the Origin of the Encyclopedia in the Ancient East], *Trudy Instituta knigi, dokumenta i pis'ma*. T. II. Leningrad.
- Turaev, B.A. (1920) *Egipetskaya literatura. Tom 1. Istoricheskij ocherk drevneegipetskoj literatury*. [Egyptian Literature. Volume 1: A Historical Sketch of Ancient Egyptian Literature] Moskva: Izd-vo M.i S. Sabashnikovyh.
- Frankfort, G., Frankfort G. A., Uilson Dzh., Yakobsen T. (1984) *V preddverii filosofii. Duhovnye iskanija drevnego cheloveka*. [On the Threshold of Philosophy. The spiritual quest of ancient man.] Moskva: Glavnaya redakciya vostochnoj literatury izdatel'stva «Nauka».



de Saussure, Ferdinand (1977) «Otryvki iz tetradej F. de Sossyura, soderzhashchih zapisi ob anagrammah» [Excerpts from F. de Saussure's notebooks containing notes on anagrams], Ferdinand de Saussure. Trudy po yazykoznaniiyu. Moskva: Progress.

Yaspers, K. (1991). Istoki istorii i ee cel' [The origins of history and its purpose], Smysl i naznachenie istorii. Moskva: Politizdat.

# ЦИЦЕРОН И СЕНЕКА О СТРАСТЯХ И ПОРОКАХ

С. С. ДЕМИНА

Владимирский государственный университет  
имени Александра Григорьевича и Николая Григорьевича Столетовых  
ist-drev@yandex.ru

---

SVETLANA DEMINA

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs (Russia)

CICERO AND SENECA ON PASSIONS AND VICES

**ABSTRACT.** This article investigates Cicero's and Seneca's thoughts about passions and vices (their definitions, origins of emotions and vices, correlation of these concepts, and their correlation with a concept "illness"). Though the Stoics greatly influenced Cicero, and Seneca was a staunch adherent of Stoicism, their thoughts about passions and vices have more distinctions than similarities. The positions of these philosophers on the problems of the variability of vices, their origins and the relationship with the passions, the correlation of the terms "vitia" and "morbi"/"animi morbi" are contrary.

**KEYWORDS:** Ancient Rome, Cicero, Seneca, Stoicism, passions, emotions, vices.

---

Поиск путей нравственного совершенствования общества, борьбы с пороками и обуздания страстей, негативно отражающихся на разуме и поведении человека, волновали многих античных мыслителей, в числе которых были Цицерон и Сенека Младший. Известно, что на мировоззрение Цицерона в значительной степени повлиял стоицизм<sup>1</sup>, а его взгляды, как считают некоторые специалисты, оказали, в свою очередь, определенное воздействие на Сенеку<sup>2</sup>, которого считают одним из выдающихся римских философов-стоиков. В связи с этим целью данной статьи являются характеристика и сравнение представлений этих двух мыслителей о страстях и пороках. Их анализ

---

<sup>1</sup> См. Утченко 1972, 29; Moreschini 1979, 133–136; Strange 2004, 33; Konstan 2006, 149; Graver 2007, 10, 12.

<sup>2</sup> Strange 2004, 33; Stacey 2014, 139.

позволит лучше понять системы этических взглядов Цицерона и Сенеки, раскрыть их специфические черты, расширяя тем самым научное знание о древнеримской философии.

Оценивая степень изученности заявленной темы, можно отметить несколько важных моментов. Во-первых, со второй половины XX века до настоящего времени интерес специалистов к представлениям Цицерона и Сенеки об эмоциях неуклонно растет. Исследователи, занимающиеся данной проблематикой, рассматривали такие вопросы, как определение страстей, их видовое разнообразие и удаленность от разума<sup>3</sup>, оказываемое ими пагубное воздействие не только на поведение человека, но и на политическую жизнь общества и даже на взаимоотношения с другими народами и государствами<sup>4</sup>, а также обоснование необходимости бороться с эмоциями и способы этой борьбы<sup>5</sup>. Отмечалось, что отношение Цицерона и Сенеки к проявлению эмоций в политической сфере совпадало, хотя они предпочитали разные термины для их обозначения (в трудах Цицерона чаще встречается термин «*perturbationes*», а в сочинениях Сенеки – «*adfectus*»), и Сенека в отличие от Цицерона приписывал гневу доминирование над другими чувствами<sup>6</sup>. Во-вторых, в научной литературе представления этих римских мыслителей о пороках не сравнивались, они изучались по отдельности, при этом больше внимания было уделено Цицерону. Анализируя взгляды этого римского мыслителя I в. до н. э., К. Й. Классен указывает на весьма внушительный список пороков, упоминавшихся им<sup>7</sup>. Представлениям Цицерона об отдельных пороках посвящены статьи А. М. Браговой<sup>8</sup>. По словам О. А. Шалимова, Сенека

<sup>3</sup> См., напр., Ioppolo 1972, 262–264; Boal 1973, 45; Manning 1976, 303; Moreschini 1979, 133–136; Fortenbaugh 1988, 270, 272; Sorabji 2000, 61–63; Erskine 2003, 8; Konstan 2006, 149; Vogt 2006, 65, 70; Graver 2007, 65; Prescendi 2008, 298–299; Remer 2013, 403, 412–413; Демина 2015, 15, 18; Enekel 2015, 67; Pajón Leyra 2018, 13–14; Демина 2020, 18–20.

<sup>4</sup> См. Wood 1968, 12; Nussbaum 1994, 412; Inwood 2000, 59; Шалимов 2000, 41, 52–53; Arena 2007, 55; van Hoof 2007, 65–66; Демина 2015, 15, 17; Pajón Leyra 2018, 19, 21–23; Демина 2020, 18–20.

<sup>5</sup> См. Boal 1973, 50; Rosivach 1995, 96; Шалимов 2000, 46; Erskine 2003, 10; van Hoof 2007, 68, 71, 80; Vaars 2012, 116; Демина 2015, 16–17; Enekel 2015, 66, 68; Pajón Leyra 2018, 13–14; Демина 2020, 19, 20.

<sup>6</sup> Демина 2020, 20–21.

<sup>7</sup> Classen 2010, 222, 228.

<sup>8</sup> См. Брагова 2017a, 34–37; Брагова 2017b, 28–31; Брагова 2018, 727–734; Брагова 2019, 1–4.

понимал порок как «следствие душевного нездоровья»<sup>9</sup>. Исследователь затрагивает вопрос о пороках в рамках анализа образа идеального правителя, разработанного стоиком<sup>10</sup>, а Г. П. Медведева – в ходе изучения его взглядов о благодеяниях<sup>11</sup>. С. Е. Фишер обращает внимание на то, что, с точки зрения этого римского философа, человек порочен не от природы, а возникают пороки от дурных мнений, которые через молву влияют на людей, способствуя распространению порочности<sup>12</sup>. В-третьих, сравнительная характеристика представлений Цицерона и Сенеки о страстях и пороках не была предметом отдельного исследования, а по вопросу о соотношении обоих понятий в сочинениях каждого из этих римских мыслителей по отдельности в научной литературе имеются лишь весьма краткие высказывания, в основном относящиеся к какой-либо конкретной эмоции. Так, понятие «libido» у Цицерона одни исследователи относят к порокам<sup>13</sup>, а другие – к «душевному волнению» («perturbationes»), то есть к страстям, эмоциям<sup>14</sup>. Гнев, причислявшийся этим мыслителем I в. до н. э. к разряду «libido» в рамках более широкого понятия «perturbationes»<sup>15</sup>, А. М. Брагова называет «худшим из пороков»<sup>16</sup>. Вопрос о соотношении пороков и эмоций в представлениях Сенеки исследователи затрагивали лишь при изучении его отношения к гневу, единодушно отмечая, что он называл его страстью (adfectus) и пороком (vitium)<sup>17</sup>.

Резюмируя изложенное выше, можно констатировать отсутствие отдельного исследования, посвященного сравнительному анализу представлений Цицерона и Сенеки о соотношении эмоций и пороков, с одной стороны, а также фрагментарную степень изученности частных вопросов по данной теме и дискуссионный характер выводов специалистов, с другой. Эти обстоятельства позволяют предпринять попытку рассмотреть взгляды этих римских мыслителей с целью их сравнения.

Цицерон чаще всего обозначает эмоции термином «perturbationes» (волнения) или выражением «perturbationes animi» (душевные волнения). Они для него являются основными в процессе размышления о страстях, поэтому именно их он использует в дефинициях и классификации эмоций (Cic. Tusc.

<sup>9</sup> Шалимов 2000, 43.

<sup>10</sup> Шалимов 2000, 40–61.

<sup>11</sup> Медведева 2016, 142.

<sup>12</sup> Fischer 2008, 29–30. См. также: Демина 2022, 203.

<sup>13</sup> Classen 2010, 222; Брагова 2017b, 29.

<sup>14</sup> Moerschini 1979, 135–136.

<sup>15</sup> Демина 2015, 15.

<sup>16</sup> Брагова 2018, 732.

<sup>17</sup> van Hoof 2007, 65; Pajón Leyra 2018, 13–14.

disp. III. 7, 9, 23, 24, 27, IV. 10, 11). Довольно часто в его сочинениях для их обозначения встречаются также слово «*motus*» (волнения) и словосочетание «*motus animi*»/«*motus animorum*» (движения души, душевные волнения) (Cic. De orat. II. 185, 189, 191, 209, 337, III. 220; Tusc. disp. III. 7, 11, IV. 65; Top. 86). В очень редких случаях он употребляет такие выражения, как «*permotiones animi*» (движения души, душевные волнения) (Cic. De orat. II. 185), «*seditio animi*» (возмущение души, раздражение души) (Cic. De rep. I. 60), «*commotiones animorum*» (движения души, душевные волнения) (Cic. Tusc. disp. IV. 61).

Характеризуя сущность страстей и классифицируя их, Цицерон в основном следует за стоиками (Ibid. IV. 11), хотя и критикует их за недостаточную разработку вопроса об исцелении души от волнений (Ibid. IV. 9).

В определениях и характеристиках страсти, содержащихся в сочинениях этого мыслителя I в. до н. э., акцент ставится на разные аспекты этого феномена. В одних внимание обращается лишь на источники происхождения страсти, которыми являются представления и легкомысленные суждения о благе и зле, а не природа (Cic. De fin. III. 35; Tusc. disp. III. 24; IV. 11, 14)<sup>18</sup>. Другие подчеркивают удаленность эмоции от разума (Cic. Tusc. disp. III. 7; IV. 61)<sup>19</sup>. Третьи отражают состояние духа (Ibid. III. 7), в том числе в связи с источником возникновения страсти (Ibid. IV. 11) или с его неподчинением разуму (Cic. De off. I. 136)<sup>20</sup>. Кроме того, есть два более полных определения, включающих

<sup>18</sup> Cic. De fin. III. 35: «... *perturbationes autem nulla naturae vi commoventur, omniaque ea sunt opiniones ac iudicia levitatis...*» («... но волнения никакой силой природы не вызываются, и все они – это представления и легкомысленные суждения...»); Tusc. disp. III. 24: «*Est igitur causa omnis in opinione nec vero aegritudinis solum, sed etiam reliquarum omnium perturbationum...*» («Следовательно, причина всего во мнении, даже не только печали, но и всех остальных волнений»); Ibid. IV. 11: «*partis autem perturbationum volunt ex duobus opinatis bonis nasci et ex duobus opinatis malis, ita esse quattuor...*» («Но считают, что группы волнений возникли от двух воображаемых благ и от двух воображаемых зол, следовательно, четыре (рода)...»); Ibid. IV. 14: «*Sed omnis perturbationes iudicio censent fieri et opinione...*» («Но полагают, что все волнения рождаются суждением и представлением...»). Здесь и далее перевод с латинского языка на русский выполнен автором статьи.

<sup>19</sup> Cic. Tusc. disp. III. 7: «... *haec omnia morbos Graeci appellant, motus animi rationi non obtemperantis...*» («... все это греки именуют недугами, движениями духа, не подчиняющегося разуму...»); Ibid. IV. 61: «... *commotiones animorum a recta ratione aversas esse vitiosas...*» («... движения души, отвернувшиеся от здравого рассудка, порочны...»).

<sup>20</sup> Cic. Tusc. disp. III. 7: «...*nos autem hos eosdem motus concitati animi... perturbationes dixerimus...*» (но мы эти же самые движения возбужденного духа... назовем

как происхождение эмоции, так и ее непокорность разуму (Cic. Tusc. disp. III. 24; IV. 11)<sup>21</sup>. Наконец, одна весьма краткая дефиниция раскрывает влияние страсти на бедственное положение охваченного ею человека (Ibid. III. 27)<sup>22</sup>. Сравнение этих определений позволяет утверждать, что, рассматривая эмоцию под разными углами зрения, Цицерон все же считает наиболее важными аспектами ее происхождение и удаленность от разума. Сам он не пытается собрать все характеристики воедино, обобщить дефиниции, но становится очевидным, что, в его понимании, страсть – это сильное движение духа, возбужденного представлениями о благе и зле и отвернувшегося от разума, которое приносит человеку несчастья.

Несмотря на то, что в стоических определениях, которые Цицерон приводит в своих сочинениях, подчеркивается, что эмоции не порождаются природой (Cic. De fin. III. 35; Tusc. disp. IV. 11), все же он отмечает, что у разных людей есть склонность (*proclivitas*) к разным *perturbationes* (Cic. Tusc. disp. IV. 27–28). Это обстоятельство позволяет утверждать, что римский мыслитель I в. до н. э. приблизился к идее о естественных эмоциональных различиях людей, хотя и не сформулировал ее четко.

Порок обозначается у Цицерона термином «*vitium*». Близкими к нему, однопорядковыми, но не синонимичными являются термины «*peccatum*» (проступок, грех) (см. Cic. Tusc. disp. III. 4: «*peccatorum vitiorumque laudatrix*») и «*malitia*» (порочность) (см. Cic. De fin. III. 39: «*vitia malo quam malitias nominare*»).

---

волнениями...»); Ibid. IV. 11: «... *perturbationem esse adpetitum vehementiorem, sed vehementiorem eum volunt esse, qui longius discesserit a naturae constantia*» («... считают, что волнение – это более сильное влечение, но оно более сильное, то есть отклонившееся дальше от постоянства природы»); De off. I. 136: «... *rectissime praecipitur ut perturbationes fugiamus, id est motus animi nimios rationi non obtemperantis*» («... очень правильно советуют, чтобы мы избегали волнений, то есть слишком сильных волнений духа, не подчиняющегося разуму»).

<sup>21</sup> Cic. Tusc. disp. III. 24: «... *omnis perturbatio sit animi motus vel rationis expers vel rationem aspernans vel rationi non oboediens, isque motus aut boni aut mali opinione citetur*» («... всякое волнение – это движение духа, или не причастного разуму, или возмущающее разум, или непокорное разуму, и это движение представлением либо о благе, либо о зле вызвано»); Ibid. IV. 11: «... *perturbatio sit... aversa a recta ratione contra naturam animi commotio*» («... волнение – это... движение духа, отвернувшееся от здравого рассудка, вопреки природе»).

<sup>22</sup> Cic. Tusc. disp. III. 27: «... *omnis perturbatio miseria est*» («... всякое волнение – это несчастье»).

Порок определяется Цицероном менее четко, чем страсть. Противопоставляя его добродетели (*virtus*), этот римский мыслитель I в. до н. э. рассматривает его как то, «что... является предосудительным само по себе» («*quod... vituperabile est per se ipsum*»: Ibid. III. 40) и порождает постыдные действия (*turpes actiones*: Ibid. III. 39), ибо, как в добродетели заключено все достойное (*honesta*), так в пороках – все постыдное (*turpia*) (Cic. De leg. I. 44).

В качестве источников пороков Цицерон называет природную предрасположенность души к тем или иным *vitia*<sup>23</sup> и вину (*culpa*) самих людей, «чьи пороки состоят из ложных представлений о хороших делах и плохих» («*eorum vitia constant e falsis opinionibus rerum bonarum et malarum*»: Cic. Tusc. disp. IV. 81). Кроме того, он обращает внимание на народную молву (*fama popularis*), потворствующую порокам и даже зачастую одобряющую их, и лесть (*adsentatio*) (Ibid. III. 4; Lael. 89), которые способствуют укоренению пороков в душе человека и их распространению в обществе.

Обобщая, можно заключить, что, с точки зрения этого мыслителя, порок – это склонность к постыдному, проявляющаяся в поступках, достойных порицания, и усиливающаяся при потворстве и одобрении со стороны общественного мнения и льстецов из ближайшего окружения человека.

Сопоставление тех характеристик, которые Цицерон дает страстям и порокам, обнаруживает очевидную близость двух данных понятий. Однако абсолютного совпадения их смыслов все же нет, «ибо пороки – это состояния, остающиеся без изменений, волнения же – изменяющиеся, так что (они) не могут быть частями неизменных состояний» («*vitia enim adfectiones sunt manentes, perturbationes autem moventes, ut non possint adfectionum manentium partes esse*»: Cic. Tusc. disp. IV. 30)<sup>24</sup>. Из этих слов Цицерона логично было бы заключить, что термин «*adfectus*» является у него общим (родовым) обозначением эмоций и пороков, однако в их определениях он им не оперирует.

Отдельно хотелось бы остановиться на проблеме соотношения во взглядах Цицерона понятий болезни, страсти и порока. К. Морескини и М. Р. Гравер указывают на то, что этот римский мыслитель оспаривал целесообразность употребления термина «*morbi*» (болезни, недуги) применительно к эмоциям<sup>25</sup>. А. М. Иопполо утверждает, что он четко разграничивал болезнь

---

<sup>23</sup> Cic. Tusc. disp. IV. 81: «... ut optima quisque valetudine adfectus potest videri natura ad aliquem morbum proclivior, sic animus alius ad alia vitia propensior» («... как всякий, (кто) кажется наделенным отличным здоровьем, может от природы быть более склонен к какой-либо болезни, так одна душа более расположена к одним порокам, (а другая – к другим)»).

<sup>24</sup> Об изменчивости страстей см. также: Cic. Tusc. disp. IV. 24.

<sup>25</sup> Moreschini 1979, 134; Graver 2007, 141.

(как постоянное состояние) и страсть (как живое, быстро меняющееся явление) и полагал, что страсти вызывают болезни и недомогания<sup>26</sup>.

Цицерон, действительно, высказывает неоднократно сомнение в том, что термин «morbi» является подходящим для характеристики всех эмоций (Cic. De fin. III. 35; Tusc. disp. III. 7, 23, IV. 10). К недугам души (animi morbi), по мнению римского мыслителя, относятся не все страсти, а лишь «безмерные и пустые желания богатства, славы, господства, также разнузданных удовольствий, ... печаль, досада, скорби, которые подавляют души и изнуряют заботами» (Cic. De fin. I. 59)<sup>27</sup>. Однако он отмечает, что термин «morbi» не соответствует понятиям милосердия (misericordia), гневливости (iracundia) (Ibid. III. 35), влечения (libido), неумеренной радости (inmoderata laetitia) и страха (metus) (Cic. Tusc. disp. III. 23). Необходимо заметить, что в произведениях Цицерона четкий критерий деления страстей на отождествляемые и не отождествляемые с болезнями души отсутствует. Пороки (vitia) же он не относит к болезням (morbi) и недомоганиям (aegrotationes), утверждая, что пороки можно уничтожить намного быстрее, чем излечиться (Ibid. IV. 32).

Рассмотрим, как решает те же вопросы Сенека.

Страсти (adfectus) римский стоик определяет как «душевные волнения, не заслуживающие одобрения, внезапные и сильные» («motus animi improbabiles, subiti et concitati»: Sen. Epist. LXXV. 12). Он не дает их классификацию, но отмечает доминирующее положение гнева (Sen. De ira. II. 36. 6). Как и Цицерон, Сенека полагает, что люди отличаются предрасположенностью к той или иной страсти: один по своей натуре может быть боязлив (timidus) (Sen. De benef. IV. 27. 1), у другого душа более склонна к гневливости (iracundia) (Sen. De ira. II. 19. 1). Любая эмоция, на его взгляд, «от какого-то почти естественного начала происходит» («a quodam quasi naturali fluere principio»: Sen. Epist. CXVI. 3). Если не бороться со страстями, то они возникают все чаще, развиваются и, находясь в запущенном состоянии, порождают пороки (vitia), которые этот философ также называет болезнями (morbi) (Ibid. LXXV. 12, LXXXV. 10, CXVI. 3). Его идея о том, что эмоции – это причины пороков, позволяет полагать, что термины «adfectus» и «vitia» у него не являются синонимичными. Однако, согласно Сенеке, гнев – это и adfectus, и vitium (Sen. De ira. III. 1. 3–5, 2. 2). Римский стоик выделял его особым образом, отмечая его отличия от остальных страстей и пороков (см.: Ibid. I. 1. 1, III. 1. 3–5). Очевидно,

<sup>26</sup> Ioppolo 1972, 254.

<sup>27</sup> Cic. De fin. I. 59: «cupiditates immensae et inanes divitiarum, gloriae, dominationis, libidinosarum etiam voluptatum; ... aegritudines, molestiae, maerores, qui exedunt animos conficiuntque curis».



именно признание уникальности гнева побудило этого мыслителя посвятить ему отдельное произведение под названием «О гневе».

«Болезни души» (*morbi animi*) Сенека характеризует как «застарелые и тяжкие пороки» (*inveterata vitia et dura*), «мнение, упорствующее в (своей) извращенности» (*iudicium in pravo pertinax*) (Sen. Epist. LXXV. 11). Философ подчеркивает, что пороки не являются врожденными (Ibid. XCIV. 55–56), они враждебны природе (Ibid. L. 8). Возникнув в человеке, они активно развиваются (Ibid. CXVI. 2), оказывая негативное воздействие не только на душу (*animus*), но и на ум (*ingenium*) (Ibid. CXIV. 3), поэтому крайне важно бороться с ними. Эволюционируя, пороки обнаруживают многообразие своих признаков (*proprietas*), «они различны, имеют бесчисленные формы, их виды нельзя постичь» (*varia sunt, innumerabiles habent facies, conprendi eorum genera non possunt*): Ibid. CXXII. 17), а значит, и невозможно их классифицировать.

Развитие и распространение пороков, как полагает Сенека, не связаны с воздействием природы, но в них виновны сами люди (Ibid. XLI. 9). В процессе воспитания, социализации, через наглядные примеры суждений и моделей поведения, через их одобрение и порицание со стороны большинства человек усваивает ложную, ошибочную, влекущую к порокам систему ценностей, которую общественное мнение навязывает ему в любом возрасте как единственно правильную<sup>28</sup>. С точки зрения этого римского стоика, человеку необходимо бороться с собственными страстями и пороками, самосовершенствоваться, общаться с хорошими людьми, достойными подражания, ориентировать свою душу на постижение и достижение добродетели, ибо каждый сам является творцом своих нравов (*sibi quisque dat mores*): Ibid. XLVII. 15).

Сопоставляя представления Цицерона и Сенеки о страстях и пороках, можно выявить как общие, так и отличительные черты. Оба мыслителя понимали страсть как душевное движение, волнение; отмечали изменчивость как ее неотъемлемое свойство; заявляли о наличии у разных людей склонности к различным страстям; фактором, способствующим укоренению пороков в душе человека и их распространению в обществе, считали влияние людей друг на друга, осуществляемое через общественное мнение. Если для обозначения эмоции они использовали разные термины, то, размышляя о пороке, употребляли одно и то же слово – *vitium*.

---

<sup>28</sup> Подробнее см. Демина 2022, 200–206.

Определений страстей Цицерон, вслед за стоиками, дает несколько, акцентируя внимание в основном на их происхождении и удаленности от разума. В единственной же дефиниции у Сенеки отмечаются негативное отношение к эмоциям и две их черты (внезапность и сила). Разработанную стоиками более раннего периода и поддержанную Цицероном классификацию страстей он не принял, но отмечал особое положение гнева, считая его как эмоцией, так и пороком. Проблема источников страстей у обоих мыслителей продумана не достаточно хорошо. Так, Цицерон категорично отрицает их природное происхождение, но в то же время отмечает, что существует склонность к той или иной страсти. Сенека же пишет о «каком-то почти естественном начале» (Sen. Epist. CXVI. 3).

По некоторым вопросам эти римские философы придерживаются полностью противоположных точек зрения. Если, согласно Цицерону, пороки неизменны, то, по мнению Сенеки, они, напротив, постоянно развиваются, изменяются, приобретают многообразные формы и виды. Размышления об источниках пороков и их связи со страстями также приводят этих мыслителей к различным выводам. Цицерон объясняет возникновение пороков природной предрасположенностью к какому-то vitium и виной самих людей с их ложными представлениями. Страсти, на его взгляд, частями пороков не являются. Сенека же утверждает, что не природа, а именно affectus порождают vitia. Наконец, кардинально отличаются и позиции обоих мыслителей по проблеме соотношения терминов «morbi» / «animi morbi» (болезни / болезни души) и «vitia» (пороки). Для Сенеки они синонимичны. Цицерон же не называет пороки «болезнями», но считает, что выражение «animi morbi» допустимо применять к таким страстям, как желание, печаль, досада, скорбь.

Таким образом, хотя представления Цицерона об эмоциях сформировались под сильным влиянием ранних стоиков, а Сенека был убежденным приверженцем стоической философии, их взгляды о страстях и пороках имеют меньше общих черт, чем отличий, в том числе весьма существенных.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Брагова, А. М. (2017a) «Цицерон о наслаждении», *Juvenis scientia* 7, 34–37.  
 Брагова, А. М. (2017b) «Понятие libido в оценке Цицерона», *Juvenis scientia* 8, 28–31.  
 Брагова, А. М. (2018) «Содержание Цицероновского понятия iracundia», *Бюллетень науки и практики* 4.5, 727–734. <https://www.bulletennauki.ru/> (дата обращения: 25.12.2022).  
 Брагова, А. М. (2019) «Понятие ambitio в трудах Цицерона», *Ученые записки Новгородского государственного университета* 4, 1–4. <https://portal.novsu.ru/univer/press/eNotes1/i.1086055/?id=1544020> (дата обращения: 25.12.2022).

- Демина, С. С. (2015) «Гнев и политико-правовая жизнь римского общества в представлениях Цицерона», А. А. Конопленко, ред. *Историческая психология государственного управления 2*. Саратов, 14–20.
- Демина, С. С. (2020) «Представления Цицерона и Сенеки о политике и эмоциях», *Вестник Пермского университета. Сер. История 2*, 17–23.
- Демина, С. С. (2022) «Сенека о влиянии общественного мнения на сознание и поведение», *Проблемы истории, филологии, культуры 1*, 200–206.
- Медведева, Г. П. (2016) «Идеи помощи человеку в трактате Луция Аннея Сенеки «О благодеяниях», *Социальная политика и социология 15.1*, 136–144.
- Утченко, С. Л. (1972) «Две шкалы римской системы ценностей», *Вестник древней истории 4*, 19–33.
- Шалимов, О. А. (2000) *Образ идеального правителя в Древнем Риме в середине I-го – начале II века н. э.* Москва.
- Arena, V. (2007) «Invocation to Liberty and Invective of Dominatus at the End of the Roman Republic», *Bulletin of the Institute of Classical Studies 50*, 49–73.
- Baars, J. (2012) *Aging and the Art of Living*. Baltimore.
- Baiter, J. G., Kayser, C. L., ed. (1860) *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia*. Vol. II. Lipsiae.
- Baiter, J. G., Kayser, C. L., ed. (1863) *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia*. Vol. VI. Lipsiae.
- Baiter, J. G., Kayser, C. L., ed. (1864) *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia*. Vol. VII. Lipsiae.
- Baiter, J. G., Kayser, C. L., ed. (1865) *M. Tullii Ciceronis opera quae supersunt omnia*. Vol. VIII. Lipsiae.
- Boal, S. J. (1973) «Doing battle with grief: Seneca, Dialogue 6», *Hermathena 116*, 44–51.
- Classen, C. J. (2010) *Aretai und Virtutes: Untersuchungen zu den Wertvorstellungen der Griechen und Römer*. Berlin.
- Enenkel, K. A. E. (2015) «Neo-Stoicism as an Antidote to Public Violence before Lipsius's De constantia: Johann Weyer's (Wier's) Anger Therapy, De ira morbo (1577)», K. A. E. Enenkel, A. Traninger, ed. *Discourses of Anger in the Early Modern Period*. Leiden, Boston, 49–96.
- Erskine, A. (2003) «Cicero and the Shaping of Hellenistic Philosophy», *Hermathena 175*, 5–15.
- Fischer, S. E. (2008) *Seneca als Theologe: Studien zum Verhältnis von Philosophie und Tragödiendichtung*. Berlin.
- Fortenbaugh, W. W. (1988) «Benevolentiam conciliare and animos permovere: Some remarks on Cicero's De oratore 2.178–216», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric 6.3*, 259–273.
- Graver, M. R. (2007) *Stoicism and Emotion*. Chicago and London.
- Haase, F., ed. (1862) *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. Vol. I. Lipsiae.
- Haase, F., ed. (1877) *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. Vol. II. Lipsiae.
- Haase, F., ed. (1878) *L. Annaei Senecae opera quae supersunt*. Vol. III. Lipsiae.
- Inwood, B. (2000) «The Will in Seneca the Younger», *Classical Philology 95.1*, 44–60.

- Ioppolo, A. M. (1972) «La dottrina della passione in Crisippo», *Rivista critica di storia della filosofia* 27.3, 251–268.
- Konstan, D. (2006) «The Concept of “Emotion” from Plato to Cicero», *Méthexis* 19, 139–151.
- Manning, C. E. (1976) «Seneca’s 98th Letter and the Praemeditatio futuri mali», *Mnemosyne* 29.3, 301–304.
- Moreschini, C. (1979) «Osservazioni sul lessico filosofico di Cicerone», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia. Serie III* 9.1, 99–178.
- Nussbaum, M. C. (1994) *The Therapy of Desire: Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. Princeton.
- Pajón Leyra, I. (2018) «Irracionalidad, barbarie y violencia en el De ira de Séneca: una lectura política», *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35.1, 11–25.
- Prescendi, F. (2008) «Le deuil à Rome: mise en scène d’une émotion», *Revue de l’histoire des religions* 225.2, 297–313.
- Remer, G. (2013) «Rhetoric, Emotional Manipulation, and Political Morality: The Modern Relevance of Cicero vis-à-vis Aristotle», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric* 31.4, 402–443.
- Rosivach, V. J. (1995) «Seneca on the Fear of Poverty in the Epistulae Morales», *L’Antiquité Classique* 64, 91–98.
- Sorabji, R. (2000) *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*. Oxford.
- Stacey, P. (2014) «The Princely Republic», *The Journal of Roman Studies* 104, 133–154.
- Strange, S. K. (2004) «The Stoics on the Voluntariness of the Passions», S. K. Strange, J. Zupko, ed. *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge, 32–51.
- van Hoof, L. (2007) «Strategic Differences: Seneca and Plutarch on Controlling Anger», *Mnemosyne* 60.1, 59–86.
- Vogt, K. M. (2006) «Anger, Present Injustice and Future Revenge in Seneca’s De Ira», K. Volk, G. D. Williams, ed. *Seeing Seneca Whole: Perspectives on Philosophy, Poetry and Politics*. Leiden, 57–74.
- von Ziegler, K., ed. (1979) *Cicero. Staatstheoretische Schriften*. Lateinisch und Deutsch. Berlin.
- Wood, N. (1968) «Some Common Aspects of the Thought of Seneca and Machiavelli», *Renaissance Quarterly* 21.1, 11–23.

*References in Russian:*

- Bragova, A. M. (2017a) «TSitseron o naslazhdenii», *Juvenis scientia* 7, 34–37.
- Bragova, A. M. (2017b) «Ponyatie libido v otsenke TSitserona», *Juvenis scientia* 8, 28–31.
- Bragova, A. M. (2018) «Soderzhanie TSitseronovskogo ponyatiya iracundia», *Byulleten’ nauki i praktiki* 4.5, 727–734. <https://www.bulletennauki.ru/> (accessed: 25.12.2022).
- Bragova, A. M. (2019) «Ponyatie ambitio v trudakh Tsitserona», *Uchenye zapiski Novgorodskogo gosudarstvennogo universiteta* 4, 1–4. <https://portal.novsu.ru/univer/press/eNotes/i-1.1086055/?id=1544020> (accessed: 25.12.2022).
- Demina, S. S. (2015) «Gnev i politico-pravovaya zhizn’ rimskogo obshchestva v predstavleniyakh Tsitserona», A. A. Konoplenko, ed. *Istoricheskaya psikhologiya gosudarstvennogo upravleniya* 2. Saratov, 14–20.

- Demina, S. S. (2020) «Predstavleniya TSitserona i Seneki o politike i emotsiyakh», *Vestnik Permskogo universiteta. Seriya Istoriya* 2, 17–23.
- Demina, S. S. (2022) «Seneca o vliyaniy obshchestvennogo mneniya na soznanie i povedenie», *Problemy istorii, filologii, kul'tury* 1, 200–206.
- Medvedeva, G. P. (2016) «Idei pomoshchi cheloveku v traktate Lutsiya Anneya Seneki “O blagodeyaniyakh”», *Sotsial'naya politika i sotsiologiya* 15.1, 136–144.
- Utchenko, S. L. (1972) «Dve shkaly rimskoi sistemy tsennostey», *Vestnik drevnei istorii* 4, 19–33.
- SHalimov, O. A. (2000) *Obraz ideal'nogo pravatelya v Drevnem Rime v seredine I-go – nachale II veka n. e.* Moskva.

# О «ТЕОЛОГИИ» РАННЕГРЕЧЕСКИХ ФИЛОСОФОВ

Г. В. ДРАЧ

Южный федеральный университет  
gvdrach@sfedu.ru

Р. И. ФРАНЦУЗОВ

Южный федеральный университет  
francuzov@sfedu.ru

---

GENNADY DRACH AND RUSLAN FRANTSUZOV  
Southern Federal University (Russia)

ABOUT THE "THEOLOGY" OF THE EARLY GREEK PHILOSOPHERS

**ABSTRACT.** This article examines W. Jaeger's work *The theology of the early Greek philosophers: The Gifford Lectures, 1936*. We believe that in addition to an extensive introductory article by V. V. Prokopenko, several points should be clarified. The first point is to reveal the ideological context within which this work was created and which it belonged to. The second point is to understand how W. Jaeger views the early Greek philosophers and what picture of early ancient intellectualism he paints. The disclosure of these two moments in unity lets us both to take a fresh look at the early ancient tradition of philosophizing and, to some extent, extrapolate this view by shifting the emphasis from the myth and logos plane to the area where mythopoetics (mythical theology) turns into theo-poetics (philosophical theology).

**KEYWORDS:** Aristotle, Divine, Jaeger, myth, rationality, theology.

---

Издание на русском языке книги Вернера Йегера «Теология ранних греческих философов. Гиффордские лекции 1936 года» (Йегер 2021) представляет собой значительное событие для антиковедения и отечественной философии в целом. При жизни автора она была опубликована на английском (Jaeger 1947), а уж потом на немецком (Jaeger 1953). Перевод сделан с английского, при сопоставлении его с немецким оригиналом иногда возникают вопросы частного характера, а вот общее замечание автора ввводной статьи В.В. Прокопенко: «Даже упоминаний об этом труде Йегера... в отечественной литературе мне найти не удалось» (Йегер 2021, 6), – может ввести читателя в

заблуждение. Отечественным специалистам эта работа давно известна. Во всяком случае её англоязычный вариант 1947 года (см. Кессиди 1972, 308; Вольф 2012, 361). А в 1990 г. вышла в свет коллективная монография «Зарубежное философское антиковедение», в которой В. Йегеру посвящена специальная глава (Драч, Чермантеева 1990, 21–30). В этом случае авторы обращались к работе Йегера, изданной на немецком языке в 1953 году в Штуттгарте. Конечно, продолжающееся знакомство (после издания первого и второго томов «Пайдеи») с трудами выдающегося антиковеда – философа и филолога-классика, каковым признавался В. Йегер ещё в 30-ые годы XX века, весьма значимо. В этом пространстве уже высвечен Карл Рейнхардт, наступила очередь В. Йегера, вернее его работы, о которой уже пошла речь. Есть на русском языке и исследования о «Третьем гуманизме» В. Йегера. Впрочем, автор вступительной статьи не показал, в какой мере поднимаемые им вопросы гуманизма проливают свет на осмысление основных идей публикуемой книги.

И второе. В. Йегер совершенно определённо отвергал позитивистское понимание раннегреческих философов как творцов естествознания, как и иррационалистическое, мистическое их толкование. О ком, однако, идёт речь? Прокопенко полагает, что одно направление представлено Д. Бернетом, а другое – Ф. Корнфордом, Э. Доддзом и др. С Бернетом всё ясно, но во втором случае речь определённо идёт о К. Йоле, создавшем яркую картину «рождения греческой натурфилософии из духа мистики» (Joel 1926). У Йегера мы видим полемику с Т. Гомперцем, Д. Бернетом и П. Таннери, с одной стороны, а с другой – не с Корнфордом, а с К. Йолем, в противоположность которому В. Йегер не собирается «выводить натурфилософию из духа мистики» (Jaeger 1953, 5). Он не проводит специальных историографических обзоров. Не делает этого и В. В. Прокопенко, хотя ему и удалось воссоздать идейное пространство довоенной Германии и очертить его основные антиковедческие параметры. Но работа В. Йегера всё же не выпадает из мирового историографического контекста. Она может быть вписана в проблемное поле, которым является рождение (происхождение) древнегреческой философии. Конечно, в этом случае недостаточно сослаться лишь на Д. Бернета. Нельзя не учитывать «Историю греческой философии» У. Гатри, в частности, переведённый на русский язык первый том (Гатри 2015) и многое другое.

Оговоримся, даже критическое отношение к характеристике раннегреческих философов, создавших, по Д. Бернету, европейскую науку, не позволяет выносить, как это делает В. В. Прокопенко, окончательный вердикт: «Сегодня такие категорические суждения встретить трудно» (Йегер 2021, 42). Иначе элиминируется начало рационального миропонимания, знаменующего рожде-

ние философии. И рациональной теологии, если следовать В. Йегеру. Историографический контекст, конечно, более широк, в него вписываются не только русскоязычные исследования, но и зарубежные, посвящённые проблеме начала философии. Прежде всего речь идёт о двухтомнике давно ставших классическими статей о начале философии. В первом томе опубликована и упоминаемая В. В. Прокопенко статья Г. Властоса о теологии и философии в раннем греческом мышлении (Vlastos 1970). Да и недавнее издание У. Гатри на русском языке, со вступительной статьёй Л. Я. Жмудя, возвращает нас к дискуссиям об «интеллектуальной революции», которую совершили греки. Впрочем, содержащаяся в Предисловии историографическая диспозиция и скрытые возражения Йолю позволяют Йегеру войти в современное проблемное поле, а главное, открыть свой замысел. «Если мы избежим обеих крайностей, то остаётся тот факт, что великие новые мысли древних мыслителей о “природе” и “космосе” были для них самих непосредственно связаны с новым воззрением на божественное» (Jaeger 1953, 5). Йегер считает, что он обязан рассматривать вслед за Г. Дильсом и У. Виламовичем досократовскую философию как «часть истории греческого гения», и в то же время он «потратил всю жизнь на изучение христианской традиции». Это положение, несомненно, имеет определяющий методологический характер. Сопутствующие историко-философские размышления раскрываются, если попытаться вслед за Августином поместить раннегреческих мыслителей в историко-религиозный ряд (в качестве представителей «естественной теологии»).

В. Йегер так и поступает и включает греческую философию в предысторию христианской религии. В этом смысле философия языческой античности, будучи «теологией натуральной», «служит основанием сверхнатуральной христианской теологии» (Jaeger 1953, 10). Парадокс состоит в том, что религиозные идеи философов играют более важную роль, чем публичная религия греков. «Разве не парадоксален тот факт, что тем из греческого наследия, что имело для религиозного развития человечества непреходящее значение, были не образы олимпийских богов, которые живут лишь в фантазии поэтов, а религия философских мыслителей-эллинов, которая будет существовать до тех пор, пока люди живут на этой земле» (Jaeger 1953, 17–18). Но В. Йегер как филолог-классик не мог не видеть, что мышление раннегреческих мыслителей было слишком отлично от олимпийской религии и эпической мифологии, хотя и носило во многом дофилософский характер. И если он признаёт за ними право на некоторую предысторию «естественной теологии», то как историк философии он не мог не замечать проблемы перехода к рациональному мышлению, которое и делало их представителями «теологии натуральной». И здесь обращений к Августину и Варрону, на которого



опирается Августин, мало. Надо вернуться к первоисточнику, каковым выступает Аристотель.

Согласно Аристотелю, первые философы – «физиологи» противопоставили «теологам» (учившим о богах) учение о «природе вещей» – «фюсис». С одной стороны, Аристотель понимает «теологию» как фундаментальную философскую дисциплину, которую называет также «первой философией» или «наукой о высших принципах» (впоследствии для обозначения этой науки стал употребляться термин «метафизика»). А с другой, там, где Аристотель использует этот термин для выявления исторической связи, в качестве «теологов» он называет не философов типа Гесиода и Ферекида, которым противостоят «физики» как первые действительные «философы». После этого, отмечает В. Йегер, можно было бы, казалось, заключить, «что философия начинается там, где кончается теология». Но он отвергает это предположение. Вопрос более сложен, положение о «преемственности фундаментальных форм мышления» играет здесь решающую роль. В учении о неподвижном двигателе и движении сфер Аристотель возвращается к религиозным представлениям о богах на небе. В них содержится предвосхищение истины, но оформленное мифическим способом. Заключение Йегера таково: «Значит, теология представляет собой исторически первую, мифическую ступень человеческого познания. На более высокой ступени оно опять возвращается к этой проблеме, которую теологи рассматривали своим способом» (Jaeger 1953, 14). В первом случае «теология» понимается как систематизация народных верований, во втором – как ядро и основа учения о сущем.

Становится очевидным, что религиозное идейное содержание учения нельзя ставить в прямое соотношение со степенью его логически-систематической разработанности. Это отношение опосредовано содержанием философских идей. Но дело в том, что на ранних этапах греческой философии теология оказывается не отделенной от других областей мышления. Задача состоит в том, чтобы определить те специфические формы, «в которых религиозное мышление выступало в независимых философских спекуляциях» (Jaeger 1953, 18). Отправным выступает для В. Йегера суждение Аристотеля о том философы действуют, строго доказывая, теологи же, напротив, мифологизируя – *mythikos sophizomenon*» ... «Это очень меткая формулировка, – продолжает В. Йегер, – так как она подчеркивает как общее то, что теологи также обосновывают свои учения (*sophizontai*), так и различия, поскольку они делают это "мифическим образом"» (Jaeger 1953, 19). Итак, ключевое понятие «естественной теологии», или «натур-теологии» и терминологически, и содержательно ориентирует на текстуальное исследование традиционной для большинства историко-философских исследований проблемы перехода

от «теологии» к «физиологии» (в терминологии Аристотеля) или от «теологии мифической к теологии философской» (в терминологии В. Йегера), «от мифа к логосу» – (в терминологии В. Нестле).

В. Йегер во многом следует «физической» трактовке первых философов, принадлежащей Аристотелю. Речь идёт о философском изучении природы, которая составляет, согласно В. Йегеру, предмет досократовской философии, но не как самоцель, а как средство достижения божественного. Хотя В. Йегер употребляет термин «*naturliche Theologie*», а не «*Naturtheologie*» у него, по существу, речь идет о «натуртеологии», так же как у К. Йоля речь шла о «натурмистике». И в первом, и во втором случае природа оказывается ступенью восхождения к высшей божественной сущности. Так что правильнее было бы говорить не о «натурфилософии», а о «натуртеологии». Как же В. Йегер представляет себе содержательную ситуацию, скрывающуюся за термином *theologia naturalis*? «Само слово “теология” еще более древнего происхождения, в любом случае – это специфически греческое творение. Этот факт не всегда верно понимается и требует особого внимания, ибо он относится не только к слову, но еще более к тому делу, которое оно выражает» (Jaeger 1953, 12). В. Йегер специально оговаривается, что слово «теология» имеет не только философское значение. Важно это отметить, поскольку он в дальнейшем обратится к «мифической теологии», расходясь в воззрении на ее роль в генезисе «философской теологии» с Августином: «Духовная ситуация, которая порождает понятие “теология”, показывает совершенно другую картину, чем та, из которой происходили представления Августина или Варрона о естественной теологии» (Jaeger 1953, 12).

Вопрос о том, что такое «божественное вообще», по Йегеру, мог возникнуть лишь тогда, когда божественные образы и миф как таковой стали подвергаться сомнению, а источником достоверного знания и истины стали утверждаться последовательное мышление и опыт. Исходной точкой такого мышления выступает найденная из собственного мышления действительность. Характеризуя теологию «милетских натурфилософов», В. Йегер обращается к реальности человеческого опыта – «τὰ ὄντα». «Τὰ ὄντα» составляет человеческую действительность, те бытовые вещи (домашняя утварь, посуда и т. д.), с которыми он имеет дело повседневно, всё, что относится к его состоянию и окружению. Да и шире – всё видимое и распознаваемое с помощью органов чувств, включая и небесные явления. Боги в «τὰ ὄντα» не входят, то есть боги традиционной религии отрицаются. Распространяется критика традиционных представлений о богах. Собственное мышление человека не допускает признания истин мифологических повествований. Сохраняется

ли в таком случае религиозное сознание вообще? Во всяком случае, у натур-философов традиционные верования подлежат переосмыслению, а само понятие «фюсис» (φύσις) исключает вмешательство богов. Но в открывающемся пространстве рациональной мысли происходит развитие и новых суждений о божественном.

Текстологические исследования упираются в выделяемую Йегером проблему: теология у раннегреческих философов не выделена в особые разделы. Как в этом случае охарактеризовать их теологические идеи и что к ним отнести? Как филолог – классик В. Йегер обращает внимания на неизбежные натяжки при толковании религиозно-мифологических терминов как простой персонификации в рациональных конструкциях первых философов. Здесь и начинается серьёзная, вдумчивая текстологическая работа. У Гомера и Гесиода просматривается систематизация публичных культов, своего рода «мифопоэтика». Но нет ещё размышлений и абстрактных (denkende) спекуляций. Можно допустить, что систематизирующее мышление подводит к рациональному поиску первоначал. Хотя, и на это обращает внимание, в частности, В. Шадевальдт, у Гомера и Гесиода при всём отсутствии сформировавшегося рационального мышления есть и теология, и антропология, в то время как некоторые современные трактовки первых философов как «физиков» оставляют за ними лишь одну природу.

Теология у греков – это ментальная позиция, позволяющая выразить приближение к Богу или богам (theoi) посредством логоса. Уже начиная с легендарного основателя милетской школы, одного из семи мудрецов – Фалеса, мы сталкиваемся с единством физического и метафизического, имманентного и трансцендентного. И несмотря на то, что от самого мудреца до нас дошли лишь крохи, В. Йегер связывает с ним начало европейской философии. Хотя в более строгом смысле можно говорить лишь об историко-философском ряде, установленном Аристотелем (Драч 2020). Впрочем, можно согласиться, что положение, приписываемое Фалесу: «Войдите. Здесь тоже есть боги», – действительно украшает «врата бытия» и служит духовным путеводителем в «страну философии».

Однако несмотря на то, что описываемые выше врата безусловно были распахнуты Фалесом, только у Анаксимандра мы впервые имеем возможность констатировать философские положения и обозначить связь того, что Йегер называет теологией, с его научными представлениями о природе вселенной. Действительно, только с Анаксимандра можно говорить о философско-теологическом понимании божественного в его учении об «апейроне» в связи с утверждением того, что «Анаксимандр изобрел понятие ἀρχή» (Жмудь 2012, 18), с одной стороны. С другой, благодаря сообщению Фемистия

о том, что «Анаксимандр... оказался достаточно смел, чтобы выпустить трактат о природе» (Гатри 2015, 176). В рамках историко-философского анализа традиционно приписываемого философу фрагмента, который уже со времен М. Хайдеггера стал предметом для споров (Хайдеггер 1991, 28–69), дискуссий не избежать. Но помимо внешней атрибуции, приписываемой Анаксимандру, существует достаточно богатый смысловой потенциал приписываемых философу высказываний. Так известно, еще со времен Симпликия, о цитате, отражающей принцип функционирования мира, а также о знаменитом «беспредельном», что является «фундаментальным основанием самого мира». Взятые вместе, они выступают как вполне единая физическая конструкция. Однако, вспоминая, передаваемое Диогеном Лаэртием высказывание о боге, понятие «беспредельного», одновременно, наполняется новым смыслом и становится первым примером разработки учения о Божественном, «концепции Божественного» в античной философской мысли.

Схожую логику развития теологической составляющей мы находим и в иной, италийской, досократической философской традиции. Логическое и онтологическое, открывающее путь европейской науке, инициирует в этой традиции теологический поиск. Она не стоит особняком и, допускает Йегер, находится в тесном контакте с ионийской философией природы. Хотя уже у Ксенофана – идейного предшественника элейской школы, мы можем обнаружить яркие отличия от ионийцев. С одной стороны, это связано с тем, что нам достаточно много известно о личности данного философа, а с другой, в связи с разработками конкретно теологической проблематики, которая неминуемо сталкивается с критикой современных Ксенофану политеистических верований. Таким образом, констатирует В. Йегер, «Ксенофан – интеллектуальный революционер (geistiger Revolutionar)» (Jaeger 1953, 54). Он автор духовного переворота, в котором интеллект и вера сопряжены друг с другом. В его лице философия противопоставляет «единого Бога» богам народной религии и демонстрирует миру новые картины действительности, а если еще учесть поэтические особенности изложения, то мы с уверенностью можем говорить о зарождении теопэтики в отличие от мифопоэтики Гесиода.

Но возвращаясь к религиозным размышлениям Ксенофана, мы вслед за У. Гатри можем заметить, что для древних греков вопросы монотеизма и политеизма не имели того жизненно важного значения, которое они имели для христианина, мусульманина или иудея (Гатри 2015, 618). Его философская теология оставалось интеллектуальным событием античной культуры, как и другие философские учения о Боге, связанные более всего с теого-

нией. И несмотря на это и на гимническую форму их сочинений, свидетельствующих о благоговении перед Богом, их нельзя считать религией. Лишь в каком то достаточно ограниченном смысле «можно досократовскую философию понимать как религию» (Jaeger 1953, 199). Но о какой религии идёт речь? Интеллектуалы создавали иную (философскую) религию. Переход от вопросов теогонии к проблемам космогонии не освобождал их от вопросов о мироустройстве и назначении человека и, наоборот, приводил к постановке проблемы сущности Бога. Такого рода «религиозный поиск», если так его называть, инициировал научные изыскания и делал необратимым разрыв с Олимпийскими, а тем более ещё с более древними божествами народной религии.

Закончим на этом, хотя, конечно, открываются возможности интерпретации текстов, но в этом случае обращение к любому из персоналий досократиков становится самостоятельным исследованием. Ограничимся общими выводами. Религиозный пафос раннегреческих философов – это реформаторский порыв, позволяющий обосновать изменение образа жизни человека. Жаль, что Йегер не обратился к Пифагору. Но с другой стороны, пифагорейский образ жизни вырывал человека из привычного социального окружения. В то время как обычно другие раннегреческие мыслители так далеко не шли, подготавливая самопреображение личности, но оставляя его в привычном полисном окружении. Понятие «теология» позволяет глубже раскрыть связь философии с внутренним миром человека и в то же время существенно уточняет толкование философии как «физики» (физиологии). В некотором смысле мы пробуждаемся от «аристотелевского сна» в силу того, что проблема Божественного занимает более значительное место в учении раннегреческих философов, чем можно было ожидать, опираясь на аристотелевские сообщения о начале философии в первой книге «Метафизики». «В этом единстве духовного постижения Бога и интеллектуального (denkender) открытия сущего лежит происхождение всех позднейших философских теологий греков» (Jaeger 1953, 5). Античная философия – «естественная теология», а изучение природы в ней расценивается В. Йегером не как самоцель, а как средство достижения Божественного.

Конечно, именно Аврелий Августин сообщил новый смысл доксографической традиции, которая опиралась на свидетельства Аристотеля и Теофраста. По сути, он превратил историю философии в историю религии. А как же Йегер? Грегори Властос проницательно замечает, что, если бы В. Йегер использовал вместо термина «теология» «религиозные взгляды», всё было бы намного проще, он бы следовал такой традиции. Однако В. Йегер прежде

всего историк философии. Он не оспаривает взглядов Августина на то обстоятельство, что греческая философия как *theologia naturalis* послужила предысторией для *theologia supernaturalis*. Но В. Йегер использует первый термин в тех смыслах, которые возвращают исследование к аристотелевской оппозиции «теологи - физиологи». То есть принимает физическую трактовку первых философских учений, начатую Аристотелем. Греческая философия – подлинная «естественная теология», поскольку она опирается на «рациональное понимание природы самой реальности». Милетские философы обращаются к окружающему миру, как некоторой целостности (τὰ ὄντα), которая доступна человеческим чувствам. Поиск естественных оснований – это вопросы о природе мироздания (космология, космогония, основная философия) и о природе Божественного (теология, теогония и теодицея). Но на этом основании начинаются размышления об общественной жизни и переосмысление роли Богов, без чего не могли бы появиться новые полисные уложения и правовые нормы.

И другая идея, конституирующая историко-философский статус обращения к греческой философии, – идея субстанции. В научной литературе предысторию вопроса обычно начинают с Гомера и Гесиода. Поиск первооснования выливается у милетцев в некую теоретическую процедуру нахождения общего первооснования вещей, отталкиваясь от наблюдений природы. Но эта процедура означает не отказ от теологии, а её рациональное обоснование, не противостоящее эмпирическому опыту. У Герцена содержится положение, согласно которому судьба Богов на Олимпе была решена, как только Фалес обратился к воде. На самом деле всё сложнее. Да, поиск первооснования вещей был связан с сомнениями в Богах, но это были Боги традиционной религии. Сомнения в них вели к разрушению единства образа и вещи, то есть формированию рационального мышления. Мифологические теологии репрезентируют совсем другой мир. Это мир, в котором человек встречался с Богами ежедневно – в поле и храме, в священных рощах и на просёлочной дороге. Такое мировидение было одновременно и Боговидением. Боги – это истина мира и его тайна. Отказываются ли раннегреческие философы от такого мировидения, то есть от традиционной теологии? Во всяком случае, в их учениях фиксируется космогония и космология. Теогония преобразуется в космогонию, а космология в ней и не нуждается. Да, физическая трактовка (Аристотель) строилась на наблюдении вещей и рациональных обобщениях. Но присутствует ли у физиков (физиологов) теология или она осталась в мифологическом прошлом, а сохранившиеся образы и метафоры – лишь архаизмы, рецидивы мифологического мышления? В обосновании отрицательного ответа на поставленные вопросы состоит основное

значение труда В. Йегера. Он не связывает раннегреческую натурфилософию с прошлым, но не ценой отказа от него, как это делал Д. Бернет, а сохранения теологического, а значит и антропологического, пафоса в ней.

Конечно, исследованием В. Йегера опровергается позиция Д. Бернета, согласно которому раннегреческие философы были первыми учёными, отбросившими, мифологические сказания и перешедшими к созданию научных теорий на основе научных методов и даже более «...этим людям мы обязаны концепцией точной науки, которая в конечном счете должна была охватить весь мир в качестве своего объекта» (Burnet 1957, 28). Такого рода категоричные суждения, может мы сегодня и не встретим, но позиция, которая уже давно фигурирует как «гносеогенная» существует и в «серьёзной науке» и встретить её совсем не трудно. У. Гатри в первом томе его многотомной «Истории греческой философии» уделяется достаточное внимание рациональным доказательствам и аргументации интеллектуальной революции у греков. Впрочем, можно было бы обратиться и к классическим исследованиям, начиная с Целлера, и к современным отечественным и зарубежным работам – Ж.-П. Вернана, С. С. Аверинцева, Ф. Х. Кессиди и др. А уж если говорить о «радикальных суждениях» о греческой науке, то как не вспомнить Джонатана Барнза. Другое дело, что опровержения Бернета не должны приводить к утверждениям о том, что досократовская философия «остаётся для Йегера религией» (Йегер 2021, 54).

Выше мы поясняли в каком смысле можно говорить об этом. Всякое исследование природы требовало размышлений о природе божественного, поскольку обращение к «τὰ ὄντα» ответа на эти вопросы не давало, а интеллектуальное постижение мира их требовало. Собственно, не соглашаясь с Д. Бернетом, В. Йегер и открывает пространство раннегреческой теологии и антропологии. Здесь к месту вспомнить и о К. Йоле, у которого рождение натурфилософии происходит в пафосе мистического единения с Божественным Абсолютом. Натурфилософия выступает как итог этого исступления. В. Йегер обходится без обращения к мистическому единению с Абсолютом, как у Йоля. Но он не заменяет его холодными наблюдениями. Раннегреческое рациональное мышление натурфилософов согрето теологическими стремлениями и антропологическим пафосом.

Соответственно, «теология», как наука о божественном, представляет собой основной нерв греческого мышления и фундирует его развитие от поэзии (мифопоэтики) до рационального мышления – философии (теопоэтики). В один ряд объединяется теодвижение, допускающее элементы ретроспективы (движение от теологии как мифопоэтики к физиологии) и результирующееся в учении о перводвигателе, Боге – гаранте рационального

мироустройства. Нет такого разрыва и противопоставления, которое допускал Аристотель в учении о «физиологах» и «теологах». Раннегреческая физика одновременно становится и метафизикой. Поиск божественного в природе превращается в способ антропологической идентификации через обращение к трансцендентному, через переосмысление мира, воздействия Богов, взаимоотношения людей и Богов. За переосмыслением Богов стояло переосмысление мира. Мир «физики» становится объёмным, включает весь спектр отношений человека с природой и сверхприродным (Богом). Первые философы мыслили, не отрываясь от образов (смыслообразов). Конечно, греческая «наука» опиралась на астрономические знания Египта, но путь греков к Богу был иным. Он открывал глаза на природу как на самостоятельную реальность (греки не знали идеи творения из ничего), делал продуктивным систематизацию и сбор эмпирического материала. «Физика» и «метафизика» оказывались слитыми воедино и центром этого слияния становился человеческий и одновременно Божественный мир. Человек предстал как микрокосм макрокосма, а теология становилась столь же неотъемлемой частью истории философии как она сама для истории религии.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Вольф, М.Н. (2012) *Философский поиск: Гераклит и Парменид*. Санкт-Петербург.
- Гатри, У. К. Ч. (2015) *История греческой философии*. Том I. Санкт-Петербург.
- Драч, Г. В., Чермантеева, Т. С. (1990) «Теологические концепции происхождения античной философии», *Зарубежное философское антиковедение*. Москва.
- Драч, Г. В. (2020) «Философия Аристотеля как событие историко-культурного ряда», *Вопросы философии*, 2020, №1, 27–37.
- Жмудь, Л. Я. (2012) «Доксография в ее связи с другими жанрами античной историографии философии», *Историко-философский ежегодник-2011*. Москва.
- Йегер, В. (2021) *Теология ранних греческих философов. Гиффордские лекции 1936 года*. Санкт-Петербург.
- Кессиди, Ф. Х. (1972) *От мифа к логосу*. Москва.
- Хайдеггер, М. (1991) «Изречение Анаксимандра (пер. Т. В. Васильевой)». М. Хайдеггер. *Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества*. Москва.
- Jaeger, W. von. (1953) *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart.
- Joel, K. (1926) *Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik*. Jena.
- Burnet, J. (1957) *Early Greek philosophy*. New York.
- Jaeger, W. (1948) *The Theology of the early Greek Philosophers. The Glifford Lectures*. Oxford.
- Vlastos, G. (1970) "Theology and Philosophy in Early Greek Thought," in his *Studies in Presocratic Philosophy*. Vol. 1. London, 92–129.



*References in Russian:*

- Volf M.N. (2012) *Filosofskij poisk: Geraklit i Parmenid*. Sankt-Peterburg.
- Gatri U. K. CH. (2015) *Istoriya grecheskoj filosofii*. Tom I. Sankt-Peterburg.
- Drach G. V., Chermanteeva T. S. (1990) *Teologicheskie koncepcii proiskhozhdeniya antichnoj filosofii*, in *Zarubezhnoe filosofskoe antikovedenie*. Moskva.
- Drach G. V. (2020) *Filosofiya Aristotelya kak sobytie istoriko-kul'turnogo ryada*, / *Voprosy Filosofii*, 2020, №1, s. 27-37.
- Zhmud L. YA. (2012). *Doksografiya v ee svyazi s drugimi zhanrami antichnoj istoriografii filosofii*, in *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*. Moskva.
- Jeger V. (2021) *Teologiya rannih grecheskih filosofov. Giffordskie lekcii 1936 goda*. Sankt-Peterburg.
- Kessidi F. H. (1972) *Ot mifa k logosu*. Moskva.
- Haidegger M. (1991) *Izrechenie Anaksimandra* (per. T. V. Vasil'evoj), in *Razgovor naa proselochnoj doroge. Izbrannye stat'i pozdnego perioda tvorchestva*. Moskva.

## ГЕРАКЛИД ПО ПРОЗВИЩУ ЛЕМБ

М. В. ЕГОРЧКИН  
Институт философии РАН (Москва)  
egorochkin@iph.ras.ru

---

MIKHAIL V. EGORCHKIN  
Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

HERACLIDES CALLED LEMBUS

**ABSTRACT.** The Hellenistic statesman, scholar and historian Heraclides Lembus is a highly ambiguous and enigmatic figure. One of the most intriguing things is his nickname Λέμβος. According to Diogenes Laertius, it was given to him for his work Λεμβευτικός λόγος (D.L. V, 94). However, the meaning of Heraclides' nickname is difficult to understand, since Diogenes' testimony is the only one that mentions this work, and the word λεμβευτικός itself is a hapax. The article carefully examines all available evidence about the life and writings of Heraclides Lembus, using all relevant materials and parallels. As a result, the author comes to the conclusion that the title Λεμβευτικός λόγος did not have a figurative meaning, as has often been thought. Instead, the work in question was most likely dedicated to the ordinary λέμβος-sailing. As for Heraclides' nickname, it was not so much due to the writing of epitomes, as some scholars still believe, but to Heraclides' interest in secondary literature. Heraclides Lembus was probably the first to epitomize a secondhand rather than primary sources – a fact reflected in his remarkable nickname.

**KEYWORDS:** Heraclides Lembus, ancient scholarship, epitome, Greek nicknames.

---

Буквально каждое свидетельство о Гераклиде Лембе, эрудите и ученом писателе, жившем во времена Птолемея VI (180–145 гг. до н.э.), выглядит интригующе. Так, например, известно, что его отца звали Серапионом (*ΡΟχυ*. 1367, fr. 2; D.L. VIII, 7, 44 et 58; *Suda* H 462).<sup>1</sup> Данное имя представляет собой эллинизи-

---

<sup>1</sup> Издания Гераклида Лемба, где были бы собраны воедино все известные свидетельства и фрагменты, до сих пор не существует. Подборка Карла Мюллера, опубликованная в 1849 г. в третьем томе *Fragmenta Historicorum Graecorum* (= *FHG* III, 167–

рованную форму теофорного египетского имени Серапис и может одинаково принадлежать как греку, так и египтянину. Как некогда констатировали основатели многотомной *Prosopographia Ptolemaica*, само по себе оно «не раскрывает нам национальности».<sup>2</sup> И поскольку никаких других свидетельств, способных внести в вопрос о происхождении Серапиона хоть какую-нибудь ясность, не обнаружено, не исключено, что он, а вместе с ним и Гераклид, были египтянами.

Точно такая же неопределенность присутствует и в сообщениях о месте рождения Гераклида. По сведениям Диогена Лаэртия, он родился либо в Каллатисе, греческом городе на западном берегу Черного моря, либо в Александрии (D.L. V, 94); в свою очередь *Суда* говорит о нем как об уроженце египетского Оксирикса (*Suda loc. cit.*). Несмотря на многолетние споры, ученым так и не удалось прийти к согласию, какой именно из этих трех городов следует признать родиной Гераклида. Большинство при этом склоняется к тому, что каждый город сыграл свою особую роль в его жизни: в одном из них он родился, в другом жил и работал над сочинениями, в третьем занимал какую-то административную должность.<sup>3</sup>

О том, что Гераклид имел довольно высокое общественное положение, сообщает та же *Суда*, вменяя среди прочего ему в заслугу заключение мирного договора между Птолемеем VI и селевкидским царем Антиохом IV (*Suda loc. cit.*). На основании одного этого свидетельства Гераклида обычно рассматривают не только как ученого писателя, но и как видного политика своего времени. В самом деле, участие в столь значимом предприятии предполагает, что он состоял на службе при александрийском дворе, больше того – принадлежал к так называемым «друзьям царя» (приближенным, чей титул представлял широкий круг полномочий). Однако поверить в то, что государственная карьера Гераклида достигла таких высот, крайне трудно, чтобы не сказать – невозможно. Неудивительно, что среди исследователей постепенно сложилось мнение, поддержанное, кстати, самим Питером Фрейзером, будто соответствующее место в *Суде* следует понимать в том смысле, что инициатором договора выступил не Гераклид, а лично Птолемей VI. Впрочем, такая ин-

---

171), давно устарела. По этой причине здесь и далее ссылки на свидетельства и фрагменты Гераклида даются в основном по первоисточникам.

<sup>2</sup> Peremans, Van't Dack 1953, 245. Подробнее об имени Серапис ≈ Серапион: Clarysse, Paganini 2009, 68–89.

<sup>3</sup> Наиболее обстоятельный обзор всех имеющихся мнений: Gallo 1975, 17–19. См. также: Schneider 2000, 569.

терпретация, хотя и кажется на первый взгляд более привлекательной, расходитя с языком византийского лексикона (чего, надо отдать должное, не отрицает и Фрейзер).<sup>4</sup>

И это далеко не все спорные пункты в досье Гераклида. *Суда*, как правило, отмечая в своих биографических справках род занятий, странным образом причисляет Лемба к философам (*Suda loc. cit.*), а не к историкам или, скажем, грамматикам, как следовало бы ожидать, учитывая общую направленность его сочинений (о чем речь еще впереди). Указанную *Судой* профессию можно объяснить лишь тем, что Гераклид, как и многие другие тогдашние ученые, считался перипатетиком. Косвенно это как будто подтверждает Фотий, докладывая, что «писцом и чтецом» у Гераклида служил историк и географ Агатархид Книдский (*Phot. Bibl. cod.* 213), которого Страбон называет ὁ ἐκ τῶν Περίπατων (*Strab. XIV, 2, 15*). Собственно, наличие этих переключек и позволило Э. Целлеру, Ф. Зуземилю и Ф. Верли вписать имя Гераклида Лемба в историю эллинистического перипатетизма.<sup>5</sup> И все же нельзя забывать, что никаких прямых указаний на принадлежность Гераклида (даже номинальную) к перипатетической школе в античной традиции нет.<sup>6</sup> Следовательно, и причисление его *Судой* к философам остается не вполне понятным. Не говоря уже о том, что оно существенно осложнило историю гераклидовского вопроса, привнеся в него изрядную долю путаницы.<sup>7</sup>

Словом, каждое свидетельство о Гераклиде вызывает любопытство. Наиболее же интригующим является, пожалуй, его прозвище – Λέμβος.

Загадку в данном случае составляет отнюдь не прямое значение прозвища. Будучи заимствованным, – по одной версии, из иллирийского,<sup>8</sup> по

<sup>4</sup> Fraser 1972, II, 741 n. 172 (здесь же ссылки на предшествующую литературу).

<sup>5</sup> Zeller 1879, 932–933 Anm. 1; Susemihl 1891, 501–502; Wehrli 1983, 582.

<sup>6</sup> См. обзор Штефана Шорна *Wer wurde in der Antike als Peripatetiker bezeichnet?*, где автор отказывается принимать в расчет Гераклида именно потому, что перипатетиком тот стал лишь у новоевропейских исследователей (Schorn 2018, 246).

<sup>7</sup> Здесь уместно вспомнить о той растерянности, в которой пребывала наука XIX века, пытаясь отделить личность и наследие Гераклида Лемба от личности и наследия Гераклида Понтийского, как и некоторых других авторов с именем Гераклид, коих в древности насчитывалось немало (прежде всего см. Unger 1883, 481–506; Schrader 1885, 236–261); атрибуция отдельных фрагментов при этом оставалась нерешенной вплоть до самого недавнего времени: Gottschalk 1980, 131 n. 15, 157; Schütrumpf 2007, 160–161.

<sup>8</sup> Hofmann 1949, 177. С Хофманном склонен согласиться Я. Фриск (Frisk 1970, II, 104). Ср. Beekes 2010, I, 847.

другой, из аккадского языка,<sup>9</sup> – слово λέμβος в целом означает лодку или относительно небольшое судно. Им греки называли и простой ялик (Demosth. XXXII, 6), и корабельную шлюпку (Demosth. XXXIV, 10; Lycurg. *Leocr.* 17), и рыбацкий челн (Theocr. XXI, 12), и пиратскую или торговую барку (Strab. II, 3, 4 et 5), и даже что-то вроде ладьи, а то и легкой галеры (Polyb. I, 53; II, 3; III, 42, 43 etc.).<sup>10</sup> А вот каков переносный смысл λέμβος, ведь только в таком смысле оно и могло использоваться в качестве прозвания, – вопрос куда более сложный.

К счастью, до нас дошло целых два античных объяснения прозвищу Лемб, причем одно непосредственно касается Гераклида. Увы, взятое изолированно оно совершенно ничего не проясняет, а напротив, само требует комментария. По этой причине лучше начать с другого, более раннего толкования, которое зафиксировал комический поэт сер. IV в. до н.э. Анаксандрид.<sup>11</sup> В сохранившемся у Афиней отрывке из комедии *Одиссей* он приводит следующий список прозваний, бывших в ходу у афинян (Anaxandrides fr. 35 PCG II = Athen. VI, 242e-f, пер. Н.Т. Голинкевича):

Я знаю, вечно прозвища даете вы друг другу:  
 Божественно красивого зовут Священной свадьбой;  
 Мал человек – так его вы Капелькой зовете;  
 С улыбкой выйдет, – и тотчас его зовете Плачем;  
 Демокл лоснящийся пройдет – вот он уже Похлебка;  
 А тот, кто грязен, не умыт, зовется Пыльной тучей;  
 За кем-то ходит льстец хвостом – так будет Челноком он;  
 Кто вечно бродит натошак, – Кестреем назовется;  
 С красавчиков не сводит глаз – Дым будет Теагенов,

<sup>9</sup> Szemerényi 1974, 149, которому следует Г. Папанастассиу в своих дополнениях к словарю Шантрена (Papanastassiou 1994, 21), при том что сам П. Шантрен воздержался от каких-либо предположений на сей счет (Chantraine 1974, III, 630).

<sup>10</sup> Casson 1971, 125–127, 162–163; Höckmann 1985, 110–113. Наиболее полную сводку свидетельств можно найти в книге: Boršić, Džino, Radić Rossi 2021, 59–172.

<sup>11</sup> Самое раннее упоминание Λέμβος встречается в посвячительной надписи на сосуде, фрагмент которого найден в святилище Кабиров близ Фив и который датируется VI–V вв. до н.э.: Λέμβος ἀ[γέθειε, «Лемб п[освятил» (IG VII, 3645 = KH I, 68). Краткость надписи не позволяет судить ни о самом человеке, его социальном положении и роде занятий (ср. Κομμανούδης 1979, 131 αριθ. 1234), ни о природе его прозвища, которое здесь, очевидно, выполняет роль личного имени (ср. Neumann 1994, 648). То, что Λέμβος могло быть полноценным именем, отчасти подтверждает синопская надпись IV в. до н.э., где упоминается Глэрис, входивший в комиссию пританов, чьим отцом был Лембий: Γληρίς Λεμβίου (*ISinope* 7, 13).

Ягненка в шутку уведет – Атреем величают;  
 Барана – Фриксом; а Ясон – тот, кто овчинку стянет.

Все перечисленные Анаксандридом прозвания насмешливые, а Λέμβος, в процитированном переводе Челнок, вдобавок еще и говорящее. Им награждается лстивый парасит, который не просто заискивает перед хозяином стола, но всюду волочитя за ним, словно привязная корабельная шлюпка: такую шлюпку не поднимали на борт, а брали на буксир, так что она постоянно тащилась следом за кораблем.<sup>12</sup> Имело ли прозвище Гераклида тот же смысл, что и комедийного парасита, как полагали в прошлом Л. Грасбергер и Ф. Бехтель, видя тем самым в Гераклиде такого же льстеца?<sup>13</sup> Скорее всего, нет. К тому же взятое на вооружение анаксандридовскими насмешниками значение слова λέμβος, подразумеваемый им тип лодки, не единственное, и в любой другой ситуации подходящим могло оказаться какое-то иное значение.

В этой связи нельзя не привести забавной параллели. В одной из эпиграмм Руфина, неизвестного поэта, чьи годы жизни по разным оценкам варьируются от I по VI в. н.э., фигурирует некая Λέμβιον. Данное прозвище является диминутивом от λέμβος и переводится как Лодочка. Так кличут гетеру, которая вместе с подругой по прозвищу Катерок (Κερκούριον от κέρκουρος),<sup>14</sup> всегда «стоит на якоре» в самосском порту. Характеризуя обеих гетер как «пиратские суда Афродиты», Руфин предостерегает юношей, чтобы те не связывались с ними, а иначе поглощенные пучиной они пойдут ко дну (AP V, 44 = Rufin. 17 Page).<sup>15</sup> Нетрудно заметить, что при очевидном родстве между прозвищами парасита Λέμβος и гетеры Λέμβιον их семантика разнится. Если в

<sup>12</sup> Olson 2007, 370. Сложности, связанные с пониманием отрывка из Анаксандрида в контексте всего раздела о параситах у Афиней (VI, 234c–248c), обсуждаются в комментарии Бенджамина Миллиса (Millis 2015, 168); здесь же см. примечание к Анаксандриды fr. 12 PCG II, где также упоминается λέμβος (Ibid. 83–84).

<sup>13</sup> Grasberger 1888, 332–333; Bechtel 1898, 68.

<sup>14</sup> См. Casson 1971, 163–166.

<sup>15</sup> Призыв бежать «пиратских судов Афродиты» Руфин заимствует из эпиграммы, которую приписывают либо Гедилу, либо Асклепиаду (AP V, 161), причем заимствует дословно, без каких-либо изменений, в той же метрической позиции. И это, по слову авторитетного Д. Пейджа, «крайне необычайное явление, особенно неожиданное у столь независимого сочинителя, как Руфин» (Page 1978, 88), лишь усиливает значимость образной характеристики, данной поэтом двум портовым гетерам и закрепленной в их шуточных прозваниях. Подробнее о женских образах у Руфина: Höschel 2006.

основе первого лежит образ шлюпки, которая ходит на привязи за кораблем, то в основе второго – пиратская лодка, которая как бы подстерегает заходящие в порт суда.

С другой стороны, несомненно, что оба эти прозвания, а с ними и прозвание Гераклида Лемба, схожи по своей номинативной установке. Апеллируя к приведенному выше отрывку из Анаксандрида, М.А. Солопова в энциклопедической статье о Гераклиде замечает: «Возможно, прозвище Лемб следует понимать как характеристику его личностных качеств».<sup>16</sup> Замечание справедливо, но лишь отчасти. Прозвище, конечно, зависит от качеств или чаще какого-то одного, доминирующего качества, присущего тому, кто этим прозвищем награждается. Но, пожалуй, в не меньшей степени оно обусловлено сферой его деятельности, его основным ремеслом. Ведь параситу прозвище дают именно как параситу, у которого те же подхалимство и навязчивость носят не только личностный, но и, скажем так, профессиональный характер (ср. Epicharmus fr. 32, 1–6 PCG I; Aristophon fr. 5 PCG IV; Diphilus fr. 63 PCG V etc.). То же самое будет верно и для гетер, и для поэтов, и для философов, равно как и для ученых всех специальностей. В качестве примера достаточно напомнить о Сатире по прозвищу Дзета (Ζήτα), друге грамматика Аристарха Самосского и младшем современнике Гераклида Лемба, прозванном так за свою любовь к исследованию, διὰ τὸ ζητητικὸν αὐτοῦ (Phot. *Bibl. cod.* 190); или о грамматике Дидиме, воспитаннике того же Аристарха, который за невероятное усердие в написании книг (а их у него было около трех с половиной тысяч) удостоился целых двух прозваний – Χαλκέντερος, то есть Медноутробный (*Suda* Δ 872), и Βιβλιολάθας, то есть Забывающий книги (Athen. IV, 139c) – собственного сочинения, разумеется.

Гераклид также получил прозвание вследствие своих ученых и литературных занятий, о чем говорит второе имеющееся объяснение прозвищу Лемб. В списке Гераклидов, который Диоген Лаэртский приводит после биографии Гераклида Понтийского, оно объясняется так (D.L. V, 94, пер. М.Л. Гаспарова):

Пятый – из Каллатиса или Александрии, написал *Преимства* в шести книгах и *Речь о челноке* (Λεμβευτικὸς λόγος), за которую сам был прозван Челнок (Λέμβος).

Как можно убедиться, поводом для прозвища, данного нашему Гераклиду, послужила отнюдь не какая-то черта характера, особая манера поведения или

---

<sup>16</sup> Солопова 2008, 256.

курьезный случай из жизни, а написанное им сочинение.<sup>17</sup> Правда, от этого его прозвище не становится менее загадочным.

Дело в том, что свидетельство Диогена Лаэртия – единственное, где упоминается Λεμβευτικός λόγος; никаких других сообщений об этом сочинении нет. Мало того, само слово λεμβευτικός является гапаксом, то есть ни у кого из античных авторов больше не засвидетельствовано. Поэтому неудивительно, что многие современные переводчики Диогена Лаэртия оставляют λεμβευτικός без перевода, передавая лишь формально-грамматические показатели: ср. нем. ‘die Lembeutische Rede’ (О. Апелът), англ. ‘a work entitled *Lembeuticus*’ (Р.Д. Хикс), франц. ‘un Discours Lembeutique’ (Р. Женай), итал. ‘un discorso *Lembeutico*’ (М. Джиганте). Такое решение продиктовано не только желанием сохранить внятной для читателя переключку между заглавием сочинения и прозвищем Гераклида Лемба, но и теми объективными трудностями, которые неизбежно встают при попытке адекватно выразить смысл заглавия. Есть, однако, и те, кто все-таки пытается найти гераклидовскому сочинению более или менее подходящий перевод (как тот же М.Л. Гаспаров), ввиду чего надлежит высказать несколько соображений.

Начать с того, что слово λεμβευτικός представляет собой прилагательное на -κός с предшествующим соединительным слогом -τι- (в иных случаях для присоединения суффикса используется гласная -ι-). С помощью этих формантов образуются как отыменные, так и отглагольные прилагательные. Окрашенные подчас признаками *способности к чему-л.* или *пригодности для чего-л.*, те и другие в общем и целом означают *принадлежность* – с той разницей, что одни

---

<sup>17</sup> Иное объяснение как будто предполагает Фотий, именующий Гераклида ὁ τοῦ Λέμβου Ἡρακλείδης – во всяком случае, согласно принятой конъектуре, которую обычно приписывают Г. Дильсу, но которую обсуждал уже Э. Хиллер: все рукописи *Библиотеки* дают бессмысленное ὁ τοῦ λέμβρου Ἡρακλείδης (Phot. *Bibl. cod.* 213). В исправленном виде Дильс толкует имя так, как если бы прозвище Лемб изначально имел отец Гераклида Серапион, и оно попросту перешло к сыну по наследству (Diels 1879, 148 n. 2; см. также: Daebritz 1912, 489). Есть, впрочем, и другая возможность, которой не упускает из виду Хиллер, отмечая, что при означенном исправлении речь у Фотия могла бы идти о сыне Гераклида Лемба, которого также звали Гераклидом (Hiller 1867, 599 Anm. 10). Ни одно из этих толкований поддержки не нашло. Господствующее же ныне мнение несколько двусмысленно: принимая конъектуру Хиллера–Дильса при чтении, практически все издатели и исследователи понимают свидетельство Фотия в духе Казобона, некогда предложившего исправить соответствующее место на ὁ Λέμβος Ἡρακλείδης (Casaubonus ap. *FHG* III, 167).



указывают на живые существа и предметы, а другие – на действия и процессы.<sup>18</sup> Ср. παιδικός ‘детский’ от существительного παῖς ‘ребенок, дитя’ и παιδευτικός ‘воспитательный’ от глагола παιδεύω ‘воспитывать’.<sup>19</sup> Прилагательное λεμβευτικός, как видно, должно было быть произведено от глагола \*λεμβεύω, а тот в свою очередь – от λέμβος. Таким образом, перед нами деривация, которая принадлежит тому же словообразовательному ряду, что и παῖς – παιδεύω – παιδευτικός; κύβος ‘игральная кость’ – κυβεύω ‘играть в кости’ – κυβευτικός ‘служащий для игры в кости’; ἄγκιστρον ‘рыболовный крючок’ – ἀγκιστρεύω ‘рыбачить’ (букв. ‘ловить рыбу на крючок’) – ἀγκιστρευτικός ‘относящийся к рыбалке’ и т.п. Нельзя, правда, исключать и того, что λεμβευτικός было образовано не от предполагаемого глагола, а по аналогии, то есть по существующему в языке лексическому образцу (например, κυβευτικός : λεμβευτικός). Тем не менее это не отменяет отглагольной природы самого прилагательного, в состав которого входит глагольный суффикс -ευ-. Стало быть, сколько-нибудь адекватный перевод заглавия Λεμβευτικός λόγος возможен только при условии, если удастся реконструировать семантику исходного глагола, пусть в самых общих чертах.

Ханс Лукас в своих заметках *Zu Herakleides Lembos*, разумно предполагая, что λεμβευτικός образовано от глагола \*λεμβεύω, допускает, что тот означал «bin ein λέμβος, oder ‘verfahre nach Art eines λέμβος’» («‘быть лембом’ или ‘действовать на манер лемба’»). В подтверждение он ссылается на «ἀλιευτικά, ἰχθυετικά usw.».<sup>20</sup> Между тем и предложенная им семантическая реконструкция глагола, и подобранные для ее подкрепления примеры неудачны. Значения, которыми Лукас наделяет \*λεμβεύω, считая его либо глаголом состояния, либо глаголом действия, где λέμβος всякий раз получает роль субъекта, возможны только тогда, когда выступающее в качестве производящей основы имя относится к разряду одушевленных существительных. Ср. *LSJ* s.v. δουλεύω (от δοῦλος ‘раб’) 1. ‘to be a slave’ и 3. ‘render a service’, то есть ‘behave as a servant’, как поясняют авторы *Revised Supplement* к словарю Лидделла–Скотта. Пытаясь описать семантику \*λεμβεύω точнее, естественнее предположить, что тот принадлежит к малочисленной группе производных глаголов движения, в которых имя выражает средство и заодно задает способ передвижения. Чтобы приблизиться к реконструкции λέμβος – \*λεμβεύω – λεμβευτικός, за образец правильнее было бы взять ряд δίφρος ‘колесница’ – διφρεύω ‘править ко-

<sup>18</sup> Ср. Kühner–Blass 1892, 287–288 (§ 332, 3); 294–295 (§ 334, 5).

<sup>19</sup> Данная модель была весьма продуктивной, в особенности после софистов: Chantraine 1933, 384–396.

<sup>20</sup> Lucas 1940, 236.

лесницей; ехать на колеснице' – διφρευτικός 'относящийся к езде на колеснице'. И если так, если семантическая деривация первого ряда и впрямь аналогична второму, то общим значением глагола \*λεμβεύω могло быть 'править лембом; плыть на лембе' (его конкретное значение при этом зависело бы от того, какого типа судно имеется в виду – рыбацкая лодка, торговая барка или что-то еще). Иными словами, \*λεμβεύω был специализированным глаголом движения по воде (ср. λεμβαρχέω 'управлять, командовать лембом') при более общем πλέω 'плыть (преимущественно о судне); плыть на судне'.<sup>21</sup> Прилагательное λεμβευτικός в таком случае должно было бы приблизительно означать 'относящийся к плаванию на лембе' или 'пригодный для плавания на лембе'.

Что же касается примеров Лукаса, призванных подтвердить его реконструкцию глагола, то они, как минимум, не удовлетворяют формальному критерию. В отличие от λεμβευτικός, оба названных им слова суть отыменные образования: ἀλιευτικός 'рыболовный, рыбацкий, рыбацкий' происходит от существительного ἀλιεύς 'рыболов, рыбак'; тогда как ἰχθυευτικός 'способный выслеживать, пригодный для слежки' – производное от ἰχθυεύτης 'следопыт, ищейка'. Оба к тому же образованы от одушевленных существительных. Впрочем, из-за того, что подобные прилагательные подразумевают тесную связь между лицом и родом его занятий, их часто использовали для обозначения вида деятельности. См. субстантивированное ἡ ἀλιευτική (sc. τέχνη) 'рыболовство (собственно: рыбацкое ремесло)' (Plat. *Soph.* 220b; cf. *Ion* 538d), благодаря чему впоследствии у Оппиана становится возможным заглавие Ἀλιευτικά, *О рыбной ловле*. Сюда же относятся и заголовки типа Κυνηγετικός (sc. λόγος от κυνηγέτης 'охотник'), *Об охоте* Ксенофонта.

Λεμβευτικός λόγος – в силу исключительно словообразовательных признаков – также должен был обозначать деятельность. По этой причине не вполне корректными для его передачи являются как русское *Челночное слово*,<sup>22</sup> так и английское *Lembian address*,<sup>23</sup> которым больше соответствовало бы \*Λεμβικός λόγος. Еще дальше от оригинала попытки передать заглавное λεμβευτικός как 'lemb-like' или 'lembish',<sup>24</sup> поскольку оба варианта так или иначе соответствуют прилагательному λεμβώδης 'лембообразный, лембоподобный', зафиксированному у Аристотеля (*De incess. an.* X, 9, 710a 31–32). Не верен и процитированный выше перевод М.Л. Гаспарова *Речь о челноке*. Единственно

<sup>21</sup> Подробнее о древнегреческих глаголах плавания: Кисилиер 2007, 351–379.

<sup>22</sup> Солопова 2008, 256.

<sup>23</sup> White 2021, 227.

<sup>24</sup> Boršić, Džino, Radić Rossi 2021, 95.

приемлемым, да и то с необходимой оговоркой, русским переводом Λεμβευτικὸς λόγος будет *О плавании на лембе*.

Другое дело, что сами по себе такие заголовки могли носить как буквальный, «технический», так и фигуральный смысл. К примеру, Σχολικὸὶ λόγοι, *Сапожничьи беседы* сократика Федона (D.L. II, 105) почти наверняка представляли собой не разговоры сапожников о сапожном ремесле, но философские диалоги подобные тем, что составил Симон по своим беседам с Сократом в сапожной мастерской, ὅθεν σχολικὸὺς αὐτοῦ τοὺς διαλόγους καλοῦσιν (D.L. II, 122). *Беседы* Федона показывают, что заглавие как таковое может ничего не говорить о содержании сочинения – даже того, к какой области оно относится. А что же тогда Λεμβευτικὸς λόγος? По сообщению *Суды*, Гераклид «написал философские и другие» произведения (*Suda* H 462): к каким из них его следует причислить – к первым, как полагал Э. Целлер,<sup>25</sup> или ко вторым, как склонен был думать Г. Дильс?<sup>26</sup> Чтобы ответить на этот вопрос, нужно хотя бы вкратце рассмотреть все литературное наследие нашего автора.

Вне всякого сомнения, главным трудом Гераклида Лемба была *История* или *Истории* – в оригинале название стоит во множественном числе, точно так же как у Геродота, Фукидида или Полибия, поэтому при переводе допустимы оба варианта. Выбор в пользу того или другого зависит от взгляда на характер гераклидовского сочинения в целом – являлось ли оно последовательной всеобщей историей или разрозненным «собранием пестрых глав», где исторические легенды и анекдоты перемежались сведениями о государственных установлениях и обычаях. Колебание между двумя этими крайностями во многом вызвано той диспропорцией, которая наблюдается между первоначальным объемом *Историй* и их нынешнем состоянием. При том что само сочинение было весьма пространным и включало по меньшей мере 37 книг, от них сохранились лишь считанные фрагменты: по одной оценке – пять (fr. 1–5 *FHG* III), по другой – всего только три (fr. 3–5 *Ibid.*),<sup>27</sup> – и все вполне самостоятельны и анекдотичны.

Если верить *Суде*, Герон Афинский, малоизвестный ритор I-го в н.э., составил *Эпитому «Историй» Гераклида* (*Suda* H 522). Данное обстоятельство тем более примечательно, что и сам Лемб известен современной науке прежде всего как эпитоматор. Так, упомянутые у Диогена Лаэртия наряду с Λεμβευτικὸς λόγος *Преемства* в шести книгах (D.L. V, 94) не были авторским произведением, но *Эпитомой «Преемств [философов]» Сотиона*, биографа

---

<sup>25</sup> Zeller 1879, 932–933 Anm. 1.

<sup>26</sup> Diels 1879, 148 n. 2 (см. ремарки в тексте *Суды*).

<sup>27</sup> См. Verhasselt 2020, 672–683.

и историка философии из Александрии (D.L. V, 79; VIII, 7; X, 1 = Sotion fr. 18, 24 et 34 Wehrli). Кроме нее Гераклиду принадлежит эпитома *Жизней* Сатира из Каллатиса (D.L. VIII, 40, 53; IX, 26 = Satyr. T 4, F 11, 12, 15 Schorn), причем, в отличие от сочинения Сотииона, труд Сатира включал не только биографии философов, но также поэтов и политиков. К ней примыкает другая, столь же неоднородная по своему составу *Эпитома Гераклида, сына Серапиона, сочинений Гермиппа «О законодателях», «О семи мудрецах» и «О Пифагоре»*. Это заглавие обнаружено в оксиринхском папирусе 1367, который был опубликован в 1915 г. (POxy. XI, 113–119). Речь, разумеется, идет о компиляции трех разных сочинений биографа Гермиппа Смирнского, последователя и помощника Каллимаха при Александрийской библиотеке (FGrHist 1026 T 5, 7a, 8a, 9a, F 3). К сожалению, от всей компиляции остался лишь небольшой фрагмент, охватывающий конец первой и начало второй книги *О законодателях*, где кратко рассказывается о Демонакте из Мантинеи, Кекропе, Бузиге, Антимaxe и каком-то еще неназванном по имени древнем законотворце.

Несмотря на скудость папирусных отрывков, публикация POxy. 1367 имела решающие последствия для Лемба. Сравнивая фрагменты новонайденной эпитомы Гермиппа с давно и хорошо известным памятником *Из сочинений Гераклида о политиях*, Герберт Блох на основе стилистического анализа пришел к заключению (чем дал новую точку опоры в давно обсуждаемом вопросе), что тот связан именно с Лембом, а не с каким-то иным Гераклидом.<sup>28</sup> Что же до самого памятника, то он не представляет собой сборника извлечений из историко-политических трактатов Гераклида, как может показаться по заголовку, но из очередной его эпитомы – на сей раз сочинений Аристотеля (Heraclid. Lemb. *Excerpt. Polit.* § 1–76 Dilts = Arist. fr. 611 Rose). Перед нами excerpta excerptorum, содержащие сорок выдержек из аристотелевских *Политий*, включая *Афинскую политию*, благодаря чему стало известно ее начало, недостающее в единственной рукописи (§ 1–8), и четыре выписки из *Варварских обычаев* Стагирита (§ 43, 44, 48, 58).

Высказывались, разумеется, и другие предположения относительно тех или иных сочинений, будто бы составленных Лембом. Одно из них, к примеру, касается *Жизни Архимеда*, на которую ссылается Евтокий Аскалонский в *Комментарии на Архимедово «Измерение круга»*, называя ее автором неко-

<sup>28</sup> Bloch 1940, 31–37. Ср. Unger 1883, 504–505; von Holzinger 1891, 442–443; Id. 1894, 81; Daebritz 1912, 490–491 и др. Выводы Блоха ныне общепризнаны: их придерживается и современный издатель *Из сочинений Гераклида о политиях* Мервин Дилтс (Dilts 1971, 8), и автор исторического комментария к ним Марина Полито (Polito 2001, 9).

его Гераклида (Eutoc. *In Arch. De dim. circ.* 266, 1). Уже Карл Мюллер счел необходимым приобщить эту ссылку к подборке Лемба (fr. 17 *FHG* III). Против такой атрибуции, однако, есть два существенных возражения. Во-первых, в *Комментарии на «Конические сечения» Аполлония* точно такую же биографию Евтокий приписывает Гераклию (Eutoc. *In Apol. Con.* 168, 3–4). И поскольку оба свидетельства Евтокия, скорее всего, относятся к одному тексту и оба – за отсутствием иных ссылок – абсолютно равноценны, нет никакой уверенности в том, что автора *Жизни Архимеда* непременно звали Гераклидом.<sup>29</sup> Во-вторых, им мог оказаться совсем другой Гераклид – друг или ученик Архимеда, которого тот упоминает в сочинении *О спиралях* (*Arch. De lin. spir.* 2, 4; 6, 9).<sup>30</sup> Остальные догадки об авторстве Лемба или еще более рискованны, или заведомо неправдоподобны.<sup>31</sup>

Итак, даже при поверхностном обзоре видно, что все написанное Гераклидом Лембом – результат не столько размышлений философа, сколько занятий эрудита и эпитоматора. Вопреки *Суде*, единственным сочинением, которое при желании еще можно было бы отнести к философским, как и поступил, например, тот же Дильс, является *Эпитома «Преемств» Сотииона*.<sup>32</sup> Но насколько оправдано такое решение? Следует ли считать философскими сами Сотиионовы *Преемства*? Известно, что в основе последних лежала схема, предполагающая распределение всех знаменитых мыслителей по школам и всех школ по двум линиям преемственности – ионийской и италийской. Однако совершенно неясно, какое место в них отводилось собственно философии. Так, согласно Йоргену Мейеру, труд Сотииона, как и *διαδοχαὶ τῶν φιλοσόφων* всех последующих авторов,<sup>33</sup> всецело принадлежал к биографическому жанру, так что изложение философских взглядов в нем

<sup>29</sup> Расхождение в имени объясняется, вероятно, разночтением в рукописной традиции: Decors-Foulquier, Federspiel 2014, 3 п. 2.

<sup>30</sup> Susemihl 1891, 724–725. Ср. наблюдения и вытекающие из них возражения Я. Мансфельда (Mansfeld 1998, 36–48).

<sup>31</sup> См. Daebritz 1912, 491.

<sup>32</sup> Diels 1879, 148 п. 2.

<sup>33</sup> Среди них Сосикрат Родосский, Александр Полигистор, Никий Никейский, Ясон из Нисы и Антисфен Родосский. Фрагменты их сочинений собраны в книге: Giannattasio Andria 1989. Новое издание Александра, Ясона и Никия (*FGrHist* 1035, 1040 et 1045 соответственно): Zaccaria 2021, 11–91, 667–692, 763–804. К литературе преемств часто причисляют также *Τῶν φιλοσόφων ἀναγραφὴ*, *Перечень философов* Гиппобота (к стандартной подборке fr. 6–22 Gigante есть два добавления: fr. 6a Gigante et fr. 23 Engels) и *Σύνταξις τῶν φιλοσόφων*, *Строй философов* Филодема.

ограничивалось нуждами биографии и не выходило за рамки анекдотических случаев и метких афоризмов. По мнению Мейера, было бы ошибкой судить о Сотиионе по Диогену Лаэртию, чьи *Жизни философов*, хотя и воспроизводят в главных чертах композицию *Преемств*, в действительности стали первым полноценным био-доксографическим произведением.<sup>34</sup> Невзирая на то, что состояние источников не противоречит выводам Мейера, сегодня они признаются несколько однобокими, а удельный вес доксографии в преемствах – более значительным.<sup>35</sup>

С эпитомой Гераклида дело обстоит еще на порядок сложнее. Напомним, что, по словам Диогена Лаэртия, та состояла из 6 книг (D.L. V, 94). Учитывая, что труд Сотииона охватывал 13 книг (Sotion fr. 35 et 36 Wehrli = D.L. I, 1 et 7), это означает, что Гераклид сократил его вдвое. Какими при этом частями – биографическими или доксографическими (коль скоро таковые у Сотииона все-таки имелись) – он решил пренебречь? Все фрагменты гераклидовской эпитомы носят сугубо биографический характер (Heraclid. Lemb. ap. D.L. II, 113, 120, 135, 138, 143–144; III, 26; V, 79; VIII, 7, 44, 53, 58; X, 1–2), но их, может статься, недостаточно, чтобы составить верное представление об эпитоме в целом, так как все они от начала до конца зависят от Диогена Лаэртия, его интересов и предпочтений. Вдобавок Гераклид мог расширить исходные материалы Сотииона за счет выписок из других авторов, что также могло заметно изменить облик оригинала.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Mejer 1979, 62–74; Id. 2000, 45–54.

<sup>35</sup> См. Schorn 2018, 301–337.

<sup>36</sup> Самой известной гипотезой о прибавлениях Лемба остаются источниковедческие выкладки Вилаговица, согласно которым тот обогатил *Преемства* Сотииона данными об эретрийской школе, в частности о Менедеме (von Wilamowitz-Moellendorff 1881, 86–94). Возможным же доказательством тому, что Гераклид делал добавления в эпитомы, служит следующий пассаж из Диогена Лаэртия: «Сатир в *Жизнях* говорит, что Эмпедокл был сыном Эксенета и что сам он также оставил сына Эксенета, причем в одну и ту же олимпиаду он одержал победу в скачках, а его сын – в борьбе или, как утверждает Гераклид в *Эпитоме*, в беге» (D.L. VIII, 53). Если, по мнению Ф. Верли, Диоген Лаэртий противопоставляет здесь два независимые свидетельства из двух разных источников, подразумевая под *Эпитомой* гераклидовскую *Эпитому «Преемств» Сотииона* (Wehrli 1978, 58), то, по мнению большинства современных ученых, включая Ш. Шорна, издателя Сатира из Каллатиса, он всего-навсего цитирует *Эпитому «Жизней» Сатира*, куда Гераклид самостоятельно добавил альтернативную версию свидетельства о победе сына Эмпедокла (Schorn 2004, 25, 370). Впрочем, не исключено, что самой этой версией Лемб обязан как раз Сотииону.

В связи с неясным наполнением *Эпитомы «Преемств»* важно упомянуть об одной любопытной записи в *Памятной книжке* Иосифа. Сама *Книжка* датируется приблизительно концом IV – началом V вв. н.э. (при том что в тексте присутствуют более поздние интерполяции) и представляет собой нечто вроде памятки, содержащей краткие вопросы, в основном из ветхозаветной истории, и более или менее развернутые ответы на них, в основном в виде списков.<sup>37</sup> Интересующая нас запись выбивается из общего содержания и посвящена греческим философским «ересям», или попросту школам (ей предшествуют аналогичные записи о «ересях», выступавших против «церковной веры», а также о «ересях» среди иудеев и самаритян). На вопрос «Какие школы были у греков?» в ней приводится перечень из 20 пунктов, после чего сообщается: Ταύτας τὰς εἴκοσιν αἱρέσεις Ἡρακλείδης ὁ Πυθαγορικὸς διεῖλεν ἐν τῷ περὶ τῆς ἐν φιλοσόφοις αἱρέσεων πραγματείας αὐτοῦ βιβλίῳ – «Эти двадцать школ разобрал Гераклид-пифагореец в своей книге об исследовании школ у философов» (*Hypomnest.* V, 143 Grant–Menzies). По всем признакам (кроме таинственной принадлежности к пифагорейцам) наиболее подходящей кандидатурой на роль названного Гераклида является Лемб.<sup>38</sup>

Судя по тематике, приписываемое Гераклиду сочинение не может быть ничем иным, как *Эпитомой «Преемств» Соттиона*. Если эта идентификация верна – а по общему мнению, так оно и есть – в глаза сразу же бросается разница между тем, какой она предстает пред нами со слов Диогена Лаэртия, и тем, как ее изображает Иосиф. Ведь назвать эпитому книгой περὶ τῆς ἐν φιλοσόφοις αἱρέσεων πραγματείας – значит отнести ее (по меньшей мере, формально) не к преемствам, а к литературе о философских школах, возникновение которой чаще всего связывают с одноименным сочинением Гиппобота Περὶ αἱρέσεων (fr. 1–5 Gigante).<sup>39</sup> Ее коренное отличие от преемств заключается в том, что сочинения о школах, пренебрегая биографиями философов, имели своей первостепенной задачей систематическое изложение их доктрин.<sup>40</sup>

Еще одной знаменательной особенностью презентации Иосифом эпитомы оказывается приведенный им и, наверно, им же составленный список

<sup>37</sup> Об Иосифе и его *Памятной книжке* см. Grant, Menzies 1996, 1–28.

<sup>38</sup> Сводка аргументов в пользу Лемба: Diels 1879, 150–152; von Kienle 1961, 93.

<sup>39</sup> К сожалению, о самом Гиппоботе абсолютно ничего не известно, даже времени его жизни, которое приходилось то ли на конец III – первую половину II в. до н.э., то ли целиком на I в. до н.э. (Engels 2007, 174). При более поздней датировке первенство в жанре о школах должно принадлежать стоику Панетию Родосскому (ок. 180–110 гг. до н.э.), которому также приписывают сочинение Περὶ τῶν αἱρέσεων (Panaet. fr. 49 van Straaten; fr. 141 Alesse = D.L. II, 87).

<sup>40</sup> Подробнее о жанрах античной историографии философии: Жмудь 2012, 5–39.

школ. (Считается, что тот отражает последовательность глав у Гераклида.) Сличая его с реконструируемым на основе Диогена Лаэртия списком Сотииона, легко заметить расхождения, наиболее важное из которых состоит в том, что Гераклид перенес школы академиков, перипатетиков и стоиков в самый конец перечня, поместив их между пирронистами и эпикурейцами, – иными словами, перенес их из ионийского преемства в италийское. Отсюда следует, что Гераклид не просто сократил, но и перестроил труд Сотииона, отбросив саму идею преемственности.<sup>41</sup>

И все же невозможно представить себе, чтобы Гераклид переработал *Преемства* Сотииона таким образом, что те превратились в книгу о философских школах. Это не только не согласуется с имеющимися фрагментами, пусть немногочисленными, но и плохо вяжется с литературным амплуа Гераклида, явно тяготевшего к историко-биографическим сюжетам. Естественнее было бы ожидать, что Лемб, пожертвовав основной концепцией Сотииона, вовсе отказался от обсуждения взглядов философов в пользу рассказа об их поступках. Примерно так он обошелся и с *Афинской политией* Аристотеля, сосредоточившись при ее сокращении на отдельных политиках, событиях и установлениях.<sup>42</sup> Запись же в *Памятной книжке* можно объяснить потребностью Иосифа в общем списке греческих философских школ (наравне с прочими «ересями»), которую вполне способна была удовлетворить оказавшаяся под рукой гераклидовская *Эпитома*.<sup>43</sup>

Все сказанное о трудах Гераклида заставляет думать, что Λεμβευτικὸς λόγος вряд ли был философским сочинением, даже в расширительном смысле, но скорее входил в число тех «других», о которых *Суда* упоминает со столь досадной неопределенностью. Мнение Дильса в данном случае выглядит более взвешенным, нежели мнение Целлера. Вместе с тем, рассматривая творческое наследие Гераклида целиком, нельзя не отметить еще одного нюанса – той подчеркнутой простоты, намеренной прозаичности, которая присуща названиям всех его произведений. При столь сдержанной поэтике заглавий кажется маловероятным, чтобы автор однажды поступился своей привычкой. Следовательно, у нас нет никаких причин подозревать, что заголовок

---

<sup>41</sup> von Kienle 1961, 94–95. Сопоставление композиций *Жизней* Диогена, *Преемств* Сотииона и *Эпитомы* Гераклида удачно выполнено Мейером в виде таблицы: Mejer 1979, 70–71; Id. 2000, 47.

<sup>42</sup> См. Доватур 1965, 119–120; Verhasselt 2022, 76–91.

<sup>43</sup> Ср. von Kienle 1961, 93–94.



Λεμβευτικὸς λόγος имел переносное значение.<sup>44</sup> Почти наверняка он принадлежал сочинению, посвященному самому что ни на есть обычному плаванью на лембе. Остается лишь удивляться, что те ученые, которые все же находили возможным строить догадки о его содержании, не принимали буквалистской трактовки заглавия в расчет, что, конечно, сказывалось и на прозвании Гераклида.

Так, Георг Фридрих Унгер, считая составление эпитом основным видом деятельности Гераклида Лемба, пришел к выводу, что Λεμβευτικὸς λόγος являлся чем-то вроде выступления в свою защиту, где обсуждалось, «при каких обстоятельствах такая деятельность позволительна и как ей следует заниматься».<sup>45</sup> Потребность в подобной апологии (как потом назвал это выступление критически отнесшийся к самой идее Зуземиль)<sup>46</sup> была всецело продиктована нареканиями в адрес Гераклида, которые тот навлек на себя компиляциями современных ему авторов и которые нашли отражение в прозвище. По мнению Унгера, под лежащим в его основе λέμβος подразумевалась пиратская лодка, само же прозвище имело метонимическое значение 'Freibeuter', то есть Пират или Капер. Тем самым Гераклид изобличался в плагиате, а его писательство низводилось до обыкновенного литературного пиратства.<sup>47</sup>

Гипотеза Унгера заманчива, но все-таки уязвима для критики. Унгер исходит из новоевропейского понимания плагиата, которое далеко не всегда применимо к античной словесности вообще и ученой литературе в частности,<sup>48</sup> наименее же всего – к эпитоме, вторичной по самому своему определению.<sup>49</sup> Одного упоминания в заглавии слова ἐπιτομή было достаточно, чтобы читатель сразу же составил себе представление о природе и степени оригинальности произведения, которое он держит в руках. Не говоря уж о том, что в заголовках гераклидовских сокращений непременно фигурировали либо автор, либо название подлинника, либо оба они вместе.

---

<sup>44</sup> Λεμβευτικὸς едва ли указывало на жанр, как указывает на него трижды встречающееся в названиях Гераклида ἐπιτομή. Не могло оно означать и особого стиля повествования подобно знаменитому ἀλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς, «по-рыбацки, а не по-аристотелевски» Григория Назианзина (*Or.* 23, 12).

<sup>45</sup> Unger 1883, 506.

<sup>46</sup> Susemihl 1891, 502–503 Anm. 55.

<sup>47</sup> Unger 1883, 505–506.

<sup>48</sup> Самым подробным исследованием об античном плагиате остается книга Э. Штемплингера *Das Plagiat in der griechischen Literatur* (Stemplinger 1912).

<sup>49</sup> См. Opelt 1962, 944.

На последнее упущение Унгера указывает Ханс Лукас, иначе объясняющий как заголовок Λεμβευτικὸς λόγος, так и прозвище Λέμβος. В своей интерпретации он отталкивается от комедии Плавта *Купец* (написанной по пьесе греческого комедиографа Филимона), где дважды упоминается *lembus*. Этим словом обозначается шлюпка, на которой один из героев подплывает к вошедшему в гавань торговому кораблю, не способному подойти к берегу самостоятельно (Plaut. *Merc.* 192, 259). Лукас допускает, что та же шлюпка одновременно использовалась для разгрузки корабля, то есть она служила наподобие лихтера или шаланды (в смысле погрузочно-разгрузочной лодки), частями доставляя на сушу привезенные товары. Глагол \*λεμβεύω, который, напомним, Лукас в общем толкует как 'быть лембом' или 'действовать на манер лемба', в данном конкретном контексте должен был означать что-то вроде 'перевозить по частям'. Судя по всему, примерно это значение Лукас и держит в голове, когда видит в Λεμβευτικὸς λόγος краткий справочник или «карманную» энциклопедию, где были собраны всевозможные сведения, почерпнутые у разных авторов. В том же духе он трактует прозвище Λέμβος, представлявшееся ему весьма метким, ведь оно намекало на главное занятие Гераклида – создание из пространных дорогостоящих сочинений удобных и доступных сокращений, адресованных широкому читателю.<sup>50</sup>

Сколь высоко Лукас ценит труд Гераклида видно, если сравнить прозвание Λέμβος в его интерпретации с характеристикой Notizenkrämer, Торговец заметками, коей Эдуард Вёльфлин в свое время наградил анонимного автора *Epitome de Caesaribus*.<sup>51</sup> И вообще, надо сказать, трактовка Лукаса куда лучше согласуется с имеющимися знаниями о Лембе, чем трактовка Унгера. Недаром, анализируя сохранившиеся фрагменты Гераклида, Питер Фрейзер признает, что они в самом деле производят такое впечатление, будто его сочинения отвечали требованиям массового рынка, избегающего серьезных исследований и руководств.<sup>52</sup> Однако еще замечательнее согласие между Лукасом и Унгером относительно причины прозвища: расходясь в деталях, они полностью солидарны в том, что Лембом Гераклида прозвали не столько за Λεμβευτικὸς λόγος, сколько за изготовление эпитом. И эта точка зрения востребована до сих пор. Сегодня ее, в частности, разделяют Штефан Шорн и Стивен Уайт, которые прямо связывают прозвание Λέμβος с составленными Гераклидом эпитамами.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Lucas 1940, 235–236.

<sup>51</sup> Wölflin 1874, 285.

<sup>52</sup> Fraser, 1972, I, 515. Против чего возражает Gallo 1975, 27–38.

<sup>53</sup> Schorn 2018, 289 Anm. 29; White 2021, 227, n. 85.

Между тем, хотя у такой точки зрения нет разумных альтернатив, и уже потому ее следует признать правдоподобной, она выглядит слишком прямолинейной и грубой, ибо против нее есть одно очевидное и, как кажется, существенное возражение: Гераклид Лемб не был первым эпитоматором. В самом деле, эпитомы начали составлять задолго до него (о чем, кстати, тот же Лукас прекрасно осведомлен).<sup>54</sup> Они существовали уже в IV в. до н.э.: уже тогда Феопомп сократил до двух книг *Историю* Геродота (*FGrHist* 115 T 1), Теофраст составил *Эпитому Платонова «Государства»* в 2 книгах и эпитомы некоторых собственных сочинений (D.L. V, 42–50 *passim*), а чуть позже Филохор наряду с краткой версией своей *Аттиды* в 17 книгах подготовил эпитому трактата *О святынях* Дионисия (*FGrHist* 328 T 1; 357 T 1).<sup>55</sup> Даже если все эти сокращения и конспекты первоначально изготавливались не для широкой публики, а сугубо для личного пользования, сам процесс эпитомирования был хорошо известен. Спрашивается: будь Гераклид простым эпитоматором, заслужил бы он столь забавное и запоминающееся прозвище?

Чтобы привлечь к себе внимание и вызвать насмешку или упрек, эпитомы Лемба должны были, несомненно, чем-то выделяться на общем фоне тогдашней литературной продукции, обладать каким-то неоспоримым своеобразием. Но в том немногом, что известно о его эпитомах и что могло бы хоть как-то отличать их от прочих образчиков жанра, на первый взгляд, ничего необычного нет. Ни отмечавшаяся выше избирательность фактов, ни привлечение сторонних материалов, ни изменение композиции не выходят за рамки принятой практики эпитомирования.<sup>56</sup> К тому же, если судить о трудах Гераклида по компиляциям Аристотеля и Гермиппа, то литературный вкус той публики, для которой они предназначались, следовало бы признать весьма и весьма невзыскательным, ибо слог этих эпитом довольно-таки безыскусен, как неумела и *ars exserpendi* их автора.<sup>57</sup> Словом, эпитомы Гераклида ничем особо не примечательны. И все же, сдается, одно новшество в них имеется.

Как уже говорилось, эпитома по определению вторична. Но вторичны и те ученые сочинения, которые конспектировал и сокращал Гераклид. Их объединяет то, что они не несут в себе никакой уникальной информации, не сообщают никаких новых сведений, которые можно было бы почерпнуть исключительно из них, но всегда опираются на те или иные первоисточники.

---

<sup>54</sup> Lucas 1940, 236.

<sup>55</sup> Исчерпывающий список античных эпитом: Opelt 1962, 947–957, 963–966.

<sup>56</sup> Ibid., 959–962.

<sup>57</sup> Ср. Gallo 1975, 27–28.

Так, в дошедших фрагментах *О законодателях* Гермиппа (*FGrHist* 1026 F 3–4) встречаются ссылки на историков Геродота (IV, 161) и Филохора (*FGrHist* 328 F 96), поэта Ласа из Гермियोны (fr. 4 Brussich) и философа Ксенократа (fr. 252 Isnardi Parente). В этом смысле, скажем, *Афинскую политику* Аристотеля, ее историческую часть (*Arist. Ath. Pol.* 1–41), в отличие от его же *Политики*, по сути, тоже можно расценивать как вторичную (хотя ни в коем случае не как второстепенную).<sup>58</sup> Но если Аристотель и Гермипп, вне всякого сомнения, сами собирают необходимый для своих исследований материал, читая прежних авторов, то Гераклид обходится только Аристотелем и Гермиппом, получая все нужные сведения из вторых рук.<sup>59</sup>

Гераклид не принадлежит к числу настоящих историков или биографов, как те же Сатир и Сотион, а лишь следует за ними. Их труды составляют основной круг его чтения, в них он находит все, что ему нужно для собственной работы. Однако исследовательская вторичность как раз и выделяет Гераклида среди прочих ученых писателей александрийской поры. Быть может, она-то и была подмечена античными остроловами, не оставив их равнодушными и вызвав естественное для греков желание посмеяться над заметным – не в последнюю очередь благодаря политическим успехам – современником. Имевшийся у того Λεμβευτικὸς λόγος лишь подсказал подходящее прозвище. Что за судно при этом имелось в виду, что конкретно подразумевал Λέμβος, установить сейчас нельзя. Но если выбирать между всеми значениями, то самым подходящим для характеристики Гераклидовой несамостоятельности будет, пожалуй, как и для лъстивости комедийного паразита, привязная корабельная шляпка. Впрочем, несмотря на подтрунивания и насмешки, сама по себе фигура Гераклида крайне важна для понимания литературного процесса, происходившего в Александрии во II в. до н.э. А что еще важнее – именно от Гераклида берет начало та интеллектуальная традиция, представители которой, питая интерес к биографическим и историческим анекдотам, далеко не всегда прибегали к первоисточникам, а чаще довольствовались вторичной литературой, в том числе сочинениями самого Лемба.

<sup>58</sup> Доватур 1965, 296–325 passim.

<sup>59</sup> Зависимость от чужих разысканий порой усматривают и в Гераклидовых *Историях*, для которых, по одному из предположений, эпитомы могли служить предварительным конспектом (см. Bloch 1940, 37–38). Аргументы против такого предположения: Schorn 2018, 296 Anm. 59; Verhasselt 2020, 677.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Доватур, А.И. (1965) *Политика и политии Аристотеля*. Москва, Ленинград.
- Жмудь, Л.Я. (2012) “Доксография в ее связи с другими жанрами античной историографии философии,” *Историко-философский ежегодник-2011*. Москва, 5–39.
- Кисилиер, М.Л. (2007) “Перемещение в воде в древнегреческом языке,” *Глаголы движения в воде: лексическая типология*, ред. Т.А. Майсак, Е.В. Рахилина. Москва, 351–379.
- Солопова, М.А. (2008) “Гераклид Лемб,” *Античная философия: Энциклопедический словарь*, отв. ред. М.А. Солопова. Москва, 256–257.
- Bechtel, F. (1898) *Die einstämmigen männlichen Personennamen des Griechischen, die aus Spitznamen hervorgegangen sind*. Berlin.
- Beekes, R. (2010) *Etymological Dictionary of Greek*, with the assistance of L. van Beek, I–II. Leiden, Boston.
- Bloch, H. (1940) “Herakleides Lembos and his *Epitome* of Aristotle’s *Politeiai*,” *TAPhA* 71, 27–39.
- Boršić, L., Džino, D., Radić Rossi, I. (2021) *Liburnians and Illyrian Lembs: Iron Age Ships of the Eastern Adriatic*. Oxford.
- Casson, L. (1971) *Ships and Seamanship in the Ancient World*. Princeton, NJ.
- Chantraine, P. (1933) *La formation des noms en grec ancien*. Paris.
- Chantraine, P. (1968–1980) *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, I–IV, terminé par O. Masson, J.-L. Perpillou, J. Taillardat et al. Paris.
- Clarysse, W., Paganini, M.C.D. (2009) “Theophoric Personal Names in Graeco-Roman Egypt: The Case of Sarapis,” *APF* 55, 68–89.
- Daebritz, R. (1912) “Herakleides Lembos,” *RE* VIII, 1, 488–491.
- Decorps-Foulquier, M., Federspiel, M. (2014) *Eutocius d’Ascalon, Commentaire sur le traité des Coniques d’Apollonius de Perge (Livres I–IV)*. Berlin, Boston.
- Diels, H. (1879) *Doxographi Graeci*. Berolini.
- Dilts, M.R. (1971) *Heraclidis Lembi Excerpta Politiarum*. Durham.
- Engels, J. (2007) “Philosophen in Reihen. Die Φιλοσόφων ἀναγραφή des Hippobotos,” *Die griechische Biographie in hellenistischer Zeit. Akten des internationalen Kongresses vom 26.–29. Juli 2006 in Würzburg*, hrsg. von M. Erler und S. Schorn. Berlin, New York, 173–194.
- Fraser, P.M. (1972) *Ptolemaic Alexandria*, I–III. Oxford.
- Frisk, H. (1960–1972) *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, I–III. Heidelberg.
- Gallo, I. (1975) *Frammenti biografici da papiri*, I. Roma.
- Giannattasio Andria, R. (1989) *I frammenti delle Successioni dei filosofi*. Napoli.
- Gigante, M. (1983) “Frammenti di Ippoboto. Contributo alla storia della storiografia filosofica”, *Omaggio a Piero Traversi*, a cura di A. Mastrocinque. Padova, 151–193.
- Gigante, M. (1985) “Accessione Ippobotea”, *PP* 40, 69.
- Gottschalk, H.B. (1980) *Heraclides of Pontus*. Oxford.
- Grant, R.M., Menzies, G.W. (1996) *Joseph’s Bible Notes (Hypomnestikon)*. Atlanta, GA.

- Grasberger, L. (1888) *Studien zu den griechischen Ortsnamen. Mit einem Nachtrag zu den griechischen Stichnamen.* Würzburg.
- Hiller, E. (1867) "Zu den Fragmenten des Agatharchides," *JClPh* 13, 597–606.
- Höckmann, O. (1985) *Antike Seefahrt.* München.
- Hofmann, J.B. (1949) *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen.* München.
- von Holzinger, C. (1891) "Aristoteles' athenische Politie und die Heraklidischen Excerpte," *Philologus* 50, 436–446.
- von Holzinger, C. (1894) "Aristoteles' und Herakleides' lakonische und kretische Politien," *Philologus* 52, 58–117.
- Höschele, R. (2006) *Verrückt nach Frauen. Der Epigrammatiker Rufin.* Tübingen.
- von Kienle, W. (1961) *Die Berichte über die Sukzessionen der Philosophen in der hellenistischen und spätantiken Literatur,* Diss. Berlin.
- Kühner, R., Blass, F. (1890–1892) *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache,* I, 1–2. Hannover.
- Lucas, H. (1940) "Zu Herakleides Lembos," *Hermes* 75, 234–237.
- Mansfeld, J. (1998) *Prolegomena mathematica: From Apollonius of Perga to Late Neoplatonism.* Leiden, Boston, Köln.
- Mejer, J. (1978) *Diogenes Laertius and his Hellenistic Background.* Wiesbaden.
- Mejer, J. (2000) *Überlieferung der Philosophie im Altertum. Eine Einführung.* Kopenhagen.
- Millis, B. (2015) *Anaxandrides: Introduction, Translation, Commentary.* Heidelberg.
- Neumann, G. (1994) "Schiffahrt und Seehandel als Thema altgriechischer Personennamen," in: G. Neumann, *Ausgewählte kleine Schriften.* Innsbruck, 641–649.
- Olson, S.D. (2007) *Broken Laughter: Select Fragments of Greek Comedy.* Oxford, New York.
- Opelt, I. (1962) "Epitome," *RAC* V, 944–973.
- Page, D. (1978) *The Epigrams of Rufinus.* Cambridge.
- Papanastassiou, G.C. (1994) *Compléments au Dictionnaire étymologique du grec ancien de Pierre Chantraine (Α–Ω).* Thessalonique.
- Peremans, W., Van't Dack, E. (1953) "Questions de méthode dans la Prosopographia Ptolemaica," *Actes du deuxième Congrès international d'épigraphie grecque et latine, Paris 1952,* sous la dir. de L. Robert. Paris, 240–250.
- Polito, M. (2001) *Dagli scritti di Eraclide sulle costituzioni: un commento storico.* Napoli.
- Schneider, J.-P. (2000) "Héraclide Lembos," *DPhA* III, 568–571.
- Schorn, S. (2004) *Satyros aus Kallatis: Sammlung der Fragmente mit Kommentar.* Basel.
- Schorn, S. (2018) *Studien zur hellenistischen Biographie und Historiographie.* Berlin, Boston.
- Schrader, H. (1885) "Heraclidea. Ein Beitrag zur Beurteilung der schriftstellerischen Tätigkeit des älteren Pontikers Herakleides und des Herakleides Lembos," *Philologus* 44, 236–261.
- Schütrumpf, E. (2007) "The Origin of the Name of Rome – A Passage Wrongly Attributed to Heraclides Ponticus," *Philologus* 151, 160–161.
- Stemplinger, E. (1912) *Das Plagiat in der griechischen Literatur.* Leipzig, Berlin.
- Susemihl, F. (1891) *Geschichte der griechischen Literatur in der Alexandrinerzeit,* I. Leipzig.
- Szemerényi, O. (1974) "The Origins of the Greek Lexicon: Ex Oriente Lux," *JHS* 94, 144–157.
- Unger, G.F. (1883) "Herakleides Pontikos der Kritiker," *RhM* 38, 481–506.

- Verhasselt, G. (2020) "Heraclides' Epitome of Aristotle's *Constitutions* and *Barbarian Customs*: Two Neglected Fragments," *CQ* 69, 672–683.
- Verhasselt, G. (2022) "Heraclides' Epitome of the Aristotelian *Athenaion Politeia*," *Our Beloved Polites: Studies Presented to P.J. Rhodes*, ed. by D. Leão, D. Ferreira, N. Simões Rodrigues, R. Morais. Oxford, 76–91.
- Wehrli, F. (1969) *Herakleides Pontikos*, 2. Aufl. Basel.
- Wehrli, F. (1978) *Sotion*. Basel, Stuttgart.
- Wehrli, F. (1983) "Der Peripatos bis zum Beginn der römischen Kaiserzeit," *Grundriss der Geschichte der Philosophie: Die Philosophie der Antike*, III, hrsg. von H. Flashar. Basel, Stuttgart, 459–599.
- White, S. (2021) *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge.
- von Wilamowitz-Moellendorff, U. (1881) *Antigonos von Karystos*. Berlin.
- Wölfflin, E. (1874) "Aurelius Victor," *RhM* 29, 282–308.
- Zaccaria, P. (2021) *Die Fragmente der griechischen Historiker Continued IV A, 5: The First Century BC and Hellenistic Authors of Uncertain Date [Nos. 1035–1045]*. Leiden, Boston, Köln.
- Zeller, E. (1879) *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II, 2, 3. Aufl. Tübingen.
- Κουμανούδης, Σ.Ν. (1979) *Θηβαϊκή προσωπογραφία*. Αθήνα [Koumanoudis, S. N. (1979) *Thebaiki prosopografia*. Athens] (in Greek)

*References in Russian:*

- Dovatur, A. (1965) *Politika i politii Aristotelya* [Aristotle's *Politics* and *Constitutions*]. Moscow, Leningrad.
- Kisilier, M. (2007) "Peremeshchenie v vode v drevnegrecheskom yazyke" [Motion in a Liquid Medium in Ancient Greek], *Glagoly dvizheniya v vode: leksicheskaya tipologiya* [Verbs of Aquamotion: Lexical Typology], ed. by T.A. Maisak and E.V. Rakhilina. Moscow, 351–379.
- Solopova, M. (2008) "Heraclides Lembus," *Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar'* [The Encyclopaedic Dictionary of Ancient Philosophy], ed. by M.A. Solopova. Moscow, 256–257.
- Zhmud, L. (2012) "Doksografiya v ee svyazi s drugimi zhanrami antichnoi istoriografii filosofii [Doxography in its Relationship to the Other Genres of the Ancient Historiography of Philosophy]," *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* [History of Philosophy Yearbook] 2011. Moscow, 5–39.

**В ЧЕМ СОСТОИТ РЕАЛЬНОСТЬ НЕОБХОДИМОЙ  
И ВЕЧНОЙ ИСТИНЫ? МЕТАФИЗИЧЕСКИЙ СПОР  
ТЕОЛОГОВ-ИЕЗУИТОВ В СЕРЕДИНЕ XVII В.**

В. Л. ИВАНОВ

Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического  
приборостроения; Институт философии РАН  
ivavit@gmail.com

---

VITALY IVANOV

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
Institute of philosophy RAS (Moscow)

WHAT IS THE REALITY OF NECESSARY AND ETERNAL TRUTH? METAPHYSICAL DISPUTE OF JESUIT  
THEOLOGAINS IN THE MIDDLE OF THE 17TH CENTURY

**ABSTRACT.** The article is a study of the metaphysical dispute about the *reality* of necessary and eternal truths that took place among the leading Spanish Jesuits during the heyday of the scholastic tradition of the Society of Jesus in the middle of the 17th century. The traditional scholastic problem of “eternal truths” concerning essences of creatures and their possible existence, was radically reformulated thanks to the theological “innovations” of A. Pérez, who argued that the only *verificativum* (or foundation of reality) of any necessary truths is the very essence of God. This caused a furious polemical reaction on the part of S. Izquierdo, who proposed his own solution to this problem within the framework of his own original ontology of “*status rerum*” (especially the quidditative status) from the position of superrealism. The followers of Pérez, in turn, persistently opposed the “extremes” of Izquierdo's position. First, we briefly explicate the concept of “necessary and eternal truth” in Peripatetic tradition and give a historical overview of the time and place of this dispute, pointing to the main works in which the metaphysicians and theologians of the Society who participated in it formulated their positions. Secondly, we explicate the Pérezian thesis about God as the foundation of the necessity and reality of eternal truths on the example of an early treatise on the “possibility of creatures” by Gaspar de Ribadeneira (1653). Thirdly, we detail and analyze Izquierdo's criticism of this position in Disputation 10 of his *Pharus scientiarum* (1659). Fourthly, we present Izquierdo's own doctrine of the “quidditative status of things” or absolute necessary objective truths, and also explain his understanding of the necessity and eternity of such truths. In addition, we analyze how



exactly he solves the key problem for his ontology – the problem of distinction and separability of the quidditative and existential status of a thing. Finally, we analyze the criticism of Izquierdo's position in the metaphysics of Antonio Bernaldo de Quirós (1666), pointing out the specifics of his argumentation and its theological and philosophical motives.

KEYWORDS: necessary and eternal truth, Late Scholasticism, Jesuit metaphysics, *verificativum*-dispute, Gaspar de Ribadeneira, Izquierdo, Antonio Bernaldo de Quirós.

\* Статья написана на базе Института философии РАН при поддержке гранта Российского научного фонда, проект № 20-18-00161: «Алексиус Майнонг и австрийская философия XIX-нач. XX вв.: основные идеи и позднесcholasticские корни» The reported study was funded by RSF, project number 20-18-00161.

---

Тема настоящей статьи не принадлежит к кругу привычных тем современного историко-философского обсуждения<sup>1</sup>, а потому нуждается в предварительной экспозиции: как понятийной, так и исторической.

#### 1.1. Понятие вечной и необходимой истины: экспозиция

В сложной и еще никем не написанной истории понятия истины на протяжении существования долгой перипатетической традиции (и особенно ее схоластической части, которая является предметом нашего специального исследовательского интереса) произошло множество понятийных и контекстуальных изменений (например, проанализированное нами недавно<sup>2</sup> появление и распространение понятия «объективной истины» у иезуитов конца XVI – первой половины XVII в.), однако одно фундаментальное понятийное обстоятельство оставалось неизменным и валидным для всей этой традиции: истина всегда мыслилась в ней из связности и соотносительности двух главных метафизических элементов – *вещи* или сущего (в том числе: сущего как такового) и *интеллекта* (логоса, ума, суждения, пропозиции).

---

<sup>1</sup> Существует крайне мало специальных исследований проблемы вечных истин у авторов, принадлежащих к *поздней* схоластике, за единственным исключением – имеются довольно многочисленные статьи, посвященные этой проблеме у одного, хотя и весьма знаменитого представителя этой традиции: Фр. Суареса. О вечных истинах у Суареса см. статьи: Wells 1981, Cantens 2000, Coombs 2003, Karofsky 2001, Embury 2017; см. также интерпретацию в книге Honnefelder 1990, 266–271. Об этой проблеме у других авторов см. прежде всего диссертацию Якоба Шмутца (Schmutz 2003, ad indicem), его статьи: Schmutz 2007, Schmutz 2009a, Schmutz 2009b, статью Knebel 2021, а также Ivanov 2017.

<sup>2</sup> Ср. нашу статью про трансцендентальную и объективную истину у иезуитов: Иванов 2022a, 616–631.

Начиная с Аристотеля первенство в этой связности обычно<sup>3</sup> принадлежало *вещи*, а универсальная аксиома, высказанная Философом в Категориях (Cat. 5, 4b8–10), но принимаемая и воспроизводимая почти всеми представителями этой традиции, гласила (в формулировке, вошедшей в список *Auctoritates Aristotelis*): «От того, что вещь есть или не есть [таким-то образом], речь [или пропозиция] называется и является истинной или ложной»<sup>4</sup>. Как добавлял в середине XVII в. Себастьян Искьердо – одна из важнейших фигур для нашего последующего обсуждения, воспроизводя эту аксиому: «согласно Аристотелю и всем; и то же самое действительно и для суждения ума»<sup>5</sup>.

Из нашей общей философской и историко-философской образованности мы знаем, что вещи (как и положения вещей) могут быть разными и принадлежать к совершенно разным порядкам – как бытийным, так и дискурсивным. Соответственно, разными будут и мыслимые или высказанные об этих вещах истины. Темой нашего дальнейшего изложения являются не истины о вещах, которые мы после Канта называем «эмпирическими», а в традиции именуемые «контингентными», т.е. не истины о вещах, которые могут быть или не быть так или иначе, но совершенно специальный и образцовый класс истин, которые составляют – согласно общему мнению этой традиции<sup>6</sup> – фундамент науки или человеческого знания как такового. Сам Аристотель обычно называет<sup>7</sup> эти истины «аксиомами», т.е. общими началами или принципами той или иной науки как демонстративного знания, а наиболее часто встречающимися примерами таких истин – в силу общей обусловленности аристотелевской и перипатетической эпистемологии (особенно на до-схола-

---

<sup>3</sup> Но не всегда. Фома и многие томисты утверждали, что первенство принадлежит не вещи, но интеллекту, однако не сотворенному, а первому, т.е. божественному. В поздней схоластике радикальной позиции в этом вопросе придерживался иезуит Габриэль Васкес, утверждавший, что истина вообще есть *только* в судящем и выражающем суждения в высказываниях *интеллекте*, тогда как истина в вещах есть лишь продукт внешней деноминации от актов интеллекта. Тем самым он отрицал возможность истины как реального трансцендентального свойства сущего как такового. См. Vazquez 1598, 609a–b.

<sup>4</sup> См. *Auctoritates Aristotelis*, Praed., 17 (Hamesse 1974, 303).

<sup>5</sup> См. Izquierdo, 1659, 275a.

<sup>6</sup> Ср., например: Суарес, ДМ 31.12.38, и Искьердо, «Маяк наук», дисп. 10, вопр. 1, п. 77 (Izquierdo, 1659, 233b). См. об этом также наш анализ ниже.

<sup>7</sup> См. Аристотель, *Вторая Аналитика*, кн. I, гл. 7, гл. 10 (75a 41–42, 76b 14–15).

стическом этапе традиции) платоническим контекстом – являются разнообразные *математические* пропозиции: истины о числах<sup>8</sup> (семь плюс три равно десять) и соотношениях величин или фигур (сумма углов треугольника равна двум прямым). Тем не менее, базовой характеристикой таких истин является вовсе не их математический характер (математика всегда выступает в этой традиции лишь примером или образцом для более простого понимания<sup>9</sup>), но то, что они касаются «положения вещей» или связей, которые *не могут быть иначе*, иначе говоря, речь идет о так называемых «необходимых и вечных истинах»<sup>10</sup>. Если очень сильно обобщать, можно утверждать, что для перипатетической эпистемологии наука как таковая или демонстративное знание должно быть *необходимым*, ибо наука – это то «знание, которое есть относительно вещей/положений вещей, которые не могут быть/иметься иначе»<sup>11</sup>, но неизменны и неразрушимы всегда, а потому пропозиции или суждения о них обладают *вечной* или *всегдашней* истиной (*propositiones aeternae seu perpetuae veritatis*). Сравните утверждение Суареса: «...haec [sc. scientia] solum est de veritatibus necessariis» («наука есть только о необходимых истинах»)<sup>12</sup>. Поскольку принципами знания вообще являются не только универсальные аксиомы, но и выражаемое в некотором *определении*, которое, согласно Аристотелю<sup>13</sup>, всегда касается чтойности или сущности вещи, то в последующей традиции необходимыми истинами стали считаться прежде всего *истины сущности* или чтойностные истины – такие, как: «человек есть разумное животное» и все иные, в которых о вещи высказываются ее *сущностные* предикаты (или собственные свойства, например, о человеке – способность смеяться), присущие ей необходимо и вечно. Соответственно, в дальнейшей традиции закрепляется положение о вечности и неизменности общих или видовых природ/сущностей (*species rerum sunt aeternae*)<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Ср. знаменитое авторитетное суждение Августина: «семь и три равно десять, и не только теперь, но и всегда» (Августин, *De libero arbitrio*, I, II, cap. 8).

<sup>9</sup> См. нашу статью о понимании математики в физике Б. Перейры: Иванов 2020.

<sup>10</sup> См.: Аристотель, *Метафизика*, кн. V (Δ), гл. 30, 1025a 30 – 33; кн. IX (Θ), гл. 10, 1051b 15 – 17; *Физика*, кн. VIII, гл. 1 (252b 3); *О возникновении*, кн. II, гл. 11 (337b 35 – 338a 2).

<sup>11</sup> Аристотель, *Никомахова Этика*, кн. VI, гл. 3 (1139b 20 – 24), ср.: «Scientia est de his quae non possunt se aliter habere, id est de aeternis», см. *Auctoritates Aristotelis*, *Ethica*, 109 (Hamesse 1974, 240). См. также: Аристотель, *Вторая Аналитика*, кн. I, гл. 2, гл. 4 (71b 10 – 12; 73a 20 – 24).

<sup>12</sup> Суарес, DM 31.12.38.

<sup>13</sup> См. Аристотель, *Вторая Аналитика*, кн. II, гл. 3 (90b 30 – 31).

<sup>14</sup> Ср. *Auctoritates Aristotelis*, *Post. An.*, 84 (Hamesse 1974, 318).

Поскольку в схоластической традиции (начиная с XIII в.) и эпистемология, и метафизика попадают в *теологический* горизонт, а схоластическая теология учит о том, что *один только Бог* обладает необходимым, неизменным и вечным бытием, то в схоластике начинают обсуждать проблему *реального фундамента* вечных и необходимых истин относительно тварных конечных сущностей: как мы можем утверждать, что истины «два плюс три равно пять» или «человек есть разумное животное» являются необходимыми и вечными, если ни число, ни человек не обладают из себя необходимым бытием, но являются *контингентными* вещами, которые могут быть сотворены и обладать актуальным бытием/существованием в природе вещей, а могут и не быть/иметь его, поскольку решение о творении принципиально есть акт *свободной* воли Бога? Таким образом, сама концепция вечных истин (точнее: пропозиций, обладающих вечной истиной) как основания наук радикально проблематизируется в схоластической теологии. Одно из основных предложенных решений данной проблемы принадлежит Фоме Аквинскому, согласно которому<sup>15</sup> как необходимость, так и вечность таких истин принадлежит не самим вещам или объектам данных пропозиций, но единственному уму или *интеллекту*, который сам по себе необходим и вечен, т.е. интеллекту Бога: «*duo et tria esse quinque, habent aeternitatem in mente divina*» («[истина] 'два и три равно пять' обладает вечностью в божественном уме»). Это решение предполагает понимание истины прежде всего как *истины интеллекта* (а не вещи):

«...вещи отыменуются истинными от истины интеллекта. Поэтому, если бы никакой интеллект не был вечным, не было бы и никакой вечной истины. Но поскольку один только божественный интеллект является вечным, то истина обладает вечностью в одном только нем.»<sup>16</sup>

Эта позиция, позднее радикально усложненная и существенно дополненная Дунсом Скотом (а также ставшая у него центральным элементом метафизического учения о конституции конечной сущности возможной тварной

<sup>15</sup> См. в связи с дальнейшим: Фома Аквинский, *Summa Theologiae* I, q. 10, art. 3; q. 16, art. 7 (Thomas Aquinas 1888, 97–98; 214–215), а также *De veritate*, q. 1, art. 2 co (Thomas de Aquino 1970, 9).

<sup>16</sup> Фома Аквинский, *Summa Theologiae* I, q. 16, art. 7 (Thomas Aquinas 1888, 215). Ср. *De veritate*, q. 1, art. 2 co (Thomas de Aquino 1970, 9): «... и даже если бы [вовсе] не было человеческого интеллекта, то вещи все еще назывались бы истинными в порядке [отношения] к божественному интеллекту; но если бы через [предположение] невозможного утверждали, что вещи оставались бы, а и тот и другой интеллект был бы устранен, тогда не осталось бы вовсе никакого содержания понятия истины».

вещи посредством божественного знания<sup>17</sup>), была одним из двух основных решений той проблемы *реальности* вечных и необходимых истин сущностных пропозиций о возможных вещах, которую поздняя схоластика сформулировала в виде вопроса о «верификативе» (*verificativum*) или *реальном основании* истины таких пропозиций<sup>18</sup>.

Наиболее знаменитый метафизик поздней схоластики, стоящий у начала всей позднейшей традиции метафизики (и отчасти теологии) Общества Иисуса, Фр. Суарес специально детально обсуждает<sup>19</sup> «возражение о высказываниях вечной истины» в центральной для всей второй части его метафизики 31-й метафизической диспутации «О сущности и бытии конечного сущего». Как и всегда, Суарес объясняет и критически анализирует разные традиционные схоластические позиции относительно данного затруднения, причем он опровергает не только «эссенциалистов» (представленных Генрихом Гентским и иными авторами), но и «менталистов», в том числе, эксплицитно и самого Фому. Его главные аргументы против позиции Фомы и некоторых томистов, редуцирующей вечную истину к *конституированности* ее в божественном уме, следующие<sup>20</sup>: во-первых, в божественном интеллекте содержатся не только необходимые или сущностные истины, но и любые контингентные истины о существующих когда-либо во времени вещах, таким образом, редукция истин к интеллекту Бога устраняет возможность дистинкции между принципиально разными классами истин о конечных вещах, а тем самым и специфичность необходимых истин, которые принципиально абстрагируются от любого отношения к *существованию* и *времени* (даже, если бы Бог вообще не творил универсум конечных вещей) в отличие от контингентных истин, которые являются таковыми лишь в какое-то время. Во-вторых, эти высказывания являются истинными не потому, что их познает Бог, но скорее наоборот – он познает их, потому что они истинные, в противном случае не было бы никакого основания, почему Бог *необходимо* познает их как истинные, так как если бы истина этих высказываний происходила от самого Бога, то это было бы посредством его *воли*, а стало быть, их истина была бы не необходимой, но произвольной и контингентной. В-третьих, божественный интеллект в отношении этих пропозиций является чисто созерцательным, а не деятельным, созерцательный же интеллект всегда

---

<sup>17</sup> См. об этом: Honnefelder 1990, 22–55, Hoffmann 2002 и Иванов 2015а.

<sup>18</sup> См. об этом диссертацию и статьи Я. Шмутца (Schmutz 2003, 484–496; Schmutz 2009а, 87–89), особенно его статью о термине «*verificativum*»: Schmutz 2011, 744–748.

<sup>19</sup> См. Суарес, DM 31.12.38–47, а также DM 31.2.8; ср.: Honnefelder 1990, 266–271, Wells 1981, Schmutz 2003, 245–253.

<sup>20</sup> См. Суарес, DM 31.12.40.

*предполагает*, а не создает истину своего объекта. Поэтому, заключает Суарес<sup>21</sup>, все сущностные пропозиции, которые высказываются как пропозиции первым или вторым способом предикации «через себя», обладают вечной истиной не только постольку, поскольку они пребывают в божественном интеллекте, но и «согласно самим себе», т.е. отдельно от него. С другой стороны, поскольку Суарес на протяжении почти всей огромной 31-й диспутации опровергает<sup>22</sup> «эссенциалистскую» позицию о возможности реального различия и некоего отдельного от актуального существования тварей «бытия сущности», он не соглашается и с утверждением о том, что именно это особое *сущностное бытие* может быть основанием вечной истины пропозиций о сущности (даже в ослабленной версии «коннексионистов», утверждавших, что вечностью обладают не сами реальные сущности тварей, но лишь необходимые *связи* (*connexiones*) между их сущностными предикатами). Его собственное решение фактически редуцирует все необходимые истины к необходимости истин *гипотетических* или условных пропозиций, поскольку он утверждает<sup>23</sup>, что у пропозиции «человек есть животное» *тот же* смысл, что и у пропозиции «если нечто будет человеком, то оно необходимо будет и животным». С другой стороны, сам Суарес замечает, что подобная редукция устраняет различие между необходимыми истинами о реальных *сущностях* и о невозможных *химерах*, поэтому оговаривает<sup>24</sup>, что необходимые истины в реальных сущностях обозначают необходимую связь согласно внутреннему отношению абстрагирующихся от актуального существования субъекта и предиката таким образом, что эта необходимая связь является *возможной* в *отнесенности* к актуальному *существованию*, тогда как в случае пигментов (невозможных измышлений) такое возможное внутреннее отношение к существованию отсутствует, а присутствует лишь к *измышлению* интеллекта. Саму же необходимую связь субъекта и предиката Суарес истолковывает как «тождество» или единство в сущем, пребывающем в *статусе возможности*. Как мы показали в другом месте<sup>25</sup>, последнее объяснение структурно опасно приближается к «кругу» в описании. Тем не менее, на Суаресе метафизиче-

---

<sup>21</sup> Суарес, DM 31.12.40.

<sup>22</sup> См. прежде всего: Суарес, DM 31.2.1–11, DM 31.6.1–24.

<sup>23</sup> Суарес, DM 31.12.45.

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> См. Иванов 2022b, 435–436.

ская наука поздней схоластики иезуитов не заканчивается, а лишь начинается<sup>26</sup>. Наше внимание будет далее посвящено обсуждению проблемы реальности/верификатива необходимых и вечных сущностных истин, которое происходило среди испанских иезуитов через 50 лет после Суареса.

### 1.2. Исторический контекст: фигуры и труды

Итак, для лучшего понимания контекста приведем краткие исторические сведения о месте и времени действия данного метафизического спора. В нем участвовали ученые теологи Общества Иисуса, бывшие лекторами (т.е. профессорами) философии и схоластической теологии в коллегиях Общества в испанских орденских провинциях Кастилии и Толедо с 1640-х по 1660-е гг.<sup>27</sup> Тремя главными центрами схоластической учености испанских иезуитов в это время были коллегии Общества в Саламанке, в Алькале и в Вальядолиде. Три фигуры, участвовавшие в споре – это иезуиты Себастьян Искьердо (1601–1681), Гаспар де Рибаденейра (1611–1675) и Антонио Бернальдо де Кирос (1613–1668). Постоянно, хотя и незримо в этом споре также присутствует умерший чуть ранее, но отчасти задавший сами концептуальные рамки для последующего спора «дивный теолог» Общества Антонио Перес<sup>28</sup> (1599–1649). Искьердо преподавал с 1640-х в Алькале и Мадриде (до 1661 г., когда он уехал в Рим, заняв там важную позицию в высшей иерархии ордена), Рибаденейра также занимал профессорскую кафедру в Алькале (сначала в коллегии Общества

---

<sup>26</sup> Сосредоточенность подавляющего большинства исследователей поздней схоластической метафизики исключительно на теории Суареса, с одной стороны, объяснима в силу огромной значимости метафизики «Выдающегося учителя» для всей последующей традиции схоластики, с другой стороны, в той мере, в какой она предполагает именно *исключение* и оставление без внимания всей последующей традиции метафизики, которая часто серьезно оппонировала Суаресу, либо вводила в рассмотрение что-то, чего Суарес вовсе не знал, такая сосредоточенность имплицитно подразумевает, что ничего достойного, важного и интересного после Суареса в схоластической метафизике *не* было, и в этом случае является ни чем иным, как прискорбным предрассудком исследователей, который нуждается в скорейшем осмыслении и преодолении.

<sup>27</sup> Ср. оценку Я. Шмутца: «1640–1670 годы, в течение которых процветали авторы, составляющие истинный интеллектуальный апогей испанской схоластики – поколение Антонио Переса, Себастьяна Искьердо и Гаспара де Рибаденейра...» (Schmutz 2003, 34).

<sup>28</sup> О Пересе см.: Ramelow 1997, 32–465; Schmutz 2003, 347–458, 711–721; Schmutz 2009a, 66–69, 91–99; Knebel 2000, ad indicem.

(*Collegium maximum*), а затем в университете) с 1642 по 1671, де Кирос преподавал философию (с начала 1640-х гг.) и теологию (с начала 1650-х гг.) в коллегии Общества в Вальядолиде, Перес преподавал теологию в Вальядолиде и Саламанке с 1630 по 1641 г. (после чего уехал в Рим, где был в течение 8 лет профессором теологии Римской коллегии). Основные труды Переса были изданы посмертно в Риме (1656 и 1668 г.), однако его многочисленные курсы лекций, диспутации и трактаты имели в испанских провинциях ордена огромную популярность и широкое хождение в виде студенческих записей начиная с 1640-х. Один из его важнейших теологических курсов (о божественном существовании и атрибутах Бога) был прочитан в Саламанке в 1640 г. В 1653 г. Рибаденейра публикует «Трактат о знании Бога», в котором содержится диспутация о «возможности тварей»<sup>29</sup>, затрагивающая темы, прямо связанные с обсуждаемой нами далее проблемой. В 1654 г. выходит труд де Кироса «Избранные теологические диспутации о Боге». По всей видимости, уже к середине 1656 г. (и точно – к началу 1657 г.) Искьердо завершает свое гигантское и главное философское сочинение «Маяк наук»<sup>30</sup> (*Pharus scientiarum*), который был опубликован лишь два с небольшим года спустя, в 1659 г. в Лионе. В 10-й диспутации этого сочинения, являющейся ядром его *онтологии* и посвященной «статусам вещей или объектов человеческого мышления», содержится обсуждение интересующей нас проблемы. Львиную долю этого обсуждения составляет аргументация против Переса и Рибаденейры (который в данном метафизическом вопросе был *последователем* Переса, а кроме того, был непосредственным коллегой и оппонентом<sup>31</sup> Искьердо по *Collegium maximum* в Алькале). К 1658 г. де Киросом написан первый вариант его «Философского сочинения или целого курса философии», который, скорее всего, подвергся в дальнейшем редакции и дополнениям<sup>32</sup> и был опубликован лишь в 1666 г. Последняя, 108-я диспутация в метафизической части

<sup>29</sup> Ribadeneira 1653, 145a–171b.

<sup>30</sup> См. о различных концепциях и аспектах этого сочинения: Di Vona 1994; Schmutz 2003, 459–506, 883–893; Schmutz 2002; Schmutz 2009a, 62–66, 75–89; Knebel 2000, 329–379; Иванов 2015b, 179–188; Вдовина 2019; Вдовина 2020, 92–115, 220–228, 333–341; Иванов 2021; Иванов 2022a, 624–630.

<sup>31</sup> Как отмечает Шмутц, Рибаденейра был «самым выдающимся из прямых соперников Искьердо». См. Schmutz 2003, 462.

<sup>32</sup> Кнебель датирует окончательную редакцию этого сочинения 1662 годом, однако не указывает основания для именно этой датировки. См. Knebel 2014, 361n72. Эта статья Кнебеля (Knebel 2014), а также отдельные параграфы в последней книге Вдовиной (Вдовина 2020) – единственные современные исследования, в которых существенное внимание уделяется метафизике и теологии Бернальдо де Кироса.



этого сочинения, вероятно добавленная уже в 1660-х гг., содержит открытую (с названием имени и мест в сочинении) полемику де Кироса против теории Искьердо, изложенной в «Маяке». В 1661 г. Искьердо заканчивает свой второй основной труд, огромное «Теологическое и философское сочинение о Едином Боге»<sup>33</sup> в 2-х томах, публикация которых произойдет уже в Риме в 1664 и 1670 гг. Во втором томе этой работы содержится трактат «О знании Бога»<sup>34</sup>, который дополняет и разворачивает из теологической перспективы метафизическую теорию чуждого статуса возможных вещей как объектов уже божественного знания. Наконец, в 1669 г. Рибаденейра сочиняет первую и краткую версию своей поздней метафизики<sup>35</sup> – «Малое метафизическо-теологическое сочинение», которое останется манускриптом в библиотеке коллегии Общества в Алькале и чудом избежит ее уничтожения после запрета Общества в Испании в 1767 г. Во втором разделе этого сочинения<sup>36</sup> он прямо оппонирует теории необходимых истин Искьердо и отвечает на аргументы, содержащиеся в «Маяке наук». Естественно, рамки данной статьи не позволят нам подробно изложить и разобрать позиции и аргументы всех сторон в этом споре, по крайней мере, в том виде, как они представлены во всех указанных выше сочинениях упомянутых авторов, поэтому в дальнейшем мы сосредоточимся на наиболее важных понятиях и аргументативных структурах у Искьердо, а также у двух его критиков – де Кироса и Рибаденейры.

*2. Тезис Переса и пересианцев: основание необходимости  
и реальности сущностных истин есть Бог*

Прежде всего стоит отметить, что Рибаденейра и де Кирос были «пересианцами» в метафизике<sup>37</sup>, в частности – в вопросе об основании, «делающем истинными» (*verificativum*) необходимые пропозиции, касающиеся сущностей

---

<sup>33</sup> См. Knebel 2018.

<sup>34</sup> См. Izquierdo 1670, 1–197, особенно диспутации 25–26 (Izquierdo 1670, 47–66).

<sup>35</sup> См. Schmutz 2003, 950–953. Полная версия в трех томах была утрачена вместе почти со всем остальным философским наследием Рибаденейры, сохранявшимся в виде манускриптов, в 1767 г., после запрета Общества в Испании и варварской экспроприации библиотеки коллегии иезуитов в Алькала-де-Энарес.

<sup>36</sup> См. текст, подготовленный Я. Шмутцем во 2 томе его диссертации: Schmutz 2003, 1012–1054.

<sup>37</sup> Это отнюдь не означает, что они следовали ему в теологии или в других науках, например, де Кирос был противником предложенного Пересом онтологического аргумента для демонстрации бытия Бога.

конечных вещей. Наиболее кратким образом представить позицию Переса можно с помощью его собственной экспликации понятия верификатива<sup>38</sup>:

«Верификативом пропозиции я называю тот объект, с которым как с сосуществующим с ней сообразна эта пропозиция, поскольку она является весьма подобной ему в существовании, от каковой сообразности эта пропозиция называется истинной. Например, пропозиция о будущем является истинной, потому что она сосуществует с утверждаемой в ней будущностью. [...] Подобно этому, следовательно, пропозиции, обладающие вечной истиной, должны верифицироваться некоторым статусом и вечным и неизменным актуальным бытием, ибо они соответствуют неизменной объективной истине. Например, эта пропозиция: «человек есть разумное животное» верифицируется некоторой вечной связью человека с разумным животным».

Казалось бы, в этом описании нет ничего необычного, помимо акцента на существовании или вечном актуальном бытии. Однако данное определение термина стоит под следующим принципиальным тезисом Антонио Переса: «Верификатив пропозиций с вечной и неизменной истиной есть Бог»<sup>39</sup>. Именно с этим фундаментальным положением Переса яростно полемизирует Искьердо, находящий его экстравагантным и граничащим с ересью. Именно его пытаются разьяснять Рибаденейра и де Кирос, напротив, утверждающие, что оно всецело соответствует учению Августина и Фомы.

Для понимания последующего прежде всего необходимо учитывать, что вопрос о сущностных или чтойностных истинах, поскольку этот вопрос относится к конечным вещам, т.е. к конечным реальным *сущностям*, традиционно был неразрывно связан с теорией *возможного*, потому что хотя, с одной стороны, конечные вещи в отличие от Бога не имеют из себя никакого актуального бытия, которое, соответственно, может быть присуще им лишь *конtingентно* (по свободному решению воли Бога), с другой стороны, они также отличаются и от *невозможных* химер посредством присущей им внутренней или *абсолютной возможности*, которая из себя *необходима*. Именно эта возможность или способность к бытию образует понятие конечной реальной сущности как таковой. В своем раннем трактате «о возможности

---

<sup>38</sup> См. Перес, *De existentia et attributis divinis*, disp. 1, с. 8 (BUS Ms. 781-II, 13v; цит. по неопубликованной диссертации Я. Шмутца – Schmutz 2003, 486n90). Представляется весьма вероятным, что именно Перес ввел само это понятие и термин в широкий оборот в иезуитской схоластике, по крайней мере, до 1640-х гг. термин почти не встречается. См. также статью Шмутца про *verificativum*: Schmutz 2011, 744.

<sup>39</sup> Ibid.

твари» Гаспар де Рибаденейра<sup>40</sup> специально подчеркивает<sup>41</sup>, что сама возможность возможной твари является *необходимой*. Кроме того, он разделяет<sup>42</sup> два разных вопроса или аспекта проблемы возможности: что означает метафизически то, что вещь возможна, и – в какой физической существенности/вещи должна полагаться возможность вещи. Метафизический аспект означает здесь чисто *понятийную* экспликацию, тогда как физический относится к реальному «принципу» возможности, т.е. к ответу на вопрос, в чем заключается возможность в самой вещи/природе вещей. И если первый аспект не вызывает особых трудностей или споров: понятие возможности обозначает то, что некая вещь ни формально, ни посредством вывода из сущностных предикатов не заключает в себе, точнее в своем сущностном определении (или в своем собственном формальном понятии), *противоречия*, то второй, наоборот, является предметом большого *спора* среди схоластов<sup>43</sup>. Рибаденейра последовательно опровергает целый ряд позиций<sup>44</sup> в этом споре и утверждает в качестве собственного решения этого вопроса: «абсолютная и необходимая возможность возможных тварей, взятая в физическом смысле, есть необходимый предикат Бога, конституирующий твари как не заключающие в своем формальном понятии противоречие»<sup>45</sup>. Доказывается это положение на основании того, что всё абсолютно или всецело необходимое является неотличимым от Бога, так как помимо Бога нет ничего,

---

<sup>40</sup> См. его *Tractatus de scientia Dei*, disp. 6 (Ribadeneira 1653, 145a–171b). Рибаденейра был одним из наиболее интересных философов и теологов пересианцев, философское наследие которого (в отличие от теологических сочинений) осталось неопубликованным при жизни и было почти полностью утрачено в XVIII в. Один из лучших знатоков метафизики испанских иезуитов Я. Шмутц в своем исследовании постоянно характеризует Рибаденейру исключительно в превосходных терминах: «Гаспар де Рибаденейра, один из самых блестящих участников контroversии <о возможном>...», «фигура столь же яркая, сколь и спорная», «один из самых пронизательных иезуитов Алькалы» (см. Schmutz 2003, 80, 361, 78). Шмутц также отмечает, что более поздние метафизики схоластической традиции Общества воспринимали позицию Рибаденейры в вопросе о сущности возможных и основании необходимых истин как *тождественную* позиции Переса и как правильно разъясняющую ее (см. Schmutz 2003, 361n53).

<sup>41</sup> См. Ribadeneira 1653, 145b. В связи с последующим ср. также изложение Г.В. Вдовиной: Вдовина 2020, 201–208. Анализ Вдовиной сфокусирован главным образом на соотношении и оппозиции возможности твари и невозможности сущего разума/химеры.

<sup>42</sup> См. Ribadeneira 1653, 146a–b.

<sup>43</sup> См. Ribadeneira 1653, 146b; 159b.

<sup>44</sup> См. Ribadeneira 1653, 146b–154a, 157a–159a.

<sup>45</sup> См. Ribadeneira 1653, 160b.

что бы было всецело или внутренне необходимым. Поскольку же сама возможность твари понимается как абсолютно и определенно необходимая, из этого следует, что она неотличима от Бога и есть некий необходимый предикат Бога<sup>46</sup>. Бог есть абсолютная необходимая возможность тварей на основании своего наивысшего совершенства и в особенности на основании своего совершеннейшего *знания* всех вещей, которое характеризуется Рибаденейрой как «совершеннейшая репрезентация и самое ясное зеркало всех вещей вообще»<sup>47</sup>. Разрешая в конце своей диспутации о возможности «знаменитую трудность» (*celebre argumentum*) с пропозициями вечной и необходимой истины, например, с пропозицией «Петр есть разумное животное»<sup>48</sup>, Рибаденейра специально различает *объект* такой пропозиции или суждения (сущность и сущностные предикаты некоторого человека) и *фундамент необходимости* истины и *невозможности* ложности данного суждения, каковым является *Бог*, поскольку именно «Бог внутренне есть необходимый фундамент/основание, от которого такие крайние термины [т.е. субъект и сущностные предикаты, связанные в пропозиции необходимой истины,] внешне отыменуются формально неспособными противоречить друг другу в чем угодно вообще»<sup>49</sup>. Говоря иначе, сама эта необходимость, согласно Пересу и его последователям, присуща сущностным пропозициям не *внутренне*, но лишь *внешне* (со стороны Бога как единственного реально существующего/*физического* основания таких истин), поскольку внутренне и абсолютно любой член/элемент такой пропозиции не необходим, но лишь контингентен (*если он существует актуально* в природе вещей). Мы видим здесь, что Рибаденейра в своем раннем трактате по сути разъясняет приведенное нами выше положение Переса, называя «верификатив пропозиции с вечной истиной» Переса «основанием или фундаментом необходимости истины сущности».

---

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> См. Ribadeneira 1653, 161a–b. Ср. также Ribadeneira, *Opusculum* III, с. 5, п. 11: «Эта необходимая абсолютная возможность [тварей] состоит формально – согласно нашему способу схватывания – в совершенстве божественного интеллекта» (Цит. по: Schmutz 2003, 1064).

<sup>48</sup> См. Ribadeneira 1653, 170a–171b.

<sup>49</sup> См. Ribadeneira 1653, 170b–171a.

3.1. *Онтология чтойностного/объективного статуса вещей Искьердо  
и его полемика против позиции «Recentiores»  
(т.е. против Переса и Рибаденейры)*

В онтологическом учении Искьердо, разрабатываемом им в 10-й диспутации «Маяка наук» и обращающемся вокруг центрального понятия «статуса вещи или объекта человеческого интеллекта»<sup>50</sup>, первое и наиболее важное место занимает вопрос о *чтойностном* или объективном статусе вещей, т.е. о статусе «сущности вещи». Учитывая, что само понятие статуса вещей определяется Искьердо как «тот их способ бытия (*modus essendi*), на основании которого о них может быть известна или [помыслена] в суждении (*scibilis sive iudicabilis*) некая объективная истина»<sup>51</sup>, иначе говоря, учитывая, что понятие статуса вещи как такового обозначает связность двух элементов: *способа бытия вещи* и ее *объективной истины*, мы вполне обоснованно можем предполагать, что проблема реальности или реального основания *сущностных истин* является крайне значимой для метафизики Искьердо. Это становится явно уже из следующего первоначального определения: *чтойностным* статусом, согласно Искьердо, называется тот, в котором пребывают *чтойностные* и *необходимые* объективные истины, подходящие всем – даже *не* существующим вещам, а потому называемые *вечными* и неразрушимыми *истинами*<sup>52</sup>. Задача последующего весьма пространного и сложного обсуждения Искьердо в 1-м вопросе 10-й диспутации<sup>53</sup> заключается именно в том, чтобы показать, в чем состоит этот *чтойностный* статус вещей, и опровергнуть все альтернативные его собственной теории позиции или способы понимания этого статуса как совокупности необходимых и вечных объективных истин.

---

<sup>50</sup> См. об этом также нашу статью: Иванов 2021, 728–742.

<sup>51</sup> См. Izquierdo 1659, 220b.

<sup>52</sup> Ср. Izquierdo 1659, 221a. Ср. также Izquierdo 1659, 262a: «Ибо, во-первых, к реальному и позитивному абсолютному *чтойностному* статусу принадлежат все объективные истины, которые необходимо подходят позитивным и возможным вещам прецизировапно от существования, каковые суть [объективные истины], относящиеся к их [т.е. таких вещей] сущности, либо собственным или общим терпением». В действительности, согласно Искьердо, к абсолютному *чтойностному* статусу относятся также и невозможные вещи, и этот статус может быть не только реальным, но и суппозитивным/подставным, и не только позитивным, но и негативным. Однако мы оставляем это за рамками нашего рассмотрения, поскольку традиционно необходимые и вечные истины понимались как реальные *позитивные* истины о *возможных* вещах.

<sup>53</sup> См.: Izquierdo 1659, 221a–227b, 232a–236a, 237a–242a.

Искьердо различает<sup>54</sup> *четыре* мнения или позиции в этом споре о чтойностном статусе вещей:

1) «современные» пересианцы, согласно которым «чтойностный статус вещей – это не что-то дистинктное от Бога, но нечто полностью отождествленное (*identificatum*) с ним, так как один только Бог может быть конституирующим все необходимые истины, принадлежащие к такому статусу, и «верификативом» (*verificativum*), т.е. делающим истинными все пропозиции относительно некой необходимой материи, которые называются пропозициями с вечной истиной»<sup>55</sup>.

2) традиционные «менталисты» (т.е. некоторые томисты и отчасти скотисты), полагающие, что чтойностный статус вещей конституируется посредством простого божественного или же сотворенного *постижения* (*apprehensionem*) этих вещей, на основании которого они интенционально или *объективно существуют* в постигающем их уме как в некотором статусе таким образом, что о них как таковых могут быть [помыслены] в суждении все их чтойностные истины; и именно из-за этого такой статус называется как объективным, так и чтойностным.

3) «редукционисты-кондиционалисты», сводящие чтойностный статус вещей к *обусловленному* экзистенциальному статусу и полностью отождествляющие их друг с другом. К сторонникам этой позиции Искьердо относит таких знаменитых философов Общества, как Арриагу, Овьедо, Мартинеса де Рипальду и даже самого Суареса.

4) традиционные «эссенциалисты», утверждающие, что все вещи независимо от их абсолютного существования имеют свою *сущность* от себя самих, то есть пребывают как то, что они суть поистине, если глагол «быть» берется здесь субстантивно, а не экзистенциально, что означает, что они из себя или из своего собственного понятия имеют некоторое чтойностное *бытие*, т.е. *бытие* сущности или чтойности, не-дистинктное от них самих, независящее от любой причины и от любого существования, а потому и совершенно неподверженное порче и необходимому. Эти авторы, как подчеркивает Искьердо<sup>56</sup>, полагают, что абсолютный чтойностный статус вещей не является ничем по существенности (*entitative*) дистинктным от самих вещей, но есть нечто по существенности полностью отождествленное с ними, а именно: необходимые и абсолютные объективные истины, находящиеся в тех же вещах, рассмотренных согласно их сущности, либо подходящие им, т.е. этим вещам,

<sup>54</sup> См. в связи с дальнейшим: Izquierdo 1659, 221a–222a.

<sup>55</sup> См. Izquierdo 1659, 221a.

<sup>56</sup> См. Izquierdo 1659, 222a.

как таковым. К этой позиции Искьердо причисляет из прежних схоластов Генриха Гентского, Эгидия Римского, Капреола и Каэтана, а из современных ему – Базиля Понса де Леона, Альбертини, Эмельмана, Гранадо и даже Молину. Более того, он считает, что ее придерживались также все те метафизики, кто считал, что первичная и сущностная возможность вещей состоит в том, что их сущность не включает в себе противоречия. Что означает: вообще все схоластические авторы-метафизики (Искьердо, естественно, называет здесь прежде всего Аквината). Как мы увидим позже, сам Искьердо по сути придерживается именно этой эссенциалистской позиции, хотя формулирует ее существенно заново и полностью в собственных терминах и в порядке собственной онтологии.

В своем *первом* положении и в многочисленных развернутых аргументах, доказывающих его<sup>57</sup>, Искьердо прямо *оппонирует* Пересу и Рибаденейре, поскольку он утверждает против их мнения о божественной сущности как реальном «верификативе» всех необходимых и вечных объективных истин:

«Любой необходимый [и прежде всего – абсолютный *чтойностный*] статус реально дистинктных от Бога вещей также является реально дистинктным и от самого Бога, а именно как реально отождествленный с самими этими вещами».<sup>58</sup>

Это положение доказывается в общей сложности шестнадцатью аргументами и множеством дополнительных подтверждений. Мы не можем привести и проанализировать их здесь все, поэтому кратко изложим наиболее существенные аргументы для понимания как позиции самого Искьердо, так и того, что именно он считает неприемлемым в мнении пересианцев. Для начала Искьердо еще раз уточняет базовые термины собственной теории: необходимый статус конечных вещей (которые реально дистинктны от Бога) тождественен – как их совокупность – необходимым *объективным истинам* этих же вещей, принадлежащим к такому статусу. Причем здесь, как и повсюду далее в этом обсуждении, Искьердо понимает под объективной истинной *фундаментальную объективную истину*, т.е. *способ бытия* вещи *прежде* ее познания, на основании которого она становится «пригодной» к тому, чтобы служить границей или объектом истинного суждения или познания<sup>59</sup>.

Первый контраргумент Искьердо против позиции пересианцев утверждает, что ничто не может стать объективно истинным извне, т.е. лишь на основании *внешней деноминации* от божественной сущности, если оно само по себе и внутренне уже не является объективно истинным:

---

<sup>57</sup> См. в связи с дальнейшим изложением: Izquierdo 1659, 222a–227b.

<sup>58</sup> Izquierdo 1659, 222a.

<sup>59</sup> См. об этом подробнее анализ в нашей статье об истине: Иванов 2022a, 624–630.

«Ни одна вещь не может быть сделана объективно истинной посредством чего-то реально дистинктного от нее самой, но любая объективно истинная вещь такова необходимым образом через себя; следовательно, объективные истины реально дистинктных от Бога вещей также являются реально дистинктными и от самого Бога, а именно как реально отождествленные с самими вещами».<sup>60</sup>

Поскольку же вечные объективные истины и необходимый чтойностный статус вещей тождественны, то отсюда следует, что и этот статус (и сама необходимость таких истин) конституирован не на основании *внешней деноминации* от Бога, но как внутренний и реально отождествленный с самими конечными вещами (при этом, как мы помним, речь вовсе не идет об актуально *существующих* вещах, поскольку экзистенциальный статус принципиально отличается от чтойностного, а кроме того, экзистенциальный статус конечных вещей не необходим, но контингентен). Этот же аргумент модифицируется Искьердо далее в отношении *трансцендентальных* понятий о свойствах сущего как такового:

«... объективная истина есть такое же метафизическое свойство сущего, как и благодать, единство, дистинкция от иных и т.д.; следовательно, точно так же, как сущее посредством дистинктного от себя приложения как некоторой [внешней] формы не может быть сделано трансцендентально благим или единым, или же дистинктным от иных [...], так же объективно не-истинное иначе [т.е. внутренне и из себя самого] сущее не может быть сделано объективно истинным посредством приложения, [чего-то реально] дистинктного от него самого».<sup>61</sup>

Во-вторых, согласно Искьердо, из позиции пересианцев следует, что Бог может познавать исключительно те объективные истины, которые относятся к контингентно *существующим* конечным вещам, но не способен познавать никакие необходимые объективные истины чисто возможных или обусловленно будущих вещей, что ложно и противоречит положениям веры и теологии. Искьердо аргументирует<sup>62</sup> таким образом: согласно Пересу и его последователям, все вещи, кроме тех, что *актуально* и абсолютно *существуют*, не обладают внутренне и в себе никаким способом бытия и никакой объективной истиной вообще, однако выше – против Переса – было также доказано, что они не могут обладать никакой истиной и на основании чисто внешней деноминации от существенности Бога, следовательно, не существующие абсолютно вещи вообще никоим образом не могут быть объективно истин-

<sup>60</sup> См. Izquierdo 1659, 222b.

<sup>61</sup> См. Izquierdo 1659, 222b–223a.

<sup>62</sup> См. Izquierdo 1659, 223a.



ными, а потому и не могут никак быть *познаваемыми* Богом посредством сужающего познания (суждения ума), которое только и является познанием в абсолютном значении.

Еще одним аргументом<sup>63</sup> является невозможность чисто *внешней* дистинкции возможности реального сущего от невозможности химеры: согласно персианцам, Бог внутренне есть как необходимая возможность Петра, так и необходимая невозможность вымышленной химеры. По Искьердо это не может быть истинным, поскольку если бы Петр внутренне из себя и своего объективного сущностного понятия по собственной природе и независимо от актуального существования уже не был дистинктным от химеры, но был бы тождественен ей, тогда никакая внешняя деноминация от существенности Бога не могла бы сделать его возможность дистинктной от невозможности химеры, а стало быть, химера была бы такой же возможной, как и Петр. Иначе говоря, уже сама дистинктность возможного Петра от невозможной химеры является некоторой *объективной истиной*, которую Петр не может иметь лишь на основании внешней деноминации от божественной сущности, но должен обладать *внутренне* и из самого себя. Именно эта внутренняя возможность есть сущность Петра и она есть в нем *прежде* любой внешней возможности, отождествленной с Богом и приводящей ему внешне от Бога. Следовательно, тезис Переса и Рибаденейры о том, что все необходимые истины о возможных сущностях тождественны Богу как его внутренние предикаты, согласно аргументации Искьердо, ложен.

Такой же аргумент можно сформулировать<sup>64</sup> и о дистинкции или неподобии возможного Петра и самого Бога: возможный Петр в чтойностном статусе истинным образом дистинктен от Бога и неподобен ему, однако Петр не может быть таковым через божественную сущность как некую внешнюю форму его бытия. Ибо невозможно, чтобы нечто отличалось от иного посредством некой внешней добавленной к нему формы, если такая форма не будет отличной от самого этого иного: однако божественная сущность как такая внешняя форма не отличается от самого Бога, следовательно, через нее Петр не может быть дистинктным от Бога, если он внутренне уже не является дистинктным от него. Следовательно, чисто возможный Петр дистинктен от Бога *внутренне*, что является объективной истиной, относящейся к *чтойностному* статусу, который поэтому реально отличается от сущности Бога и реально и внутренне присущ самому возможному Петру. Как добавляет тут

---

<sup>63</sup> См. Izquierdo 1659, 224a.

<sup>64</sup> См. Izquierdo 1659, 225a.

же Искьердо<sup>65</sup>, даже сама *множественность* и разность возможных вещей не может ни быть, ни быть мыслима на основании чисто внешней деноминации от внешней формы, т.е. от божественной сущности, поскольку эта божественная сущность как форма является в себе одной, а не многими: поэтому чисто возможные вещи в чтойностном статусе не могут стать истинно *многими* на основании единственной в себе и простейшей божественной сущности как внешней формы. Следовательно, возможные являются многими и разными «через себя и внутренне».

Далее, из тезиса пересианцев следует, согласно Искьердо<sup>66</sup>, взаимная внутренняя *связность*<sup>67</sup> между всеми необходимыми истинами всех сущностных пропозиций, что значит, например, что если бы пропозиция «муравей есть живое» была ложной, то ложной стала бы и пропозиция «Михаил есть ангел», а возможность ангела была бы прямо связана с возможностью муравья. Все это является, согласно Искьердо, абсурдом, однако необходимо следует из того, что единственный верификатив всех этих пропозиций был бы сущностью самого Бога, как утверждают оппоненты, из чего также можно заключить, что у всех необходимых пропозиций и у всех возможных конечных сущностей вещей была бы одна-единственная и неделимая в себе объективная истина, а именно сама сущность Бога. Более того, из этого следует еще один в высшей степени очевидный и «чудовищный абсурд», то есть, что *объекты* всех человеческих наук, трактующих о вещах, реальных сущностях и их свойствах, поскольку они пребывают в чтойностном статусе в отделенности от существования, были бы *смешаны* и слиты (*confundi*) вместе таким образом, что не было бы ни одного истинного объекта, из которого не следовал бы любой иной объект, и никакой сущности, которая не имела бы свойств всех остальных сущностей: круг имел бы свойства квадрата, и наоборот, как и человек имел бы свойства и ангела, и льва, и камня. Не было бы вовсе никаких собственных *свойств*, доказываемых о какой-либо сущности в науке, но все они были бы общими для всех вещей. Очевидно, что это означает невозможность человеческого знания как такового и является «настолько же безумным, насколько и смехотворным», по мнению Искьердо.

Наконец, Искьердо прямо обвиняет<sup>68</sup> пересианскую позицию в пантеизме, т.е. в ереси: из этой позиции следует, что сущности всех абсолютным

---

<sup>65</sup> См. Izquierdo 1659, 225a–b.

<sup>66</sup> См. Izquierdo 1659, 225b.

<sup>67</sup> Об этой «коннексионистской» метафизике пересианцев (и не только их) и контексте ее возникновения и развития в схоластике XVII в. см. глубокое исследование Я. Шмутца: Schmutz 2006.

<sup>68</sup> См. Izquierdo 1659, 225b–226b.

образом не существующих актуально вещей являются реально и *формально* (а вовсе не только виртуально и эминентно, что вполне допустимо теологически) *тождественными* Богу. Ведь поскольку объект пропозиции «Петр есть человек» содержит в себе истинную сущность Петра (причем речь тут идет о *не-существующем* абсолютно Петре), но, как утверждают оппоненты, всю свою истинную сущность целиком и полностью Петр имеет формально лишь на основании причастности к и общности с сущностью Бога, так как вне этой причастности и из себя самого не существующий актуально Петр не имеет никакого бытия и вовсе никакой сущности, то отсюда по Искьердо следует, что истинная сущность Петра, содержащаяся в объекте необходимой пропозиции, *реально тождественна* с сущностью Бога, а следовательно, Бог истинно, формально и реально тождественен с сущностью ангела, человека, камня, даже химеры и греха, – Бог был бы формально всеми возможными и невозможными вещами, даже лишенностью и злом. Очевидно, – по крайней мере, для Искьердо, – что это невозможные и еретические утверждения.

«Трансцендентальная, или объективная истина всех вещей» не может быть помещена исключительно в первое сущее и отождествлена с первой истиной Бога, потому что она обратима с возможными сущими и является для них настолько же *внутренней*, как и например, трансцендентальная благость, которая в качестве реального совершенства сущего не может быть адекватно и тотально тождественна Богу. Поэтому, если истина любой вещи (кроме актуально существующих) полагается полностью тождественной с Богом, то и благость, и любая сущность как таковая будет так же тождественной ему, что невозможно<sup>69</sup>.

Наконец, последний аргумент<sup>70</sup> «ex definitione terminorum» Искьердо гласит: статус вещей есть то же самое, что и способ бытия вещей, на основании которого им принадлежат истины, мыслимые в суждении какого угодно интеллекта; но строго и собственно говоря, вещи не могут иметь вообще никакого способа бытия через нечто иное, реально дистинктное от них самих, потому что никакая вещь не есть то, что она есть, через что-то иное, чем она сама.

На основании этой длинной серии аргументов Искьердо считает, что он достаточным образом опроверг мнение пересиданцев о конституции чтойностного статуса через внешнюю верификацию в Боге.

---

<sup>69</sup> Izquierdo 1659, 226b–227a.

<sup>70</sup> Izquierdo 1659, 227b.

3.2. Далее, покажем кратко, как именно Искьердо аргументирует против двух следующих позиций (условно: «менталистов» и «кондиционалистов») относительно *чтойностного* статуса необходимых истин.

Против традиционного мнения «менталистов» он выдвигает следующее положение:

«Абсолютный чтойностный статус [...] никоим образом не может внутренне конституироваться посредством некоего постижения – будь то божественного, или сотворенного».<sup>71</sup>

В подтверждение этого тезиса он аргументирует<sup>72</sup> следующим образом. Из многократно разъясненного понятия статуса вещи как способа ее бытия, благодаря которому ей подходят и о ней могут высказываться необходимые чтойностные объективные истины, следует, что весь этот способ бытия выступает как *объект* некоторого познания Бога и твари, причем – специально ограничивает Искьердо: без того, чтобы это познание как бы внутренне «проникало в» сам этот объект и тем самым конституировало его. Иными словами, *познание* истинного объекта никоим образом не может *сделать* его истинным, но *предполагает* его в качестве такового: постижение объекта пропозиции «Петр есть человек» не проникает внутрь (*intrare*) самого объекта, но только лишь *внешне* отыменует его как постигнутый или познанный. Поскольку истина такого объекта внутренне не конституируется посредством этого постижения, то и чтойностный статус данного объекта не может конституироваться таким постижением.

Это же объясняется<sup>73</sup> таким способом: Петр не является человеком из-за того, что Бог или тварь понимает его таковым, скорее, наоборот, Петр постигается как человек Богом или тварью из-за того, что он из самого себя и есть таковой. Поэтому неким способом (в сущностном порядке) чтойностное бытие Петра человеком есть *прежде*, чем он схватывается в качестве такового Богом или тварью. Следовательно, сам его чтойностный статус, к которому принадлежат все вечные истины о его сущности и на основании которого Петр имеет такое «бытие человеком», является *независимым* как от несотворенного, так и от сотворенного познания, а потому и не может быть внутренне конституирован посредством этого познания.

---

<sup>71</sup> Izquierdo 1659, 232a.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Izquierdo 1659, 232b. То, что «любое познание всегда предполагает свой объект», является общепринятой фундаментальной эпистемологической аксиомой всей поздней схоластики.

Наконец, Искьердо проясняет<sup>74</sup> принципиальное различие между чтойностным статусом, о котором трактует в своей онтологии он, и традиционным скотистским «бытием познанным» (*esse cognitum*) или конституированным посредством некоторого постижения ума. Посредством постижения его неким интеллектом Петр приобретает только лишь «бытие постигнутым или познанным», что означает, что он существует в уме схватывающего его *объективно* или *интенционально*, каковое объективное существование является полностью добавочным, сопутствующим и *внешним* для него, тогда как «бытие человеком», напротив, является *внутренним* и необходимым для него. Следовательно, ни истинное бытие человеком как таковое, ни чтойностный статус этой истины (что является одним и тем же, согласно Искьердо) не могут быть конституированы посредством *внешнего* постижения такого объекта, как «Петр есть человек». Искьердо подчеркивает<sup>75</sup>, что он отнюдь не отрицает того, что все вещи приобретают посредством познания некий интенциональный или объективный статус, в каковом они обладают *интенциональным способом бытия*, поскольку *существуют* в уме, который познает их. Однако этот способ бытия – это вовсе не чтойностный статус вещей, поскольку весь этот способ интенционального бытия является внешним, акцидентальным и добавочным для вещей, а вовсе не чтойностным и необходимо присущим. Более того, такое интенциональное бытие является неким видом существования, а потому, как и актуальное существование в природе вещей, является *контингентным* и акцидентальным для некой конечной вещи: Петр как объективно или интенционально присутствующий в схватывающем его уме «есть человек» не сущностно и необходимо, но лишь акцидентально. Напротив, поскольку Петр есть в чтойностном статусе, «бытие человеком», разумным животным, и так далее, присуще ему всецело *сущностно* и необходимо. Более того, строго говоря, относительно Петра в *чтойностном* статусе могут верифицироваться исключительно *чтойностные* и *необходимые* пропозиции, но никоим образом не контингентные и акцидентальные.

Таким образом, заключает<sup>76</sup> Искьердо, чтойностный статус вещи радикально отличается от статуса, который она имеет как познанная в познающем ее уме, а следовательно, чтойностный статус и не может конституироваться посредством познания, но он есть тот статус, который вещь имеет в себе, поскольку она есть в себе то, что она есть из своей формальной сущности до любого познания.

---

<sup>74</sup> См. Izquierdo 1659, 232b.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> См. Izquierdo 1659, 232b.

Далее, против мнения тех, кто сводит чтойностный статус к *обусловленному* экзистенциальному, Искьердо утверждает<sup>77</sup>, что «абсолютный чтойностный статус вещей отличается от любого их обусловленного статуса», и аргументирует<sup>78</sup> следующим образом. Во-первых, он апеллирует к очевидности нашего познания: мы постоянно выносим *абсолютные* суждения и высказываем истинные пропозиции о вещах, которые подходят вещам чтойностно и необходимо, причем совершенно независимо от любого существования вещей – как абсолютного, так и обусловленного. Следовательно, эти вещи имеют *абсолютный* чтойностный статус, благодаря которому вечные и необходимые абсолютные (а не обусловленные) истины подходят этим вещам, и этот чтойностный статус полностью отличается от любого обусловленного статуса. Кроме того, из опыта очевидно, что истинные необходимые пропозиции заключают в себе отнюдь не только обусловленные, но и множество абсолютных пропозиций. Поэтому необходимые объективные истины, соответствующие таким абсолютным пропозициям, также будут абсолютными и абсолютно присущими (причем, независимо от любого существования в сотворенных вещах) тем вещам, которым эти истины атрибутируются посредством таких пропозиций. А потому абсолютный чтойностный статус вещей, реально совпадающий с абсолютными необходимыми объективными истинами, отличается от любого обусловленного статуса.

Наконец, главный аргумент<sup>79</sup> против позиции «кондиционалистов» основывается на существенном характере всех *теоретических* наук человеческого ума. Дело в том, поясняет Искьердо, что человеческие науки в большей своей части трактуют о вещах именно постольку, поскольку они пребывают в *чтойностном статусе*. Ведь такие науки, как метафизика, геометрия, арифметика, механика, логика и тому подобные, созерцают сущности и свойства вещей согласно им самим отдельно от их существования, но при этом почти всегда утверждают именно *абсолютные* пропозиции и продвигаются посредством демонстраций и рассуждений, составленных из абсолютных же пропозиций. Точно так же, и принципы самих теоретических наук чаще всего являются абсолютными, а не обусловленными истинами. А потому, согласно суждению Искьердо, еще никто из ученых не осмелился утверждать,

---

<sup>77</sup> См. Izquierdo 1659, 233b.

<sup>78</sup> Ibid.

<sup>79</sup> См. Izquierdo 1659, 233b. Ср. также Izquierdo 1659, 265a–b. О важности этого аргумента см. Иванов 2021, 740–741.

что в человеческих науках не познается ни одной абсолютной истины, но познаются лишь обусловленные. Следовательно, должен быть *чтойностный абсолютный* статус, отличный от любого обусловленного статуса. И именно к нему принадлежат все те истины, которые являются объектами и содержанием всех этих теоретических наук.

3.3. *Что́ есть необходимая и вечная объективная истина вещи у Искьердо: онтология суперреализма?*

После опровержения предыдущих мнений Искьердо формулирует свою *собственную* позицию относительно *чтойностного* (прежде всего – *абсолютного чтойностного*) статуса вещей в следующем сложносоставленном положении:

«Любой *чтойностный* статус вещей состоит в *чтойностных объективных истинах*, принадлежащих самим этим вещам и неотличающихся от этих вещей. Никакой статус не является по сущности (*entitative*) *дистинктным* от вещей, которым эти статусы подходят. С этим, тем не менее, совместимо то, что эти статусы отличаются между собой, точно так же, как отличаются и *объективные истины*, в которых такие статусы состоят».<sup>80</sup>

Искьердо полагает<sup>81</sup>, что после всех предшествующих аргументов против оппонентов его *собственная* позиция (которую он частично признает совпадающей с мнением *эссенциалистов*) нуждается не столько в доказательстве, сколько в *экспликации*. Именно такой *экспликацией терминов* он по сути и занят в последующем изложении (хотя нужно отметить, что в самом конце вопроса имеется еще один довольно большой раздел<sup>82</sup> с ответами на возражения против его *собственной* позиции).

Специально относительно интересующего нас прежде всего *абсолютного чтойностного статуса* Искьердо разъясняет<sup>83</sup> разные характеристики тех *чтойностных объективных истин*, которые его составляют. Во-первых, он итоговым образом описывает, что́ есть *абсолютный чтойностный статус*. Все вещи согласно себе самим и независимо от того, существуют ли они, или нет, обладают из самих себя или из своего *объективного понятия* некоторыми *объективными истинами*, принадлежащими к их сущности, называемыми потому *чтойностными истинами* и могущими быть объектами суждения и

<sup>80</sup> Izquierdo 1659, 234a.

<sup>81</sup> См. Izquierdo 1659, 234a.

<sup>82</sup> Ср. Izquierdo 1659, 237a–242a.

<sup>83</sup> См. в связи с последующим: Izquierdo 1659, 234a–235a.

знания как несотворенного, так и сотворенного интеллекта. Очевидно и доказано выше, что объектом абсолютного (а не только обусловленного) суждения может быть не только существование вещей, но и их сущность и ее свойства. Это абсолютное суждение о конечной реальной сущности необходимо прецизировано от существования, поскольку в противном случае (если бы оно как-то относилось к существованию) объектом этого суждения было бы не нечто необходимое, но нечто контингентное в тварях, в которых контингентно все, как-либо связанное с существованием. Таким образом, тот, кто утверждает истину «Петр есть человек» или «Петр есть способный смеяться», беря при этом глагол «быть» в субстантивном смысле, т.е. поскольку он абстрагируется от существования и от времени, утверждает абсолютным образом, что Петр в себе и из себя и своего объективного понятия есть человек или способный смеяться, причем это истинно – безразлично, существует ли когда-либо вообще Петр, или нет. Следовательно, абсолютный чтойностный статус вещей состоит в тождественных с самими вещами абсолютных и чтойностных объективных истинах.

Во-вторых, Искьердо поясняет<sup>84</sup> собственным образом необходимость, неуничтожимость и вечность чтойностных истин, – характеристики, которые всегда признавались в традиции как обязательно присущие «истинам сущности». Чтойностные истины называются и на самом деле являются *необходимыми* – не от некоей абсолютно *существующей* необходимости, какова одна лишь *необходимость существования* Бога, но от необходимости, которую вещи имеют из самих себя, необходимости быть тем, что они суть *чтойностно*, поскольку невозможно, чтобы они не были таковыми. Сама эта необходимость является одним из внутренних или чтойностных предикатов, присущих вещам, поскольку они пребывают в *чтойностном* статусе, независимо от существования. Здесь Искьердо делает<sup>85</sup> очень важное замечание, явно имея при этом в виду обсуждение Рибаденейрой «необходимой возможности» как *предиката* Бога: оппоненты путают в своей теории разные необходимости: необходимость существования, внутренне присущую одному только Богу, и необходимость бытия тем, что есть каждое из самого себя, присущую всем вещам полностью независимо от их существования или несуществования. Именно это неразличение, как считает Искьердо, привело пересиданцев к их главному заблуждению, т.е. к полаганию тождества

---

<sup>84</sup> Ibid.

<sup>85</sup> См. Izquierdo 1659, 234a–b.



необходимого чтойностного статуса вещей с существующей абсолютно необходимо божественной сущностью<sup>86</sup>.

Чтойностные истины называются *нерушимыми* или неуничтожимыми, потому что даже при разрушении вещей эти истины продолжают упорно пребывать (*persistere*) как объекты суждения, но опять же – не экзистенциальным пребыванием, которое полностью устраняется при уничтожении актуально существующих вещей, а сущностным или чтойностным, которым обладают из себя самих именно сущности вещей как объекты истинного суждения и знания, независимо от существования.

Наконец, эти истины называются *вечными* не потому, что они *реально* соответствуют вечному или бесконечному времени, либо истинным образом *длятся* в нем. Ведь то, что *не* существует (а эти истины не существуют, но лишь чтойностно «пребывают»), не может и длиться в реальном времени или соответствовать некоторой реальной мере длительности. Эти истины вечны в ином смысле: потому что в какой угодно период бесконечного (так называемого воображаемого) времени, от века и в вечности они могут быть объектами истинного суждения и знания. Как поясняет<sup>87</sup> Искьердо, мы, поскольку мы всегда измеряемы *временем*, понимаем эти истины как некоторым образом соотношенные со всем вечным (строго говоря: воображаемым) временем из-за их нерушимости, которой они обладают в своем чтойностном бытии или статусе.

В-третьих, Искьердо объясняет<sup>88</sup>, почему чтойностный статус специально называется «объективным», несмотря на то, что любой статус вообще, поскольку он включает в себя некоторые «объективные истины», является в общем смысле *объективным*. Он называется так вовсе не потому, что чтойностный статус вообще не является реальным, но потому, что он реален не реальностью существования, а *реальностью сущности*. Именно поскольку этот статус принципиально отделен от и не имеет никакого реального или актуального *существования*, то единственное *существование*, которое мы можем атрибутировать вещам в этом статусе (хотя оно и не конституирует его, как показано выше), это *объективное* и интенциональное *существование* в уме постигающего. Тем не менее, сам чтойностный статус является первым по отношению к интенциональному существованию, поскольку вещь прежде и независимо от любого познания имеет реальную и истинную чтойность из

---

<sup>86</sup> См. также дополнительные разъяснения Искьердо в ответах на аргументы пересманцев против его учения: Izquierdo 1659, 240b–241b.

<sup>87</sup> См. Izquierdo 1659, 234b, ср. также: Izquierdo 1659, 240a–b.

<sup>88</sup> См. Izquierdo 1659, 234b–235a.

самой себя, следовательно, чтойностный статус прежде всего *реален*, а затем и *объективен* в особом смысле.

В заключении своего ответа на вопрос о чтойностном статусе вещей Искьердо эксплицирует<sup>89</sup> еще одну «величайшую трудность», а именно: каким образом *различаются* абсолютный чтойностный статус и абсолютный экзистенциальный статус вещей. Ведь с одной стороны, эти два статуса вещей должны быть разными и даже как-то отделимыми друг от друга, а с другой стороны, сущность и существование вещей, в которых заключены эти статусы, – это *одно и то же* в самой вещи/реально, что было уже доказано Искьердо выше<sup>90</sup>. Если мы посмотрим на эту трудность из более дальней и традиционной перспективы, то можно заметить, что в конечном итоге вся традиционная контroversия о необходимом и вечном бытии *возможных* тварных сущностей до их актуального творения («la querelle des possibles» Я. Шмутца) сводится для Искьердо именно к трудности понимания *совместимости* отождествления обоих статусов с одной вещью (ибо существует та же самая вещь, которая и есть такая-то реальная сущность) с отделимостью двух этих фундаментальных статусов друг от друга в конечном сущем. Общим образом Искьердо разрешает<sup>91</sup> эту трудность вполне по-схоластически, предлагая и объясняя *дистинкцию*: он различает между тождеством в существенности/вещи (entitative) и отделимостью/различием в *верификативной* функции (verificative), конституирующей статусы вещей как таковые. Он утверждает, что хотя сущность и существование вещей в самой *существенности/вещи* суть одно и то же, однако *верификативно*, т.е. поскольку они конституируют чтойностный и экзистенциальный статус вещей, они различаются и даже отделимы друг от друга настолько, насколько сущность и все необходимо связанные с ней свойства верифицируемы о *не-существующих* вещах, о которых не верифицируемо существование. Именно как объективная истина (т.е. как *верификатив* истинных пропозиций) – и только так! – сущность *независима* и даже отделима от существования, но, опять же, не потому и не так, что сущность и существование как два дистинктных элемента были бы отделимы друг от друга (ведь уже показано, что *реально* они не два, но одно и то же), а так, что вся вещь целиком насколько-то отделима от самой же себя, поскольку она *может* не существовать или не быть экзистенциально, будучи тем не менее в самой себе и из самой себя тем, *что* она есть

<sup>89</sup> См. Izquierdo 1659, 235a–b.

<sup>90</sup> Это доказывается в дисп. 9, вопр. 6 «Маяка наук», ср.: Izquierdo 1659, 216a–220a.

<sup>91</sup> Izquierdo 1659, 235a.

сущностно. Иначе говоря, вся вещь целиком может отсутствовать экзистенциально, не отсутствуя при этом сущностно, а следовательно, целиком одна и та же вещь в статусе сущности может быть отделима от самой же себя в статусе существования. Таким образом, на взгляд Искьердо, ясно, как эти два статуса могут быть разными и отделимыми друг от друга, поскольку они статусы, но при этом в самой вещи, т.е. в существенности, как бы фундаментально и материально, быть чем-то одним и тем же.

Сам Искьердо сразу же делает несколько возражений своему решению и отвечает на них<sup>92</sup>, причем наиболее интересным кажется первое из этих возражений, поскольку в ответе на него он пытается снова сформулировать свое решение в *общепринятых* в разных частях схоластической традиции терминах. Возражение гласит: *фундаментальная объективная истина вещи (как способ бытия вещи*<sup>93</sup>), согласно теории Искьердо, тождественна с вещью, с которой, а следовательно и между собой, согласно общему мнению почти всех метафизиков Общества, тождественны также сущность и существование, которые различаются не реально, но лишь рационально, посредством наших понятий. Если это так, то вещь как сущность в смысле объективной истины (чтойностный статус вещи) не может быть отделима от самой себя как существования в смысле объективной же истины (экзистенциальный статус вещи) – по крайней мере, реально, или, как формулирует это Искьердо:

«Следовательно, что бы там ни было относительно нашего способа схватывания и рациональных дистинкций, в самой вещи истина сущности, в которой состоит чтойностный статус, может быть независимой и отделимой от существования или истины существования, в которой состоит экзистенциальный статус, не в большей степени, чем одно и то же может быть независимым и отделимым от самого себя».<sup>94</sup>

Искьердо отвечает<sup>95</sup>, что «он полностью согласен» с этим выводом, и подчеркивает, что он уже признал, что отделимость этих истин и статусов друг от друга не такова, каковой обладают *реально* дистинктные друг от друга вещи, но такова, какой обладает одно и то же в отношении себя же, поскольку оно может не существовать, тем не менее будучи тем, что оно есть из себя. Но поскольку мы лучше понимаем это, если описываем такую отделенность через два элемента, дистинктных посредством нашего разума, то мы (т.е. Искьердо) и говорим, что истина сущности или чтойностный статус независим и

<sup>92</sup> См. Izquierdo 1659, 235a–b.

<sup>93</sup> См. об этом выше, а также: Иванов 2022a, 624–630.

<sup>94</sup> Izquierdo 1659, 235a.

<sup>95</sup> Izquierdo 1659, 235a–b.

отделим от истины существования или экзистенциального статуса, хотя эти крайние элементы и дистинктны чисто рационально (посредством дистинкции нашего разума).

Мы видим здесь, как Искьердо пытается заранее защитить себя от возможных обвинений в полагании некоторых особых «чтойностных вещей» или сущностей как реально отдельных от существующих вещей<sup>96</sup>. Вся его аргу-

---

<sup>96</sup> Стоит учитывать, что в действительности сам Искьердо предпринимает довольно много усилий, чтобы защитить свое учение о чтойностном статусе и необходимых истинах сущности не столько от обвинений философов (платонический тезис о чтойностном бытии неких реальных сущностей, отделимых от существующих вещей и от сущего разума), сколько скорее от обвинений *теологов* (полагание вечного *реального* бытия вещей *независимо* от Бога), поскольку в теологии действует древний запрет на допущение любого реального бытия, дистинктного от Бога и не сотворенного им (некоторые следствия из подобной позиции были осуждены церковью как ересь уиклифианства). Искьердо настаивает, что его позиция означает независимость чтойностного статуса от Бога только в аспекте существования (поскольку такое бытие и *не существует* собственным образом), но не в аспекте *сущностного* возможного бытия. Отвечая на контраргумент, что это чтойностное бытие или статус не может быть ни независимым (ибо это противоречит теологической аксиоме о том, что все имеет свое бытие от первого принципа, т.е. Бога), ни зависимым, потому что тогда эта зависимость противоречила бы его необходимости (ничто дистинктное от первого принципа не может быть зависимым от него и разом быть необходимым, поскольку зависимость подразумевает контингенцию), а потому такое бытие есть нечто «химерическое», Искьердо утверждает, что чтойностный статус *независим* от Бога, если под зависимостью понимается зависимость *происхождения, влияния или произведения*, каковая присуща только контингентным *существующим* вещам, однако он зависим от Бога, поскольку возможная сущность, пребывающая в нем, зависит от Бога «зависимостью связности», ничуть не умаляющей необходимость этого статуса. Что точно понимается под «зависимостью связности», Искьердо далее не эксплицирует (вероятно, имеется в виду сущностная зависимость менее совершенного от более совершенного, абстрагирующаяся от существования и валидная для сущностей как таковых), однако он намеренно добавляет там же следующее замечание, спасая таким образом свою позицию от теологических обвинений: «поскольку оно [чтойностное бытие] даже и чтойностно не было бы тем, что оно есть, если бы отсутствовал Бог, если уж в этом случае оно не было бы ни внутренне возможным, ни могущим быть созданным Богом, каковым оно пребывает теперь». См. Izquierdo 1659, 240a. Является ли это утверждение предусмотрительно (в последний момент развертывания аргументации) сделанной оговоркой ради сохранения собственного мнения как принципиально приемлемого для коллег-теологов, или же Искьердо действительно считал, что такого рода разъяснение

ментация строится на понятии чтойностного статуса вещей как *верификатива* суждений, независимого от их контингентного существования когда-либо. Однако, если мы принимаем во внимание особую настойчивость, с которой он постоянно утверждает истинную *реальность* особого «способа бытия вещи» (мы помним, что речь при этом идет о *фундаментальном* значении объективной истины), благодаря которому мыслятся *необходимые* чтойностные истины, то нас не может удивить то историческое обстоятельство, что его оппоненты восприняли его разъяснения с большим скепсисом и просто отнесли его к ряду «эссенциалистов» (наравне с древним Генрихом и современными Альбертини, Эмельманом и даже скотистом Панчем), а в многочисленных современных исследованиях<sup>97</sup>, посвященных его онтологии, Искьердо как правило понимается и описывается как метафизик, утверждавший некое «третье царство» сущностей, независимое как от реально существующих вещей (экзистенциального статуса), так и от постижения или суждения любого интеллекта. Именно эта особая реальность чтойностного статуса вещей как некоторого *третьего* или *среднего* способа бытия (разумеется, это не термины самого Искьердо, но то, как его теорию воспринимали его *противники*) между реальным существованием в природе вещей и чисто объективным или интенциональным существованием в мышлении стала главным объектом критики и полемики со стороны оппонентов Искьердо, в особенности – Антонио Бернальдо де Кироса.

#### 4. Де Кирос против Искьердо: теологическая редукция против онтологии суперреализма

Полемика де Кироса против теории необходимого чтойностного статуса вещей, изложенной в «Маяке наук» Искьердо, содержится в 108-й (последней) диспутации<sup>98</sup> метафизического трактата в его «Философском сочинении»,

---

*согласуемо* с его теорией чтойностного статуса (в рамках которой он неоднократно утверждал прямо противоположное процитированному замечанию, см. например: Izquierdo 1659, 226b), не вполне ясно и нуждается в дальнейшем исследовании.

<sup>97</sup> См. диссертацию (Schmutz 2003, 474–484) и статьи Якоба Шмутца: Schmutz 2009a, 87–89; Schmutz 2009b, 320–326. См. также главу в фундаментальной монографии Свена К. Кнебеля: Knebel 2000, 329–380. Кроме того, см. оценки в книге: Вдовина 2020, 174–175, 184.

<sup>98</sup> См. Quiros 1666, 748b–757b. Необходимо отметить, что единственным современным исследователем, чье внимание привлекла эта полемика де Кироса против Искьердо (а также против Панча) является Г.В. Вдовина, которая в своей последней книге посвятила изложению и разбору этой полемики (под рубрикой «спор о возможностном статусе вещей») отдельный параграф: Вдовина 2020, 184–201.

посвященной общему опровержению мнений «неких современных философов» о том, что может быть некое «среднее сущее» между реальным сущим и сущим разума или по крайней мере некий способ или статус бытия, который не является ни реальным в простом смысле, ни чисто рациональным. Тематически де Кирос формулирует положение, в рамках доказательства которого он рассматривает и критикует теорию Искьердо, во 2-м разделе диспутации так: «Всякий необходимый способ или статус бытия, поскольку он является чем-то актуально утверждаемым (или позитивным) в объекте, является недистинктным [т.е. не отличается] от Бога; и тут же обсуждается [проблема] необходимого бытия тварей от века»<sup>99</sup>. Противоположную собственному решению позицию де Кирос первоначально идентифицирует с мнением скотиста Джона Панча, но добавляет, что, как кажется, его же придерживаются все те авторы, кто считает, что сущности вещей в возможном бытии или возможность тварей отличается от Бога, так что эти сущности в самом объекте суть не чистое ничто, но имеют от самих себя некое «чтойностное бытие» – независимое от любого существования и любой действующей причины, нерушимое и необходимое. Он приводит тут традиционный набор авторов-эссенциалистов, в конце добавляя имена Бартоломео д'Амичи и Себастьяна Искьердо<sup>100</sup>.

Сам де Кирос общим образом защищает<sup>101</sup> свой тезис так: всякое актуально утверждаемое в объекте есть реально *существующее*, но все, что необходимо существует, либо чему присущ *необходимый статус* или способ реального существования, не отличается от Бога, следовательно, всякий необходимый статус, поскольку он актуально утверждаем в объекте, не отличается от Бога. Очевидно, что де Кирос сразу же отождествляет реальный «объективный акт бытия», репрезентированный в утвердительном суждении интеллекта<sup>102</sup>, с *реальным существованием* некоторого объекта. И именно это позволяет ему сделать валидный вывод и доказать свое положение. На это эссенциалисты возражают, что такое отождествление ложно. Тут мы и встречаем первый аргумент Искьердо<sup>103</sup>, различающего разные смыслы объективного акта, соответствующие разным *статусам* объективных истин: существование в простом смысле состоит в том, что вещь есть не только в сущностном акте, но именно в *экзистенциальном* акте, поэтому термин «бытие» берется в этом

<sup>99</sup> Quiros 1666, 750b.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Стоит заметить, что эта терминология целиком почерпнута из «Маяка наук» Искьердо, см. дисп. 8, вопр. 1–3 и дисп. 9, вопр. 1–2 (Izquierdo 1659, 167–172; 189–193).

<sup>103</sup> Quiros 1666, 751a, ср. Izquierdo 1659, 240a–b.

случае не «субстантивно», но «адъективно», не абстрагируясь от времени, но соизмеримо с ним. Для де Кироса такое разъяснение буквально есть не что иное, как «чистое умножение терминов»<sup>104</sup>, т.е. не имеет никакого подтверждения в вещи. Ведь в самом деле, если тварь в себе будет *актуально* утверждаема как нечто реальное и отличное от Бога, то почему этот акт не будет *экзистенциальным*? Откуда мы вообще возьмем различающий признак, чтобы определить, когда «бытие» (или объективный акт) берется субстантивно, а когда адъективно? В конце этой диспутации де Кирос, еще раз отвечая на возражение о *множественности* разных объективных актов или статусов бытия, содержащихся в учении Искьердо, прямо и однозначно утверждает<sup>105</sup>, что поскольку из этого следует множество неприемлемых следствий, нужно вообще отрицать все позитивные или реальные объективные акты, кроме *экзистенциального*!

Итак, если мы как добрые католики (а не еретики, следующие осужденному мнению Уиклифа) утверждаем, что сущности тварей в необходимом статусе и прежде, чем они существуют, не имеют никакого актуального бытия в себе, которое было бы дистинктным от Бога, то они же не имеют такого бытия и как актуально утверждаемого в объекте (т.е. поскольку они подлежат объективному акту и суждению интеллекта, утверждающему его). Поэтому для де Кироса<sup>106</sup> нет никакого объективного *среднего* между Богом и тварью, а все, что не будет актуально сотворенным и реально дистинктным от Бога, будет несотворенным и недистинктным от него. Всякое сущностное или чтойностное бытие как *истинное* и *реальное* внутреннее бытие будет тождественно либо с актуальным существованием тварей (и тогда оно контингентно), либо с Богом (и тогда оно необходимо). Ведь всякое актуальное бытие в себе некоторого объекта есть истинное и реальное бытие (т.е. не фиктивное и позитивное), следовательно, нет никакого дистинктного от Бога актуального бытия тварей в себе до творения и существования и нет никакого дистинктного от Бога необходимого статуса бытия объектов.

Основная полемика с Искьердо разворачивается<sup>107</sup> де Киросом в ходе обсуждения им того контраргумента, который он сам считает главным аргументом против собственной позиции в этом вопросе, т.е. аргумента Искьердо

---

<sup>104</sup> См. Quiros 1666, 751a.

<sup>105</sup> См. Quiros 1666, 755a.

<sup>106</sup> См. в связи с этим: Quiros 1666, 751a–b.

<sup>107</sup> См. в связи с дальнейшим: Quiros 1666, 751b–752b.

о вечном и необходимом «бытии объектом божественного знания о сущностях»<sup>108</sup> и о *верификативе сущностных пропозиций*. Контраргумент воспроизводится<sup>109</sup> де Киросом в следующем виде: объект божественного знания о том, что «человек есть разумное животное» или «Петр есть возможный», дан вечно и необходимо, потому что эти пропозиции и знание вообще верифицируются из бытия объекта, поскольку же знание Бога об этом необходимо, то необходимым будет и его объект. Однако этот объект отличается от знания и от Бога, поскольку Бог утверждает возможность Петра не о себе самом, следовательно, этот объект будет таковым вечно и необходимо – даже если и не в статусе простого бытия (или существования), но в статусе объективно и актуально утверждаемой сущности. Именно по случаю этой аргументации, как отмечает<sup>110</sup> де Кирос, возникла та долгая и крайне запутанная контroversия среди современных иезуитов, которую де Кирос кратко воспроизводит, прямо называя ее основных участников: Искьердо и Рибаденейру (с последним де Кирос, как известно, был дружен). Из точных ссылок де Кироса<sup>111</sup> очевидно, что он имеет здесь в виду именно ту контroversию о реальном тождестве или реальной дистинкции необходимого статуса тварей (или возможности сущностей) по отношению к Богу, его знанию и всемогуществу, которую мы подробно проанализировали выше.

Сам де Кирос по сути солидаризуется с позицией Рибаденейры, хотя и уточняет ее. Начинает<sup>112</sup> он традиционно с разъяснения терминов, различая «актуальное» и «возможное» в *объекте божественного знания*: возможность Петра в природе вещей *актуально* означает лишь божественное *всемогущество*, а то, что высказывается как *возможное* в возможности Петра хотя формально и не есть всемогущество, но также не будет и чем-то дистинктным от него, поскольку оно вообще *не есть*, но прецизиривно лишь *может* быть дистинктным, и будет таковым, когда/если будет существовать. Поэтому де Кирос отрицает<sup>113</sup> предпосылку в возражении, согласно которой объект необ-

---

<sup>108</sup> Следует помнить, что, согласно Искьердо, чуждый статус необходимых объективных истин выступает объектом не только человеческого теоретического знания, но и *знания Бога* (так называемого «знания простого понимания или схватывания», прецизированного от существования).

<sup>109</sup> См. Quiros 1666, 751b.

<sup>110</sup> Ibid.

<sup>111</sup> Он ссылается на соответствующие места в дисп. 6 «*De scientia Dei*» Рибаденейры и в дисп. 10, вопр. 1 «Маяка наук» Искьердо.

<sup>112</sup> Quiros 1666, 752a.

<sup>113</sup> Ibid.



ходимого знания Бога о возможном бытии Петра дан от века: по утверждению де Кироса, он не дан, но лишь *может* быть дан. То, что «возможность Петра дана» – это вовсе не что-то актуальное в вещи, не бытие, но лишь *возможность*. Если под объектом мы понимаем здесь не нечто в реальном и актуальном бытии абсолютным образом, но нечто именно как *верификатив познания* (будь то позитивного или исключаяющего, как в случае познания отсутствия и лишения), то мы можем утверждать, что знание Бога «актуально *имеет*» этот объект, хотя и не имеет его как «*актуальный объект*»<sup>114</sup>. Сам факт, что объект должен ограничивать знание – даже знание Бога, вовсе не доказывает, что в этом объекте (сущности или возможности твари) дана некая актуальная сущность, поскольку в любом познании заключается, как выражается<sup>115</sup> здесь де Кирос, «сила трансценденции» – оно может воспринимать как объект то, что не есть актуально, и даже не может быть, знаяще превосходить не-сущее и даже химеры.

После такого разъяснения терминов де Кирос разрешает указанную в контраргументе проблему, взвешивая позиции сторон в контроверсии (Рибаденейры и Искьердо) и указывая, в чем истина в каждой из них<sup>116</sup>. Если в аргументации речь идет о том, что *актуально* полагается в *вещи* как объект необходимых истин, то так не дано ничего, что было бы дистинктивным от Бога как знающего или как всемогущего, и тогда де Кирос согласен с позицией Рибаденейры, что мы должны всегда избегать мнения Генриха (и ереси Уиклифа) о вечном необходимом актуальном бытии тварей, причем попытка Искьердо<sup>117</sup> различить действительность сущности от действительности существования и так спасти аргумент является, как утверждает де Кирос вслед за Суаресом, пустой игрой в слова. Если же речь идет о том, что полагается в необходимых истинах как *возможное*, то оно реально *есть* только контингентным образом, как например, что возможное не противоречит тому, чтобы быть объектом творящего действия, или что оно может быть отождествленным с сотворенным существованием, и таким образом оно не тождественно с Богом и не является самым божественным знанием или всемогуществом. И в этом смысле де Кирос соглашается<sup>118</sup> с Искьердо, что нельзя отождествлять Бога с сотворенным существованием или с химерами, хотя тут

---

<sup>114</sup> Quiros 1666, 752b.

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> См. в связи с дальнейшим: Quiros 1666, 752b–753a.

<sup>117</sup> Ср. Izquierdo 1659, 240a.

<sup>118</sup> Quiros 1666, 752b.

же поправляет его, что этот объект как чисто возможное, поскольку он вообще *не есть* в собственном смысле, строго говоря, не может быть ни дистинктным, ни тождественным Богу.

Подобным же образом де Кирос специально аргументирует<sup>119</sup> и относительно объективного *верификатива* пропозиций вечной истины, который должен, согласно позиции его оппонентов, быть данным актуально в вещи или самом объекте без какого-либо соотношения с всемогуществом или знанием Бога:

«[На этот аргумент] я отвечаю, что в объекте этот верификатив дается не в абсолютном смысле актуально, но лишь *возможно*, однако поскольку «быть данным возможным образом» или «мочь быть данным» достаточно для того, чтобы пропозиция была истинной, то мы говорим, что такой верификатив дается актуально в том же смысле, как мы говорим, что актуально дается тьма или дается будущность. В этом смысле актуально дан и термин «мочь/быть возможным».<sup>120</sup>

Поэтому из *актуальной истины* пропозиции о сущности не следует актуальность ее *объекта*, но пропозиция обладает актуальной истиной потому, что она уже актуально существует вместе с возможностью сосуществовать когда-либо с Петром, который актуально не есть, но лишь может быть.

Наконец, де Кирос прямо отвечает<sup>121</sup> на аргументы Искьердо, утверждавшего, на взгляд де Кироса, что «все вещи суть от века, хотя и не в смысле действительного существования», и что «возможность вещи не есть чистое ничто, но нечто объективно истинное и реальное». Согласно де Киросу, в объекте пропозиции «Петр есть возможный» *актуально* не заключается ничего, кроме Бога. Но из-за этого такой объект вовсе не отождествлен с Богом, поскольку возможность подобна отсутствию или лишенности, как когда мы говорим, что «дана тьма или лишенность», то в объекте пропозиций не содержится ничего реального, кроме света или сущего, но из-за этого такой объект не будет отождествлен со светом или сущим, потому что предикат «быть данным» (подобно предикату «быть возможным») верифицируется здесь о том субъекте, который не может быть здесь субъектом суппозиции, поскольку он и *не есть* в собственном смысле: этот субъект пропозиции ни тождественен, ни дистинктен, не есть ни вещь, ни нечто помимо вещи, но он просто «не есть».

---

<sup>119</sup> Quiros 1666, 753a–b.

<sup>120</sup> Quiros 1666, 753a–b.

<sup>121</sup> Quiros 1666, 753b.

Мы видим здесь, что де Кирос пытается редуцировать *избыточную*, на его взгляд, онтологию статусов вещей Искьердо, угрожающую, согласно его мнению, важнейшим теологическим аксиомам, к минималистической и преимущественно теологически мотивированной метафизике пересианского типа<sup>122</sup>, признающей только одно значение бытия (*актуальное существование*) и утверждающей единственную вечную и необходимую *реальность* – первого сущего и первой истины, т.е. Бога. При этом в аргументации де Кироса отчетливо прослеживаются способы анализа и доказательства, характерные для так называемого «номиналистского» течения внутри схоластики иезуитов (Уртадо де Мендоса, Арриага), в частности обращение к традиционной суммулистской теории суппозиций и т.п.

5. *Заключение: метафизический спор о верификативе как новый способ обращения к традиционной схоластической проблеме «вечных истин»*

Изложенное и проанализированное нами в общих чертах столкновение позиций теологов и метафизиков Общества в середине XVII в. является частью истории метафизического понятия истины. По оценке одного из лучших знатоков метафизики испанских иезуитов Я. Шмутца<sup>123</sup>, эта контроверсия о «верификативе» или *реальности* необходимых и вечных истин продолжалась в течение нескольких десятилетий, когда ученики и последователи Переса

---

<sup>122</sup> В этом выводе из нашего истолкования, который, на наш взгляд, достаточно обоснован предшествующим изложением и анализом, мы не согласны с общей *тенденцией* интерпретации Вдовиной, представляющей эту полемику де Кироса как пример «теологической и философской аргументации с традиционалистских позиций» (ср. Вдовина 2020, 185). На наш взгляд, де Кирос остается именно в этой полемике *пересианцем*, а вовсе не традиционалистом («традиционалистами» с определенной долей осторожности можно назвать скорее более ранних иезуитов, например, Фонсеку или Суареса, а также современных томистов и таких «ортодоксальных» скотистов, как Мастри). Это несколько не нивелирует возможные дифференции между де Киросом и де Рибаденейрой, которые должны стать темой дальнейшего прояснения и анализа, учитывающего также поздний метафизический трактат Рибаденейры (*Opusculum*). Кроме того, на наш взгляд, Вдовина недостаточно учитывает специфику понятия «статуса вещи» Искьердо, основывающегося на концепции объективной истины и объективного акта, которая в существенной степени препятствует редукции де Киросом чтойностного статуса Искьердо к «возможностному» статусу, как его понимает сам де Кирос, что часто проявляется в понятиях и аргументах де Кироса.

<sup>123</sup> См. Schmutz 2003, 484.

вели полемику против учеников и последователей Искьердо<sup>124</sup>. Поскольку проблема необходимых и вечных истин традиционно находится на пересечении метафизики, эпистемологии и схоластической теологии, ее рассмотрение дает, как кажется, одну из лучших перспектив для разбирательства с темами новой онтологии и метафизики, формирующейся в схоластике иезуитов в середине XVII в.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

##### *Издания первоисточников*

- Aristoteles (1957) *Aristotelis Metaphysica*. Recognovit W. Jaeger. Oxonii: e typographeo Clarendoniano.
- Aristoteles (1831) *Aristotelis Opera*. Edidit Academia regia Borusica (*Editio I. Bekkeri*). Vol. I et II. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Hamesse J. (1974) *Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval*. Étude historique et édition critique. Éd. par J. Hamesse. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts.
- Bernaldo de Quirós SJ (1666) *R. P. Ant. Bernaldi de Quiros e SJ Opus philosophicum, seu Selectae Disputationes Philosophicae, complectens Tractatus octo*. Lugduni: Sumptibus Philippi Borde, Laurentii Arnaud, Petri Borde, et Guill. Barbier.
- Izquierdo SJ (1659) *R. P. Sebastiani Izquierdo SI Pharus scientiarum*. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat et Mich. Lietard.
- Izquierdo SJ (1670) *R. P. Sebastiani Izquierdo SI Opus theologicum, iuxta atque philosophicum de Deo uno*. Tomus II. Romae: Ex Typographia Varesiana.
- Ribadeneira SJ (1653) *R. P. Doctoris Gasparis de Ribadeneira SJ Tractatus de scientia Dei in Primam Partem S. Thomae Quaestione 14*. Compluti: In Typographia Mariae Fernandez.
- Ribadeneira SJ (2003) "Opusculum Metaphysico-Theologicum ad plures et gravissimas difficultates necessarias". Ed. par J. Schmutz (2003). *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767* (Thèse de Doctorat. Ecole pratique des hautes études, Paris. Université libre de Bruxelles). Tome II. P. 954–1074.
- Suárez SJ (1597) *Metaphysicarum disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur, & quaestiones omnes ad duodecim Aristotelis libros pertinentes accuratè disputantur*. Tomus Prior et Posterior. Autore R. P. Francisco Suarez è Societate JESU. Salmanticae: Apud Ioannem et Andream Renaut, fratres.

---

<sup>124</sup> В качестве последователей Искьердо следует назвать: Андреаса Юниуса (Эндрю Янга), Карлоса де Эчеверриа, Хуана де Камповерде, Луиса Переса Альбиона. Все это – иезуиты, принадлежащие к схоластической традиции коллегии Общества в Алькале.

- Thomas Aquinas OP (1888) "Sancti Thomae de Aquino OP Summae Theologiae Pars I, a quaestione I ad quaestionem XLIX". Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus IV. Romae: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide.
- Thomas Aquinas OP (1970) "Sancti Thomae Aquinatis OP Quaestiones disputatae de veritate. Q. 1–7". Thomas Aquinas OP. *Opera omnia* (editio Leonina). Tomus XXII, fasc. 1/2. Romae: Editori di San Tommaso.
- Vázquez SJ (1598) *Commentariorum, ac Disputationum in primam partem S. Thomae*. Tomus I. Compluti: Ex officina Ioannis Gratiani, apud viduam.

#### Исследования

- Вдовина, Г. В. (2019) «Ментальное сущее и его интенциональное продуцирование в трактате Себастьяна Искьердо "*Pharus scientiarum*"», *Вопросы философии* 9, 209–219.
- Вдовина, Г. В. (2020) *Химеры в лесах схоластики. Ens rationis и объективное бытие*. Санкт-Петербург: Издательство СПбДА, Издательство РГПУ им. Герцена.
- Иванов, В. Л. (2015а) «"То, чему не противоборствует бытие": Учение Дунса Скота о возможном сущем и о противоречивом "ничто" в теологической экспликации сущности твари как объекта божественного знания и всемогущества», *Многоликая софистика: Нелегитимная аргументация в интеллектуальной культуре Европы Средних веков и раннего Нового времени*. Соколов П.В. (ред.). Москва: Издательский дом НИУ-ВШЭ. С. 17–26.
- Иванов, В. Л. (2015b) «*Philosophia Nov-Antiqua*. "Древнейшая истина" новой философии и возможность новизны в школьном знании XVII века», *Мера вещей. Человек в истории европейской мысли*. Под общ. ред. Г. В. Вдовиной. Москва: Аквилон. С. 168–190.
- Иванов, В. Л. (2020) «Конституция физики и достоверность математики в схоластической философии XVI в.», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 14.1, 143–163.
- Иванов, В. Л. (2021) «Формирование онтологического понятия «статуса вещей» в метафизике и теологии иезуитов конца XVI – первой половины XVII вв.», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 15.2, 716–744.
- Иванов, В. Л. (2022а) «Объективная, трансцендентальная, формальная истина: вопрос об истине в метафизике и схоластической теологии иезуитов раннего Нового времени», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.2, 592–633.
- Иванов, В. Л. (2022b) «Что знает Бог? Трактат о «божественном знании» в структуре натуральной теологии Франсиско Суареса», *Вопросы теологии*. 4 (3), 408–441.
- Cantens, B. J. (2000) "The Relationship between God and Essences and the Notion of Eternal Truths According to Francisco Suárez", *The Modern Schoolman*, 77 (2). P. 127–143.
- Coombs, J. (2003) "The Ontological Source of Logical Possibility in Catholic Second Scholasticism", *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*. Russell Friedman and Lauge Nielsen (Eds.). Dordrecht: Springer/Kluwer. P. 191–229.

- Di Vona, P. (1994) *I concetti trascendenti in Sebastián Izquierdo e nella scolastica del Seicento*. Napoli: Lofredo Editore.
- Embry, B. (2017) "Francisco Suárez on Eternal Truths, Eternal Essences, and Extrinsic Being". *Ergo* 4 (19), 557–578.
- Hoffmann, T. (2002) *Creatura intellecta: Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*. Münster: Aschendorff.
- Honnefelder, L. (1990) *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Ivanov, V.L. (2017) "Leibniz und die Scholastiker über die ewigen Wahrheiten und Possibilia", *Leibniz en diálogo. Actas del II Congreso Iberoamericano Leibniz, Granada, 3-5 Abril 2014*. M. Sánchez-Rodríguez, M. Escribano Cabeza (Eds.) Sevilla: Editorial Thémata, 27–38. (In German).
- Knebel, S. K. (2000) *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik (1550–1700)*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Knebel, S. K. (2014) „Durandus, Quirós, Consciousness“, *Durand of Saint-Pourçain and His Sentences Commentary*, ed. by A. Speer / F. Retucci / Th. Jeschke / G. Guldentops. Leuven-Paris-Walpole: Peeters, 345–84.
- Knebel, S. K. (2018) „Sebastian Izquierdo (1601–81) und die Zeitlichkeit des Bewusstseins“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 65,2, 401–441.
- Knebel, S. K. (2021) „Cognoscibilitas intrinseca: Suarezismus und Idealismus“. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 68,1, 67–97.
- Ramelow, T. (1997) *Gott, Freiheit und Weltenwahl. Die Metaphysik der Willensfreiheit zwischen A. Pérez und Leibniz*. Leiden: Brill.
- Schmutz, J. (2003) *La querelle des possibles. Recherches philosophiques et textuelles sur la métaphysique jésuite espagnole, 1540–1767* (Thèse de Doctorat. Ecole pratique des hautes études, Paris. Université libre de Bruxelles). Tome I et II.
- Schmutz, J. (2002) "Sebastián Izquierdo : de la science divine à l'ontologie des états de chose", *Sur la science divine*. Ed. J.-C. Bardout & O. Boulnois. Paris: PUF, 412–421.
- Schmutz, J. (2006) "Bartolomeo Mastri et la mouche", *Rem in seipsa cernere. Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602-1673)*. Ed. M. Forlivesi. Padova: Il Poligrafo, 469–520.
- Schmutz, J. (2007) "Aristote au Vatican. Le débat entre Pietro Sforza Pallavicino (1606-1667) et Frans Vanderveken (1596-1664) sur la théorie aristotélicienne de la vérité", *Der Aristotelismus in der frühen Neuzeit, Kontinuität oder Wiederaneignung?* Hrsg. v. G. Frank & A. Speer. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 65–95.
- Schmutz, J. (2009a) "Les innovations conceptuelles de la métaphysique espagnole post-suarézienne – les status rerum selon Antonio Pérez et Sebastián Izquierdo". *Quaestio. Annuario di storia della metafisica*. T. 9. Turnhout: Brepols, 61–99.
- Schmutz, J. (2009b) "Quand le langage a-t-il cessé d'être mental? Remarques sur les sources scolastiques de Bolzano", *Le langage mental du Moyen Age à l'Age classique*. Éd. J. Biard. Louvain-la-Neuve: Editions de l'ISP, 306–337.

- Schmutz, J. (2011) "Verificativum", *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*. Ed. par I. Atucha, D. Calma, C. König-Pralong, I. Zattero. Porto: Brepols, 739–748.
- Wells, N. J. (1981a) "Suarez on the Eternal Truths: Part I". *The Modern Schoolman* 58 (1), 73–104.
- Wells, N. J. (1981b) "Suarez on the Eternal Truths: Part II". *The Modern Schoolman* 58 (2), 159–174.

*References in Russian:*

- Vdovina, G. V. (2019) «Mental'noe sushchee i ego intencional'noe produkcirovanie v traktate Sebast'yana Isk'erdo "Pharus scientiarum"», *Voprosy filosofii* 9, 209–219.
- Vdovina, G. V. (2020) *Himery v lesah skholastiki. Ens rationis i ob"ektivnoe bytie*. Sankt-Peterburg: Izdatel'stvo SPbDA, Izdatel'stvo RGPU im. Gercena.
- Ivanov, V. L. (2015a) «"To, chemu ne protivoborstvuet bytie": Uchenie Dunska Skota o vozmozhnom sushchem i o protivorechivom "nichts" v teologicheskoy eksplikacii sushchnosti tvori kak ob"ekta bozhestvennogo znaniya i vsemogushchestva», *Mnogolikaya sofistika: Nelegitimnaya argumentaciya v intellektual'noj kul'ture Evropy Srednih vekov i rannego Novogo vremeni*. Sokolov P.V. (red.). Moskva: Izdatel'skij dom NIU-VSHE. S. 17–26.
- Ivanov, V. L. (2015b) «Philosophia Nov-Antiqua. "Drevnejshaya istina" novoi filosofii i vozmozhnost' novizny v shkol'nom znanii XVII veka», *Mera veshchei. Chelovek v istorii evropejskoj mysli*. Pod obshch. red. G. V. Vdovinoi. Moskva: Akvilon. S. 168–190.
- Ivanov, V. L. (2020) «Konstituciya fiziki i dostovernost' matematiki v skhola-sticheskoj filosofii XVI v.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 14.1, 143–163.
- Ivanov, V. L. (2021) «Formirovanie ontologicheskogo ponyatiya «statusa veshchei» v metafizike i teologii iezuitov konca XVI – pervoi poloviny XVII vv.», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15.2, 716–744.
- Ivanov, V. L. (2022a) «Ob"ektivnaya, transcendental'naya, formal'naya istina: vo-pros ob istine v metafizike i skholasticheskoj teologii iezuitov rannego Novogo vremeni», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2, 592–633.
- Ivanov, V. L. (2022b) «CHto znaet Bog? Traktat o «bozhestvennom znanii» v strukture natural'noj teologii Fransisko Suaresa», *Voprosy teologii*. 4 (3), 408–441.

**ЭЛЕМЕНТЫ ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ СИСТЕМЫ КУМРАНСКОЙ  
ОБЩИНЫ В КОРРЕЛЯЦИИ С ОСОБЕННОСТЯМИ  
ЕЕ «ГНОСЕОЛОГИИ»**

И. Р. ТАНТЛЕВСКИЙ  
Санкт-Петербургский государственный университет  
i.tantlevsky@spbu.ru

---

IGOR TANTLEVSKIJ  
St. Petersburg State University (Russia)  
ELEMENTS OF THE THEOLOGICAL SYSTEM OF THE QUMRAN COMMUNITY  
IN CORRELATION WITH THE PECULIARITIES OF ITS “GNOSEOLOGY”

ABSTRACT. The article attempts to identify the specifics of the ways in which the Qumran authors “know” God, based on an analysis of a number of their key works. The Qumranites’ acquisition of “theological” Knowledge was mainly of direct intuitive “spiritual” comprehension, including elements of “noethics”. This cognitive phenomenon has sometimes been described directly as insight (cf., e. g., 1QH<sup>a</sup> 12:5-6, 27-29; 15:24-25). On the other hand, the Qumran teaching that God “formed understanding (*byn̄h*) for all who seek knowledge (*d’t*)” and that “all reason (*škl*) is from eternity” (4Q299, fr. 8, 7–8) suggests that human mind is initially a partaker of the eternal Mind of God. As a consequence of this, one has the potential gift of directly accessing the elements of Knowledge contained within the Divine Mind (*škl, byn̄h*). There was also a mystical-“gnostic” way of knowing. Thus, the Qumranites probably practised some kind of mystical heavenly “voyages” in a kind of ecstatic state — in fact, probably implying mystical “death” and subsequent “rebirth”, involving the acquisition of heavenly Knowledge.

The author has also tried to reconstruct elements of the Qumranite theological system and identify some features of the Qumran creationist doctrine and the closely related doctrine of predestination; views of history, eschatology and the creation of a new world; dualistic concepts in correlation with soteriology; the Qumran theology of Light and Darkness in ethical, gnoseological and soteriological aspects.

KEYWORDS: theology, gnoseology, mysticism, Qumran community, creationism, predestination, dualism, eschatology, soteriology.

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



## I

Важнейшим аспектом духовной деятельности полноправных членов иудейской Кумранской общины (II в. до н. э. – I в. н. э.)<sup>1</sup> — или по крайней мере их руководителей — являлось то, что они определяли как «*познание*» / «*постижение*» Бога. Например, в одном из так называемых Благодарственных гимнов (1QHodayot<sup>a</sup>; далее — 1QH<sup>a</sup>) учитель и лидер Кумранской общины возглашает:

«А я, Вразумляющий (*mškył*), познаю Тебя (*yd'tykh*), Бог мой ('*ly*),  
духом (*brwħ*)<sup>2</sup>, который Ты вложил в меня;  
и я доверительно внимаю Твоему чудесному совету  
через Твой Святой Дух.  
[От]крыл Ты во мне (способность) познания тайны Разума Твоего (*šklkh*)  
и источник Силы [Твоей ...]» (1QH<sup>a</sup> 20:11–13).

Термин *mškył*, «разумеющий», «мудрствующий», — формально причастие ед. ч. м. р. от глагола *škl* в интенсивной породе *ħrph*. В контекстах кумранских манускриптов он может быть истолкован как «вразумляющий», «просвещающий»<sup>3</sup>; то есть *mškył* в Кумране – это не просто «любомудр», но

<sup>1</sup> Община проживала в Иудейской пустыне, в местности Вади-Кумран, близ с.-з. побережья Мертвого моря.

<sup>2</sup> Термин *rwħ* имеет широкое семантическое поле. Его основные значения в Еврейской Библии: «ветер», «ветерок»; «дыхание» (жизни); «дух»; «сознание», «разум» (возможно, также: «границы сознания, разума» и т. п.). «Дух» полагается средоточием личности, самости человека (по сути, тождественен с его «я»), носителем его разума (рассудка, разумения и т. п.), сознания и связан с сердцем (ср., например: *Исх.* 28:3, 35:5, 21–22; *Втор.* 34:9; *Ис.* 29:24, 40:13, 59:21, 65:17; *Иер.* 31:6–17; *Иез.* 11:5, 19, 18:31, 20:32, 36:26; *Иов* 20:3, 32:8(!); *Пс.* 77[76]:7, 1 *Хр.* 28:12, 2 *Хр.* 29:31). (Об употреблении и нюансах значений термина *rwħ* в кумранских рукописях см., например: Sekki 1989.)

Согласно представлениям древних израильтян и иудеев, «дух» умершего человека либо спускается в Шеол и остается там, либо возносится на небеса (Тантлевский 2021, 175–188; подробно об эволюции древнееврейских концепций смерти см., например, в: Suriano 2018). Тем не менее, граница между мирами мыслилась относительно транспарентной: в частности, во время сеансов некромантии (по различным поводам) и сакральных действий, связанных с культом предков (ср., например: *Суд.* 9:26–29 и 9:9, 13; *Ис.* 65:4; *Пс.* 106[105]:28), духи почивших призывались на землю (ср., например: Тантлевский 2021, 175–190).

<sup>3</sup> Ср.: *Дан.* 11:33, 35; 12:3, 10; *mškylym*, «вразумляющие». О *mškylym* в Кумране см., например: Brooke 2017, 16–20; Goff 2017, 171–194.

«любомудр» практикующий, действующий, scil. обучающий и просвещающий. «Любомудрие» лидеров общины носило *par excellence* характер непосредственного интуитивного «духовного» обретения знания, включая элементы «ноэтики». Этот когнитивный феномен подчас прямо описывается как *озарение*.

«Я благодарю Тебя, Господи,  
за то, что Ты наполнил светом лик мой для Завета Твоего<sup>4</sup> <...>  
И как истинный Рассвет (*šhr*; или: “Заря”. — *И. Т.*)<sup>5</sup> явился Ты мне  
для (излучения) [совер]шенного Света <...>

И осветил Ты через меня лица *hrbym* (здесь досл.: “многих”<sup>6</sup>,  
т. е. общинников. — *И. Т.*)<sup>7</sup>,  
и увеличил их (круг), так что они стали неисчислимы;  
ибо возвестил Ты мне чудесные тайны Свои  
и чудесным советом Своим сделал могучим положение мое.

<sup>4</sup> В данном пассаже можно допустить реминисценцию *Исх.* 34:29–35, где несколько раз говорится о свечении, исходившем от лика Моисея после обретения им скрижалей Завета. Автор гимна — по всей вероятности, лидер общинников, засвидетельствованный в источниках как Учитель праведности, — претендует на роль пророка, подобного Моисею, появление которого предсказывается во *Втор.* 18:18–19.

<sup>5</sup> Одним из самоназваний общинников было наименование «сыны Рассвета» (*bny šhr*). См., например, текст 4Q298 *4QCryptA Words of the Maskil to All Sons of Dawn*: «[Слов]а Вразумляющего (*mškyt*), которые он говорил всем сынам Рассвета...»

<sup>6</sup> Здесь можно допустить игру на данном значении слова *hrbym*: «многие» — это и самое распространенное в кумранских рукописях самоназвание полноправных членов общины; и многочисленные жители Иудеи.

Наименование *hrbym*, «многие», resp. «множество», возможно, интерпретировалось кумранитами с пейоративным оттенком — «толпа», т. е. не-мудрецы. В качестве параллели можно указать на то, что в языке древнегреческих философов, прежде всего моралистов, термин οἱ πολλοί, досл. «многие», подразумевал не-философов. Не исключена вероятность, что кумранские общинники через самоназвание *hrbym*, «многие», могли противопоставлять себя фарисейским профессиональным «мудрецам» — *hktum*, с которыми вели жесткую полемику, включающую игру слов, паронимасию и т. п. уничижительного характера. (NB: фарисеи назывались также и *hrbym*, но тут подразумевалось иное значение данного полисемантического термина: «могучие», «сильные»; «главные», «лидеры», sc. *учители* народа.)

Наименование общинников *hrbym* в значении «многие» диалектически коррелирует в кумранских текстах с самым часто используемым в манускриптах названием самой Кумранской общины — *yhd*, досл. «единство», «единение», репрезентируя таким образом глубинный аспект кредо общинников: множество — в единстве.

<sup>7</sup> Ср., например: 1QH<sup>a</sup> 15:23–24.

И чудо (Ты сотворил) пред *rbym* ради Славы Своей  
и дабы возвестить всем живущим о могучих деяниях Своих.  
Кто (когда-либо) возвещал (или: «благовествовал». — *И. Т.*) подобное  
(*my bśr kz't*)<sup>8</sup>?

И какое создание из глины может творить чудеса?<sup>9</sup> (1QH<sup>a</sup> 12:5–6, 27–29).

«Я воссиял в семикратном С[вете],  
в С[вете, который при]готовил Ты для Славы Твоей. <...>  
Ибо Ты — мой [ве]чный Светоч» (1QH<sup>a</sup> 15:24–25).

С другой стороны, согласно кумранским рукописям, именно «Разум» (*śkl*) / «Разумение» (*bynh*) Бога — «Источник Знания (*mqwr d't*)» (1QS 10:12) для тех, кто «вразумляет» кумранитов; и их лидер — это «передатчик Знания» (*mlyš d't*; 1QH<sup>a</sup> 10:13; 4QpPs37 1:19), «черпаемого» из Божественного «Разума». Возможность же этого заключена в том, что Бог

создал (*yšr*) разумение (*bynh*) для всех стремящихся к знанию (*d't*) <...> всякий разум — извечен (*kwl śkl m'wlm hw'*) (4Q299 4QMysteries<sup>a</sup>, фр. 8, 7–8).

Данная доктрина предполагает, что разум человека изначально оказывается сопричастен к вечному Разуму Бога (иначе он не может быть *извечен*). Как одно из следствий этого, у человека есть потенциальный дар непосредственно приобщаться к элементам Знания, содержащегося в Божественном Разуме.

В качестве определенной параллели к идее о том, что «всякий разум — извечен», можно указать на следующую мысль Кохелета (Екклесиаста):

Все Он сделал ладным — (но) в свое время.  
В сердце (же) их (*blbm*; т. е. в сердца людей. — *И. Т.*) также  
и вечность (*h'lm*) Он вложил <...> (Кох. 3:10b–11).

Слово «сердце» в данном пассаже выступает как синоним «разума», разумной интуиции<sup>10</sup>. Нюансы семантического поля термина *'ōlām* мы рассмотрим ниже; здесь же, обобщая его значение, заметим, что это — сотворенный

<sup>8</sup> Возможная альтернативная интерпретация данного пассажа:

«Что такое плоть по сравнению с этим?»

<sup>9</sup> Ср., например: 1QS 11:20.

<sup>10</sup> Представление о том, что разум, мышление коррелируют с «сердцем», широко засвидетельствовано в различных источниках эпохи Древнего мира. В Еврейской Библии, в частности в так называемых книгах премудрости, термин *lēb /lēbāb*, досл.: «сердце», охватывает следующий спектр значений и коннотаций: разум, сознание, индивидуальность, носитель самости (*bbî (labābî)*, «мое сердце», употребляется в Ев-

Богом «поток времени, вмещающий все сущее»<sup>11</sup>, мир как временная и пространственная целостность. Таким образом, мудрец Кохелет, вероятно, выражает в данном пассаже, с одной стороны, идею о сопричастности разума человека к 'о́ламу-«вечности», а с другой, — об охвате разумом постигающего мир субъекта всего сущего.

Хотя в кумранских текстах мы не находим прямых понятийно-логических философско-теологических дискурсов, сопоставимых с античными источниками, однако отдельные доктрины кумранитов философско-теологического характера, выраженные в их манускриптах в форме конечных выводов и заключений, — на своего рода интуитивно-«ноэтических» основаниях и подходах — вполне сопоставимы с доктринами классических античных мыслителей. Обращает на себя внимание также и то, что используемые при этом формулировки и понятия кумранитов носят вполне рационалистический характер, в значительной степени коррелирующий с понятийным аппаратом античных авторов<sup>12</sup>. При этом в произведениях кумранитов не засвидетельствовано ни одного греческого термина.

---

рейской Библии как синоним «я»; ср., например: *Кох.* 7:25), рефлексии (ср., например: *Кох.* 1:16), интуиции, эмоций и ощущений, связанных с интеллектуальной деятельностью (ср., например: *Кох.* 2:10; 5:19; *Притч.* 14:10); по сути, он употребляется как синоним духа человека (ср., например: *Кох.* 1:17; 6:9; 7:28 и др.; *Иов* 32:8). В «сердце» происходит интуитивно-ноэтическая, рациональная и когнитивная деятельность, оно обретает и хранит мудрость и знание (ср., например: *Иов.* 9:4; 12:2–3, 24; 34:10, 34; 37:24) — в отличие от «плоти», предающейся «глупым» наслаждениям (ср., например: *Кох.* 2:3 и след.). Иногда понятие «сердце» указывает на высокий уровень развития интеллекта, отсутствующий у «глупцов» (ср., например: *Притч.* 6:32; 7:7; 9:4 и др.), — уровень, который потенциально способные к его достижению люди должны стремиться «приобрести» (ср., например: *Притч.* 15:32; 19:8). Кохелет обращается к «своему сердцу», в нем ведет он свою внутреннюю речь, переходящую подчас в своего рода внутренний диалог. В то же время обращение к «сердцу» может подразумевать попытку осознания человеком своего внутреннего мира, идею о самопознании. Согласно *Кох.* 5:19, «Бог отзывается в радости сердца» делового и трудолюбивого человека, что говорит о наличии воззрения о контактах Бога с человеком через его «сердце».

<sup>11</sup> Ср.: Бычков 1981, 23.

<sup>12</sup> В трактате «О том, что каждый добродетельный свободен», XII, 80–84, Филон Александрийский, размышляя о подходе к философии иудейской секты ессеев, с которыми многие исследователи отождествляют кумранитов (библиографию вопроса можно найти, например, в: Tantlevskij 2016, 61–75; Idem, Gromova, Gromov 2021), отмечает в данной связи, что они не изучают того, что не необходимо «для приобретения добродетели (ἀρετής)» и «выходит за пределы природы человека (ἀνθρώπινην

## II

Рассматривая элементы теологических представлений в произведениях кумранитов, остановимся прежде всего на кумранской креационистской концепции и ее особенностях. Среди ключевых текстов приведем здесь следующие два пассажа из Устава общины (1QSerekh ha-Yaḥad; далее — 1QS):

От Бога Всезнающего<sup>13</sup> (*m'l hd'wt*) (происходит) все сущее и будущее; и еще прежде их (людей) бытия Он предначертал<sup>14</sup> все их замыслы (*mḥšbwtm*)<sup>15</sup>. И когда они станут теми, кем им предназначено было стать в соответствии с Его славным Замыслом (*bmḥšbt kbdw*)<sup>16</sup>, они выполнят свое дело, и ничто не может быть изменено. В Его руке законы всему<sup>17</sup>, и Он обеспечивает их (осуществление) во всех их проявлениях<sup>18</sup> (1QS 3:15–17).

И через Его Знание (*wbd'tw*) все произошло<sup>19</sup>; и все сущее Он в Замысле Своим (*bmḥšbtw*) учреждает<sup>20</sup>, и без Него ничего не делается (1QS 11:1)<sup>21, 22</sup>.

В этих и ряде других кумранских текстов отчетливо выражена доктрина творения мироздания через посредствующее «звено» — Божественное «Знание» (*d't*) в соответствии с Божьим «Замыслом» (*mḥšbh/mḥšbt*; «Мысль», «План», «Схема», «Проект»). Заметим в данной связи, что сама идея творения трансцендентным Богом мироздания через Свои «Мудрость» / «Разум» /

φύσιν)», а именно логику и физику, за исключением того, что в последней относится к «бытию Бога» и «происхождению Вселенной (или: “всего (сущего)”)», а также «очень большое внимание» уделяют этике.

<sup>13</sup> Досл.: «От Бога Знаний».

<sup>14</sup> Досл.: «утвердил», «установил».

<sup>15</sup> Ср. также: 1QS 11:18; 1QM 1QWar Scroll 17:5:

«[От Бога] Израиля — все сущее и будущее (или: «произошедшее». — И. Т.)».

<sup>16</sup> В 1QS 11:19 он назван «святым Замыслом» Бога.

<sup>17</sup> Т. е. законы всех вещей; или: «законы Вселенной».

<sup>18</sup> Досл.: «во всех их делах».

<sup>19</sup> Или: «происходит».

<sup>20</sup> Или: «устанавливает», «утверждает».

<sup>21</sup> См. далее: 1QS 11:18–20 = 4QS<sup>j</sup> 5–7; 1QH<sup>a</sup> 9:19–20; ср. также: 1QM 13:2; 1QH<sup>a</sup> 5:6, 12:13, 19:7–8, 21(верх):7; CD-A 2:3–4.

<sup>22</sup> Определенную космогоническую параллель к кумранской креационистской доктрине можно обнаружить у Анаксагора, учившего, что «Ум» (νοῦς) «предрешает вообще все (γνώμην γὰρ περὶ πάντων πᾶσαν ἴσχει)» и «все знает (πάντα ἔγνω)». «И (все) то, чему суждено быть, – как и то, что было, то, чего теперь нет, и (все) то, что есть теперь и будет в будущем, – все (это) упорядочил Ум (πάντα διεκόσμησε νοῦς)...» (пер. по изданию: Graham (ed.) 2010, 290; ср.: Laks, Most (eds.) 2016, 70, 72).

«Знание»<sup>23</sup> — выступающие как Божественные созидательные силы — имеет библейские истоки:

Господь Мудростью (*bḥkmh*) основал землю,  
установил небеса Разумом (*btbwnh*),  
и Знанием Его (*bd'tw*) Бездна разверзлась (*Притч.* 3:19—20)<sup>24</sup>.

Он соделал землю Силою Своею,  
утвердил (обитаемый) мир Мудростью Своею (*bḥkmtw*)  
и Разумом Своим (*btbwntw*) распростер небеса (*Иер.* 10:12 = 51:15).

Однако кумранская теологическая мысль привносит в креационистскую концепцию фундаментальное дополнение: первоначально мироздание — равно как и мировая история — возникают в идеальной форме в «Замысле» (*mḥšbh/mḥšbt*), сс. «Плане» / «Проекте», Бога, который в дальнейшем реализуется в духовных и материальных сущностях и вещах мироздания через посредство Божественной силы «Разума»<sup>25</sup>.

<sup>23</sup> Ср. также, например, *Пс.* 33[32]:6:

«Словом (*bdbr*) Господа сотворены небеса  
и Духом уст Его все их воинство».

<sup>24</sup> Ср. также: *Притч.* 8:22—31. Ср. далее, например: *Сир.* 24:3 и сл.; 11Q Ps<sup>a</sup> *Sirach*, *Sir.* 51:13 и сл.

<sup>25</sup> В кумранской доктрине о Божественном «Замысле» мироздания можно усмотреть определенную параллель в космогонии Платона. Так, согласно *Ti.* 28b–48e, 50c и др. (ср. также, например: *Lu.*, 219cd), ум (*νοῦς*; *Ti.* 39e; ср. также: *Ti.* 38c) вечносущего бога-демиурга, взирая на вечный, неизменный, умопостигаемый (перво)образ (*τὸ παράδειγμα*; «модель», «образец»), создает в соответствии с ним космос; «из разума и мысли бога» также «родилось время» (*Ti.* 38c).

Из сказанного вытекает, что мир имеет начало<sup>26</sup>. Например, в так называемом Дамасском документе<sup>27</sup> (CD-A 2:7–8) засвидетельствован следующий пассаж:

Ибо Бог не избрал их («отвратившихся от (истинного) пути». — *И. Т.*) от начала мира<sup>28</sup> (*mqdm 'wlm*; или: «с начала (мирового) времени»<sup>29</sup>. — *И. Т.*), и прежде, чем они были созданы, Он знал их деяния.

Отметим, что фраза *mqdm 'wlm* сохранилась и в кумранском фрагменте 4Q266 *4QDamascus Document*<sup>a</sup>, фр. 2, 2:7. Остановимся на термине (*'w*)*lm*, в еврейской вокализации — *'ōlām*. Древние евреи, переосмысливая семитское понятие *'lm*, начинают видеть в нем в конечном счете не повторяющиеся друг друга «мировые циклы», а сотворенное Богом необратимое, линейное «мировое время», как бы перетекающее в «вечность» — «но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени»; «иначе говоря, “*'ōlām*” — это мир как время и время как мир»<sup>30</sup>; или, говоря другими словами, *'ōlām* — это такая «вечность», которая «объемлет всю Вселенную<sup>31</sup> в пространственном и временном отношении»<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> Заметим, что впервые в дошедших до нас иудейских источниках идея *creatio ex nihilo* эксплицитно высказывается в апокрифической Второй Маккавейской книге, представляющей собой компендиум не дошедшего до нас исторического сочинения Ясона из Кирены, составленный после 124 г. до н. э. В тексте 2 *Макк.* 7:28 говорится о том, что во время религиозных гонений Антиоха IV Епифана на иудеев (167—164 гг. до н. э.) этот селевкидский царь, дабы утратить тех, кто оставался верен иудаистским законам, приказал расчленять непокорных, чтобы лишить их надежды на будущее телесное воскресение в Конце дней. Одна благочестивая мать, дабы поддержать дух гибнущего ужасной смертью младшего сына, воскликнула: «Посмотри на небо и землю и, видя все, что на них, познай, что все сотворил Бог из ничего (οὐκ ἐξ ὄντων, досл. «не из сущего (существующего)», «не из чего»; в некоторых рукописях: ἐξ οὐκ ὄντων, досл. «из ничего»), и что так произошел и род человеческий».

<sup>27</sup> Этот памятник был обнаружен еще в 1896 г. в Кембриджском хранилище рукописей из генизы Каирской синагоги Эзры среди манускриптов секты караимов. Текст А датируется X в.

<sup>28</sup> Ср., например: García Martínez, Tigchelaar (eds.) 1999, I, 533.

<sup>29</sup> Ср., например: Wacholder 2007, 29.

<sup>30</sup> Аверинцев 2004, 94, примеч. 24.

<sup>31</sup> Как свидетельствуют кумранские рукописи, для обозначения Вселенной иудеи, начиная по крайней мере с эпохи эллинизма, употребляли термин *hak-kôl*, букв. «всё» (ср. также, например: *Иер.* 10:16, *Пс.* 103[102]:19, 145[144]:9).

<sup>32</sup> Шифман 1999, 211. Ср. далее, например: Brin 2001, 277–293; Tantlevskij, 104–113.

Отметим также, что в Уставе общины (1QS) 11:4 фраза *hwu' wlm*, означающая «Вечносущий»<sup>33</sup>, вполне возможно является интерпретацией Тетраграмматона<sup>34</sup>. Если это так, то данное истолкование коррелирует с интерпретацией Тетраграмматона в Древнем Греческом переводе (Септуагинте) как «Сущий»: так, *'hyh* передается в *Исх.* 3:14a (LXX) как εἰμί, «есмь», и как ὁ ὢν (*part. praes.* к εἰμί) в *Исх.* 3:14b (LXX)<sup>35</sup> (Вульгата соответственно: *sum*, «есмь», и *est* (3 *sg. praes.* к *sum*)).

Также надо иметь в виду, что *'ōlām* воспринимался древними евреями не только в качестве сотворенного Богом мира, позиционируемого по преимуществу как *исторический* процесс, но также и *эсхатологически*, включая собственно «конец дней», знаменующий собой переход от истории к эпохе с отличающимися временными характеристиками бытия, новым ходом и порядком вещей и т. п.<sup>36</sup> В эпоху эллинизма и раннеримский период данное

<sup>33</sup> См.: Metso 2019, 57.

<sup>34</sup> Ср., с другой стороны, 4Q299 (*4QMysteries<sup>a</sup>*), фр. 3, 2:12: «О[н] — [изв]ечен. «Он» — Имя Его (*hw'h šmw*)». То есть, о Боге можно помыслить только то, что Он существует. (Ср. далее: 1QS 6:27.)

<sup>35</sup> Имя Бога YHWH, согласно древней традиции, засвидетельствованной в *Исх.* 3:14–15, представляет собой форму 3 л. м. р. ед. ч. имперфекта породы *qal* глагола *hāwāh* — древняя форма глагола *hāyāh*, «быть». Таким образом, Имя YHWH может быть интерпретировано как «Тот, Кто был, есть и будет». Согласно *Исх.* 3:14, Бог YHWH так истолковывает Свое Имя: «Я есмь Тот, Кто Я есмь (*'hyh 'šr 'hyh*)», т. е. *Тот, Кто существует всегда*. В связи с данной интерпретацией отметим также пассаж в Книге Осии 1:9: «И сказал Он: “Нареки ему имя Ло-Ами (досл.: “Не Мой народ”. — *И. Т.*), ибо вы — не Мой народ, а Я — не Сущий (*'hyh*) для вас» (возможна также интерпретация: «...Я не буду вам (Богом)»).

С другой стороны, не исключена возможность, что Тетраграмматон включает в себе три формы глагола *hāyāh*, «быть», — перфекта, имперфекта и причастия, равным образом означая: «Тот, Кто был, есть и будет».

Возможно и такое истолкование Тетраграмматона: «Тот, Кто (всегда) Тот же», т. е. *Неизменный*. (Ср.: Августин, Исповедь, VII, XX [26].)

Можно допустить, что Тетраграмматон подразумевает также то, что Господь — действительно Сущий (в отличие от богов народов, которые суть не-сущие, ничто).

<sup>36</sup> Например, у «Трито-Исайи» (*Ис.*, гл. 56–66) идея о возникновении нового мироздания реинтерпретируется — как это ни покажется парадоксальным — в теолого-этическом плане, а именно: у него выкристаллизовывается представление о кардинальном прогрессивном социально-этическом переустройстве всего мирового порядка на принципах глобальной справедливости и ненасилия (*Ис.* 65:17–66:24), аллегорически репрезентируемое как творение Богом «нового неба» и «новой земли» (*Ис.* 65:17, 66:22).



представление выкристаллизовывается в концепцию наступления в достаточно близкой перспективе Эсхатона, Божественного Суда, наказания нечестивцев и вечного Царства Божьего (небесного или земного) для праведников. Эти воззрения широко представлены в различных кумранских рукописях и псевдоэпиграфах данного периода<sup>37</sup>. Например, в Уставе общины воздаяние праведникам охарактеризовано так:

И (осуществится) Посещение (sc. Божественное Посещение. — *И. Т.*) всех, кто руководствуется им (sc. духом Правды. — *И. Т.*), — для исцеления и многого благополучия в долготе дней, и плодоносности семени вместе со всяческими постоянными благословениями<sup>38</sup>; а (затем) вечная радость в бесконечной жизни (*šmkt wlmym bhyu nšh*; досл.: «в вечной жизни». — *И. Т.*), и венец славы, и одеяние величия в вечном Свете (1QS 4:6–8).

Еще в одном кумранском произведении, так называемом Гимне самопрославления, говорится:

[...Бог Всевышний дал мне седалище среди на]веки совершенных, могучий престол в сообществе богов (*'lym*; т. е. небожителей-ангелов и вознесшихся на небеса праведников. — *И. Т.*) <...>

Я причислен к богам

и утвержден в святом сообществе <...>

Кто сравнится со мной во славе моей? <...>

(4Q491c 4QSelf-Glorification Hymn<sup>b</sup>, фр. 1, 4–8)<sup>39</sup>.

В другом фрагменте данного произведения в контексте упоминания о небожителях засвидетельствован даже такой пассаж:

Кто подобен мне среди богов (*my kmwly b'lym*)? (4Q431 1:14)<sup>40, 41</sup>

В кумранских текстах не только неоднократно подчеркивается, что конец текущей истории мира не означает гибели мироздания, а, наоборот, предполагается его последующее кардинальное преобразование, мыслящееся и воспринимаящееся как создание *Нового мира*:

<sup>37</sup> См., например: Tantlevskij 2021, 625–642; Idem 2023, 151–160.

<sup>38</sup> Ср.: *Сир.* 40:17b, где «рай» соотнесен с «благословениями».

<sup>39</sup> Ср. далее, например: 1QH<sup>a</sup> 11:19–23.

<sup>40</sup> Ср. также: 4Q427, фр. 7, 1:8.

<sup>41</sup> Ср., с другой стороны: *Исх.* 15:11 и 1QH<sup>a</sup> 15:28 (ср. также: *Дан.* 11:36 и 1QH<sup>a</sup> 18:8–9).

Ибо в равной мере положил их (здесь: Правду и Кривду. — *И. Т.*) Бог до предопределенного Конца и создания Нового (мира) (*w'šwt ḥdšh*). И Он знает награду<sup>42</sup> за их деяния во все [назначенные] сроки их (1QS 4:25).

В пассаже из Благодарственных гимнов 1QH<sup>a</sup> 19:11–14 предвещается, что «снимаемые червями (тела) мертвых будут подняты из праха», «дабы предстоять» перед Господом и «быть обновленными вместе со всем сущим». В еще одном фрагменте из данного свитка предрекается о творении «новых вещей», преобразении «прежних вещей» и утверждении «новых существ (сущностей)» «для вечности» (1QH<sup>a</sup> 21:11–12). В так называемом Храмовом свитке (11Q19 *nQTemple*<sup>a</sup>) из Кумрана Конец дней определяется как «День Творения»<sup>43</sup>, когда Господь «сотворит» для Себя Свое Святилище, установив его для Себя на «все дни», т. е. навеки (29:9–10). В кумранском произведении, называемом Мессиянский апокалипсис (4Q521 *4QMessianic Apocalypse*), фр. 2, 2:6, 12<sup>44</sup>, предвещается, что в конце дней Господь через Своего Мессию «обновит (или: “изменит”. — *И. Т.*) верных Своей мощью» и «воскресит мертвых»<sup>45</sup>.

### III

Из ряда приведенных выше текстов явствует, что в кумранских рукописях фундаментальное значение имеет теология божественного Света (*'wr*), а самоназвание кумранитов «сыны Света» (*bny 'wr*), по сути, являет квинтэссенцию кредо общины. При этом надо иметь в виду, что речь идет о божественном (духовном) свете, который соотносился кумранитами с природой того света, что был сотворен Богом в первый день Творения (*Быт.* 1:3). Его природа отлична от природы света небесных светил, сотворенных в четвертый день Творения. (Поскольку, согласно *Быт.* 1:14–19, солнце, луна и звезды были сотворены на четвертый день Творения, кумранский Новый год всегда приходился на четвертый день недели [т. е. на среду].)

<sup>42</sup> Вариантная интерпретация: «воздаяние».

<sup>43</sup> Альтернативное чтение: «День Благословения».

<sup>44</sup> Ср. также: 4Q521, фр. 7 + 5, 2:6.

<sup>45</sup> Упомянем в качестве параллели также, например, 2 *Макк.* 7:20–38 (ср.: 12:43–45), где имплицитно выражена идея о творении новых тел при воскресении.

Как замечает В. В. Бычков, «у древних евреев свет (наряду со звуком) был важнейшим посредником между человеком и Богом. Отсюда и его первостепенная роль в их гносеологии и эстетике<sup>46</sup>. <...> В образе света Бог является миру и может быть чувственно воспринят, т. е. познан»<sup>47</sup>. В извечном Свете Своей «Славы» (*kbd*) Бог говорил с пророками, начиная с Моисея<sup>48, 49</sup>. Это — Свет несозданный.

Также и «Тьма» в кумранских рукописях — это не отсутствие солнечного, лунного и звездного света, а примордиальная Тьма, что была над Бездною (первобытным Океаном; *Быт.* 1:2) еще до творения Света. Равным образом «сыны Тьмы», нечестивцы земли, по своей духовной сути восходят именно к ней.

При этом кумраниты рассматривают Свет и Тьму в *этико-гносеологическом* и *сотериологическом* аспектах, видя в них «природу» и «источник» соответственно Правды / Истины и Кривды / Лжи:

И Он сотворил человека для владычества над миром и положил ему два духа, чтобы руководствоваться ими до (установленного) срока Его Посещения. Это духи Правды (*h'mt*; «Истина». — *И. Т.*) и Кривды (*h'wl*; «Обман», «Ложь». — *И. Т.*). В истоке Света (*'wr*) — (становление) природы (*twldwt*)<sup>50</sup> Правды (*h'mt*), и из источника Тьмы (*hwšk*) (является) природа Кривды (*h'wl*). В руке Князя Света<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Для древних евреев свет был «идеалом красоты и играл в их культуре ту же роль, что красота — в античной» (Бычков 1981, 25.) «При этом античные представления о свете значительно материалистичнее» (Лосев 1962, 417), чем представления, засвидетельствованные в Еврейской Библии.

<sup>47</sup> Бычков 1981, 25.

<sup>48</sup> Ср.: Scholem 1957, 121.

<sup>49</sup> Ср.: примеч. 4.

<sup>50</sup> Помимо Устава общины (1QS 3:13, 19, 4:15), этот термин засвидетельствован также в 4Q418 *4QInstructions*<sup>d</sup>, фр. 77, 2. В Библии, как и в кумранских рукописях, он встречается только во мн. ч.: *tôlādôt* / *tôlédôt* (в сопряженном состоянии: *tôladôt*; формально ед. ч.: *tôlādāh*, вар.: *tôlad*). Данный термин восходит к глаголу *hōlîd* [*\*yld*] («служить причиной рождения», «порождать»; «производить») и дословно означает «порождение» кого-то / чего-то — в активном (ср. *Быт.* 2:4а: «Вот порождение (*tôladôt*; мн. ч. — *И. Т.*) неба-и-земли (гендиадис, обозначающий Вселенную. — *И. Т.*) при сотворении их»; *Быт.* 5:1: «Вот Книга (о) порождении (*tôladôt*) человека...») и пассивном смысле. Таким образом, его можно интерпретировать: «природа как порождение».

<sup>51</sup> Князь Света упоминается также в 1QM 13:10 (ср.: 17:6–7) и CD-A 5:18; ср.: 1QS 3:24–25. (Ср. также 2 Кор. 11:14, 19:17.) Вероятно, он тождествен с архангелом Уриэлом (досл. «(Мой) Свет — Бог» или, как интерпретация, «Световой бог»).

власть над всеми сынами праведности, путями Света они расхаживают. В руке Ангела Тьмы<sup>52</sup> вся власть над сынами Кривды, и путями Тьмы они расхаживают (1QS 3:17–21).

Эти (два духа. — *И. Т.*) (обулавливают) природу всех сынов человеческих, и в их (т. е. духов Правды и Кривды / Князя Света и ангела Тьмы. — *И. Т.*) подразделениях получают свою долю все их (т. е. сынов человеческих. — *И. Т.*) воинства, по их поколениям, и по (обоим) их (т. е. духов Правды и Кривды. — *И. Т.*) путям они (т. е. сыны человеческие. — *И. Т.*) расхаживают. И все воздаяние за их деяния будет во все периоды вечности соответствовать тому, какая — большая или малая — доля человека (т. е. его духа. — *И. Т.*) в (том или ином из) их (sc. духов Правды и Кривды. — *И. Т.*) подразделениях<sup>53</sup>. Ибо Бог положил их (т. е. Правду и Кривду. — *И. Т.*) (человечеству) в равной мере до последнего периода и установил постоянную вражду между их под разделениями. <...> Но Бог в тайнах Своего Разума и в Своей Славной Премудрости predetermined конец бытию Кривды, и в (назначенный) срок Посещения Он уничтожит ее навсегда. И тогда Правда, которую (стремились) запятнать на путях нечестия в период владычества Кривды до установленного срока Суда, навсегда выйдет (в) мир. И тогда Бог прокалит Своей Правдой все деяния мужа; и Он очистит для себя остов человека, искоренив всякий (или: «весь». — *И. Т.*) дух Кривды из пределов его плоти. Он очистит его (т. е. человека. — *И. Т.*) Святым Духом от всех нечестивых дел и брызнет на него духом Правды, точно водой очищения от всех мерзостей лжи. И он окунется в дух очищения, дабы вразумлять прямодушных в познании Всевышнего и мудростью сынов небес вразумлять совершенных путем; ибо их избрал Бог для вечного Завета, и им вся слава человеческая (или: «вся слава Адама» [sc. до его грехопадения]. — *И. Т.*), и нет Кривды (1QS 4:15–23).

Выявляя духовно-интеллектуальную «природу»<sup>54</sup> членов Кумранской общины (см., например: 1QS 5:20–25, 9:12–16), ее руководители старались выяснить, сколько частей «духа» (*rwh*) того или иного члена сообщества пребывает в данный период «в Доме (*byt*) Света», а сколько — «в Доме Тьмы» (4Q186 4QHoroscope, фр. 1–2)<sup>55</sup>. При этом ожидалось, что светлые духи «сынов Света», праведников, вернутся к своему Источнику, обретя «вечную радость

---

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

<sup>52</sup> Ср.: Зав. Иуды 19:4 (ср. также: 20:1), где упоминается «Князь Обмана (“Лжи”)».

<sup>53</sup> Ср. 1QS 4:25: «И Он знает награду за их деяния во все [назначенные] сроки их».

<sup>54</sup> 1QS 3:13, 4:15; 4Q418 4QInstructions<sup>d</sup>, фр. 77, 2.

<sup>55</sup> Ср. 1QS 4:23: «До сих пор тягнутся духи Правды и Кривды в сердце мужа...» (пер. К. Б. Старковой).

в вечной жизни <...> в вечном Свете (*b'wr 'wlmym*)» (1QS 4:7–8). Что же касается темных духов «сынов Тьмы», нечестивцев, то в итоге их ждет Тьма уничтожения:

<...> гибель навеки в яром гневе отмщающего Бога, постоянная мука и бесконечный стыд вместе с позором уничтожения в огне Тьмы (*b'š mḥškyt*)<sup>56</sup>. И все периоды их поколений — в печальном рыдании и горькой беде в безднах Тьмы (*ḥwšk*) вплоть до их уничтожения без остатка и (возможности) спасения для них (1QS 4:12–14).

Кумранский дуализм не выходит за пределы библейского монотеизма, Творцом *всего* мироздания является Бог (ср., например: *Втор.* 30:15, *1 Сам.* 16:14; *Ис.* 21:8, 44:6, 45:7; *Притч.* 12:28; *Кох.* 3:2–8, 7:14 и т. д.<sup>57</sup>). Согласно учению кумранитов, Бог изначально выступает на стороне Духа Света (Добра, Праведности, Истины), всех светлых небесных и земных сил (см., например: 1QS 3:13–4:26; 1QM 13:9–12 и т. д.), являясь Вселенским Гарантом их неизбежной конечной победы над силами Тьмы, небесными и земными<sup>58, 59</sup>.

Кумранский дуализм носит не только этический характер<sup>60</sup> (Свет – Тьма, праведность – нечестие, добро – зло)<sup>61</sup>; здесь также присутствует и противопоставление духа и плоти, духовного и материального. В кумранских текстах неоднократно отмечается, что «первоначальный (первородный) грех (*pš' r'šwn*)» (как это обозначено в 1QH<sup>a</sup> 17:13) плоти (ср.: «грешная плоть» [1QS 11:9], «виновная плоть» / «виновные тела» [1QM 12:11, 14:3]), материальный мир

<sup>56</sup> Вариант: «в огне темных областей».

<sup>57</sup> Ср. также: *Cip.* 15:17, 33:14–15, 42:24.

<sup>58</sup> Ессейская теодицея, согласно *интерпретации* Филона Александрийского, по сути, отходит от строгого монотеизма Еврейской Библии и в своем дуалистическом учении в конечном счете «автономизирует» злое начало:

Божественное является причиной всех благ и ни одного из зол (τό ἀψευδές, τό πάντων μὲν ἀγαθῶν αἴτιον, κακοῦ δὲ μηδενός νομίζειν εἶναι τό θεῖον) («О том, что каждый добродетельный свободен», XII, 84).

<sup>59</sup> По зороастрийскому же учению зурванистского толка, бог Зурван («Время») нейтрален по отношению к Ормузду (Ахура Мазде) и Ариману (Ангхро Манью), хотя последний в конечном счете и будет побежден.

<sup>60</sup> Как, например, дуализм зороастрийский, включая его зурванистскую версию.

<sup>61</sup> Заметим также, что зороастрийцы-зурванисты полагали, что хотя праведный человек должен стремиться помогать доброму началу, однако и злему необходимо приносить умиловительные жертвы; что касается членов Кумранской общины, то им такое «заигрывание» с темными силами было совершенно чуждо.

в целом определяют изначальную склонность к пороку и нечистоте<sup>62</sup>. Вот два из многочисленных примеров метафорического описания кумранитами греховности плотской составляющей человека:

«<...> Я создание из глины, замешан на воде,  
основание стыда и источник нечистоты,  
горнило беззакония и здание греха <...>  
устрашенный праведным Судом <...>» (1QH<sup>a</sup> 9:21–23<sup>63</sup>).  
«Я (sc. Вразумляющий. — И. Т.) принадлежу к нечестивому человечеству,  
к сообществу грешной плоти (*bśr 'wl*).  
Мои прегрешения, мои грехи, моя вина  
<...> принадлежат гнили (досл. «общине червей». — И. Т.)  
и ходящим во мраке (т. е. обитающей в земле живности) <...>  
Я спотыкаюсь по вине плоти» (1QS 11:9–10).

Таким образом, спасение личности завит в конечном счете от баланса Света и Тьмы в духе, основывавшемся на уровне праведности / нечестия и интеллекта / глупости человека.

#### IV

То, что кумраниты полагали, что все мировые и индивидуальные события уже реализовались *идеально* в «Замысле» Бога, предполагает, что их осуществление в мироздании полностью предопределено<sup>64</sup>.

«Все выгравировано пред Тобою (*hkwl ḥqwq lprykh*) памятным резцом  
для всех периодов вечности (*lkwl qsy nšh*) <...>  
во все предопределенные времена их, —  
и они не сокроются и не устранятся от лика Твоего <...>  
Тебе, Тебе, Бог Всезнающий (*'lhd'wt*<sup>65</sup>), принадлежат все дела правосудия»  
(1QH<sup>a</sup> 9:23–24).

<sup>62</sup> По зороастрийскому учению, материя формировалась или творилась добрым духом Ормуздом и являлась, следовательно, благой сущностью. Позднее она была испорчена злым духом Ариманом, но, по существу, продолжает принадлежать Ормузду и не является источником зла.

<sup>63</sup> Ср. также, например: 1QH<sup>a</sup> 12:29–30, 21:14–17.

<sup>64</sup> Кумранское учение о предопределении прямо коррелирует с аналогичным учением ессеев, что является одним из основных аргументов в пользу ессейской идентификации кумранитов (см., например: Tantlevskij 2016, 61–75; Idem, Gromova, Gromov 2021).

<sup>65</sup> Досл.: «Бог Знаний».

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

Все в мирах небесном, земном и подземном *изначально* предустановлено, предопределено — вплоть до «плода уст», т. е. слов отдельных лиц (1QH<sup>a</sup> 9:9–34). Элементы такого рода представлений о Божественном предопределении засвидетельствованы уже в Еврейской Библии. Например, в *Пс.* 139[138]:16 сказано:

«(Еще) несформированный плод мой (*glmy*) видели глаза Твои.  
В Книге Твоей записаны все дни, (для меня) назначенные,  
когда ни одного из них (еще не было)».

В библейских текстах неоднократно упоминается о небесной Божественной Книге, содержание которой, вероятно, истолковывается различным образом<sup>66</sup>. Но в данном пассаже, как можно предположить, подразумевается Книга, в которой записана вся мировая история и история индивидов от начала времен и конца дней. В качестве параллели к *Пс.* 139[138]:16 можно указать, например, на *Иер.* 1:5:

«Еще не образовал Я тебя во чреве,  
(а уже) знал тебя;  
еще не вышел ты из утробы,  
а Я освятил тебя —  
пророком для народов Я поставил тебя».

\*\*\*

Итак, если все мироздание — от Творения до Конца дней — присутствует в идеальной форме в Замысле Бога и если лидеры Кумранской общины интуитивно-«ноэтически» имели возможность воспринимать элементы этого Знания из Разума Бога (в том числе, непосредственно «из уст Бога»; см., например, 1QpHab 2:2–3, 7:4–5; 1QH<sup>a</sup> 9:21<sup>67</sup>), становится понятной уверенность

<sup>66</sup> Так, в *Исх.* 32:32–33 и *Ис.* 34:16 упоминается «Книга» Господа; в *Мал.* 3:16 — «Памятная книга»; в *Пс.* 69[68]:29 — «Книга Жизни» (ср. *Ис.* 4:3); ср. также: *Иез.* 13:9, *Дан.* 7:10, 12:1.

<sup>67</sup> «Эти (вещи) я познаю из Твоего Разума (*mbyntkh*),  
ибо Ты открыл мои уши для чудесных тайн <...>»

кумранитов в том, что это — истина, а сами предвещения непременно исполняются — ибо все предвещаемое *уже исполнилось* в Божественном Замысле.

Бог, кроме того, наделил лидеров Кумранской общины способностью «ис толковывать слова Его пророков»<sup>68</sup> (Псалмы<sup>69</sup> и Книга Даниила<sup>70</sup> также относились кумранитами к пророческой литературе) и на этой основе интерпретировать текущие события и предвидеть будущее.

Существовал и мистическо-«гностический» путь познания. Так, вероятно, в Кумранской общине практиковались мистические небесные «вояжи» в некоем экстатическом состоянии — по сути, вероятно, подразумевавшем мистическую «смерть» и последующее «возрождение», предполагавшие обретение небесного Знания<sup>71</sup>. Например, в одном из Благодарственных гимнов автор записал свои «воспоминания» о таком небесном «вознесении», а также некоторые заключения относительно этого следующим образом:

«Я благодарю Тебя, Господи, за то,  
что избавил Ты душу мою от Ямы,  
и из Аваддона<sup>72</sup> Шеола Ты поднял меня

<sup>68</sup> Ср., например, *1QpHab* 2:7–10.

<sup>69</sup> См.: *11Q5 11QPsalms<sup>a</sup>* 27:11.

<sup>70</sup> *4Q174 4QFlorilegium*, фр. 1, 2:3.

<sup>71</sup> Анализируя феномен пророчества, М. Элиаде замечает, что неофит, прошедший через обряд мистической, ритуальной смерти, возрождается для нового способа бытия, делающего возможным познание. «Посвященный — это не только “новорожденный” или “воскресший”; он человек, который *знает*; ему открыты тайны, известны откровения метафизического порядка. <...> Он познает священные тайны: мифы о богах и происхождении мира, истинные имена богов, назначение и происхождение ритуального инструментария, используемого во время церемоний посвящения» и т. п. «Оглядываясь на всю религиозную историю человечества, мы постоянно встречаем эту идею: посвященный — это тот, кто узнал тайны, т. е. *тот, кто знает*» (Элиаде 1994, 117.)

<sup>72</sup> Аваддон (букв. «уничтожение») — по библейским представлениям, возможно, низший и наиболее темный уровень Шеола, где уничтожаются души нечестивцев. Аваддон упоминается в *Пс.* 88[87]:12; *Притч.* 15:11, 27:20; *Иов.* 26:6, 28:22, 31:12. (Ср. *Откр.* 9:1–11.) Согласно *1 Ен.* 108:3, души нечестивцев, имена которых вычеркнуты из «Книги Жизни», после предварительных мучений огнем в некоей невидимой (или пребывающей в состоянии хаоса) пустыне, уничтожаются. (Ср. также *1 Ен.* 22:10–13.) Аналогичная идея засвидетельствована, возможно, и в тексте Устава общины (*1QS*) 4:9–14. Ср. также *Дан.* 12:2, где говорится, что «многие» (т. е. не все) «из спящих во прахе земли пробудятся — одни для жизни вечной, а другие на вечное поругание и



на вечную высоту (т. е. на небо. — *И. Т.*),  
и я расхаживал по беспредельной равнине.  
И я узнал, что есть надежда у того,  
кого сотворил Ты из праха (т. е. у человека. — *И. Т.*) для того,  
чтобы (войти в) вечный Совет (т. е. в небесный Совет. — *И. Т.*).  
И дух сокрушенный Ты очистил от большого греха,  
дабы он (т. е. дух. — *И. Т.*) мог находиться  
в (одном) ряду с воинством святых  
и объединиться с общиной сынов небес (т. е. с ангелами и перешедшими  
в мир иной «деифицированными» праведниками и мудрецами. — *И. Т.*).  
Уготовил Ты мужу (праведному и мудрому. — *И. Т.*) вечный жребий  
(т. е. судьбу. — *И. Т.*) (быть) с духами Знания,  
дабы он мог восхвалять Имя Твое в общине ликования,  
и возвещать о чудесах Твоих пред всем Творением Твоим» (1QH<sup>a</sup> 11:19–23).

Вероятно, рефлексия аналогичного мистическо-«гностического» когнитивного феномена небесного «восхождения» засвидетельствована и в уже приводившемся выше тексте 4Q491c *4QSelf-Glorification Hymn*<sup>b</sup>, фр. 1. Показателен также и много более поздний, но, по сути, релевантный в данной связи новозаветный пассаж 2 Кор. 12:2–4:

«Знаю человека во Христе, который <...> в теле ли, не знаю, вне ли тела, не знаю — Бог знает, восхищен был до третьего неба <...> в Рай и слышал невыразимые (или: “неизреченные”. — *И. Т.*) слова, которых человеку невозможно пересказать».

Важнейшим провиденциальным результатом познания кумранитами «тайны существования»<sup>73</sup> (*rz nhyh*<sup>74</sup>) оказывалась, как уже отмечалось, уверенность общинников в спасении праведников и мудрецов, наказание нечестивцев и глупцов, а, главное, — наступление прекрасного нового мира<sup>75</sup>, в котором

---

посрамление». Возможно, здесь предполагается, что самые страшные грешники вообще не воскреснут, и это явится для них высшим наказанием.

<sup>73</sup> Вар.: «тайна будущего».

<sup>74</sup> 1Q27 1Q *Mysteries*, фр. 1, 1:3–4.

<sup>75</sup> Ср., например: 1QS 4:25; 1Q27, фр. 1, 1:5–8; 1QH<sup>a</sup> 19:11–14, 21:11–12; 4Q521, фр. 2, 2:6, 12.

праведность (*hzdq*) откроется как солнце (*kšmš*)<sup>76</sup> — (установленный) порядок мира<sup>77</sup> <...> и Знание (*d'h*) заполнит мир, и в нем никог[да] не будет более глупости<sup>78</sup>.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Аверинцев, С.С. (2004) “Порядок космоса и порядок истории”, С.С. Аверинцев, *Поэтика ранневизантийской литературы*. СПб.: Азбука-классика, 2004, 89–114.
- Лосев, А.Ф. (1962) *История античной эстетики: Софисты. Сократ, Платон*. М.: Искусство, 1962.
- Бычков, В.В. (1981) *Эстетика поздней античности. II–III века*. М.: Наука, 1981.
- Тантлевский, И.Р. (2021) *Книга Кохелета. Нов. русс. пер., сопровождаемый примечаниями и теолого-философским очерком*. СПб.: Издательство РХГА.
- Шифман, И.Ш. (1999) “Древняя Финикия. Мифология и история”, Б.А. Тураев, И.Ш. Шифман, *Финикийская мифология*. СПб.: Летний сад.
- Brin, G. (2001) *The Concept of Time in the Bible and the Dead Sea Scrolls*. Leiden; Boston, MA; Cologne: Brill.
- Brooke, G.J. (2017) “Aspects of Education in the Sectarian Scrolls from the Qumran Caves”, Brooke, G. J., Smithuis, R. (eds.). *Jewish Education from Antiquity to the Middle Ages*. Studies in Honour of Philip S. Alexander. Leiden; Boston, Mass.: Brill, 11–42.
- Eliade, M. (1965) *Le sacré et le profane*, Paris: Gallimard.
- García Martínez, F., Tigchelaar, E.J.C. (eds.) (1999) *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. Leiden; New York, NY; Köln: Brill. Vol. I.
- Goff, M. (2017) “Gardens of Knowledge: Teachers in Ben Sira, 4QInstruction, and the Hodayot”, Hogan K.M., Goff M., Wasserman E. (eds.). *Pedagogy in Ancient Judaism and Early Christianity*, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 171–194.
- Graham, D.W., ed. (2010) *The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics*. Part I. Cambridge: Cambridge University Press.
- Laks, A., Most, G.W., eds. (2016) *Early Greek Philosophy*, vol. 6, part 1: Later Ionian and Athenian Thinkers. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press.
- Metso, S. (2019) *The Community Rule. A Critical Edition with Translation*, Atlanta, GA: SBL Press.
- Sekki, A.E. (1989) *The Meaning of RUAH at Qumran*. Atlanta, GA: Scholars Press.
- Scholem, G. (1957) *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*. Zürich: Rhein-Verlag.

<sup>76</sup> Данная аллегория, по всей вероятности, восходит к тексту *Мал.* 3:20a:

«А для вас, благоговеющие пред Именем Моим,  
взойдет солнце праведности (*šmš zdqh*),  
а в крылах Его – исцеление».

<sup>77</sup> Перевод данной фразы выполнен И. Д. Амусиным.

<sup>78</sup> 1Q27, фр. 1, 1:6–7; 4Q300 4QMysteries<sup>b</sup>, фр. 3, 4–6.

- Suriano, M. (2018), *A History of Death in the Hebrew Bible*, New York, NY: Oxford University Press.
- Tantlevskij, I.R. (2016) "Further Considerations on Possible Aramaic Etymologies of the Designation of the Judaean Sect of Essenes (Ἐσσαῖοι/Ἐσσηνοί) in the Light of the Ancient Authors Accounts of Them and the Qumran Community World-View", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 10.1, 61–75.
- Tantlevskij, I.R., Gromova, E.V., Gromov, D. (2021) "Network Analysis of the Interaction between Different Religious and Philosophical Movements in Early Judaism", *Philosophies*, 6(1).2. <https://doi.org/10.3390/philosophies6010002>
- Tantlevskij, I.R. (2021) "Two Figures in the Dead Sea Scrolls — Melchizedek in 11QMelchizedek (11Q13) and "Son of God" in the "Apocryphon of Daniel" (4Q246) — as Two Eschatological Soteriological Concepts", *Scholé (ΣΧΟΛΗ)* 15.2, 625–642.
- Tantlevskij, I.R. (2023) "One Like a Son of Man' in the Book of Daniel and 'Son of Man' in Pseudo-Daniel from Qumran (4Q246=4Q psDan<sup>d</sup>) in the Context of the Struggle of the Jews Against the Hellenists", *Journal of Siberian Federal University – Humanities and Social Sciences* 16.1, pp. 151–160.
- Wacholder, B.Z. (2007) *The New Damascus Document. The Midrash on the Eschatological Torah of the Dead Sea Scrolls: Reconstruction, Translation and Commentary*. Leiden; Boston: Brill.

*References in Russian:*

- Averintsev, S.S. (2004) "The Order of Cosmos and the Order of History", S.S. Averintsev, *Poetics of Early Byzantine Literature*. Saint Petersburg: Azbuka Klassika, 2004, 89–114. (In Russian.)
- Bychkov, V.V. (1981) *The Aesthetics of Late Antiquity. II-III centuries*. Moscow: Nauka. (In Russian.)
- Losev, A.F. (1962) *History of Ancient Aesthetics: Sophists. Socrates, Plato*. Moscow: Iskusstvo, 1962. (In Russian.)
- Shifman, I.Sh. (1999) "Ancient Phoenicia. Mythology and History", *Phoenician Mythology*, Saint Petersburg: Letniy Sad, 185–324. (In Russian.)
- Tantlevskij, I.R. (2021) *The Book of Qoheleth. A New Russian Translation, Commentary, Philosophical and Theological Essay*, Saint Petersburg: RCHA Publishers. (In Russian.)

**TRADUTTORE TRADITORE:  
ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ПЛАТОНОВСКОГО  
«ТЕЭТЕТА»**

И. А. ПРОТОПОПОВА  
Российский государственный гуманитарный университет  
plotinus70@gmail.com

---

IRINA PROTOPOVA  
Russian State University for the Humanities

TRADUTTORE TRADITORE: PROBLEMS IN TRANSLATION OF PLATO'S *THEAETETUS*

ABSTRACT. The purpose of this short note is to show by concrete examples how in some Russian (among others) translations of Plato's *Theaetetus* the meaning changes to its exact opposite, which, of course, not only significantly complicates the understanding of the text for the reader inexperienced in ancient Greek, but sometimes brings him to an unsolvable logical impasse. The article analyzes two examples from T.V. Vasilyeva's translation in comparison with some other translations and focusing on the corresponding contexts of the dialogue: *Th.* 160e7–8 and 164c7–d2. It is important that these are not some run-of-the-mill passages, but the key points for Plato to build the logic of Sophists: in the first case, he shows the necessary absence of the subject of sensation in the concept of universal movement; in the second, the role of the “agreement on words” in the eristic strategy of Sophists. In both cases, Vasilyeva's translation, unfortunately, can only confuse the reader and make him doubt the logic and coherence of the Platonic text. From the point of view of the history of Plato's translations, it would be interesting to consider possible sources of error in the first example (*Th.* 160e7–8) from multilingual translators of different epochs. From the practical point of view, the analysis of Vasilyeva's translation of the *Theaetetus*, included in the “canonical” Russian-language edition of Plato, shows one thing: a new translation of the *Theaetetus* into Russian is earnestly needed.

KEYWORDS: Plato's *Theaetetus*, translation, T.V. Vasilyeva, context, Sophists, subject of sensation.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971>. The research is funded by Russian Science Foundation, no. 23-18-00971.

Задача этой небольшой заметки — показать на конкретных примерах, как в некоторых русских переводах «Теэтета» смысл меняется на ровно противоположный, что, разумеется, не просто существенно затрудняет понимание текста для читателя, не владеющего древнегреческим, но порой доводит его до неразрешимого логического тупика.

Мы разберем всего два примера из перевода Т.В. Васильевой в сравнении с некоторыми другими переводами, рассматривая соответствующие контексты диалога<sup>1</sup>.

### *Иной — не иной? Th. 160e7–8*

*Οὐκ οὖν ἐγὼ τε οὐδὲν ἄλλο ποτὲ γενήσομαι οὕτως αἰσθανόμενος· τοῦ γὰρ ἄλλου ἄλλη αἰσθησις, καὶ ἄλλοιον καὶ ἄλλον ποιεῖ τὸν αἰσθανόμενον· οὐτ' ἐκεῖνο τὸ ποιοῦν ἐμὲ μή ποτ' ἄλλω συνελθὼν ταῦτόν γενήσων τοιοῦτον γένηται· ἀπὸ γὰρ ἄλλου ἄλλο γενήσων ἄλλοιον γένησεται (159e7–160a3)<sup>2</sup>.*

Перевод Т.В. Васильевой:

*И, ощущая таким образом, я уже не стану ничем иным: ибо от других вещей — другое ощущение, делающее отличным и другим самого ощущающего, равно как и действующее на меня, сойдясь с другим и произведя другое, никогда не сможет остаться таким же, поскольку, производя от другого другое, оно станет другим<sup>3</sup>.*

Перевод В.К. Сережникова (в скобках пояснения переводчика):

*Следовательно, я никогда не буду ощущать так ничего другого, ибо иное ощущение предполагает иное (предмет), и то, что действует (активное начало), изменяет и делает ощущающего иным. И это делающее меня (так ощущающим), встретившись с другим, хотя и произведет то же (т.е. акт ощущения), но не будет таким же (ощущением), так как во взаимодействии с другим, произведя иное, оно само будет иным<sup>4</sup>.*

В этом фрагменте продолжается разворачивание тезиса софистов о том, что не существует ничего самого по себе (*αὐτὸ μὲν καθ' αὐτὸ μηδὲν εἶναι*, 157a), есть только движение и взаимодействие разных потоков, причем активное и

<sup>1</sup> В целом к творчеству Т.В. Васильевой в области платоноведения мы относимся вполне положительно, см. Светлов, Протопопова 2020, 33–35.

<sup>2</sup> Греческий текст приводим по изданию Nicken 1995.

<sup>3</sup> Васильева 1993, 213.

<sup>4</sup> Сережников 1936, 51.

пассивное воздействия не закреплены за чем-то определенным, а меняются. При этом не может существовать ни качеств как таковых, ни воспринимающего, обладающего определенным свойством, — и то, и другое возникает в момент «встречи» (156b–157c). Здесь предлагается пример здорового и больного Сократа, выпивающего вино. Собеседники соглашаются, что нечто иное по отношению к чему-то — это иное во всех отношениях, и абсолютно неподобное (158e5–159a8). Тогда выпивание вина производит разные качества: в одном случае вино становится сладким, а воспринимающий ощущает сладкое, в другом вино становится горьким и воспринимающий ощущает горечь. Таким образом, Сократа как *такового* нет, поскольку в разные моменты восприятия и ощущающий, и ощущаемое будут различаться, а поскольку движение предполагается непрерывным, то и *единого субъекта восприятия*, и *качества как такового* быть не может. После этого идет выделенная фраза: Οὐκ οὐν ἐγὼ τε οὐδὲν ἄλλο ποτὲ γενήσομαι οὕτως αἰσθανόμενος.

В переводе Васильевой мы внезапно читаем: «И, ощущая таким образом, я уже не стану ничем иным». Как видим, οὐδὲν ἄλλο относится у нее к ἐγὼ, что порождает буквально «взрывающую мозг» логику: только что нас всячески пытались убедить, что не бывает ничего такого, что оставалось бы «не-иным», что нет одного и того же Сократа, и вдруг по непонятной причине все застывает в каком-то абсолютно чуждом инаковости, самотождественном «я», против которого вообще-то и выступают софисты. Немного дальше в своей речи Протагор говорит, имея в виду искушенного софиста (166b6–c1): δῶσειν ποτὲ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν ἀνομοιοῦμενον τῷ πρὶν ἀνομοιοῦσθαι ὄντι; μᾶλλον δὲ τὸν εἶναι τινα ἄλλ' οὐχὶ τοὺς, καὶ τοὺτους γιγνομένους ἀλείρους, «думаешь, он уступит тебе в том, что изменившийся — тот же самый человек, что и до изменения? Более того, что это тот человек, а не те, бесконечно возникающие...»<sup>5</sup>.

Приведенный перевод выглядит тем более странно, что сразу вслед за этой частью предложения предшествующая «логика инаковости» продолжается и уточняется, и переводит это Васильева вполне адекватно (см. выше) — из перевода ясно, что и ощущаемое, и ощущающий никогда не остаются теми же. Налицо явное противоречие даже на уровне одного предложения, не говоря уже о том, что перевод выделенного кусочка резко диссонирует с окружающим его контекстом. Примечательно, что именно по поводу этой части предложения к переводу Васильевой дается комментарий: «Платон выступает здесь против наивного сенсуализма с его приматом отдельного ощущения»<sup>6</sup>. То есть бросающаяся в глаза нелогичность требует пояснения, которое

<sup>5</sup> Васильева 1993, 221.

<sup>6</sup> Васильева 1993, 480.

выглядит совершенно неубедительным и даже диковатым: получается, что Платон посреди воспроизведения логики софистов вдруг ни с того ни с сего вставляет в текст фразу совершенно «из другой оперы», полностью нарушающую смысл, и тут же продолжает предыдущую логику.

Однако справедливости ради стоит заметить, что эту фразу переводит неверно не только Васильева. Вот несколько примеров ошибочных переводов:

Et ego nihil unquam aliud fiam sic sentiens («И я никогда не стану ничем другим, так ощущая»)<sup>7</sup>.

Itaque neque ego alius quis unquam fiam ita sentiens («Значит, и я никогда не стану никем другим, так ощущая»)<sup>8</sup>.

Also werde sowol ich nichts anderes jemals werden, so lange ich so wahrnehme («Так что ничем другим я никогда не стану, пока так ощущаю»)<sup>9</sup>.

I therefore, thus perceiving, do not ever become any thing else («Поэтому я, воспринимая таким образом, никогда не становлюсь ничем другим»)<sup>10</sup>.

Also werde ich niemals ein anderer werden, so lange ich in dieser Weise wahrnehme («Так что я никогда не стану никем другим, пока ощущаю таким образом»)<sup>11</sup>.

И я, чувствуя такъ, никогда не сдѣлаюсь инымъ<sup>12</sup>.

По сему никогда я не сдѣлаюсь другій, пока симъ чувствующимъ буду<sup>13</sup>.

Ошибка всех этих переводов в том, что οὐδὲν ἄλλο соотносится с ἐγώ, тогда как ἄλλο — объект αἰσθανόμενος, что совершенно очевидно из следующих вслед за этим строк и логично вытекает из всего рассуждения. Смысл в том, что *я никогда не буду ощущать ни что иное тем же самым образом*, да и сам я, как выясняется тут же, никогда не остаюсь тем же самым<sup>14</sup>. Издатель «Геэтета» Л.

<sup>7</sup> Ficino 1484, 88r.

<sup>8</sup> Ast 1820, 55, 480.

<sup>9</sup> Schleiermacher 1856, 153.

<sup>10</sup> Taylor 1804, 30.

<sup>11</sup> Apelt 1923, 59.

<sup>12</sup> Карпов 1879, 352.

<sup>13</sup> Пахомов 1783, 25.

<sup>14</sup> А вот несколько примеров правильных по смыслу переводов: Cornarius 1561, 11: Nonne ego qui sic sentio, nihil unquam aliud fiam? («Разве не стану я, чувствуя так, чем-то другим?»). Narcy 2011, 1914: Moi, donc, je ne me trouverai jamais sentir aucune autre chose de cette façon («Так значит, я как таковой, не буду никогда ничто другое ощущать таким же образом»). Fowler 1921, 71: Then I shall never have this perception of any other thing («Тогда я никогда не буду ощущать так же ничто другое»). Levett, Burnyeat 1997, 283: And I shall never again become *thus* percipient of anything else («И никогда

Кэмпбелл комментирует это место так: «Главное, что здесь подчеркнуто, — это не идентичность субъекта в одной и той же комбинации, а различие, которое возникает с каждой новой комбинацией». И далее (Кэмпбелл перефразирует здесь то самое ключевое утверждение Платона): «‘ибо другой объект подразумевает другое ощущение и делает того, кто воспринимает его, другим человеком’: т.е. я и мое ощущение становимся разными с каждым изменением объекта чувств. Смысл этих слов в том, чтобы подчеркнуть непередаваемую индивидуальность каждого чувственного акта: т.е. не просто *вино* или *горечь*, а конкретная горечь конкретного вина для конкретного вкуса в данный конкретный момент»<sup>15</sup>.

Таким образом, Васильева воспроизводит в своем переводе довольно распространённую ошибку, и нам остается только удивляться: как могли вполне компетентные специалисты и знатоки Платона не учитывать в переводе данного фрагмента совершенно очевидный контекст и намеренно выстраиваемую логику?

*Соглашаться — не соглашаться? Th. 160c7–d2*

*Αντιλογικῶς εἰσάκαμεν πρὸς τὰς τῶν ὀνομάτων ὁμολογίας ἀνομολογησάμενοι καὶ τοιοῦτω τινὶ περιγεγόμενοι τοῦ λόγου ἀγαπᾶν, καὶ οὐ φάσκοντες ἀγωνισταὶ ἀλλὰ φιλόσοφοι εἶναι λαμβάνομεν ταῦτ᾽ ἐκείνοις τοῖς δεινοῖς ἀνδράσιν ποιοῦντες (164c7–d2).*

Перевод Т.В. Васильевой:

*Мы похожи на завязтых спорщиков, когда, не договорившись о словах, пытаемся победить в доказательстве, подменив их значение, и при этом*

---

снова не стану я воспринимающим что-то еще *так*»). Benardete 1981, i.24: And just as I shall never become in just this way if I'm perceiving anything else («И точно так же, как я никогда снова не буду тем же самым, если воспринимаю я что-то еще». Ferrari 2011, 289: Perciò io non sarò percipiente in questo modo rispetto a nessun'altra cosa («Поэтому я не буду воспринимающим таким же образом по отношению к чему-либо другому»). Серезников 1936, 51: Следовательно, я никогда не буду ощущать так ничего другого.

<sup>15</sup> “The point insisted on is not the identity of the subject while in the same combination, but the difference which arises with every new combination... ‘For a different object implies a different sensation, and makes him who perceives it a different man’: i.e. I and my sensation become different with every change in the object of sense. The intention of these words is to mark the incommunicable individuality of every act of sense: i.e. not wine or bitterness, but the peculiar bitterness of a particular wine to a particular palate at a particular moment” (Campbell 1883, 71, n. 1).



утверждаем, что мы-де не спорщики, а философы, сами не замечая, как делаем то же самое, что и эти искусенные в спорах мужи.

Перевод В.К. Серезникова:

*Подражая эристикам, мы предпочитаем условиться относительно определенного значения слов и таким образом одержать в разговоре верх. Выдавая себя не за борцов, а за философов, мы незаметно становимся на один путь с теми отчаянными мужами<sup>16</sup>.*

Как видим, переводы выделенного фрагмента ровно противоположные — у Васильевой спорщики не договариваются о словах, причем подменяют их значение, что в оригинальном тексте отсутствует; у Серезникова, наоборот, эристики условливаются о значениях, и это перевод правильный. Почему же такие договоренности помогают софистам одерживать верх в споре?

В этом месте рассматриваются парадоксы, возникающие, если мы жестко следуем принятым в начале разговора определениям: прежде всего, имеется в виду основной тезис данного круга рассуждения, «знание есть ощущение». Неукоснительное следование этому положению приводит к абсурду: получается, если мы закроем глаза — а значит, не ощущаем непосредственно зрением некий предмет, — то уже не знаем этот предмет, представляющий в нашей памяти. Это совершенно противоречит очевидной реальности восприятия (163d–164c).

То же самое мы наблюдали и в предыдущем примере. Там собеседники условились, что иное — это иное во всех отношениях, из чего следовало, что больной и здоровый Сократ не подобен себе не только в отношении болезни и здоровья, но *абсолютно*, и потому «Сократы» являются разными людьми. Это такое же искажение здравого смысла на основе принятой логики, как и в обсуждаемом тезисе о знании как ощущении.

Условленность относительно какого-то определения и жесткое следование ему — излюбленный прием софистов, который часто воспроизводит Платон (яркий пример — диалог «Евтидем», например 293b–296d). При этом платоновский Сократ делает вроде бы то же самое — показывает, как собеседник, изначально признавший верность какого-то положения, в ходе распросов неумолимо приходит к противоречию с самим собой.

Но важнейшая разница между софистами и Сократом состоит в том, что первых заботит лишь победа в словесном споре, обеспеченная именно первичным соглашением относительно определений, а Сократу важно ввести

---

<sup>16</sup> Серезников 1936: 61–62.

собеседника в состоянии *aporis*, чтобы он понял: любое словесное определение может быть опровергнуто.

Смысл в том, что философия — это не поиск определений, поскольку слова — это лишь обозначения, а философу, считает Платон, необходимо понять саму суть предмета. Значит, как любит повторять Сократ в разных платоновских диалогах, дело не в «именах», а в самом предмете, не в словах, а в «делах» (ср., например, *Th.* 177d5–6)<sup>17</sup>. Именно по этому поводу и противопоставлены в разбираемой фразе «завзятые спорщики» и философы: первые условливаются относительно определений ради победы в споре, вторые — для того, чтобы показать недостаточность словесных определений для исследования предмета, а сама фиксация словесного противоречия должна вывести собеседников на новый уровень рассуждения.

Заметим, что непосредственно в самом разбираемом фрагменте нет прозрачности относительно того, как «соглашение насчет имен» позволяет софистам брать верх в споре, и даже верный перевод может сопровождаться не очень-то хорошо проясняющим комментарием. Вот перевод В. Карпова: «мы походимъ на тѣхъ спорщиковъ, которые соглашаются между собою относительно принятаго ими значенія именъ и такимъ образомъ въ разсужденіи любятъ брать верхъ»<sup>18</sup>.

Переводчик делает здесь примечание, в котором объясняет стратегию софистов в споре тем, что они *подменяют значение слов*: «поставляются здѣсь на видъ Эвтидемъ и Діонисіодоръ, которые пускались въ разныя словесныя хитрости, хватаясь то за то, то за другое значеніе слова. И такъ, Сократъ показываетъ, что протагорейцы могутъ помочь своему мнѣнію тогда, когда съ извѣстными словами будутъ соединять иное значеніе»<sup>19</sup>.

По поводу разных значений слов можно, конечно, обратиться к тексту «Евтидема», где Сократ характеризует беседы Евтидема и Дионисодора как игру и забаву, в которой софисты не заботятся о сути предмета, но подставляют собеседнику ножку, используя различие имен (*τὴν τῶν ὀνομάτων διαφορὰν*, *Euthd.* 278b). Однако это различие работает в споре только в том случае, если благодаря ему опровергается *изначально условленное значение-определение*, — именно факт такого соглашения является кардинальным и для эристики, и для сократовского эленхоса, и как раз этот факт остается у Карпова в тени.

<sup>17</sup> Ср. *R.* 454a о любителях спорить, выискивая противоречия в словах.

<sup>18</sup> Карпов 1879, 361.

<sup>19</sup> Карпов 1879, 361, п. 1.

Вероятно, именно попытка объяснить разницу софистов и философов заставляет Васильеву добавлять слова, которых вообще нет в тексте: «*подменив их значение*»; источник такого объяснения, как мы видели выше, вполне ясен.

Но почему в переводе Васильевой появляется совершенно противоположный смысл, то есть вместо «соглашения о словах» — «*не договорившись о словах*»? Предполагаю, что переводчиком тут руководило некое убеждение в непреходящей ценности «договоренности о словах» для философской полемики. А чтобы понять, откуда взялась такая аксиома, возможно, стоит рассмотреть общественно-исторический контекст времени, когда осуществлялся перевод, — но это отдельная задача.

Итак, мы разобрали два примера переводов, где смысл оказывается ровно противоположным в сравнении с оригиналом. Важно, что это не проходные места, а ключевые для выстраивания Платоном логики софистов: в первом случае он показывает необходимое отсутствие субъекта ощущения в концепции всеобщего движения; во втором — роль «соглашения о словах» в эристической стратегии софистов. В обоих случаях перевод Васильевой, к сожалению, может только запутать читателя и заставить его усомниться в логике и связности платоновского текста.

С точки зрения истории переводов Платона было бы небезынтересно рассмотреть возможные источники ошибки в первом примере (*Th.* 160e7–8.) у разноязычных переводчиков разных эпох. С точки зрения практики анализ перевода «Теэтета» Васильевой, включенного в «каноническое» русскоязычное издание Платона, показывает одно: действительно необходим новый перевод «Теэтета» на русский язык.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Васильева, Т.В., пер. (1993) «Теэтет» (перевод заново сверен И.И. Маханьковым), in А.Ф. Лосев, В.Ф. Асмус, А.А. Тахо-Годи (ред.), *Платон. Собрание сочинений в четырех томах*. Т. 2, 192–274 (469–482: примечания А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи). М.: Мысль.
- Карпов, В.Н., пер. (1879) «Теэтеть», in Id. (ред.), *Сочинения Платона*. Ч. 5, 289–437. СПб.: Въ типографіи духовнаго журнала «Странникъ».
- Пахомов, М.С., пер. (1783) «Θεετιτѣ», in Id., И.И. Сидоровский (ред.), *Творения велемудраго Платона*. Ч. 2.1, 1–96. СПб.: при Императорской Академіи Наукъ.
- Светлов, Р.; Протопопова, И. (2020) «Исследование Платоновского наследия в России: история, современность, перспективы», *Платоновские исследования* 13.2, 11–55.
- Серезников, В.К., пер. (1936) *Платон. Теэтет*. М.; Л.: СОЦЭКГИЗ.
- Apelt, O., tr. (1923) *Platon. Theätet*. Leipzig: Felix Meiner.

- Ast, F., tr. (1820) "Theaetetus", in Id. (ed.), *Platonis quae exstant opera*. Vol. 2, 1–201. Lipsiae: in libraria Weidmannia.
- Benardete, S., tr. (1984) *The Being of the Beautiful: Plato's "Theaetetus", "Sophist", and "Statesman"*. The University of Chicago Press.
- Campbell, L., tr. (1883) *The Theaetetus of Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Cornarius, J., tr. (1561) "Theaetetus", in Id. (ed.), *Platonis Atheniensis, philosophi summi ac penitus divini Opera*, 103–136. Basiliae: Froben.
- Ficino, M., tr. (1484) "Theaetetus", in Id. (ed.), *Platonis Opera*, 84r–100r. Florentie: impressum per Laurentium Venetum.
- Fowler, H.N., tr. (1921) "Theaetetus", in *Plato in Twelve Volumes*. Harvard University Press. Vol. 7, 1–257.
- Ferrari, F., tr. (2011) *Platone. Teeteto*. Milano: BUR Rizzoli.
- Hicken, W.F., ed. (1995) "Theaetetus", in Id., E.A. Duke, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan (eds.), *Platonis Opera*. T. 1, 278–382. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano.
- Levett, M.J.; Burnyeat, M., trs. (1990) *The Theaetetus of Plato. With a translation of Plato's "Theaetetus" by M.J. Levett, revised by Myles Burnyeat*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Narcy, M. (2011), "Théétète", in L. Brisson (ed.), *Platon. Œuvres complètes*, 1891–1976. Paris: Éditions Flammarion.
- Schleiermacher, F., tr. (1856) *Theaitetos*, in Id. (ed.), *Platons Werke*. Berlin: Georg Reimer. Bd. 2.1, 117–220.
- Svetlov, R.; Protopopova, I. (2020) "An Overview of Plato's Legacy in Russia: Past, Present, and Prospects", *Platonic Investigations* 13.2: 11–55. (In Russian.)
- Taylor, T., tr. (1804) "The Theaetetus", in Id., F. Sydenham (eds.), *The Works of Plato*. Vol. 4, 1–98. London: Printed for Thomas Taylor, etc.

# ЭПИКУР И СОВРЕМЕННАЯ КУЛЬТУРА

В. В. БРОВКИН

Институт философии и права СО РАН  
vbrovkin1980@gmail.com

---

VLADIMIR BROVKIN

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

EPICURUS AND MODERN CULTURE

**ABSTRACT.** The article deals with the question of the place the philosophy of Epicurus in modern intellectual culture. It is established that epicureanism today has gone far beyond academic research. The philosophy of Epicurus claims to be the art of life. The teaching of Epicurus acts as a philosophical therapy, with the help of which negative emotions are overcome. Epicurean spiritual practices are used to achieve serenity. Some researchers and writers see epicureanism as a worldview and a set of values that can help solve such modern global problems as environmental pollution, uncontrolled consumption growth and socio-political instability.

**KEYWORDS:** Epicurus, Art of Life, Spiritual Practices, Philosophical Therapy, Guide to Life.

---

В одной из наших предыдущих публикаций мы рассмотрели вопрос о том, какое место в современной интеллектуальной культуре занимает философия эллинизма<sup>1</sup>. Основное внимание было уделено прояснению тех обстоятельств, которые обусловили всплеск интереса к эллинистической философии в конце XX – начале XXI века. Было показано, как эллинистическим философским учениям удалось стать заметным и влиятельным явлением в современном культурном пространстве. Однако наибольшего внимания в статье удостоилась философия стоиков. Эпикуреизм был рассмотрен кратко и поверхностно. В данной статье мы восполним этот пробел и полностью ее посвятим вопросу о месте эпикурейской философии в современной культуре.

Как известно, начиная с поздней Античности и до эпохи Ренессанса, философия Эпикура находилась в полном забвении. Позднее, в условиях развития науки и секуляризации, эпикуреизм получил некоторое признание со стороны научно-философских кругов. Но даже в XX в. Эпикур продолжал

---

<sup>1</sup> См. Бровкин 2022.

оставаться в тени своих более именитых коллег по античной философии – Платона и Аристотеля. Ситуация стала постепенно меняться только в конце XX в. Как показало время, рост интереса к эпикуреизму во многом был связан с теми особенностями, которые обеспечили процветание этому учению в Античности. Мы имеем в виду эпикурейский образ жизни и его духовные практики. Можно сказать, что в наше время эпикуреизм вернулся к своим корням и впервые за многие века обрел свой первоначальный вид. Представление о философии Эпикура как нравственном учении и жизненной мудрости оказалось весьма востребованным в современном обществе.

Важную роль в возникновении этого интереса сыграли труды П. Адо. Как известно, П. Адо является автором оригинальной концепции античной философии. В ее основе лежит представление о философии как образе жизни, теоретическим обоснованием которого является философский дискурс. Ключевое место в концепции П. Адо занимает понятие «духовные упражнения» (*askesis*), которое означает «добровольную индивидуальную практику, направленную на преобразование личности», неотделимую «от философского образа жизни» (Адо 1999, 196). По сути, «упражнением является вся философия, как обучающая речь, так и внутренняя речь, направляющая наше действие» (Адо 2005b, 141). П. Адо подчеркивает, что феномен духовных упражнений «именно в эллинистических и римских школах философии наблюдается с наибольшей ясностью» (Адо 2005a, 23). Очевидно, что П. Адо имеет в виду прежде всего философские школы Эпикура и стоиков. Именно к Эпикуру и стоикам П. Адо чаще всего обращается в своих рассуждениях о духовных упражнениях.

По мнению П. Адо, Эпикур рассматривает философию как практическую деятельность, направленную на радикальное изменение образа жизни и мирозерцания. П. Адо приводит слова самого Эпикура о том, что философия есть врачевание души. Говоря о духовных упражнениях, распространенных в эпикуреизме, П. Адо отмечает, что многие из них были характерны для всей античной философии. В то же время специфика эпикурейского учения накладывала отпечаток на эти упражнения. Эпикурейские практики были направлены прежде всего на исцеление болезней души и достижение наслаждения. К числу эпикурейских духовных упражнений П. Адо относит усвоение основных догматов, практику ограничения желаний, духовное общение между учителем и учеником, расслабление души и тела, наслаждение от познания и дружеского общения, наслаждение от благоговения перед чудом бытия, созерцание вселенной и богов, размышление о смерти.

Одним из основополагающих упражнений в эпикуреизме, согласно П. Адо, является постоянное повторение основных догматов. Ярким примером может служить «знаменитый tetrapharmakon (четвероякое лекарство): “Не должно бояться богов; не должно бояться смерти; Благо легко достижимо; зло легко переносимо”» (там же, 31). Повторение коротких сентенций и памяток, по мнению П. Адо, является для эпикурейцев своего рода медитацией и позволяет постоянно держать в уме основные философские положения. Изучение физики в эпикуреизме также можно рассматривать в качестве отдельного духовного упражнения. Его цель – изучение небесных явлений и избавление от страхов перед силами природы. П. Адо приходит к интересному выводу, сравнивая медитативные практики стоиков и эпикурейцев. Если для стоиков характерно напряжение ума и бдительность сознания, то для эпикурейцев – расслабление и успокоение.

Важным упражнением является сосредоточение на своем «я». С помощью этого упражнения эпикуреец достигает философского наслаждения. Он наслаждается чистым существованием. Для достижения этого состояния необходимо отделить свое «я» от вздорных страстей и желаний, корнящихся в душе человека. Как отмечает П. Адо, эпикуреец должен уметь сосредотачиваться на настоящем, поскольку будущее неопределенно, а ожидание и надежда лишают покоя. Сосредоточение на настоящем у Эпикура тесно связано с размышлением о смерти. Эту духовную практику П. Адо называет упражнением в смерти и оно, по его мнению, было одним из главнейших упражнений во всей античной философии. У Эпикура мысль о смерти должна придавать ценность каждому прожитому дню: «И потому каждый миг должен быть прожит так, как если бы он был последним» (Адо 1999, 213). Эпикурейское размышление о смерти способно также избавить человека от страха смерти. Понимание того, что смерть не имеет никакого отношения к жизни, наполняет душу спокойствием и позволяет наслаждаться каждым мгновением жизни. Одним из характерных эпикурейских духовных упражнений является воспоминание о наслаждении. П. Адо отмечает, что память о прошлом наслаждении может не только доставить наслаждение в настоящем, но и помочь в смягчении страдания.

Еще одним духовным упражнением, которое практиковали эпикурейцы, является то, что П. Адо называет исследованием совести. Речь идет о размышлении о своих изъянах и попытках их преодолеть. О существовании у эпикурейцев духовного упражнения, направленного на борьбу с собственными недостатками, свидетельствует распространенная у них практика исповеди и братского порицания. Духовное наставничество было еще одной широко распространенной практикой в эпикуреизме. Доверительное общение

между учителем и учеником активно практиковалось с целью поддержки, наставления и исправления недостатков. Важной духовной практикой в эпикуреизме было созерцание бесконечного универсума и природы. Эти духовные упражнения также доставляли наслаждение. Не последнее место в практиках эпикурейцев занимало такое упражнение как «взгляд сверху». Умение смотреть на мир и людей с высоты способствует возвышению мысли и отстраненному отношению к человеческим дрязгам.

Важное место во взглядах П. Адо занимает представление о том, что образцы, выработанные античными философскими школами, «приемлемы для современности» (там же, 293). При этом, как полагает П. Адо, эти образцы необходимо свести к их глубинному смыслу и основополагающим принципам, отказавшись от неактуальных сегодня космологических и мифологических элементов. В таком виде античные философские учения могут выступать в качестве руководства к жизни и духовного путеводителя в современном мире. Античный взгляд на философию может способствовать появлению в наши дни философов, устремленных к поиску мудрости, нравственному совершенствованию и ведущих жизнь, открытую для других людей. В эпикуреизме П. Адо видит одну из «моделей жизни», одну из «фундаментальных форм для применения разума в человеческом существовании», определенный «тип поиска мудрости» (Адо 2005a, 279). Не вызывает никакого сомнения, что для П. Адо эпикурейский путь самопреобразования обладает вневременной ценностью. П. Адо неоднократно высказывает мысль о существовании некоторого вида универсального эпикуреизма – всегда возможной и открытой для человека установки, основанной на определенной дисциплине и ограничении желаний. С помощью этой установки любой человек может уйти от страданий и обрести простую и чистую радость существования (там же, 315). Кроме этого, по мнению П. Адо, эпикуреизм, наряду со стоицизмом, обладает важным преимуществом по сравнению с другими античными «моделями жизни». Речь идет о его доступности для современного общества. Если, к примеру, неоплатонизм без обширных комментариев понять практически невозможно, то «некоторые эпикуровские мысли ... могут содержать такие установки, которые приемлемы еще и сегодня» (Адо 2005b, 135). В частности, наиболее доступным и легким античным текстом для понимания идеи философии как образа жизни П. Адо называет «Письмо к Менекею» Эпикура.

Представление П. Адо об античной философии как образе жизни оказалось настолько успешным, что способствовало появлению большого количества работ, посвященных изучению духовных практик в античных философских уче-



ниях. Идеи П. Адо оказали влияние на формирование целого интеллектуального течения, представители которого с энтузиазмом включились в процесс возрождения философских учений Античности. Многочисленные писатели, философы, психологи, журналисты, предприниматели начали активно исследовать и практиковать эти учения. Наибольший интерес у современных авторов вызвал стоицизм. Но и эпикуреизм не остался без внимания и нашел своих почитателей. За последние годы вышло немало работ, в которых предлагается взглянуть на философию Эпикура не как на древнюю теорию, представляющую исключительно академический интерес, а как на нравственное руководство к жизни, актуальное для современного человека. Среди авторов подобных путеводителей по эпикурейской философии можно отметить Х. Креспо<sup>2</sup>, Э.А. Остин<sup>3</sup>, Дж. Селларса<sup>4</sup>, Х. Димитриадиса<sup>5</sup>, А. де Боттона<sup>6</sup>.

Х. Креспо является основателем Общества друзей Эпикура. Это неакадемическое сообщество, объединяющее современных последователей и практиков эпикурейской философии. Своей целью Х. Креспо считает возрождение эпикурейской философии как искусства жизни и распространение ее в мире. Эпикурейская терапия, по мнению Х. Креспо, способна избавить человека от многочисленных душевных болезней. Испытав на себе эпикурейские духовные практики, Х. Креспо убедился в их пользе и эффективности. При этом Х. Креспо призывает не ограничиваться эпикурейскими духовными упражнениями. Важной идеей этого практикующего философа является сочетание эпикуреизма с некоторыми восточными учениями и современными научными открытиями. По мнению Х. Креспо, эпикурейское учение нуждается в обновлении и поэтому не следует цепляться за его устаревшие и неуместные идеи. Можно смело предлагать альтернативные взгляды и вносить корректировки. Х. Креспо дополняет эпикуреизм духовными практиками из дзен-буддизма и древнеиндийского учения чарваки. По мнению Х. Креспо, эти восточные учения имеют много общего с эпикуреизмом. Восточные медитации и мантры хорошо согласуются с эпикурейскими идеями о душевном спокойствии и телесном здоровье. Буддийские медитативные практики могут значительно обогатить духовный мир современного эпикурейца. Что ка-

---

<sup>2</sup> См. Crespo 2014.

<sup>3</sup> См. Austin 2023.

<sup>4</sup> См. Селларс 2022.

<sup>5</sup> См. Dimitriadis 2022.

<sup>6</sup> См. Botton 2001.

сается взаимодействия с наукой, то здесь для эпикурейского учения наибольший интерес представляют достижения в области когнитивной психологии и нейробиологии.

В своем путеводителе по эпикурейской философии Х. Креспо не обходит стороной ни одного вопроса, связанного с практической реализацией этого учения. На наш взгляд, особый интерес представляет рассмотрение этим автором вопроса о дружбе. Х. Креспо ссылается на ряд исследований, которые обращают внимание на связь между дружбой и счастьем. Одной из самых распространенных психологических проблем в современном западном обществе является одиночество. Согласно исследованиям, одиночество является фактором риска развития различных заболеваний наряду с курением и ожирением. Отмечается, что из-за одиночества и социальной изоляции человек ощущает себя глубоко несчастливym. И наоборот, дружба способствует счастью. По наблюдению исследователей, даже простое дружеское общение с счастливыми людьми делает нас самих немного счастливее. Х. Креспо полагает, что учение Эпикура может научить нас такой дружбе, которая сделает жизнь безопаснее, приятнее и радостнее.

Одно из последних крупных исследований, посвященных эпикуреизму как образу жизни, принадлежит Э. А. Остин. В процессе работы над книгой Э. А. Остин приобщилась к эпикурейскому образу жизни. Как отмечает Э. А. Остин, несмотря на свои скромные успехи в деле обретения душевного здоровья, учение Эпикура «может предложить много хорошего» (Austin 2023, 254). По мнению Э. А. Остин, эпикуреизм предлагает эффективную стратегию нравственного самосовершенствования. Желающим оценить эпикурейский образ жизни, Э. А. Остин дает несколько практических советов. Во-первых, следует ознакомиться с оригинальными текстами по философии Эпикура. Сделать это несложно, поскольку сохранившиеся источники не обременительны для читателя, как с точки зрения объема, так и с точки зрения содержания. Тексты Эпикура лучше всего подойдут для тех, кого интересует краткое и ясное изложение учения. Для ценителей красоты слова подойдет поэма Лукреция. Далее следует проанализировать отдельные аспекты учения Эпикура в контексте собственной жизни. Э. А. Остин рекомендует работать над исправлением своих недостатков. Одним из вариантов подобной работы является написание текста с честным изложением своих недостатков и тех проблем, которые они порождают. Такой самоанализ может помочь преодолеть различные негативные эмоции и желания. Следует постоянно рассматривать свои желания на предмет их пользы или вреда. Отказ от разъедающих желаний может способствовать избавлению от беспокойства и неуверенности в себе. И, конечно, главный совет касается дружбы. Как пишет

Э. А. Остин, «уделение внимания основным особенностям эпикурейской дружбы может помочь нам найти хороших друзей и стать еще лучшими друзьями» (*ibid.*, 259). А это в свою очередь, является важным условием спокойной и счастливой жизни.

Продолжая говорить о популяризации эпикурейской философии в наши дни, нельзя не отметить работу Дж. Селларса «Философия безмятежности. Тетрафармакос Эпикура». Главной особенностью и одновременно достоинством этой книги является ее очень скромный объем. Данный труд представляет собой отличный пример краткого, но концентрированного изложения философского учения Эпикура. Дж. Селларс не скрывает того, что обращается к широкому кругу читателей. Однако при этом он не ставит перед собой задачу простого пересказа основных философских догматов. Его цель заключается в другом. Автор хочет в максимально доступной форме для читателя показать древнее учение, способное преобразить жизнь современного человека. Дж. Селларс постоянно подчеркивает практический характер философии Эпикура. Отмечается, что «уже в стародавние времена говорили о психическом здоровье – буквально о “гигиене души”» (Селларс 2022, 16). Эпикур прямо указывает на целительную силу философии. Только с ее помощью можно обрести счастье, которое заключается в душевном спокойствии и достигается «путем преодоления двух родственных зол – нереализованных желаний и тревог о будущем» (там же, 16). Как отмечает Дж. Селларс, «в этом смысле философия Эпикура действительно является формой психологической терапии» (там же, 17).

В названии книги очень точно отражается ее содержание. Автор раскрывает суть так называемого «тетрафармакоса» («четвероякого лекарства»). Наибольшее внимание в книге уделяется рассмотрению таких вопросов эпикурейской философии, как удовольствие, страдание, желания, дружба, страх смерти, страх перед богами, атомизм. Дж. Селларс не ограничивается цитированием Эпикура и приводит высказывания других античных эпикурейцев – Лукреция, Филодема, Диогена из Эноанды, Вергилия, Горация. Стоит отметить, что книга Дж. Селларса способствует реабилитации философии Эпикура. Как пишет Дж. Селларс, негативный образ эпикурейцев сложился еще в Античности и продолжал сохраняться на протяжении многих веков. Эпикура и его последователей обвиняли в чревоугодии, изнеженности, разврате, атеизме. Дж. Селларс опровергает эти обвинения и доказывает, что «учение Эпикура предлагает сложный и утонченный образ жизни, посвященной наслаждениям, который совсем не похож на карикатурный гедонизм» (там же, 30).

В своей книге Дж. Селларс описывает проблемы современного человека и показывает, как учение Эпикура может помочь в их решении. Зависимость, которую испытывают многие люди в современном обществе, от гаджетов, сервисов, разнообразной еды, от представлений об обязательных атрибутах счастливой и успешной жизни, порождает глубокую неудовлетворенность и беспокойство. Учение Эпикура о желаниях, согласно Дж. Селларсу, способно научить скромной жизни и ограничению потребностей, без ухода в крайности и аскетизм. Учение Эпикура о наслаждении способно научить ценить удовольствия, не злоупотребляя ими. Немалую ценность для современного мира, по мнению Дж. Селларса, представляют взгляды Эпикура об обществе и дружбе. Сад Эпикура является примером сообщества, которое опирается на идею «взаимной заботы и поддержки, с негласными гарантиями вместо формальных законов и правил» (там же, 46). И, разумеется, продолжают сохранять свою актуальность представления Эпикура о страданиях и смерти. Дж. Селларс полагает, что рассуждения Эпикура способны, если не избавить человека от этих страхов полностью, то хотя бы значительно их ослабить. Таким образом, Дж. Селларс предлагает рассматривать философию Эпикура как нравственное учение, не растерявшее за века своего мощного терапевтического потенциала и способное многое дать современному человеку.

Еще одним популяризатором философии Эпикура является А. де Боттон. По мнению автора книги «Утешения философии», учение Эпикура может помочь современному человеку правильно расставить приоритеты в отношении духовных и материальных благ. В свою очередь, это может способствовать избавлению от неудовлетворенности, порождаемой погоней за деньгами и материальными благами, и в результате, привести к гармонизации жизни. В изложении взглядов Эпикура А. де Боттон старается быть максимально понятным для современного читателя. С этой целью А. де Боттон демонстрирует графики и схемы, адаптирует рассуждения Эпикура к реалиям современной жизни. В качестве примера можно привести изложение А. де Боттоном позиции Эпикура в вопросе о взаимосвязи между счастьем и деньгами. Согласно А. де Боттону, в учении Эпикура деньгам отводится незначительная роль. В материальном плане счастье зависит лишь от самых необходимых вещей – дома, утвари, простой пищи и одежды. Для их приобретения много денег не требуется. Поэтому даже самые скромные финансовые доходы могут обеспечить необходимые материальные условия для счастья. А. де Боттон отмечает, что при больших доходах эпикуреец не перестанет быть счастливым, большая зарплата не мешает его счастью. Но наличие больших денег не увеличит счастье. Как пишет А. де Боттон, «мы не превзойдем уровень счастья, уже доступный тем, у кого ограниченный доход» (Botton

2001, 61–62). А. де Боттон обращает внимание на важность нематериальных ценностей в эпикуреизме, таких как дружба, свобода, душевное спокойствие, правильное мышление. Именно от этих вещей, по мнению Эпикура, в первую очередь зависит счастье. В этой связи, как отмечает А. де Боттон, наличие дорогого автомобиля, виллы и льняных простыней в условиях отсутствия друзей, свободы и безмятежности, никак не приблизит человека к счастью.

Как полагает А. де Боттон, философия Эпикура может научить современного человека правильному отношению к дорогим вещам. Несмотря на то, что дорогие вещи не приносят счастья, человек продолжает к ним стремиться. А. де Боттон объясняет это тем, что с помощью материальных благ человек надеется решить свои психологические проблемы. Заблуждения человека усугубляются тем, что Эпикур называл «праздными мнениями» «окружающих нас людей, которые не отражают естественную иерархию наших потребностей, делая упор на роскошь и богатство, редко на дружбу, свободу и мышление» (ibid., 67). А. де Боттон отмечает, что представление о высоком ценностном статусе дорогих вещей культивируется коммерческими предприятиями. Именно в их интересах «искажать иерархию наших потребностей, продвигать материальное представление о благе и преуменьшать то, что невозможно продать» (ibid., 67). В результате, в наши дни, как и две с лишним тысячи лет назад, вместо того чтобы перестроить свое сознание и обрести счастье, человек, гонимый пустыми желаниями, проводит жизнь в тщетных заботах.

Оригинального взгляда на философию Эпикура придерживается Л. Слаттери. По мнению этого писателя и журналиста, в учении Эпикура содержатся ответы на главные вызовы современного мира. Речь идет об экономическом росте и загрязнении окружающей среды. Причем обе эти проблемы неразрывно связаны. Л. Слаттери отмечает, что в основе современного густонаселенного и энергозатратного мира лежит постоянный экономический рост. Но это обстоятельство оборачивается большими экологическими проблемами. В качестве одного из примеров Л. Слаттери приводит увеличение объема парниковых газов, которые выделяются при сжигании угля, нефти и газа. Являясь основными видами топлива для экономики, они выступают в качестве основного источника повышения содержания углекислого газа в атмосфере, что ведет к ускорению глобального потепления. В свою очередь, экономический рост поддерживается высоким уровнем потребления. Л. Слаттери разделяет точку зрения о необходимости изменения модели экономического развития. Продолжение безжалостной эксплуатации природы будет иметь крайне трагические последствия для всего человечества. Пра-

вильное направление – снижение потребления и темпов экономического роста. Л. Слаттери убежден, что создание процветающей экономики без неконтролируемого экономического роста уже не является утопической мечтой. Сегодня это острая необходимость.

Согласно Л. Слаттери, «рассматривая вопросы устойчивого развития и сдерживания потребительства, философия сада затрагивает самый насущный моральный вопрос XXI века: как нам реагировать на нарастающий кризис деградации окружающей среды и, в конечном счете, угрозу изменения климата?» (Slattery 2012, 21). Как полагает Л. Слаттери, в эпикуреизме можно обнаружить не только актуальные для сегодняшнего дня вопросы, но и ответственные на них ответы. Модель экономики с низкими темпами роста должна опираться на соответствующую этику и ценности, которые как раз и предлагает Эпикур. Жажде потребления может успешно противостоять эпикурейское мировоззрение, предлагающее стремление к простым удовольствиям и ограничение материальных желаний. Воплощение в жизнь эпикурейского идеала скромной жизни и отказа от излишеств способно оздоровить современную цивилизацию. Л. Слаттери отмечает, что в философии Эпикура заложен мощный гуманистический посыл, поскольку философ заботится о будущих поколениях и предлагает спасительное учение всем людям, независимо от происхождения и социального положения. Последнее является свидетельством мощного космополитического и миссионерского пафоса: «Эпикурейское послание было адресовано всем: мужчинам и женщинам; свободным гражданам и рабам; богатым и бедным; римлянам, эллинам и даже варварам» (ibid., 36). Особое впечатление на Л. Слаттери производит забота Эпикура о будущих поколениях, а значит и о самой планете. Не случайно, в эпикурейцах Л. Слаттери видит «зеленых» древнего мира.

Несмотря на высокую оценку, которую дают Л. Слаттери и А. де Боттон эпикуреизму, данные авторы расходятся во мнении по вопросу о перспективах развития эпикурейского общества. Л. Слаттери, как мы могли убедиться, видит в эпикуреизме своего рода спасательный круг, с помощью которого современное человечество может спастись. Учение Эпикура о жизни в согласии с природой может остановить разрушительные процессы, связанные с потребительским отношением к миру. При этом, по мнению Л. Слаттери, «эпикурейские ограничения прекрасно согласуются с креативной экономикой, с рационализмом науки, с изменениями и динамизмом, с социальной эволюцией» (ibid., 70). А. де Боттон, наоборот, полагает, что господство эпикурейских идей могло бы обернуться серьезными проблемами в экономическом развитии. Простая и экономная жизнь, проповедуемая эпикурейцами,

привела бы к значительному снижению уровня потребления. В таком обществе отсутствовал бы главный стимул экономического роста: «В эпикурейском мире не было бы величественных памятников, технологических достижений и было бы мало стимулов для торговли с отдаленными континентами» (Botton 2001, 71–72). Как полагает А. де Боттон, эпикурейское общество могло бы быть счастливым, но оно никогда бы не достигло экономической мощи и не совершило великих открытий.

Интересной позиции в вопросе о возрождении эпикуреизма придерживается Т. Фицпатрик. Данный исследователь является сторонником обновления эпикурейского учения. По мнению Т. Фицпатрика, эпикурейские идеи могут представлять ценность для решения различных социальных, политических и моральных проблем современного мира. Эпикуреизм «возможно, обладает эластичностью, которая охватывает концепции благополучия и счастья в такой степени, которая недоступна другим философиям (Fitzpatrick 2018, 11). Но, в то же время, согласно Т. Фицпатрику, учение Эпикура обладает и рядом слабых сторон, не считаться с которыми в XXI в. достаточно сложно. В частности, это касается эпикурейской аполитичности и представления о зависимости добродетели от удовольствия. Т. Фицпатрик полагает, что новый эпикуреизм нуждается в заимствовании идей, принадлежащих другим философам. Одним из таких философов является Аристотель. Представление о самоценности добродетели, которое отстаивает Аристотель, как полагает Т. Фицпатрик, является более предпочтительным для современного общества, чем гедонистический эгоизм Эпикура. В социальной и политической области новый эпикуреизм нуждается в расширении, которое могло бы способствовать преодолению отчуждению индивида от общества. Модифицированный эпикуреизм, по мнению Т. Фицпатрика, следует дополнить принципами социальной солидарности и справедливости.

Говоря об эпикуреизме, нельзя не сказать о его революционном потенциале. Может показаться, что Эпикур с его проповедью тихой и незаметной жизни не имеет ничего общего с какими-либо революционными идеями. Однако факт заключается в том, что философией Эпикура вдохновлялись многие идеологи революционных движений. Среди них Т. Джефферсон, К. Маркс, П. А. Кропоткин. Первый даже называет себя эпикурейцем (Американские просветители 1969, 126), а второй прямо называет Эпикура величайшим греческим просветителем (К. Маркс и Ф. Энгельс 1956, 64). О том, что «все учение Эпикура стремилось к умственному и нравственному освобождению людей» говорит П. А. Кропоткин (1991, 96). В современной западной культуре наиболее заметной фигурой, позитивно оценивающей революционный потенциал эпикуреизма, является французский философ М. Онфре.

Эпикур, по мнению М. Онфре, является ключевой фигурой в истории европейской философии. Эпикур – крупнейший материалист, атеист и гедонист древнего мира, идеи которого оказали огромное влияние на формирование философских учений, боровшихся за освобождение человека от власти представлений о его неполноценности и ущербности. Учение Эпикура направлено на освобождение от страхов, суеверий, предрассудков, порождаемых верой в трансцендентное и в примат умопостигаемого над чувственным. Эпикур учит не бояться телесности и удовольствий. Он предлагает всему человечеству проект, в котором счастье можно обрести здесь и сейчас, и, которое заключается в чистом удовольствии от существования. Эпикуреизм в европейской философской традиции противостоит платонизму. И это противостояние не только носит бескомпромиссный характер, но и проявляется на протяжении всей истории западной философии. В истории античной философии идеализм Платона вытесняет всех конкурентов и занимает господствующее положение. В Средние века христианство поглощает платонизм и такие идеи как дуализм, нематериальность души, отвращение к телу, антипатия к жизни, аскетический идеал, посмертное спасение продолжают безраздельно доминировать в духовной жизни Европы. Очередной расцвет духа проявляется в немецком идеализме Канта и Гегеля. Таким образом, начиная с Платона в западной философии утверждается «превосходство умопостигаемого мира и красота Концепции; а с другой стороны, уродство чувственного мира, отрицание материальности мира и дискредитация его сущности, осязаемой и имманентной реальности» (Onfray 2015, 6).

На протяжении всего этого времени Эпикур и его последователи подвергались резкой критике и обвинениям в аморальности и безбожии. Противники Эпикура не стеснялись в выражениях и прямо называли его самого и его учеников свиньями. Однако ростки эпикуреизма регулярно прорастали в западной философии. Это и христианские эпикурейцы Л. Валла, П. Гассенди, Эразм Роттердамский, М. Монтень; и французские материалисты Ж. Мелье, Ж. О. де Ламетри, К. А. Гельвеций, П. А. Гольбах; и английские утилитаристы И. Бентам и Дж. С. Милль; и эпикурейские трансценденталисты, такие как Р. У. Эмерсон и Г. Д. Торо. По мнению М. Онфре, всех этих и многих других философов объединяет эпикурейский проект: «Они хотят избавить нас от богов и суеверий, страха и экзистенциальной тревоги по поводу материальной причинности. Они хотят ослабить страх смерти с помощью терапии здесь и сейчас, а не приглашать смерть изящно уйти. Они предлагают решения, опираясь на реальный мир и реальных людей. Они предпочитают жизнеспособные, скромные философские положения возвышенным, но непригодным для жилья концептуальным зданиям. Они отказываются превращать боль и



страдание в путь к знанию и личному искуплению. Они предлагают удовольствие, усладу, общее благо и с радостью принимают контракты. Они берут под контроль свои тела и не испытывают к ним ненависти. Они овладевают своими страстями и порывами, желаниями и эмоциями, вместо того чтобы жестоко искоренять их» (ibid., 11).

Важность эпикурейского проекта для М. Онфре определяется не только теми идеями, которые он предлагает современному миру, но и теми политическими практиками, которые были с ним связаны. Эпикуреизм выступает в качестве одного из главных источников той этики и политики, приверженцем которых считает себя М. Онфре. Речь идет о гедонизме и гедонистической политике. Главная максима гедонистической этики, сформулированная Шамфором, звучит следующим образом: «Наслаждайся и позволяй другим наслаждаться, не причиняя вреда себе или кому-либо еще» (ibid., 24). Как отмечает М. Онфре, этот моральный принцип служит категорическим императивом гедонистов. Основным принципом гедонистической политики, сформулированным И. Бенетом, является «достижение наибольшего блага для наибольшего числа людей» (ibid., 137). Успешная борьба с несправедливостью и страданиями в современном мире, по мнению М. Онфре, невозможна без активной политической деятельности. Но чтобы не повторять трагических ошибок прошлого, необходимо отказаться от насилия в политической борьбе. М. Онфре выступает за мирную революцию, за революцию без разрыва с прошлым и без ненависти к историческому наследию. Таким образом, революцию следует рассматривать как диалектический процесс, «который позволяет нам опираться на данное, прошлое, историю и память, побуждая выйти за их пределы, чтобы создать новые возможности для существования» (ibid., 133). И вот здесь М. Онфре обращается к опыту эпикурейских сообществ, которые, не участвуя в традиционной политике, тем не менее участвовали в преобразовании общества. Насколько можно судить, деятельность эпикурейских союзов для М. Онфре является хорошим примером ненасильственного распространения революционных этических идей. Именно в деятельности эпикурейских сообществ, открытых для всех желающих и практикующих мирную спокойную жизнь, М. Онфре усматривает наиболее подходящий для современного мира вариант альтернативной политики. Как пишет М. Онфре: «Нам нужны кочевые эпикурейские сады, построенные вокруг нас самих. Где бы мы ни оказались, там мы должны строить мир, к которому стремимся, и избегать того, который отвергаем» (ibid., 138).

Подведем итоги. Как мы установили, философия Эпикура в наши дни вышла далеко за пределы научных исследований и академической среды. К эпи-

куреизму сегодня активно обращаются за помощью в вопросах мировоззренческого и экзистенциального характера. Можно уверенно говорить о возрождении эпикуреизма как духовного учения и искусства жизни. Идет изучение эпикурейских духовных практик. Образуются эпикурейские сообщества, участники которых проводят совместные мероприятия, поддерживают общение, обмениваются опытом. Регулярно выходят различные руководства и путеводители по эпикурейской философии. Отстаивается представление об огромном терапевтическом потенциале эпикуреизма. Доказывается польза этого учения в преодолении различных фобий и стрессов, одиночества, душевной пустоты. Некоторые авторы идут еще дальше и рассматривают эпикуреизм в качестве учения, способного предложить решения таких проблем современного мира как неконтролируемый рост потребления, загрязнение окружающей среды и социально-политическая нестабильность. Несмотря на оптимизм этих авторов, мы сомневаемся, что эпикуреизму когда-либо удастся завоевать популярность в массах. Весьма сдержанное и даже настроенное отношение Эпикура к обществу, религии, материальным благам и человеческим страстям во все времена препятствовало широкому распространению этого учения. Тем не менее, мы полагаем, что учение Эпикура как некий интеллектуальный продукт всегда найдет своего потребителя. И те позиции, которые удалось завоевать этой философии в современном культурном пространстве, подтверждают нашу уверенность.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Адо, П. (2005a) *Духовные упражнения и античная философия*. Санкт-Петербург.
- Адо, П. (2005b) *Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном*. Санкт-Петербург.
- Адо, П. (1999) *Что такое античная философия?* Москва.
- Американские просветители. Избранные произведения в двух томах. (1969) Т. 2. Москва.
- Бровкин, В. В. (2022) "Философия эллинизма в современной интеллектуальной культуре", *Сибирский философский журнал* 20.2, 155–166.
- Кропоткин, П. А. (1991) *Этика: Избранные труды*. Москва.
- Маркс, К., Энгельс, Ф. (1956) *Из ранних произведений*. Москва.
- Селларс, Дж. (2022) *Философия безмятежности: Тетрафармакос Эпикура*. Москва.
- Austin, E. A. (2023) *Living for Pleasure: An Epicurean Guide to Life*. Oxford University Press.
- Botton, de A. (2001) *The Consolations of Philosophy*. Vintage.
- Crespo, H. (2014) *Tending the Epicurean Garden*. Humanist Press.
- Dimitriadis, H. (2022) *Epicurus and The Pleasant Life: A Philosophy of Nature*. Kindle Edition.

- Fitzpatrick, T. (2018) *How to Live Well: Epicurus as a Guide to Contemporary Social Reform*. Edward Elgar Publishing.
- Onfray, M. (2015) *A Hedonist Manifesto: The Power to Exist*. Columbia University Press.
- Slattery, L. (2012) *Reclaiming Epicurus*. Penguin Group (Australia).

*References in Russian:*

- Hadot, P. (2005a) *Duchovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya*. [Exercices spirituels et philosophie antique]. Saint-Petersburg.
- Hadot, P. (2005b) *Filosofiya kak sposob zhizni: Besedy s Zhanni Karlie i Arnol'dom I. Devidsonom*. [La philosophie comme manière de vivre]. Saint-Petersburg.
- Hadot, P. (1999) *Chto takoe antichnaya filosofiya?* [Qu'est-ce que la philosophie antique]. Moscow. Amerikanskiye prosvetiteli. Izbrannyye proizvedeniya v dvukh tomakh. (1969) T. 2. Moskva.
- Brovkin, V. V. (2022) "Filosofiya ellinizma v sovremennoj intellectual'noj cul'ture", *Sibirskij filosofskij zhurnal* 20.2, 155–166.
- Kropotkin, P. A. (1991) *Etika: Izbrannyye trudy*. Moskva.
- Marks, K., Engels, F. (1956) *Iz rannikh proizvedenij*. Moskva.
- Sellars, J. (2022) *Filosofiya bezmyatezhnosti: Tetrafarmakos Epikura* [The Fourfold Remedy: Epicurus and the Art of Happiness]. Moscow.

# ПОРФИРИЙ, ХАЛДЕИ, ИУДЕИ

Р. В. СВЕТЛОВ

Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград)  
spatha@mail.ru

Д. В. ШМОНИН

Санкт-Петербургский государственный университет  
dmitry.shmonin@gmail.com

---

ROMAN SVETLOV, Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad, Russia)

DMITRY SHMONIN, St Petersburg University (Russia)

PORPHYRY, CHALDAISM, JUDAISM

ABSTRACT. The article seeks to explain the issue of why Porphyry of Tyre, the first thinker introducing the discourses of the «Chaldean oracles» into Platonism, did not integrate Chaldaism and Judaism in his ideas on the nature of barbarian "theologies". For example, Julian the Apostate had accomplished such integration in his "political theology". In the authors' opinion the reason for Porphyry's caution was his assessment of theurgy and its role in the genuine piety. The well-known discussion on the efficacy of theurgy in Porphyry's «Letter to Anebon» and «On the Egyptian Mysteries» of Iamblichus shows us two different modes of understanding of the Chaldean wisdom. Meantime, focusing on Iamblichus' approaches, Julian achieved this integration.

KEYWORDS: Porphyry of Tyre, Chaldean oracles, Judaism, theurgy, neoplatonism.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-41005. The reported study was funded by RFBR according to the research project № 21-011-41005.

---

Порфирий Тирский был одним из мыслителей, которые пытались сформулировать такую форму древнего благочестия, которая могла быть конкурентом «благочестию новому», развивавшемуся в рамках христианской традиции. Надо учитывать, что это стремление было вызвано не «кабинетным» желанием ученого найти общий знаменатель многочисленным языческим традициям, и не только чувством угрозы, нависшей над теми ценностями, которые Порфирий считал для себя безусловными – ценностями, основанными на древних основаниях. Задача была более комплексной, мы можем небезосновательно предполагать, что Порфирий искал основания для такой

универсальной религиозной конструкции, которая поддерживала бы локальные религиозные нормы и, вместе с тем, не противоречила бы универсальности империи. Не последнюю роль в этой стратегии имело выстраивание отношения с иудаизмом – как культурной и социальной реальностью.

В первые два столетия своей истории римская империя в собственном самопонимании ориентировалась скорее на стоическую модель универсума. Хотя при римском дворе (в те периоды, когда там не доминировало подозрительное отношение к философии) побывали академики, перипатетики, даже ритор, исповедовавший скептические взгляды (Фаворин), повестка дня чаще всего задавалась стоиками. Достаточно вспомнить *De Clementia* Сенеки, чтобы увидеть вполне стоический образец политической стратегии, на который ориентировались «гуманные» правители Рима, особенно из династии Антонинов. В модели государственности, которая доминировала в сознании образованных кругов Рима, роль «одушевленного закона» исполнял принцепс, «первый среди равных», как отражение божественного Логоса, этой души мира и мирового законодателя, а империя олицетворяла собой совершенный космополис. Но в III столетии интерпретация Платона как метафизика-идеалиста, поворот к которой совершил еще Антиох из Аскалона, оказалась не просто конкурентоспособной, но даже предпочтительной. «Случай» Плотина и Галиена, императора, правившего в период, когда принципат сменяется доминатом, показателен: универсум рождающегося неоплатонизма устроен более сложно и иерархически дробно, чем универсум стоиков. Полностью соглашаясь с тем, что философское описание мира невозможно вывести из совокупности политических реалий (как и наоборот, политические структуры не обязательно дублируют дискурсивные паттерны), все же следует признать, что в случае домината близость между неоплатонической моделью мироздания и новыми реальностями государственного строя выглядит вполне возможной. «Политическая теология», Юлиана Отступника, выразившаяся в его политической прагматике, была возможна только в таком контексте.

Творчество Порфирия падает как раз на годы превращения домината в политическую и идеологическую реальность. С этой точки зрения его произведения – философские, теологические, полемические – можно рассматривать также сквозь призму политических обстоятельств. Одним из важнейших пунктов политической повестки дня становится христианство. Хотя масштабных гонений против него мы не видим ни при «восстановителе мира» Аврелиане, ни во время большей части правления Диоклетиана, тем не менее рост могущества христианской общины был настолько заметен, что он ста-

вил перед империей насущную проблему «встраивания» ее в государственную структуру. Изгнание Павла Самосатского из Антиохии, которое совершил император Аврелиан по просьбе христианского клира, показывает, что функционирование Церкви становится одной из забот внутривластной политики.

Христианская община к тому времени действительно стала наиболее многочисленной в сравнении с другими, преимущественно «этническими», группами, из которых, собственно, и состояла религиозная экумена империи (даже митраизм мог претендовать на «этничность»). Она продолжала активный рост, проникая и в систему государственного управления, и в армию. В христианстве формируются образовательные учреждения, которые конкурируют с государственными «атенеями». Хотя уже давно в Церковь приходили не по выбору, но по рождению, и она стала одной из римских традиционных общин, очень многое в ее деятельности противоречило традиционному взгляду на функционирование религии. Однозначная борьба с политеизмом и с теми сторонами античной культурной пайдеи, которые были связаны с политеизмом, казалось, разрушали ценностный и культурный фундамент, лежавший в основании империя. С точки зрения традиционалистов они вызывали недовольство богов-покровителей Рима: завет «общины» и «Олимпа» не соблюдался значительной частью общины.

Правление Диоклетиана, провинциала по происхождению и принципиального традиционалиста (каковыми были многие представители провинциальной знати), связано с попыткой решения этого вопроса. Да, Диоклетиановы гонения, начатые в конце двадцатилетнего правления первой «тетрархии», оказались, естественно, не лучшей стратегией. Но они подготавливались, в том числе и реакцией интеллектуалов на распространение христианства. К проявлениям этой реакции относится, например, труд Сосиана Гиерокла «*Φιλολήθης λόγος*», где Христос сравнивался с Аполлоном Тианским (с чем полемизировал Евсевий Кесарийский). Споры с христианской доктриной был посвящен и ряд произведений Порфирия.

Одной из тем, которая обсуждалась Порфирием в этом контексте, было место иудеев в религиозно-политической картине Римской империи и возможность их противопоставления христианам. Известно, что античные авторы I–III вв. занимали здесь разные, зачастую противоречивые, позиции (Столяров 2018). Об общем однозначно негативном отношении к иудеям конечно же говорить нельзя (что правда не отражалось на их социальном статусе), а отдельные его примеры могли быть вызваны конкретными историческими обстоятельствами и полемическими нуждами. Так, антииудаизм

Арриана можно объяснить двумя «иудейскими войнами», свидетелем которых он был, а антииудаизм Кельса – попыткой опровергнуть «респектабельность» Ветхого Завета, на который опираются христиане.

Вместе с тем, во времена Диоклетиана мы видим, как минимум, нейтральность отношения римских властей к иудейской общине и иудаизму в целом (срв. Rabello 1984). В частности, гонения, начатые Диоклетианом против христиан, не коснулись иудеев: их не принуждали совершать публичные жертвоприношения для подтверждения своей гражданской лояльности (Smallwood 1981, 537–538). К этому моменту большие иудейские войны были в далеком прошлом, а с точки зрения длительности своей истории иудаизм вполне вписывался в требование древности как признака респектабельности религиозной традиции.

В отличие от Юлиана Отступника Диоклетиан не попытался включить иудеев в антихристианскую религиозную коалицию. Открытые репрессии против христиан, пожалуй, были с его точки зрения более действенным средством. Но мы видим тенденцию к включению иудаизма в общий легальный горизонт «древних религий» среди интеллектуалов II–III вв., в том числе и у Порфирия. «Первой ласточкой» был Нумений (конец II в.), назвавший Платона Моиссем, говорящем на аттическом (Clem. Al. Strom. I 22, 150,4; Euseb. Praer. Ev. XI 10, 12–14). Элиан в «Пестрых рассказах» упоминает, что «некоторые» включают «еврейскую сивиллу» в число 10 сивилл, признаваемых во всем мире (Aelian. Var. Hist. XII.35). Порфирий не высказывал столь резких суждений, которые приравнивали бы Платона к древнееврейскому законодателю. Однако отметим, что он – один из самых богатых источников из числа позднеантичных языческих авторов, писавших об иудаизме. Его свидетельства касаются разных аспектов – от истории иудаизма, особенно эллинистически-римского времени, до иудейского богословия. Это означает, что для него иудаизм обладал вполне законным местом в культурной истории мироздания, а богословские воззрения последователей Закона Моисеева могли быть вписаны в общий теологический универсум.

Во многом дискурсивная стратегия Порфирия стала предшественницей «политической теологии» Юлиана Отступника, которую нам уже приходилось обсуждать (Светлов 2019; Светлов 2022). Но имелись и существенные различия, Юлиану пришлось сделать несколько концептуальных шагов, отсутствующих у Порфирия. В чем же основные параметры сходства и различия и их причины?

Начнем с общности. К таковой относится двойственность в оценке культурного места иудеев, перенятая Юлианом Отступником: Их набожность и упорное стремление сохранять ее, похвальны и прекрасны. Так, Порфирий

подробно описывает их пищевые запреты в *De Abstinence* (IV. 11–14), и они в целом вызывают позитивное его отношение. В его трактате «О философии из оракулов» евреи упоминаются как те, кто получил божественное откровение – наряду с лидийцами, финикийцами, ассирийцами (халдеями), египтянами (Euseb. Praer. Ev. 9.10.1–5). Столь позитивное отношение к иудаизму пытались объяснить браком уже пожилого философа с Маркеллой, которая якобы была иудейкой – впрочем, это объяснение, вероятно, является апокрифом (Van der Horst 2010, 72).

С другой стороны, Порфирий утверждает, что иудейский Закон не был предназначен для всей человеческой ойкумены. Августин в одном из писем цитирует Порфирия, говорящего, что законодательство Моисея предназначалось лишь «для небольшой части Сирии» и только при первых римских императорах проникло (видимо, вместе с евреями) в Италию (August. Epist. II, 8). Да и сам Закон был записан, по мнению Порфирия, лишь во времена Ездры «через тысячу сто лет после кончины Моисея» (Masc. Magn. Aprocriticus. III. 3). К тому же иудеи с его точки зрения также крайне поверхностно относились к религиозным откровениям в других традициях, положения же, высказанные Моисеем, толковали как загадки, очаровывая тем слушателей (Euseb. Hist. Eccl. VI.19.4). Наконец, во фрагментах «Против христиан» мы видим критику историчности «Книги Даниила», как и удивление запрету для прародителей отвесть от древа познания добра и зла (Euseb. Praer. Ev. 1.2.3). Впрочем, все это написано Тирским философом в контексте критики христианства и, видимо, относится к христианскому прочтению Ветхого Завета (Van der Horst 2010, 73).

В области теологии и теософии Порфирия для иудейской «философии» было выделено вполне определенное место, достаточно уважаемое. К этому моменту природа иудейского бога уже довольно долго обсуждалась эллинистически-римскими интеллектуалами и теологами. Еще Варрон обнаруживал общие черты у римлян с иудаизмом, в частности, утверждая, что Юпитер и верховный бог иудеев – одна и та же божественная фигура (August. Cons. 1.22.30). Под именем ИАО, видимо, греческой транскрипции Тетраграмматона, появившейся в Александрии во времена перевода Семидесяти толковников, Создатель Ветхого Завета часто встречается в теософской литературе первых веков н.э. (и определенное время в гетеродоксальной литературе Раннего христианства, см. Nylton 2013). Порфирий размышляет о нем в том же ключе – как об одном из высочайших божеств (см. Macrobi. Sat. 1.18.19–20). В «О философии из оракулов» он противопоставляет почитание иудеями небесного бога-создателя тем, кто общается с низшими демонами, поклоняясь небесным истокам всего лишь формально (имеются в виду, видимо, адепты «низовой теургии»),



August. Civ. Dei XIX 23, 4). Из целого ряда фрагментов видно, что Порфирий отождествлял Яхве – Иао с создателем мира, то есть с одним из высших чинов неоплатонической теологии. Мы знаем, что Порфирий также приравнивал Иао «дважды запредельному» богу «Халдейских оракулов», демиургу мироздания, который, с его точки зрения, является вторым после Блага (или «просто запредельного»), и который тождественен иудейскому Создателю (Johan. Lydus, De Mens. 10.18–22).

Оставляем в стороне свидетельства из других источников, в частности т.н. «Тюбингенской теософии», о теологических представлениях Порфирия (Majercik 2001). Уже сказанного достаточно, чтобы увидеть, каким образом в творчестве Порфирия происходила контаминация апофатики, разрабатываемой Плотинном, с теософией «Халдейских» оракулов и с греческими представлениями об иудейском богословии. Несомненно, что последнее – богословие Авраама и Моисея – было для него вполне вполне законным и содержательным элементом теологического «паззла», который складывался благодаря подключению к платонизму и разнообразным формам «этнических теологий» концептов из «Халдейских оракулов».

Порой мы видим во фрагментах Порфирия особенное выделение еврейской теологии и прямое ее сравнение с халдаизмом с точки зрения «качества» выраженной в ней истины. В «Философии из оракулов» он ссылается на божественные слова о том, что «только халдеи и евреи обрели мудрость для чистого служения самородному богу» (Eusebius, Prep. Evang. IX.10.1–2).

Однако Порфирий не делает последнего шага по сближению иудаизма и халдаизма. Он, в отличие от Юлиана, не обнаруживает их единого корня в «Уре Халдейском», из которого, как известно, вышел Авраам. А ведь кажется, что к этому уже имелись основания. Еще Иосиф Флавий в «Иудейских древностях» утверждал, что Авраам обладал знаниями астрономии, которые приобрел в Халдее и которые же перенес в Египет (Josephus, Ant. I.7–8). Иосиф, правда, полагает, что именно наблюдения за небесными явлениями привели Авраама к мысли о единобожии: он был уверен в невозможности того, что планеты и звезды самостоятельно определяют или меняют свое местоположение. Однако памятуя о том, насколько тонка была в те времена грань между собственно астрономией и астрологией, можно предположить, что Иосиф фиксирует тот момент, когда с именем Авраама начинают связывать некоторые совершенные и экстраординарные знания о небесной сфере. Это вполне вписывается в эллинистическое понимание астральной мудрости как достояния древних «варварских» народов (Reed 2004). В следующем, втором столетии по Р.Хр. Веттий Валент, автор «Антологии», трактата по астрологи-

ческому знанию, приписывает Аврааму сочинение, где, в частности, описываются знаки, предвещающие странствие – а Авраам и олицетворял в позднеантичном сознании образ мудреца, странствующего в поисках новой родины (Vettius Valens. Antol. II 28–29).

В традиции толкования судьбы Авраама имелись, правда, иные толкования, которые понимали его исход из Халдеи в Харран, а затем в будущую Палестину, как выход из чувственного мира в мир умопостигаемый. Филон Александрийский в трактате «О переселении Авраама» утверждает, что начало странствия прародителя еврейского народа – это аллегория обращения к наукам, а все странствие представляет собой иносказательную модель перехода от жизни чувственной к жизни интеллектуальной. Халдейские знания астрономии и астрологии Филон расценивает как «внешние», направленные на чувственный универсум и не дающие знание о Творце. Миграция Авраама – это выход из внешнего во внутреннее, из телесного универсума к бестелесному началу (Phil. De migr. Abrah. XXXII и далее). Халдейская мудрость оценивается Филоном иначе, чем Порфирием и, тем более, Ямвлихом и Юлианом, а потому Авраам после своего переселения в Харран – не халдей.

И Порфирий также не произвел отождествления истоков халдейской мудрости и законодательства Моисея. Нам представляется, что причина этому лежит в его более сдержанной оценке и теургии, и «Халдейских оракулов», чем у более поздних неоплатоников (Shaw 1985, 2; Simmons 2015, 138). Достаточно вспомнить его «Письмо к Анебону», этот сборник проблем, проистекающих из принятия структуры божественного универсума, связанной с «Оракулами», а также из принятия стоящего за обрядовой практикой халдаизма представления о том, что боги воздействуемы со стороны людей, что высшее может подчиняться высшему. Напомним также, что в «О воздержании» Порфирий также поддерживает сформулированную еще Аполлоном Тианским позицию, согласно которой высшее божество ожидает от нас не жертвоприношений животных, ни даже слов, произнесенных вслух, но лишь внутреннего сосредоточение, безмолвной, «умной» молитвы (Eusebius Praep. Ev. IV. 10–12. Срв. Петров 2021). А поэтому халдаизм видимо рассматривался им как одна из этнических, пусть и древних традиций.

Тот ход, который совершил Ямвлих в «О египетских мистериях», а именно утверждение, что обряд не воздействует на богов, но меняет нас самих, позволяя приобщиться к вездеприсутствующим божественным энергиям, к нескончаемой демиургии Начала, резко поменял философское отношение к «Халдейским оракулам». Теургия в сущности стала обозначением всех традиционных практик, а их сохранение – условием истинного благочестия. С его точки зрения божественные сущности разных уровней требуют разных

жертв, какие-то умного безмолвия, какие-то – жертвоприношений животных (Iamb. Myst. 5.20, 227.13–228.2.). Попытка восстановления Иерусалимского храма, предпринятая Юлианом Отступником, была, в том числе, связана с необходимостью возобновления в нем жертвоприношений – с целью возрождения полноты «праведных» коммуникаций с божественной сферой на территории империи.

Исход Авраама из Халдеи трактовался Юлианом не сквозь призму аллегории отказа от «чувственного» познания и объяснения мира, или от вавилонского многобожия. Напротив, Юлиан понимает его, как указание на подлинные истоки иудейской традиции. Порфирий по причине, указанной выше, этого не сделал. Халдаизм не был для него праформой истинной теологии, а лишь одним из ее проявлений. Интерес к иудаизму в итоге имел у него иной характер, чем в случае Юлиана. А иудеи рассматривались, скорее, как культурно-религиозные, чем религиозно-политические союзники в полемике против христианства.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Hylton, A. (2013) "Reflections on the Use of the Name Yahuwah (Yahweh) or IAO in the Early Church Communities," *International Journal of Humanities and Social Science* 3.4, 91–97.
- Majercik, R. (2001) "Chaldean Triads in Neoplatonic Exegesis: Some Reconsiderations," *The Classical Quarterly, New Series* 51, 265–296.
- Rabello, A. M. (1984) "On the Relations between Diocletian and the Jews," *Journal of Jewish Studies* 35, 147–167.
- Reed, A. Y. (2004) "Abraham as Chaldean scientist and father of the Jews: Josephus, Ant. 1.154-168, and the Greco-Roman discourse about astronomy/astrology," *Journal for the Study of Judaism* 35, 119–158.
- Shaw, G. (1985) "Theurgy: Rituals of Unification in the Neoplatonism of Iamblichus," *Traditio* 41, 1–28.
- Simmons, M.B. (2015) *Universal Salvation in Late Antiquity. Porphyry of Tyre and the Pagan-Christian Debate*. Oxford.
- Smallwood, E. M. (1981) *The Jews under Roman Rule from Pompey to Diocletian*. Leiden: Brill.
- Van der Horst, P. (2010) "Porphyry on Judaism: Some Observations," in *Follow the Wise. Studies in Jewish History and Culture in Honor of Lee I. Levine*. Winona Lake, Indiana, 71–84.
- Петров, В.В. (2021) «Проповедь безмолвия и возобновления из "Мученичества апостола Петра": ее источники и контексты», *Платоновские исследования* 14, 54–77.
- Светлов, Р.В. (2019) «Кинизм и иудаизм в оценке Юлиана Отступника», *Платоновские исследования* 11, 175–186.

- Светлов, Р.В. (2022) «Религиозная экумена империи в воззрениях Юлиана Отступника в контексте проекта восстановления иерусалимского храма», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16, 231–239.
- Столяров А.А. (2018) «Еврейский вопрос» в зеркале античной философии», *Историко-философский ежегодник* 33, 52–88.

*References in Russian:*

- Petroff Valery (2021) Propoved bezmolviya i vozobnovleniya iz "Muchenichestva apostola Petra": eye istochniki i konteksty. *Platonovskiye issledovaniya*. [transl.: Sermon on silence and regeneration from the martyrdom of the apostle Peter: its sources and background. *Platonic Investigations*] Vol. 14. № 1. P. 54-77.
- Svetlov Roman (2019) Kinizm i iudaizm v otsenke Yuliana Otstupnika. *Platonovskiye issledovaniya*. [transl.: Cynicism and judaism in the estimation of Julian the Apostate. *Platonic Investigations*] Vol. 11. № 2. P. 175-186.
- Svetlov Roman (2022) Religioznaya ekumena imperii v vozzreniyakh Yuliana Otstupnika v kontekste proyekta vosstanovleniya iyerusalimskogo khrama. *Schola. Filosofskoye antikovedeniye i klassicheskaya traditsiya*. [Transl.: Julian the Apostate's interpretation of the religious ecumene of the empire in the context of the project for the restoration of the Jerusalem temple]. *ΣΧΟΛΗ (Schole)* Vol. 16. № 1. С. 231-239.
- Stolyarov Alexander (2018) «Evreyskiy vopros» v zerkale antichnoy filosofii. *Istoriko-filosofskiy ezhegodnik* [Transl.: The "Jewish question" in the mirror of ancient philosophy. *History of Philosophy Yearbook*] Vol. 33. P. 52–88.

# СТОИЧЕСКИЙ НАРРАТИВ В ЖУРНАЛЕ «ВЕРА И РАЗУМ» (1884–1917)

Д. С. ПОПОВ  
Санкт-Петербургский государственный университет  
Evseviy-Dan@yandex.ru

---

DANIL POPOV  
St. Petersburg State University (Russia)

STOIC NARRATIVE IN THE JOURNAL “FAITH AND REASON” (1884–1917)

ABSTRACT. The scope of the study is the Stoics' and Stoic philosophy's images in the influential theological-philosophical journal “Faith and Reason”. Its materials constituted a significant part of the philosophical articles on the Stoics in the late 19th-early 20th century Russia. Due to confessional bias and peculiarities of the intellectual debates of that time, the journal's authors did not limit themselves to historical-philosophical or theological studies of Stoic philosophy. “Faith and Reason” attempted to unfold a multidimensional critical narrative of desperate Stoic mood, the religious wickedness of the Stoics, and the cold spirit of their morals, contrasting the personal wisdom of the Roman Stoics with their school affiliation. It is suggested that the Stoic narrative offered in the journal was intended to exert an edifying influence on its audience, to demonstrate the perverse nature of Stoic teachings as well as their incompatibility with the truth of Christianity.

KEYWORDS: Faith and Reason, philosophy journals, Stoic tradition, Stoic legacy, Stoicism, Stoic narrative.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-01129. The research is funded by Russian Science Foundation № 23-28-01129, <https://rscf.ru/project/23-28-01129>.

---

Во второй половине XIX – начале XX столетия в российском обществе значительно вырос интерес к наследию стоической школы. Одной из важных тому причин стала дискуссия, которая развернулась в европейских академических

кругах вокруг вопроса о взаимоотношениях раннехристианского учения и античной (прежде всего стоической) философии<sup>1</sup>. Следует сказать, что помимо появления русских переводов стоических текстов с конца 70-ых годов начали выходить переводы работ зарубежных публицистов и учёных, прямо или косвенно посвященных стоической философии<sup>2</sup>. Становясь достоянием широкой публики, эти книги создавали вполне положительное представление о стоиках. Например, К. Марта не скрывал своё пылкое восхищение представителями языческой нравственности (Марта 1878, 3), а Ф. Фаррар называл Эпиктета и Марка Аврелия святыми и блаженными (Фаррар 1898, 496).

Русская Церковь, в то время столкнувшаяся с проблемой постепенной секуляризации общества, которое всё более стремилось к поиску внецерковных нравственных ценностей, не могла отнестись к этим процессам без внимания. В дискуссию об идейных источниках христианства постепенно включились и российские авторы, в том числе – православные богословы и писатели, причем полемика о соотношении античной философии и христианства в российских периодических изданиях того времени иногда принимала форму «откровенной истерии» (Салимгареев 2004, 113). В этой связи нас привлекает проблема формирования *образов* стоика и стоической философии, которые в церковной публицистике, по всей вероятности, должны были складываться в противовес зарубежным работам<sup>3</sup>. Представляется целесообразным обратиться к материалам «Веры и разума» – богословско-философского журнала, издававшегося при Харьковской духовной семинарии с 1884 по 1917 гг. Этот журнал занимал значимое место в российской философской периодике, имел четко обозначенные цели по формированию «богословско-

---

<sup>1</sup> Подробнее см. Шахнович, Тыжов, Попов 2019. Ряд крупных зарубежных авторов второй половины XIX в. усматривал прямое влияние стоицизма на возникновение христианства: Лебедев 1880.

<sup>2</sup> Достаточно упомянуть книги К. Марта «Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи» (1878), Г. Буассье «Римская религия от Августа до Антонинов» (1878), Ф. Фаррара «Искатели Бога» (1898), Ж. М. Гюйо «Стоицизм и христианство: Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль» (1900).

<sup>3</sup> В данном случае гораздо меньший интерес представляют строгие историко-философские и сравнительно-теологические изыскания по проблеме отношения стоической философии и раннего христианства (напр., Тареев 1895). Помимо того, что здесь едва ли проявляется какая-то оригинальность, с содержательной точки зрения отечественные работы исследуемого периода по стоикам (по ряду объективных причин) безнадежно устарели (Столяров 1995, 8).

философского мирозерцания» у читателей, а также последовательно проводимую редакторскую политику<sup>4</sup>, что делает его материалы релевантным объектом анализа. В «Вере и разуме» стабильно выходили комментированные переводы стоических текстов, историко-критические, историко-философские работы, посвященные стоикам, их учению и его отношению к христианству<sup>5</sup>, причем состав авторов свидетельствует об их принадлежности к профессиональному направлению исследований религии<sup>6</sup>.

**Стоическое настроение: отчаяние и бессилие в жестоком и враждебном мире.** Уже самый первый выпуск журнала в своем философском отделе открывает серию публикаций (1884–1886), которые посвящены переводу «Писем» Сенеки. Любопытно замечание переводчика, который, отдавая должное мудрости древних, не преминул сделать несколько симптоматичных ремарок в предисловии. Наставления Сенеки, – писал он, – служат доказательством могущества и высоты разума, направленного на поиск земного счастья. Но «в своих стремлениях к указанным человеку высоким целям он *бессилен* (курсив наш – Д. П.) сам по себе без Божественного света и помощи» (Письма 1884, 70). Действительно, при анализе релевантных статей из «Веры и разума», пожалуй, ничто так не бросается в глаза, как тема бессилия и отчаяния стоика, потерянного и страдающего в жестоком и враждебном мире. Выражения подобного рода там часты и многогранны. Учение Сенеки, несмотря на всю его возвышенность, представляется М. Побединским в весьма показательных выражениях: «безотрадное учение нашего философа» (Побединский 1901, 293), «безотрадный скептицизм» (Побединский 1898, XXII, 420), «гордое самосознание языческого мудреца нередко возмущается суровой властью судьбы <...>, находя исход из своего безотрадного положения в самоубийстве» (Побединский 1901, 293), «безотрадный вывод, к которому приводят Сенеку его размышления» (Побединский 1898, XVI, 152), «яркие проблески светлой надежды на блаженную жизнь за гробом сменяются мрачными сомнениями, безотрадными мыслями» (Побединский 1898, XXII; 409). Появляется в его риторике и уже знакомая нам характеристика «*бессилие*» (Побединский 1901, 293).

Палитра негативных характеристик, долженствующих подчеркнуть схожее настроение у Эпиктета и Марка Аврелия, представлена гораздо шире.

<sup>4</sup> О журнале подробнее: Ермичев 2008; Мочалова 2019, 62; Приветствия 1894, 670

<sup>5</sup> Список см. Яценко 1915, 99–106. Обзор и содержательный анализ: Салимгареев 2004, 110–132.

<sup>6</sup> Об особенностях этого направления см. Шахнович 2018.

Так, согласно А. Балановскому, над мыслью Эпиктета, теснимого и преследуемого миром, царит «тоскливое стремление» (Балановский 1887, 268, 283). Главная причина тому – осознание им чувства «собственного бессилия<sup>7</sup> (курсив наш – Д. П.) на пути к цели жизни» (Балановский 1887, 281). В глубине души философа автор ясно усматривает тоску, беспокойство, страх, печаль, сильную затаенную скорбь и «если не окончательную разочарованность и отчаяние, – то по крайней мере – неудовлетворенность и недовольство и самим собой и окружающими» (Балановский 1887, 282).

Текст Марка Аврелия, в свою очередь, показывает, что императору были присущи припадки «меланхолии и разочарования» (Руднев 1887, 396). В целом он был «не удовлетворён, он порой мучится, не видя цели жизни, он страдает от частых неудач в борьбе со страстями и слабостями своими» (Руднев 1887, 399). Более того, в статьях об Эпиктете и Марке Аврелии мы находим поразительно схожие метафоры, долженствующие передать весь ужас состояния души стоика. Если, по мнению А. Балановского, философия Эпиктета – «вся вопль души, затерявшейся в громадной пустыне этого мира и жадно стремящейся к живому Богу» (Балановский 1887, 272), то В. Руднев не преминул заметить, что среди размышлений Марка Аврелия «вдруг раздаются вопли души, измученной в борьбе с собственными страстями и с окружающими обстоятельствами; по временам такое состояние неудовлетворённости <...> оказывается для стоика – императора невыносимым» (Руднев 1887, 396). «Вопль души» – частый оборот в святоотеческом дискурсе, и его употребление здесь весьма характерно.

Отметим, что оценки авторами «Веры и разума» стоического настроения, вероятно, возымевшие некоторое влияние<sup>8</sup>, принципиально отличаются от оценок зарубежных авторов. В тоне Сенеки – замечал К. Марта, – когда он пишет о страданиях и испытаниях, которые посылает нам судьба, исчезает иногда даже стоическая гордость. Она уступает место «доверчивой покорности и трогательному смирению», философ покоряется божеству «без грусти

<sup>7</sup> «Беседы» действительно содержат знаменитый пассаж: «Философия начинается <...> с осознания своего бессилия и несостоятельности в необходимых вопросах» (Эпиктет Беседы II, 11; пер. Г. А. Тароняна).

<sup>8</sup> Многие оценки стоиков А. Ф. Лосевым выдержаны в похожем духе: «Поздние стоики первых двух веков нашей эры удивляют чувством чрезвычайной слабости человеческой личности, её полного ничтожества, её безвыходности, её невероятной покорности судьбе. <...> Всё кругом только зло, всё кругом только буря мучительных и неодолимых противоречий, всё кругом — ничтожно, несчастно, бесильно» (Лосев 2010, 291).



и от глубины сердца» (Марта 1878, 83). Книга Ж. М. Гюйо, хотя в ней и указывается, что у Эпиктета (и позже с особенной силой у Марка Аврелия) появляются признаки пессимизма<sup>9</sup>, показывает и совсем иное его настроение: «Всё, следовательно, идет к лучшему в этом мире, раз всё направляется к лучшему в человеке: идея совершенно свободной и счастливой человеческой свободы родит всемирный оптимизм» (Гюйо 2007, 28). Сходную оценку Марка Аврелия находим у Ф. Фаррара, подчёркивавшего, что Марк Аврелий «не предавался бесполезным сожалениям или ворчливым жалобам. Если эти печали и волнения посылались богами – он целовал руку, поражавшую его <...> Во всяком случае, у него были обязанности, и он принялся исполнять их с спокойным героизмом, ревностно, добросовестно, – даже весело» (Фаррар 1898, 452).

**Стоик и божество: элиминация стоического благочестия.** Как мы отмечали выше, церковные авторы, писавшие о стоиках в конце XIX – начале XX вв., в противовес дискурсу западной науки стремились подорвать идею о стоическом влиянии на христианство. Важным элементом такого опровержения могло быть сопоставление стоических и христианских доктрин касательно природы и свойств Бога. Продемонстрировать отличия между ними в XIX в. было уже достаточно просто, вполне справедливо указав на пантеизм, детерминизм, дуализм начал, проблемность идеи божественного промысла у стоиков и т.д. (Побединский 1901, 291–292). Гораздо интереснее разворачивалась критика стоического *отношения* к божеству. Как известно, поздние стоики оставили большое количество благочестивых высказываний. Элиминировать их пафос – задача гораздо сложнее. Исторически одной из эффективных стратегий на этом пути как раз и явилась критика через рассмотрение их в неразрывной связи со всеми основаниями школьной доктрины<sup>10</sup>. Однако православные авторы, по всей видимости, не удовлетворялись указанием на превратные физические основания стоического благочестия. Складывается впечатление, что своей главной задачей они видели лишение стоиков какого-либо благочестивого ореола. Это могло быть сделано с помощью смещения акцента рассмотрения на их высказывания, которые не могли бы быть приемлемы для христианина, а также путем моделирования превратного образа стоической психологии. Так, они постоянно подчёркивают, что, согласно стоикам, человек никому не обязан своей нравственностью, даже Богу. Он не нуждается в Его поддержке и помощи (Говоров 1888, II, 90–91; V, 239; Балановский 1887, 281; Побединский 1898, XVI, 294), в нём

<sup>9</sup> Подобные указания на настроение императора – философа (скептицизм, пессимизм, мрачное смирение и т.д.) очень часты. О причинах этого см. Hadot 1995, 185–187.

<sup>10</sup> См. Piaia, Santinelo 2011, 387–402; Brooke 2006, 387–402.

нет расположения, уважения или благоговения к божеству (Говоров 1888, V, 239; VI, 287). Особый акцент делался на ненужности для стоика молитвы (Говоров 1888, II, 91; V, 239; VI, 287). В стойке не может быть и страха Божия: «Стоик своим безнравственным поведением не боится оскорбить Бога; он не может творить добра из любви к Богу и из чувства благодарности к Нему. Не боится он и вечных наказаний в будущей жизни, как боится этого христианин. Словом, он может поступать безнравственно, не опасаясь тяжелых последствий такого подведения» (Говоров 1888, V, 236).

В целом такого рода риторика кажется весьма характерной для православных авторов конца XIX столетия<sup>11</sup>. Нужно, однако, отметить, что в писаниях самих стоиков есть значительное количество фрагментов, напрямую свидетельствующих об их нарочитой религиозности: призывы к молитве, к благодарности божеству в подлинно теистическом духе<sup>12</sup>. И если для А. Ф. Лосева «повышенность интереса к *интимным религиозным переживаниям*» (Лосев 2010, 291) явилась знаком упадка античной мысли, то современник авторов «Веры и разума» Л. Н. Толстой во многом опирался на принципы стоического отношения к Богу для разработки собственной религиозной философии<sup>13</sup>.

**Холодный дух стоической нравственности: равнодушие, самодовольство, эгоизм.** Пожалуй, наиболее значительная часть критического нарратива авторов «Веры и разума» посвящена многоаспектному опровержению достоинств стоической философии с моральной точки зрения. Среди обилия полемического дискурса на эту тему обращает внимание устойчивая характеристика стоического учения как *холодного*<sup>14</sup>. Этого эпитета удостоивается не только пантеистическое учение стоиков, как будто не допускающее положительного богообщения и личного бессмертия (Руднев 1887, 392, 297), но также и их моральные стратегии. В качестве утешения потерявшим близких Сенека будто бы приводил *холодные* рассудочные доводы (Побединский 1898, XXII, 420). В отношениях между людьми стоики проповедовали не сер-

---

<sup>11</sup> В похожем ключе упоминает стоиков выдающийся православный публицист Феофан Затворник (1815—1894), утверждавший, что стоики лишены истинного богообщения. «Они учили покорять самость уму, или духу; но что и дух, или ум, должно покорить Богу, сего не поняли, потому и были учителями духовной гордости и, несмотря на труд и пожертвования, себя и других содержали вне Бога, в отпадении от Него» (Феофан Затворник 2010, 161–162).

<sup>12</sup> См., например, Эпиктет. Беседы. II, 18.

<sup>13</sup> Об отношении Толстого к стоицизму см. Попов 2021.

<sup>14</sup> Святитель Феофан Затворник также писал, что в душе стоика «холодная безжизненность, дикая пустыня» (Феофан Затворник 2010, 432).

дечную любовь, а *холодную*, неумолимо строгую к людям справедливость (Говоров 1888, V, 292–293). Дела милосердия у них также вытекали из «холодного сознания обязанности – помогать ближним» (Говоров 1888, V, 293). В целом же веления стоической философии также *холодны* (Руднев 1887, 398; Побединский, 1989, XVI, 152), как и спокойствие стоического мудреца (Говоров 1888, V, 234). Наконец Эпиктет, которому А. Балановский приписывал самые разные виды тоски и отчаяния, в интерпретации этого же писателя обнаруживает «холодное презрение» к христианству, «видя в нем пессимистический взгляд на мир» (Балановский 1887, 284). Нелишним будет уточнить здесь нравственное значение этого слова для человека конца XIX века. Холодный – значит «равнодушный, безучастный, нечулый, черствый, ничего не принимающий к сердцу, бездушный, суровый»; холод – «нравственная стужа, безучастие к нуждам ближнего, бесчувствие, себялюбие, самотность»<sup>15</sup> (Даль 1882, 575). Таким образом, эпитет «холодный» по отношению к стоической моральной философии в некотором смысле обобщает и прочие негативные характеристики идей стоиков, которые часто встречаются на страницах интересующих нас статей: *равнодушие* (Побединский 1889, XVI, 152), *презрение* (Руднев 1889, 22, 23, Говоров 1888, V, 240), *самодовольство и независимость* (Говоров 1888, I, 48–49; V, 232), *гордость* (Говоров 1888, VI, 287, 289, 293), *индивидуализм* (Говоров 1888, II, 235), *эгоизм* (Балановский 1887, 278–279; Говоров 1888, VI, 292–293) и т.д.

В этом свете можно рассмотреть и, казалось бы, справедливое указание С. Говорова на несовместимый с христианством эвдемонизм стоиков, проиллюстрированное, однако, озадачивающим примером: «Бывают случаи, когда добродетельный поступок не только не споспешествует счастью известного лица, но, напротив, может ещё повредить ему. <...> Предположим, что кто-нибудь, проходя по улице, видит, что один человек учиняет насилие над другим. Если прохожий вздумает заступиться за пострадавшего, то ему за этот добродетельный поступок, может быть, придется самому претерпеть много неприятностей. По духу стоической системы, человеку в таком положении лучше было бы постараться пройти мимо и, таким образом, уйти от лишних неприятностей и хлопот» (Говоров 1888, II, 86–87).

Едва ли С. Говоров не знал, что Эпиктет постоянно представляет образцовое поведение истинного стоика в обстоятельствах, которые, несомненно, за-

---

<sup>15</sup> Самотный — «человек, у которого самость, личность впереди всего, который сам себя и свои выгоды ставит впереди всего, себялюбивый и корыстный, кому чужое благо нипочем; эгоист» (Даль 1882, 134).

пугали бы обычного человека: имперские угрозы, перспективы казни, тюремного заключения, изгнания, конфискации имущества<sup>16</sup>. Следовательно, ценность этого примера вовсе не в его историко-философской части: здесь скорее выстраивается образ холодного и эгоистического духа стоической нравственности в контексте той самой «истерии», о которой писал М. В. Салимгареев.

Отметим, что значительная часть критики авторами «Веры и разума» стоической морали посвящена не паренетике – наставлениям, прилагающим добродетель к разным конкретным случаям, которые составляет значительную часть наследия Поздней Стои и обеспечивают стоическому наследию бессмертие в европейской культуре<sup>17</sup>, но полемике вокруг этического идеала школы, образа мудреца. Учитывая, что важность этого идеала неоднозначно понималась и самими стоиками, а также сомнительную уже для античности его жизненность<sup>18</sup>, избрать именно его как объект критики стоической морали – весьма разумно (Говоров 1888, V, 237–242). Это позволило А. Балановскому писать о тоске Эпиктета по живому, реальному, спасительному воплощению нравственности, что, по его мнению, указывает на напряженное ожидание языческим миром всеобщего Избавителя (Балановский 1887, 283–284).

**Стойк и «дела человеческие».** Еще одним важным и достаточно ожидаемым контекстом в выстраивании авторами «Веры и разума» повествования о стоиках является описание их равнодушия и пассивности по отношению к миру. Так, В. Руднев, в целом достаточно высоко оценивая личные качества Марка Аврелия, писал, что принципы стоической философии внушили ему покорность и пассивность перед злом. «На людей и их нравы он вообще смотрел как на неизбежное зло. Он скучал и тяготился деятельною жизнью, и только сильное сознание долга заставляло его исполнять обязанности императора» (Руднев 1889, 24). Вероятно, даже происходившие в его царствование гонения на христиан были для него «делом не стоящим особенного внимания, как и вообще вся жизнь и дела человеческие» (Руднев 1889, 27).

Также и Эпиктет: озираясь вокруг себя, он видит только «как бушуют страсти, отравляя последние капли человеческого счастья; как люди, усиливаясь достигнуть намеченной цели, не только не получают желаемого, а, напротив,

---

<sup>16</sup> Подробнее см. Long 2006, 390 и далее.

<sup>17</sup> С. Говоров не усматривал в своей полемике со стоиками признак того, что «стоицизм» жив и уверенно обретает свое место в культуре. «Стоицизм, просуществовал всего около четырех веков, а христианство существует непоколебимо уже почти 19 веков» (Говоров 1888, II, 94).

<sup>18</sup> О стоическом идеале: Столяров 1995, 261; Столяров 2007, 235–236, 242, 248, 251.

впадают именно в то, чего они избегали» (Балановский 1887, 282). Именно поэтому бывший раб искал идеала «внутри», определяя его через отрицание: *беспрепятственный, непринужденный* и т.д. (Балановский 1887, 282). На пассивность, отрицательность нравственного идеала стоиков, нацеленного скорее на избегание зла и приобретение душевного мира, указывал и С. Говоров (Говоров 1888, II, 93). Вероятно, отчасти эти заявления можно объяснить и влиянием Э. Целлера<sup>19</sup>. Его работы служили одним из основных источников не только для С. Говорова (Говоров 1888, I, 32), но и для большинства исследователей Стои того времени.

**Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий: противопоставление личной мудрости и школьной аффилиации.** Несмотря на столь разноплановую критику стоиков, было бы неверно сказать, что авторы «Веры и разума» стремились к тотальному обесцениванию их идей. Непрестанно повторяя, что все аспекты стоического отношения к Богу, миру и человеку не идут ни в какое сравнение с истинами христианства, они все-таки время от времени вынуждены признавать некоторые заслуги стоиков. Однако часто такие пассажи сопровождаются указанием, будто бы эти философы столь возвышенно мыслили, во все не потому, что были стоиками, но из-за своей личной мудрости или добросердечия. Их принадлежность к школе скорее сковывала их, мешала им возвыситься над её заблуждениями. Так, Н. Побединский приводил целый ряд выдержек из писаний Сенеки, подчёркивая их возвышенный характер и давая им очень высокую оценку. Тут же, однако, последовало уточнение: он говорил так, *повинуясь религиозному вдохновению, голосу души*, которая по природе христианка. «Но как скоро он начинает рассуждать, как последовательный стоический философ, о существовании Божиим самом в себе, он начинает говорить иначе; тогда всё наше очарование пропадает, прекрасное здание по-видимому христианских идей разлетается, как воздушный замок» (Побединский 1901, 291–292). Эту двойственность авторы «Веры и разума» подчёркивали достаточно часто (Говоров 1888, VI, 295). Интересно, что В. Руднев обращал внимание на несовместимость добросердечия и сострадания Марка Аврелия с догмами его школы. По его мнению, стоическая философия «как бы стремилась убить в человеке всякое чувство, всякий интерес к жизни» (Руднев 1887, 398), тем самым вступив в противоречие с «характером и природными влечениями мягкого и доброго М. Аврелия» (Руднев 1887, 398). Это и приводило к трагизму и грусти, который автор усматривает в душе императора. В. Руднев добавлял, что он мог бы легко найти в христианстве полное удовлетворение для своей души (Руднев 1887, 399). Своеобразный итог такого

---

<sup>19</sup> См. Гаджикурбанова 2012, 13–16.

хода мыслей можно найти у С. Говорова. Он писал, что многие исследователи находили связи между стоическим учением и христианством в частности потому, что обращали главное внимание «на самые общие черты сходства того и другого учения, которые составляют, так сказать, общечеловеческое достоинство, а не представляют собою специфической особенности только стоицизма и христианства» (Говоров 1888, II, 82).

Таким образом, можно видеть, что в риторике церковных авторов высоких положительных качеств удостаивается вовсе не Стоя как таковая, но скорее мудрость, религиозный порыв или добросердечность отдельных представителей язычества, аффилиация которых в стоической школе имела привходящее значение. Хотя этот ход был достаточно общим для авторов того времени, акцент, который в повествовании о стоиках делают авторы «Веры и разума», весьма показателен. В этом отношении уместно провести параллель с замечанием А. А. Столярова, согласно которому в истории стоицизма (как духовного движения, рефлексирующего над догмами Стои) в IV–V вв. можно выделить период «стоиков без Стои», когда на первый план «выступает личность с её специфической “мудростью”. Личная позиция Сенеки или Эпиктета была значительно ближе христианину, чем взгляды “школы” в целом» (Столяров 1995, 333–334).

Итак, выше мы попытались реконструировать образ стоика и стоической философии, которые разворачивались в посвященных философам Портика статьях журнала «Вера и разум». Обращают на себя внимание последовательные попытки авторов указать на отчаяние и тоску стоиков, на их религиозное нечестие и превратное отношение к Богу, на холодный и эгоистических дух их морали, а также на презрение к «делам человеческим». В то же время несомненные достоинства стоической моралистики или теологии авторы «Веры и разума» склонны относить скорее на счет личных особенностей Сенеки, Марка Аврелия и Эпиктета, чем связывать их непосредственно со Стоей.

Можно заключить, что авторы «Веры и разума» не ставили своей единственной целью научную интерпретацию стоических учений. В своих текстах они также представили то, что можно назвать *стоическим нарративом*: некий конгломерат идей, восходящий к стоическому учению, имеющий явно деформированный облик и в значительной степени оторванный от стоической онтологии (Попов 2020, 87). Выступая с позиций своей конфессии в условиях духовного кризиса и полемики с господствующими в зарубежной науке представлениями, авторы «Веры и разума» достаточно легко включили это пластичное нарративное образование в собственный дискурс, показав, что стоические идеи не только уступают христианским во всех отношениях, но и превратны сами по себе. Они не представляют из себя

«надежное, заслуживающее доверия и желаемое руководство<sup>20</sup> к размышлению и действию в мире» (Fisher 1985, 351). Именно в этом, на наш взгляд, и состояло сообщение журнала «Вера и разум» своим читателям, которое должно было оказать на них воспитательное и мировоззренческое влияние.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Балановский, А. (1887) “Стойк Эпиктет и его отношение к христианству”, *Вера и разум* VI, 264–284.
- Гаджикурбанова, П. А. (2012) *Этика ранней Стои: учение о должном*, Москва.
- Говоров, С. (1888) “Моральная философия стоиков в отношении к христианству”, *Вера и разум* I, 23–50; II, 74–94; V, 225–242; VI, 279–296; VII, 336–352.
- Гуйо, Ж., авт., Нахамкис, И., Энгельгардт, М., пер. (2007) *Стоицизм и христианство. Эпиктет, Марк Аврелий и Паскаль*. Москва.
- Даль, В. И. (1882) *Толковый словарь живаго великорусскаго языка. Второе издание, исправленное и значительно умноженное по рукописи автора*. В 4 т. Москва–Санкт-Петербург. Т. 4.
- Ермичѳев, А. А. (2008) “История русской философии в журнале «Вера и разум»”, *Вестник РХГА* 2, 143–152.
- Лебедев, А. П. (1880) “[Рец. на] Буасье. Римская религия от Августа до Антонинов”, *Прибавления к Творениям св. Отцов* 26 (1), 183–201.
- Лосев, А. Ф. (2010) *Эллинистически-римская эстетика*. Москва.
- Марта, К (1878) *Философы и поэты-моралисты во времена Римской империи*. Москва.
- Мочалова, И. Н. (2019) “Формирование отечественной историко-философской традиции. Феномен Сократа”, *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология* 1, 56–69.
- “Письма философа Сенеки” (1884), *Вера и разум* 1, 69–91.
- Побединский, Н. (1898) “Мысли Л. А. Сенеки о смерти и бессмертии”, *Вера и разум*, XVI, 133–152; XXII, 409–422.
- Побединский, Н. (1901) “Мысли о Боге Л. А. Сенеки в их отношении к христианству”, *Вера и разум* XX, 281–296.
- Попов, Д. С. (2021) “Религиозная философия Л. Н. Толстого и стоическая традиция”, *Религиоведение* 4, 144–151.
- Попов, Д. С. (2020) “Стоический нарратив: к вопросу о стратегиях изучения стоического наследия в западной философской мысли”, *Манускрипт* 9, 80–87.
- “Приветствия Преосвященнейшему Амвросию, Архиепископу Харьковскому, по случаю пятидесятилетнего его юбилея” (1894) *Вера и разум* XXII, 666–672.

---

<sup>20</sup> В этом отношении пафос замечания переводчика «Писем» в самом первом номере журнала, будто бы наставления Сенеки могут служить в частных случаях руководством к жизни (Письма 1884, 70), на фоне всех последующих публикаций в «Вере и разуме» оказался во многом нивелирован.

- Руднев, В. (1889) “Император Марк Аврелий в его отношении к христианству”, *Вера и разум* XIII, 17–36.
- Руднев, В. (1887) “Император Марк Аврелий как философ”, *Вера и разум* XX, 385–400.
- Салимгареев, М. В. (2004) *Стоя и стоическое наследие в России (середина XIX – начало XX вв.): дисс. ... канд. историч. наук: 07.00.09. Казань.*
- Столяров, А. А. (1995) *Стоя и стоицизм*. Москва.
- Столяров, А. А., пер. (2007) *Фрагменты ранних стоиков*. Москва. Т.3. Ч. 1.
- Тареев, М. (1895) “Предание о переписке философа Сенеки с апостолом Павлом”, *Вера и разум* I, 32–48; II, 49–43.
- Комарский, Ф. С., пер. (1898) Фаррар, Ф. В. *Искатели Бога*. Санкт-Петербург.
- Феофан Затворник (2010) *Начертание христианского нравоучения*. Москва.
- Шахнович, М. М., Тыжов, А. Я., Попов, Д. С. (2019), “Дискуссия о стоицизме в русской мысли второй половины XIX – начала XX вв. и история изучения христианства”, *Былые годы* 3, 1125–1133.
- Шахнович, М. (2018) “Изучение религии в России в конце XIX – первой четверти XX века: от феноменологического описания к критическому исследованию”, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 1, 171–195.
- Таронян, Г. А., пер. (1997) Эпиктет. *Беседы*. Москва.
- Яценко, А. (1915) *Русская библиография по истории древней философии*. Юрьев.
- Brooke, Ch. (2006) “How the Stoics Became Atheists”, *The Historical Journal* 49 (2), 387–402.
- Fisher, W. R. (1985) “The Narrative Paradigm: An Elaboration”, *Communications Monographs* 52 (4), 347–367.
- Hadot, P., aut., Chase M., trans. (1995) *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford, Cambridge.
- Long, A. (2006) *From Epicurus to Epictetus. Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*. Oxford.
- Piaia G., Santinelo G., eds., (2011) *Models of the History of Philosophy. In 3 vols. Vol. II: From the Cartesian Age to Brucker*. Dordrecht–Heidelberg.

*References in Russian:*

- Balanovskii, A. (1887) “Stoik Epiktet i ego otnoshenie k khristianstvu”, *Vera i razum* VI, 264–284.
- Gadzhikurbanova, P. A. (2012) *Etika rannei Stoi: uchenie o dolzhnom*, Moskva.
- Govorov, S. (1888) “Moral'naia filosofii stoikov v otnoshenii k khristianstvu”, *Vera i razum* I, 23–50; II, 74–94; V, 225–242; VI, 279–296; VII, 336–352.
- Nakhankis, I., Engel'gardt, M., per. (2007) *Giulio, Zh. Stoitsizm i khristianstvo. Epiktet, Mark Avrelii i Paskal'*. Moskva.
- Dal', V. I. (1882) *Tolkovyi slovar' zhivago velikorusskago iazyka. Vtoroe izdanie, ispravlennoe i znachitel'no umnozhennoe po rukopisi avtora. V 4 t. T. 4*. Moskva – Sankt-Peterburg.
- Ernichev, A. A. (2008) “Istoriia russkoi filosofii v zhurnale «Vera i razum»”, *Vestnik RKhGA* 2, 143–152.
- Lebedev, A.P. (1880) “[Rets. na] Buas'e. Rimskaiia religiiia ot Avgusta do Antoninov”, *Pribavleniia k Tvoreniiam sv. Ottsov* 26 (1), 183–201.
- Losev, A. F. (2010) *Ellinisticheskii-rimskaiia estetika*. Moskva.



- Marta, K (1878), *Filosofy i poety-moralisty vo vremena Rimskoi imperii*. Moskva.
- Mochalova, I. N. (2019) "Formirovanie otechestvennoi istoriko-filosofskoi traditsii. Fenomen Sokrata", *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofii i konfliktologii* 1, 56–69.
- "Pis'ma filosofa Seneki» (1884), *Vera i razum* 1, 69–91.
- Pobedinskii, N. (1898) "Mysli L. A. Seneki o smerti i bessmertii», *Vera i razum*, XVI, 133–152; XXII, 409–422.
- Pobedinskii, N. (1901) "Mysli o Boge L. A. Seneki v ikh otnosheniiu k khristianstvu", *Vera i razum* XX, 281–296.
- Popov, D. S. (2021) "Religioznaia filosofii L. N. Tolstogo i stoicheskaiia traditsiia", *Religiovedenie* 4, 144–151.
- Popov, D. S. (2020) "Stoicheskii narrativ: k voprosu o strategiiakh izucheniia stoicheskogo naslediiia v zapadnoi filosofskoi mysli", *Manuskript* 9, 80–87.
- «Privetstviia Preosviashchenneshemu Amvrosiiu, Arkhiepiskopu Khar'kovskomu, po sluchaiu piatidesiatiletnego ego iubileia" (1894) *Vera i razum* 22, 666–672.
- Rudnev, V. (1889) "Imperator Mark Avrelii v ego otnoshenii k khristianstvu", *Vera i razum* XIII, 17–36.
- Rudnev, V. (1887) "Imperator Mark Avrelii kak filosof", *Vera i razum* XX, 385–400.
- Salimgareev, M. V. (2004) *Stoia i stoicheskoe nasledie v Rossii (seredina XIX – nachalo XX vv.): diss. ... kand. istorich. nauk: 07.00.09. Kazan'*.
- Stoliarov, A. A. (1995) *Stoia i stoitsizm*. Moskva.
- Stoliarov, A. A., per. (2007) *Fragmentsy rannih stoikov. T.3. Ch. 1*. Moskva.
- Tareev, M. (1895) "Predanie o perepiske filosofa Seneki s apostolom Pavlom", *Vera i razum* I, 32–48; II, 49–43.
- Komarskii, F. S., per. (1898) Farrar, F. V. *Iskateli Boga*. Sankt-Peterburg.
- Feofan Zatvornik (2010) *Nachertanie khristianskogo nravoucheniia*. Moskva.
- Shakhnovich, M. M., Tyzhov, A. Ia., Popov, D. S. (2019), "Diskussiia o stoitsizme v russkoi mysli vtoroi poloviny XIX – nachala KhKh vv. i istoriia izucheniia khristianstva", *Bylye gody* 3, 1125–1133.
- Shakhnovich, M. (2018) "Izuchenie religii v Rossii v kontse XIX – pervoi chetverti KhKh veka: ot fenomenologicheskogo opisaniia k kriticheskomu issledovaniuu", *Gosudarstvo, religiiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1, 171–195.
- Taronian, G. A., per. (1997) Epiktet. *Besedy*. Moskva.
- Iashchenko, A. (1915) *Russkaia bibliografiia po istorii drevnei filosofii*. Iur'ev.

**ОБРАЗ И НЕГАЦИЯ:  
«ПРОТОАПОФАТИКА» И ПРОБЛЕМА ТИПОЛОГИИ  
НЕГАТИВНОСТИ В «ТЕОГОНИИ» ГЕСИОДА**

А. В. БОГОМОЛОВ  
Балтийский федеральный университет им. И. Канта,  
Нижегородский государственный педагогический университет имени  
Козьмы Минина (Мининский университет)  
ensestens@mail.ru

---

ALEKSEY BOGOMOLOV  
Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)  
Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Minin University)

IMAGE AND NEGATION: "PROTO-APOPHATICS" AND THE PROBLEM OF THE TYPOLOGY OF  
NEGATIVITY IN HESIOD'S «THEOGONY»

ABSTRACT. The purpose of this article is a historical and philosophical reconstruction of the problem of negativity in "Theogony". It is shown that negativity is not limited only to the doctrine of Chaos, since in the text of Hesiod there are other mythological images that are endowed with their apophatic characteristics. These include Erebus, Night, Tartarus, as well as "limits and beginnings". At the same time, Chaos certainly has a special status. Chaos generates other negative images – Night, Erebus. Consequently, the three mythological images are in genus-species relations, which means they are different types of negativity from each other. The "beginnings and limits", which also have their apophatic characteristics, are that which contains Chaos in itself. Consequently, Hesiod's myth contains not only an apophatic problematic, but there is an implicit difference in the understanding of negativity.

KEYWORDS: apophatics, negativity, history of ancient philosophy, Hesiod, proto-apophatics, non-being.

---

Обращение к негативности – одна из самых спорных тем в истории философии. В самом деле, категория «ничто» («небытие»), которая является систе-

мообразующей апофатического дискурса, как правило, вызывает неоднозначные интерпретации в специальной литературе. Традиционно дискуссии здесь строятся относительно онто-эпистемологического статуса ничто. И вместе с тем особый ракурс рассмотрения – генезис негативности. Это многоаспектная проблема, в которой по-прежнему наличествуют определенные пробелы. Так, в истории философии, негативность явлена в различных модусах. Вспомнить хотя бы известную работу П. Адо, в которой автор говорит об апофазисе, аферезисе и негативной теологии (Hadot 1987, 185–193). Здесь, разумеется, и известная проблема демаркации философской апофатики и негативной теологии (Ахутин 2005, 49), а также соотношение категорий «небытие» и «ничто».

Понимание негативности неоднородно, точно так же, как и трактовки небытия/ничто в истории философии. Примером здесь могут служить платоновские диалоги, в которых ничто понимается по-разному (Богомолов, Светлов, Шмонин 2022). Или, к примеру, известное утверждение Аристотеля о том, что о небытии можно говорить в трех значениях (Met. XIV). Во-первых, как об отрицании по отношению к категориям; во-вторых, о небытии как лжи; а также небытие понимается как возможность («μὴ ὄν ἰσχυρῶς ταῖς κατηγορίαις λέγεται, παρὰ τοῦτο δὲ τὸ ὡς ψεῦδος λέγεται τὸ μὴ ὄν καὶ τὸ κατὰ δύναμιν»). Сказанное и обуславливает постановку вопроса об истоках различия в понимании ничто. Такие предпосылки, если мы говорим об истории западной философии, безусловно, наличествуют в античной мысли. Однако, в какой момент развития греческой философии это происходит? Да, различия мы можем найти у того же Платона, однако исток, как мы полагаем, обнаруживается все же раньше.

Разумеется, проблема различия интерпретаций негативности не может быть обнаружена ранее формирования апофатических тенденций в античной традиции. Апофатическая проблематика наличествует еще в предфилософии – в теогонии Гесиода. В частности, негативные характеристики Хаоса очевидны и в специальной литературе это, конечно, отмечается. Однако мы полагаем, что и различие в понимании апофатического наличествует уже у Гесиода. При этом очевидно, говоря о текстах Гесиода, мы имеем дело с мифологическими образами, не с понятиями.

Настоящая статья, таким образом, обращена, во-первых, к проблеме историко-философской реконструкции понимания негативности в «Теогонии» Гесиода. Во-вторых, частным аспектом является вопрос о различии в трактовке негативности. Еще раз подчеркнем, что раскрытие и первого, и второго положения предполагает интерпретацию мифологических образов Гесиода,

наделенных определенными характеристиками. В этой связи, пожалуй, более уместно использовать термин «протоапофатика», который, хоть и не столь часто, но употребляется в специальной литературе, в частности, когда речь идет о негативности у ранних греческих философов (Millsaps 2006, 31).

Итак, исходный фрагмент «Теогонии», к которому мы обращаемся:

«ἦ τοι μὲν πρῶτιστα Χάος γένητ', αὐτὰρ ἔπειτα //  
Γαί' εὐρύστερνος, πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεὶ // ἀθανάτων, οἳ ἔχουσι κάρη νιφόεντος  
'Ολύμπου, // Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῶ χθονὸς εὐρυοδείης, // ἦδ' Ἔρος, δς  
κάλλιστος ἐν ἀθανάτοισι θεοῖσι, // λυσιμελής, πάντων δὲ θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων  
// δάμναται ἐν στήθεσσι νόον καὶ ἐπίφρονα βουλήν.»<sup>1</sup>

В нашем случае важным представляется вопрос о том, в каком отношении находятся Хаос, Гея и Эрос. Мы полагаем, в специальной литературе можно выделить, по меньшей мере, три подхода. Согласно первому из них, Хаос является предтечей всего мира и богов (Драч 2003, 79). Очевидно, данное утверждение имеет своим основанием «πρῶτιστα Χάος γένητ'» (Th. 116). Такая трактовка обуславливает понимание Хаоса как «существенного условия» космогонии у Гесиода, на что, к примеру, указывает J. Bussanich (1983, 215), а также в значительной степени сближает Хаос с ἀρχή. Однако Хаос – «это не порождающая причина или субстанция, подобная ἀρχαὶ милетцев (Bussanich 1983, 215)». Вторая позиция заключается в следующем: чтобы утвердить божественный характер происхождения космоса, Гесиод вводит триаду «первичных» (primordial) богов – Хаос, Гею, Эроса именно как ἀρχή богов (Bussanich 1983, 213). Такая трактовка, конечно, смещает акценты, и тезис «πρῶτιστα Χάος γένητ'» в известном отношении теряет онтологическую значимость, поскольку, видимо, онтологически Хаос, Гея и Эрос равны. В-третьих, А.Ф. Лосев в работе «Мифология греков и римлян», отмечал, в «Теогонии» нет ясности, в каком взаимном отношении находятся Хаос, Гея, Тартар, Эрот (Лосев 1996, 691). Разумеется, в этом случае вопрос о том, что было первичным, теряет свою значимость. Кроме того, в третьей трактовке обратим внимание, что наряду с Хаосом, Геей и Эротом А.Ф. Лосев упоминает также и Тартар. К этому моменту в рамках настоящей статьи мы вернемся ниже.

В целом, утверждение, что Хаос возникает первым и что вслед за ним, хотя и не «из» него, появляются Гея и Эрот позволяет нам все же принять ту позицию, согласно которой, Хаос – важное, а, возможно, определяющее условие космогонии. При этом согласимся и с тем, что это не архэ в том значении, в

<sup>1</sup> Theog. 116–122. Текст «Теогонии» цитируется по изданию: Most 2006.

котором это понятие применяется в отношении онтологии первых греческих мыслителей. Но необходимо заметить: учение о Хаосе во многом приближено к концепции Первоначала. И при этом «Хаос» имеет негативные характеристики, что следует уже хотя бы из семантики данного понятия. Мы не станем подробно останавливаться именно на апофатических характеристиках Хаоса, этот момент, в частности, отмечался нами ранее [Богомолов, Светлов 2021, 43-46]. Однако упомянем, к примеру, работу J.S. Clay «Hesiod's Cosmos». Нам представляется, в ней не только представлен апофатический контекст прочтения Хаоса, но имплицитно явлено и различное понимание негативного в теогонии Гесиода. К тому же автором указанной работы «Хаос» трактуется как отрицательное (негативное), т.е. мифопоэтический образ раскрывается как абстрактное понятие.

Итак, говорится следующее: «По-видимому, это (т.е. Хаос – А.Б.) не нагромождение неопределенной материи, как мы могли бы подумать, а скорее ее отрицание, безликая пустота» (Clay 2003, 15). Здесь, как можно видеть, Хаос уподобляется, в частности, пустоте (void). Отметим и то, что в указанной работе говорится об отсутствии у Хаоса характеристик, которые можно было бы описать. Причем обосновывается это положение автором, в том числе, исходя из этимологии самого слова. Примечательно также, J.S. Clay рассматривает негативность Хаоса во взаимосвязи с Геей: Хаос и Гея интерпретируются через понятия в рамках бинарной оппозиции «отрицательное-положительное» и делается акцент на том, что отрицательное, т.е. Хаос предшествует положительному (Гея). В указанной работе находим: «Заметен также тот факт, что отрицание (Хаос) – отсутствие качеств – предшествует положительному, Гее, и что отрицательное в некотором смысле получает свое определение от своей противоположности» (Clay 2003, 15). Но вернемся к исходному тезису J.S. Clay. И здесь, конечно, примечательно само утверждение о том, что Хаос предшествует Гее, т.е. «πρώτιστα Χάος γένετ'» трактуется как определяющая позиция в вопросе о соотношении трех «первичных богов». Отсюда справедлив и последующий вывод, согласно которому негативное предшествует положительному. Более того, автором отмечается, подобная ситуация повторяется: в строках 123–125, где говорится о том, что из Хаоса произошли Черная Ночь и угрюмый Эреб, из союза которых рождаются Эфир и День (Clay 2003, 16).

Мы полагаем, акцент, сделанный J.S. Clay, на повторяемости онтологического приоритета негативного имеет важное значение. Но не менее значимым представляется и то, что негативное в «Теогонии» – это не только Хаос, но и Ночь, и Эреб. Здесь, следовательно, может возникнуть вопрос о том, наделены ли Ночь и Эреб разными аспектами негативности или же их сле-

дует признать со-равными порождениями Хаоса. В этой связи отметим интерпретацию Ф. Солмсена. В его работе «Hesiod and Aeschylus» сам Хаос характеризуется как «великая пустота». Однако более интересно понимание как раз Ночи и Эреба. Так, говорится, что Ночь также пуста и лишена субстанции, как и изначальная пустота (Solsmen 1949, 27). При этом именно о Ночи говорится, что это аналог «κενόν» в поздней философской терминологии (Solsmen 1949, 27). Вместе с тем нет четкой ясности, понимается ли под «изначальной пустотой» – Хаос или что-то другое. Эреб же характеризуется также как бездна – χάσμα, как «царство больших незаполненных пространств» (Solsmen 1949, 27). Трактовка Солмсена для нас интересна в том числе и тем, что здесь наличествует, по сути, прямое указание на взаимосвязь «Νύξ» в «Теогонии», т.е. в предфилософии, и «κενόν» в последующих учениях, иными словами, исток понимания «κενόν» в греческой философии именно у Гесиода. Кроме того, постулируемая автором корреляция обуславливает несколько важных нюансов. Во-первых, следует подчеркнуть, что именно «Νύξ», а вовсе не Хаос признается неким аналогом позднего «κενόν». Во-вторых, если Хаос понимается как «великая пустота» («the great void»), то онтологический статус Ночи и Хаоса различен. И здесь, конечно, мы можем предположить, что, если «Νύξ» коррелирует именно с «κενόν», то, возможно, Хаос является «предфилософским» аналогом «μή όν» или, что даже более вероятно, учитывая понимание Хаоса как «великой пустоты», «οὐκ όν».

Следовательно, из трактовки Солмсена можно увидеть онтологическое различие между Хаосом и Ночью, что, на наш взгляд, является оправданным. Теперь вернемся к вопросу о соотношении Ночи и Эреба. Во-первых, Эреб и Ночь являются парой, и именно их союз обуславливает рождение, в частности, Дня. Во-вторых, Хаос порождает Эреб и Ночь, соответственно, это можно интерпретировать как указание на наличие не просто разных ипостасей негативности, но и то, что они находятся в родо-видовых отношениях, т.е. Хаос – некое отрицание – является родом по отношению к Эребу и Ночи, которые следует в этом случае признать в качестве некоего вида негативности. Поскольку и Эреб, и Ночь суть порождения Хаоса, то следует предположить, что онтологически они равны. Однако представляется, что это все же не так. И здесь как раз следует обратиться к описанию Тартара, о необходимости чего мы писали выше.

Итак, иной ракурс соотношения мифопоэтических образов – Ночи и Эреба – раскрывается при обращении к строкам, начиная с 721, в которых Гесиод описывает Тартар. Следует заметить, полагая различия в понимании негативного в «Теогонии», Тартар также можно рассматривать как некий образ негации. К примеру, обратим внимание, Тартар – то место, в которое

были отправлены побежденные Титаны. В «Теогонии» 721–722 указывается: «τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης: // τόσσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.». И далее 729–731: «ἔνθα θεοὶ Τιτῆνες ὑπὸ ζόφῳ ἠερόεντι // κεκρύφαται βουλῆσι Διὸς νεφεληγερέταο // χώρῳ ἐν εὐρώεντι, πελώρης ἔσχατα γαίης». Особенно интересны 729–731 строки, в которых Тартар характеризуется не только как «место угрюмое» и «затхлое», но и место, находящееся «у края земли необъятной». Д. М. Джонсон в работе «Hesiod's Descriptions of Tartarus» отмечал: «Тартар когда-то служил безопасным местом для содержания титанов и домом для некоторых порождений Ночи, которые все еще вершат свои злые дела на земле; таким образом, он играет важную роль как в повествовании о возвышении Зевса, так и в описании Гесиодом негативных сил, с которыми мы, смертные, все еще сталкиваемся» (Johnson 1999, 8). Приведенная цитата демонстрирует, что Тартар, в отличие от той же Ночи, имеет не только негативное содержание. В частности, он трактуется как место, в которое были помещены Титаны. Это, в свою очередь и позволяет говорить о Тартаре как о некоем безопасном месте, что смещает акцент с выраженной негативной характеристики. Нам представляется, в этом важное отличие Тартара от Хаоса и Ночи.

Далее, при описании Тартара обращает на себя внимание, что, во-первых, Ночь наделяется особыми характеристиками, которые в контексте нашего исследования можно назвать «негативными». Отдельно отметим следующие из них. Так, обозначается: «Медной оградой Тартар кругом огорожен. В три ряда Ночь непроглядная шею ему окружает»<sup>2</sup>. Данный фрагмент можно интерпретировать так, что Ночь формирует некую границу, определяющую Тартар и, возможно, выступает неким сдерживающим фактором. К тому же обратим внимание, Тартар является «домом для некоторых порождений Ночи», однако не домом самой Ночи. Кроме того, в *Th.* 757 Ночь описывается как «несущая гибель». Также и о детях Ночи – Сне и Смерти – говорится, что это «ужасные боги». Во-вторых, об Эребе практически не упоминается при описании Тартара, и в целом данные строки «Теогонии» сообщают о Ночи едва ли не больше, чем о самом Тартаре. Эти обстоятельства, пусть и косвенно, но опять-таки указывает на особый онтологический статус Ночи. Во всяком случае, если вести речь именно о сравнении с Эребом.

Таким образом, говоря о соотношении Ночи и Эреба, следует предположить, что их негативные характеристики существенно различаются. Образ Ночи прописан куда как более детально. Здесь и указание на то, что Νύξ определяет границу Тартара, и то, что ее дети – Сон и Смерть – также вызывают

<sup>2</sup> Текст «Теогонии» на русском языке приводится в переводе В. Вересаева.

ужас. Впрочем, и здесь можно говорить о некоторых особенностях. В частности, от брака Ночи и Эреба появляется День. Как мы помним, в прочтении Дж. Клэй этот аспект интерпретировался как указание на то, что негативное предшествует положительному. Но в «Теогонии» мы находим, что «ужасные боги» Сон и Смерть являются порождениями именно Ночи, но не Ночи и Эреба. И в частности, отмечается, Ночь является первой (primal) матерью всех негативных вещей в «Теогонии» (Roisman 1983, 491). Следовательно, если согласиться, что Ночь и Эреб суть мифопоэтические образы, которые являют собой негативные элементы космологии и космогонии Гесиода, то следует предположить, что это – разные виды негативности.

Однако кроме обращения к Хаосу, Ночи, Эребу, Тартару, отдельного внимания заслуживают строки 736–740, без анализа которых нельзя составить относительно полную картину о роли и значении негативности в «Теогонии»: «ἔνθα δὲ γῆς δυοφερῆς καὶ Ταρτάρου ἠερόεντος // πάντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος // ἐξείης πάντων πηγῶν καὶ πείρατ' ἔασιν // ἀργαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ, // χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν». Прежде всего, обратим внимание на 738, где говорится о «концах и началах» – «πηγαὶ καὶ πείρατ'». Здесь важно само указание на наличие неких концов и начал. Интересна трактовка этого фрагмента Фрэнкелем, который отмечал: «В этих стихах воплощены глубокие онтологические размышления. В начале мы слышали, что до бытия была пустота, в которую вошло бытие; здесь говорится не о происхождении мира, а о его структуре, и Гесиод говорит, что границы и источники всех объектов в бытии лежат над пустой пропастью. На нашем языке это означает, что все сущее существует благодаря тому факту, что оно противопоставлено (пространственно, временно и логически) пустому небытию; то, чем оно является, определяется его границей с тем, чем оно не является, с пустотой» (Fränkel 1975, 105–106). Собственно, интерпретация Фрэнкеля в явном виде указывает на роль и значение негативного в теогонии, космогонии и космологии Гесиода – небытие (non-being) не только находится в тесной взаимосвязи с тем, что существует, но и в указанном смысле определяет существующее. И в этом также угадывается элемент «протоапофатики».

Далее, фрагмент 736–740, по сути, смещает акценты в космогонии и теогонии Гесиода. В самом деле, если ранее вопрос о возможном первоначале сводился к дискуссии вокруг тезиса «πρώτιστα Χάος γένετ'», то в *Th.* 738 мы впервые читаем о наличии неких начал, которые, по всей видимости, не сводятся к богам «Теогонии». В самом тексте об этих началах и концах (или еще возможен перевод второго слова – «пределы») сказано мало. Прежде всего,



очевидно, нам неизвестно не только, что собою представляют начала и пределы, но и то, сколько их всего – мы лишь находим упоминание о «всех» (πάντων) началах и пределах. Но наиболее интересным представляется вопрос об их расположении. Они находятся «вне» «темной земли», вне «бесплодной пучины морской», вне «звездного неба». Здесь мы полагаем следующее. Во-первых, непосредственно не указывается, местонахождение «начал и пределов», говорится лишь о том, где они не находятся. Отсюда наше предположение, что здесь можно увидеть некий элемент апофатического («протоапофатического») описания. Но, во-вторых, справедливо ли, полагать, что об их расположении говорится только апофатически? В *Th.* 740–746 указывается: «Бездна великая. Тот, кто вошел бы туда чрез ворота, // Дна не достиг бы той бездны в течение целого года: // Ярые вихри своим дуновеньем его подхватили б, // Стали б швырять и туда и сюда. Даже боги боятся // Этого дива. Жилища ужасные сумрачной Ночи // Там расположены, густо одетые черным туманом». Можно предположить, в данном фрагменте говорится о местонахождении «начал и пределов». И если это так, то ключевым моментом здесь является указание, что это – «бездна великая», (в оригинале – «χάσμα μέγ'»), а последующие строки здесь лишь описание этого места. Однако тут неизбежно возникает вопрос, что собою представляет «χάσμα μέγ'»? Является ли это отдельным элементом в космологии Гесиода или χάσμα μέγα и Χάος суть одно, ибо некоторые сходства между ними вполне очевидны? В специальной литературе указанная часть фрагмента «Теогонии» не часто анализируется именно в оптике поставленных вопросов. Однако встречается указание, что это именно Хаос. К примеру, Д. Джонсон указывает на то, что истоки и начала космогоничны, как и пропасть (chasm), посредством которой они объясняются, а пропасть эта связана со строкой 814 и, что особенно важно, со строкой 116 (Johnson 1999, 25). Таким образом, данная трактовка указывает нам на то, что χάσμα μέγ' и Χάος суть одно. Эта позиция пусть и в разных в разных вариациях встречается в специальной литературе часто. В-третьих, если согласиться с этой трактовкой, то получается, Хаос содержит в себе истоки и начала. Но тогда необходимо обозначить, что собою являют непосредственно уже «πηγὰ καὶ πείρατ'». Текст «Теогонии» практически ничего не сообщает нам об этом. Однако, согласно сказанному выше, они находятся внутри Хаоса; известно, они «страшные и мрачные», причем их боятся даже боги. Мы полагаем возможным раскрыть значение «πηγὰ καὶ πείρατ'» через понятие ἀρχή. В самом деле, теогония Гесиода – это, в силу понятных причин, еще не философия, но мифология, возможно, с элементами предфилософии. Однако, греческая мысль уже делает существенные шаги на пути перехода от

«мифа к логосу», и, возможно,  $\pi\eta\gamma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\tau\alpha$  это и есть одно из первых указаний на понимание неизбежности – преодоления мифа. Иными словами, одна из возможных трактовок « $\pi\eta\gamma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\tau\ \prime$ » – указание на то, что это интуитивное пред-обозначение  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  в мифологии (Светлов, Галанин и др. 2023, 4–5). Возможно, именно пределы и начала впоследствии находят свое выражение в натурфилософских учениях первых греческих философов, в апейроне Анаксимандра. При таком прочтении становятся понятными те немногочисленные характеристики начал и пределов, которыми мы располагаем, а также, собственно, и то, что этих характеристик практически нет. В самом деле, миф Гесиода еще только угадывает  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$  и ничего об этом пока не знает – отсюда и столь скудное описание. И боги их боятся, поскольку  $\pi\eta\gamma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\tau\alpha$ , предугадываемые как  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ , суть то, что приходит на смену мифологии, а значит, самим богам. Хаос содержит в себе  $\pi\eta\gamma\alpha\iota\ \kappa\alpha\iota\ \pi\epsilon\acute{\iota}\rho\alpha\tau\alpha$ , следовательно, в Хаосе содержится потенция для развёртывания нового, не мифологического первоначала –  $\acute{\alpha}\rho\chi\acute{\eta}$ . Иными словами, Хаос – негативное – не просто то, что предшествует другим богам, но и то, что содержит в себе потенции для разворачивания уже положительной онтологии в истории греческой мысли. А значит, опять-таки негативное предшествует позитивному.

Таким образом, в «Теогонии» Гесиода наличествует протоапофатическая проблематика, которая явлена в описании мифологических образов. Важным моментом является то, что речь идет именно о нескольких образах, отнюдь не только о Хаосе. Апофатическими характеристиками наделены и Ночь, и Эреб, и Тартар, а также «пределы и начала», которые находятся внутри Хаоса. Об Эребе текст «Теогонии» содержит мало сведений – мы лишь узнаем такие характеристики как «угрюмый», «мрачный» и вместе с тем в одной из трактовок находим, что это – «царство незаполненных пространств» (Solsmen 1949). Эреб и Ночь суть порождения Хаоса. Однако именно негативные характеристики  $\text{N}\acute{\upsilon}\xi$  в «Теогонии» прописаны в сравнении и с Хаосом, и Эребом куда как более детально и, кроме того, было обозначено, что  $\text{N}\acute{\upsilon}\xi$  является аналогом позднего « $\kappa\epsilon\upsilon\acute{\omicron}\nu$ ». Из описания Тартара также можно эксплицировать негативные характеристики. Однако, как мы видели, от Ночи и Хаоса Тартар отличает то, что в нем наличествует и положительные описания. Так, говорится, что некогда это был «приют безопасный», и что, поскольку именно туда были отправлены поверженные Титаны, то Тартар способствовал «возвышению» Зевса. «Начала и пределы» содержат и апофатические и позитивные описания. О них известно, что они *есть*, существуют, однако отнюдь не ясно, *что* они есть, и какую функцию они выполняют. Пределы и начала не суть боги, но являются частью именно мифологической системы Гесиода. Одним из возможных вариантов трактовки

этих понятий является объяснение через понятие «архэ» в контексте концепции «от мифа к логосу». Однако особое место в системе мифологических образов занимает Хаос. И дело здесь отнюдь не только в том, что Хаос, имеющий явно выраженные апофатические характеристики, возникает первым и что, возможно, является определяющим условием космогонии Гесиода. Хаос есть то, что, во-первых, порождает иные негативные силы – Ночь, Эреб. И, во-вторых, содержит в себе *τηγαί καὶ τεΐρατα*.

Следовательно, в «Теогонии» наличествует не один, а несколько образов, которые наделяются апофатическими характеристиками, что само по себе предполагает «инаковость» негативного. Мы не склонны утверждать, что у Гесиода есть некая система негативных образов, во всяком случае, это утверждение предполагало бы несколько иной ракурс рассмотрения заявленной проблемы. В рамках настоящей статьи мы обозначили, что различие в понимании негативного, наличествующее в последующей греческой мысли имеет своим истоком именно миф Гесиода. И что апофатическая проблематика во все не сводится только к учению о Хаосе при всей онтологической значимости последнего.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ахутин, А.В. (2005) «Введение. Дело философии»? «Поворотные времена». С.-Петербург: Наука, 22–87.
- Богомолов, А.В., Светлов, Р.В. (2021) «Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии», *Платоновские исследования* 15.2, 41–73.
- Богомолов, А.В., Светлов, Р.В., Шмонин, Д.В. (2022), «Онтология и эпистемология Ничто в философии Платона: истоки и природа платоновской апофатики», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16. 2, 763–772.
- Драч, Г.В. (2003) *Рождение античной философии и начало антропологической проблематики*. Москва: Гардарики.
- Лосев, А.Ф. (1996) *Мифология греков и римлян*. Москва: Мысль.
- Светлов Р.В., Галанин Р.Б, Никулин М.С. Приходько М.А. (2023) *Истоки рациональной теологии*. С.-Петербург: РХГА.
- Bussanich, J. A (1983) "Theoretical Interpretation of Hesiod's Chaos. *Classical Philology*," 78.3, 212–219.
- Clay, J.S. (2003) *Hesiod's Cosmos*. New York: Cambridge University Press.
- Fränkel, H. (1975) *Early Greek Poetry and Philosophy: A History of Greek Epic, Lyrica, and Prose to the Middle of the Fifth Century*. Oxford.
- Johnson, D.M. (1999) "Hesiod's Descriptions of Tartarus ("Theogony" 721–819)," *Phoenix* 53, 8–28.

- Hadot, P. (1987) "Апофатизм и теология негативная," *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris. Études augustiniennes, 185–193.
- Millsaps, K.T. (2006) *The Development of Apophatic Theology from the Pre-Socratics to the Early Christian Fathers*. East Tennessee State University.
- Most, G. W., ed. (2006) *Hesiod: Theogony. Works and Days. Testimonia*. Harvard University Press.
- Roisman, H. (1983) "Hesiod's "ΑΤῆ," *Hermes* 111, 491–496.
- Solmsen, F. (1949) *Hesiod and Aeschylus*. Ithaca, New York.

*References in Russian:*

- Akhutin, A.V. (2005), "Introduction. The matter of philosophy," in "Turning Times", 22-87. St. Petersburg: Nauka.
- Bogomolov, A.V., Svetlov, R.V. (2021), Conversation with Nothing: Apophatic Discourse in Ancient Philosophy. In *Platonic Investigations*, 2021, 15(2), 41–73.
- Bogomolov, A.V., Svetlov, R.V., Shmonin, D.V. (2022) "Ontology and Epistemology of Non-being in Plato's Philosophy: On Origins and Nature of Platonic Apophaticism," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2, 763-772.
- Drach, G.V. (2003), "The birth of ancient philosophy and the beginning of anthropological problems." Moscow: Gardariki.
- Losev, A.F. (1996), "Mythology of the Greeks and Romans", Moscow: Mysl.
- Svetlov R.V., Galanin R.B., Nikulin M.S., Prikhodko M.A. (2023) *The Origins of Rational theology*. St. Petersburg: RHGA.

# ЭОС И ТИФОН: МЕТАМОРФОЗЫ ТЕЛЕСНОСТИ

В. В. ПЕТРОВ  
Институт философии РАН (Москва)  
campas.iph@gmail.com

---

VALERY V. PETROFF  
RAS Institute of Philosophy (Moscow)

EOS AND TITHONUS: METAMORPHOSES OF CORPOREALITY

**ABSTRACT.** The article discusses the philosophical implications of the Greek myth of Eos and Tithonus. In relation to different versions of this myth, the opinions of various authors regarding the problem of finding and maintaining individual identity in the conditions of bodily metamorphoses, as well as the problems of aging (gradual loss of the body and memory) are considered. The question is raised about the body of the mythological hero and the means of transmitting the fabula, whether it is transmission in the oral tradition through speech-logos or transmission through the text fixed on a material carrier (which can be lost, corrupted, restored). The question of the interrelation of the myth of Eos and Tithonus with the details of the biography of the authors who refer to it is being studied. In this respect, the following are studied: the Homeric hymn to Aphrodite, Sappho's "Tithonus poem" (including the history of its finding and reconstruction), as well as the poem "Tithonus the Cicada" by Alexei Parshchikov, which puts the ancient story into the modern context of reasoning about the "digital body", transhumanism and cloning.

**KEYWORDS:** Homer, Sappho, Tithonus, Alexei Parshchikov, papyri, Callimachus, Vikenty Veresaev.

---

**Миф о Тифоне и тема старости.** Основным посылом мифа о Тифоне и Эос является мысль о неизбежности старения человека и о тяготах старости. Богиня Эос полюбила прекрасного<sup>1</sup> смертного — Тифона. Тот принадлежал

---

Кроме особо оговоренных случаев, тексты цитируются по изданиям, представленным в электронной текстовой базе данных *The Online Thesaurus Linguae Graecae* (<http://stephanus.tlg.uci.edu>). Если автор перевода на русский язык не указан специально, перевод принадлежит автору статьи.

царскому троянскому роду<sup>2</sup>, прародителями которого были Океан и Тетиса/Тетис (Γηθύς), обитавшие на краю света. Туда же Эос унесла Тифона. Она испросила для него у Зевса вечную жизнь, но забыла попросить, чтобы Тифон не старел. Они жили в Эфиопии<sup>3</sup>, где у них родились два сына, один из которых — Мемнон (Μέμνων) — сражался за Троию и был убит Ахиллом<sup>4</sup>. Шли годы, Тифон старел, утрачивал силу и привлекательность. Эос охладела к нему и всё реже навещала. Когда он совсем одряхлел, Эос навсегда заперла Тифона в его покоях (ἐν θαλάμῳ), откуда доносится его неумолкающий голос, призывающий богиню. Некоторые авторы сообщали, что тело Тифона постепенно усыхало, и в конце-концов он превратился в цикаду. От него остался только голос<sup>5</sup>.

К мифу об Эос и Тифоне отсылают множество греческих авторов. Эос, встающая с ложа Тифона, упоминается в «Илиаде» и «Одиссее» Гомера:

Ἦώς δ' ἐκ λεχέων παρ' ἄγαυοῦ Τιθωνοῖο  
ῥρνυθ', ἴν' ἀθανάτοισι φῶς φέροι ἠδὲ βροτοῖσι.

<sup>1</sup> Тиртей сомневается, что кто-либо может превзойти Тифона в физической привлекательности (Τιθωνοῖο φύην χαριέστερος), см. Turtæus, *Fr.* 12, 5.

<sup>2</sup> Братом Тифона был царь Трои Приам, отцом — Лаомедонт, дедом — Ил (чьим братом был Ганимед), прадедом — Трос, прапрадедом — сын Зевса Дардан.

<sup>3</sup> Lycophron, *Alexandra* 16-19.

<sup>4</sup> Древние считали одну из огромных статуй Аменхотепа III в египетских Фивах статуей Мемнона. См. Tacitus, *Annales* II 61: «Германик обратил внимание и на прочие чудеса Египта, из которых главнейшими были вытесанное из камня изображение Мемнона, издающее, когда его коснутся солнечные лучи, громкий звук, похожий на человеческий голос», пер. Г.С. Кнабе. Ср. Pausanias, *Graeciae descriptio* 1, 42, 3; Strabo, *Geographica* 17, 46.

<sup>5</sup> Ср.: в фильме Бернардо Бертолуччи «Последний император» (1987) есть сквозной мотив. Китайскому императору Пу И (1906–1967), взошедшему на престол, когда он был маленьким мальчиком, подарили сверчка, который жил в специальной баночке. Вся полная перипетий жизнь Пу И прошла под стрекот сверчка, который в фильме символизирует его жизнь. Через много лет, в эпоху коммунистического Китая, состарившийся Пу И возвращается во дворец, который превращен в музей. Он переступает через ограждение трона и поднимается на него. Оказавшийся рядом мальчик, сын садовника, спрашивает Пу И о том, что он здесь делает. Чтобы доказать, что раньше он уже сидел на этом троне как император, Пу И демонстрирует знание дворцовых секретов: он достает из-под сиденья трона баночку со сверчком, оттирает ее от многолетней пыли и отдаёт мальчику. Тот открывает затянутую паутиной емкость: сидевший у подножия трона Пу И исчезает, а из баночки появляется сверчок. Он движется, но уже не стрекочет.

Эос, покинувши рано Тифона прекрасного ложе,  
На небо вышла сиять для блаженных богов и для смертных<sup>6</sup>.

Гесиод в «Теогонии» сообщает, что

Эос-Заря от Тифона родила царя эфиопов  
Мемнона меднооружного с Эмафионом-владыкой<sup>7</sup>.

В гомеровском гимне историю Эос и Тифона Афродита рассказывает Анхису:

Первое время, пока многомилою юностью цвел он,  
Рано рожденною он наслаждался Зарей златотронной,  
Близ океанских течений у граней земли обитая  
(παρ' Ὠκεανοῖο ῥοῆς ἐπὶ πείρασι γαίης).

С той же поры, как седины (πρώται πολιαί) в его волосах появились  
На голове благородной и на подбородке прекрасном,  
Ложе его посещать перестала владычица Эос (πότνια Ἠώς),  
Но за самим продолжала ходить и амвросией (ἀμβροσίη) сладкой,  
Пищей кормила его, одевала в прекрасное платье.

После ж того как совсем его грозная старость настигла  
(στυγερὸν κατὰ γῆρας ἔπειγεν)

И ни единого члена не мог ни поднять он, ни двинуть, —

Вот каковое решение представилось ей наилучшим:  
В спальню его положила (ἐν θαλάμῳ κατέθηκε), закрывши блестящие двери;  
Голос его непрерывно течет (φωνὴ ῥεῖ ἄσπετος), но исчезла из тела  
Сила (κίχυς), которою были исполнены гибкие члены.  
Не пожелала бы я, чтоб, подобным владея бессмертьем (τοῖον ἀθάνατον),  
Между блаженных бессмертных ты жил бесконечною жизнью  
(ζῶειν ἡματα πάντα)<sup>8</sup>.

В гимне говорится, что Эос забыла попросить для Тифона великолепие юности (ἡβην), чтобы отскоблить погибельную старость (ξῦσαι τ' ἄπο γῆρας ὀλοῖόν, v. 224)<sup>9</sup>; о том, что Тифона вконец обременила ужасная старость

<sup>6</sup> Ном., *Od.* 5, 1, пер. В.А. Жуковского. Ср. Ном., *Il.* 11, 1-2.

<sup>7</sup> Hesiodus, *Theogonia* 984-5, пер. В. Вересаева.

<sup>8</sup> *In Venerem* 218-240, пер. В.В. Вересаева. Гимн составлен ранее VII в. до н.э. в Эолии или на эолийском Лесбосе.

<sup>9</sup> См. позднейшую аллюзию на эту строку: Apollonius Rhodius, *Argonautica* 1, 263: πατήρ ὀλοῦ ὑπὸ γῆραι («отец, отягощенный ужасной старостью»).

(πάμπαν στυγερὸν κατὰ γήρας ἔπειγεν, v. 233). Таким образом Тифон сделался архетипическим образчиком дряхлого старца.

По мнению ионийского поэта Мимнерма:

Τιθωνῶι μὲν ἔδωκεν ἔχειν κακὸν ἄφθιτον  
γήρας, δὲ καὶ θανάτου ρίγιον ἀργαλέου.

Вечную, тяжкую старость послал Молневержец Тифону.  
Старость такая страшней даже и смерти самой<sup>10</sup>.

Аристофан в «Ахарнях» сравнивает с Тифоном одного из персонажей — бессильного старика, над которым издевается мальчишка-юрист:

И беззубого Тифона колет, рубит, режет, бьет.  
И старик трясет губами и уходит осужден,  
Дома плачет и вздыхает, горько жалуясь друзьям:  
«Что на гроб я приготовил, отдаю теперь суду»<sup>11</sup>.

Фигура постаревшего Тифона аккумулировала в себе страх перед старостью. Характерный для архаических культур, он ярко представлен в греческой поэзии. У того же Мимнерма читаем:

Κῆρες δὲ παρεστήκασι μέλαιναι,  
ἢ μὲν ἔχουσα τέλος γήραος ἀργαλέου.

Но близятся черные Керы  
Старостью мрачной одна, смертью другая грозит<sup>12</sup>.

Согласно поэту, старость нависает над головой:

τὸ δ' ἀργαλέον καὶ ἄμορφον  
γήρας ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτίχ' ὑπεκρέμαται,  
ἐχθρὸν ὁμῶς καὶ ἄτιμον.

Вслед безобразная, трудная старость,  
К людям мгновенно являсь, виснет над их головой, -  
Старость презренная, злая<sup>13</sup>.

Схожий образ находим у Феогнида:

<sup>10</sup> Mimnermus, *Fr.* 4, 1-2, пер. В. Вересаева.

<sup>11</sup> Aristophanes, *Acharnenses* 688, пер. А. Пиотровского.

<sup>12</sup> Mimnermus, *Fr.* 2, 5-6.

<sup>13</sup> Idem., *Fr.* 5, 5-7.



κακὸν δ' ἐπὶ γῆρας ἐλέγχει  
οὐλόμενον, κεφαλῆς δ' ἄπτεται ἀκροτάτης.

Пагубно зло, что марает  
в старости нас, главы на макушке коснувшись<sup>14</sup>.

Сапфо и её «поэма о Тифоне». Для нас важно, что к теме старости, представленной в истории об Эос и Тифоне, обратилась Сапфо, написавшая так называемую «поэму о Тифоне». Судьба этой поэмы поистине драматична. Это произведение лесбосской поэтессы было утрачено в незапамятные времена — последнее дошедшее до нас свидетельство о ней — клочок александрийского издания сочинений Сапфо, датированного III в. н.э.

Впрочем, в сборники поэзии Сапфо включали две строки, известные через перипатетика Клеарха из Сол (которого, в свою очередь, процитировал в «Пире мудрецов» Афиней)<sup>15</sup>. Некоторые современные ученые считают, что это двустишие представляет собой завершение «поэмы о Тифоне», другие, и среди них весьма авторитетные (например, Мартин Уэст), полагают, что они являются частью независимого стихотворения. Русскому читателю эти две строки давно известны. Их перевел Вячеслав Иванов, который печатал каждый кóлон (κῶλον) отдельной строфой:

Я негу люблю,  
Юность люблю,  
Радость люблю  
И солнце.

Жребий мой — быть  
В солнечный свет  
И в красоту  
Влюбленной<sup>16</sup>.

Викентий Вересаев перевел те же строки таким образом:

Я роскошь люблю;  
блеск, красота,  
словно сияние солнца,

<sup>14</sup> Theognis, *Elegiae* 1, 1006-1011.

<sup>15</sup> Clearchus, *Fr.* 41 Wehrli; Athenaeus, *Deipnosophistae* 15, 687b.

<sup>16</sup> Иванов Вяч. 1914, 121 (Fr. 30, = Bergk 79; Hiller-Crusius 78).

Чаруют меня...<sup>17</sup>

**Оксиринхский папирус Р.Оху. 1787.** Как бы то ни было, возвращение «поэмы о Тифоне» из забвения началось в конце XIX в., когда в египетском Оксиринхе был обнаружен обрывок папируса, который датировали концом II – началом III в. н.э. и каталогизировали под номером Р.Оху. 1787<sup>18</sup>. На папирусе сохранились окончания стихотворных строк, записанных по-гречески. Некоторые из них были сразу же атрибутированы Сапфо. При этом заключительное двустигийе папируса удалось реконструировать почти полностью, поскольку доступные для расшифровки буквы сделали очевидным, что речь идет о двустигиии, цитируемом у Клеарха и Афинейя. Транскрипция и реконструкция текста опубликована Гренфеллом и Хантом в 1922 г.<sup>19</sup>

Текст в Р.Оху. 1787 разбит на строки, но *корониды* (*κορωνίδες*) — маркеры начала и конца поэм — лишь угадываются или не сохранились. Поэтому строки «поэмы о Тифоне» в издании 1922 г. не выделены в отдельное стихотворение, а напечатаны как средняя часть более пространный фрагмента. Этот фрагмент впоследствии не раз воспроизводился в изданиях поэзии Сапфо, где получил номер 58. Считалось, что «поэме о Тифоне» во фр. 58 соответствуют vv. 11-26<sup>20</sup>:

]πων κάλα δῶρα παῖδες      11  
] φιλάοιδον λιγύραν χελύνναν

]ντα χροά γήρας ἤδη  
]ντο τρίχες ἐκ μελαίναν

]αι, γόνα δ' [ο]ὐ φέροισι      15  
]ησθ' ἴσα νεβρίοισι

]λλὰ τί κεν ποείην;  
] οὐ δύνατον γένεσθαι

<sup>17</sup> Вересаев 1929, 179.

<sup>18</sup> Поскольку сейчас папирус хранится в Оксфорде, некоторые публикаторы именуют его не «оксиринхским», а «оксфордским».

<sup>19</sup> "New Classical Fragments. [Р.Оху.] 1787. Sappho, Book IV. Fr. I (3rd cent)," in: Grenfell & Hunt 1922, 28-29 (транскрипция и реконструкция текста); 40-42 (примечания); Plate II (фотокопия папируса).

<sup>20</sup> После обнаружения «кельнской Сапфо» в 2004 г. (см. *ниже*) многие исследователи относят к «поэме о Тифоне» только vv. 11-22.

] βροδόπαχυν Αὔων  
]χατα γὰς φέροισα[ 20

]ον ὕμωσ ἔμαρψε[  
]άταν ἄκοιτιν

]ιμέναν νομίσδει  
]αισ ὀπάσδοι

ἔγω δὲ φίλημι' ἀβροσύναν, ]τοῦτο καί μοι 25  
⚭] τὸ λά[μπρον ἔρος τῶελίω καὶ τὸ κά]λον λέ[λ]ογχε<sup>21</sup>. ⊗

Как установили уже Гренфелл и Хант, сохранившийся в P.Оху. 1787 строки воспроизводят стандартное александрийское издание поэтического наследия Сапфо. Стихотворный размер этих строк определялся разными исследователями как «гагесихорей (hagesichoreans) с хориямбическим расширением» (M. West), как «акефалический гиппонактей (acephalus hipponactean) с двойным хориямбическим расширением (^hipp<sup>2c</sup>)» (Digital Sappho, Т.Г. Мякин) или как «октосилаб с внутренним расширением из двух хориямбов» (С.А. Завьялов). Его схема записывается так: × – υ υ – – υ υ – – υ υ – υ – – (^hipp<sup>2c</sup>).

На основании фрагментированного текста оксиринхского папируса (в котором утрачены начальные части строк) А.В. Парин выполнил русский перевод vv. 13-26:

Всю кожу мою сетью морщин старость уже изрыла, 13  
И стали белы пряди мои, прежде чернее смоли.  
..... слабы, колени гнутся.  
И силы не те, чтобы, как встарь, ланью по лугу мчаться.  
..... что я могу поделать?  
Никто из людей век не стареть, вечно цвести не в силах.  
Давно, говорят, пыл повелел розоворукой Эос  
В дорогу пойти к краю земли вслед за Тифоном смертным<sup>22</sup>. 20

<sup>21</sup> См.: Fr. 58, п-22 (Lobel & Page 1955, 41-42; Voigt 1971, 78). Текст v. 26 в квадратных скобках восстановлен по цитате Клеарха. Предположительную *χορώνίς* (у нас — слева от текста) ставят Lobel & Page, уверенную *χορώνίς* (у нас справа) — Voigt.

<sup>22</sup> В этом месте перевод нарушает логику греческого мифа. Можно подумать, что смертный Тифон отправился в путешествие на край света, а богиня Эос последовала за ним. На самом деле ситуация обратная: греческие боги и богини, которым

..... им овладела старость.  
 ..... милой предстать супруге.  
 ..... видно, навек исчезло.  
 ..... если бы даровал он!

А я красоте всю душой предана, и со мною, 25  
 Покуда люблю, солнечный свет, радостный, неразлучен<sup>23</sup>.

В переводе Парина строки не группируются в двустишия, а vv. 11-12 вовсе отброшены. Возможно (и это важно в контексте нашего рассуждения) подобное решение предопределено герменевтическими мотивами: переводчик следует интерпретации, согласно которой данный текст представляет собой «поэму о старости». В этом случае, может казаться, что упомянутые в начальном двустишии «прекрасные дары фиалколонных Муз» (ἰοκόλπων κάλα δῶρα) и «звонкая песнелюбивая лира» (φιλάοιδον λιγύραν χελύνην) противоречат основной теме жалоб на телесную немощ<sup>24</sup>. Примечательно, что, следуя тексту оксиринхского папируса, А.В. Парин сохранил в составе поэмы финальное двустишие (vv. 25-26), хотя добавленное им в текст слово «покуда» (отсутствующее в оригинале) является уступкой «теме старения», позволяя трактовать общий смысл так, что старая поэтесса печалится о старости, но «покуда» сохраняет любовь, солнце продолжает светить и для неё.

**Кёльнский папирус P.Köln 21351+21376.** Однако подлинное возвращение поэмы, начавшей проявляться из небытия в 1922 г., произошло в 2004 г., когда сотрудники кёльнского университета Михаэль Гроневальд и Роберт Даниель занялись изучением приобретенных у антикваров кусков картонажа, некогда составлявших внутренний саркофаг египетской мумии. Демонтаж картонажа, который представлял собой спрессованные слои папируса, явил свету древнейшие папирусные фрагменты поэзии Сапфо — P.Köln 21351 и 21376 — на которых угадывались начальные части тех строк, окончания которых были найдены в 1922 г. на Р.Оху. 1787. При этом кёльнский папирус датируется концом IV – началом III в. до н.э. и, таким образом, на шесть веков древнее оксиринхского.

---

приглянулся смертный или смертная, не спрашивают их разрешения, но просто хватают их и уносят, как делают хищные звери. На сохранившихся изображениях Эос всегда преследует юного Тифона, а тот, напротив, пытается от нее отстраниться или даже убежать.

<sup>23</sup> См. Ошеров 1980, 91; Гаспаров, Цыбенко, Ярхо 1999, 334.

<sup>24</sup> Схожее недоумение высказывали и другие исследователи, cf. Crane 1986, 270, n. 4: "It is unclear how the φιλάοιδον λιγύραν χελύνην of line 12 fits into the Sappho".

Гроневальд и Даниель опубликовали реконструкцию новонайденных фрагментов (сопроводив текст переводом на немецкий язык)<sup>25</sup>. Свою транскрипцию и реконструкцию текста «кельнской Сапфо» (включая перевод на английский) опубликовал также Мартин Уэст (2005). Его реконструкция, учитывающая конъектуры других исследователей и выполненная, по его словам, “with reasonable certainty”, стала общепринятой, и в качестве базовой её воспроизводит, например, Оббинк (2009)<sup>26</sup>:

<p>ῥῦμος πεδὰ Μοΐσαν ἰ]οκ[ό]λτων κάλα δῶρα, παῖδες, σπουδάσδετε καὶ τὰ]ν φιλάοιδον λιγύραν χελύνην·</p> <p>ἔμοι δ' ἄπαλον πρίν] ποτ' [ἔ]οντα χροά γήρας ἤδη ἐπέλλαβε, λεύκαι δ' ἐγ]έοντο τρίχες ἐκ μελαίναν·</p>	11
<p>βάρυς δέ μ' ὁ [θ]ῦμος πεπόηται, γόνα δ' [ο]ῦ φέροισι, τὰ δὴ ποτα λαίψηρ' ἔον ὄρχησθ' ἴσα νεβρίοισι.</p> <p>τὰ &lt;μὲν&gt; στεναχίςδω θαμέως· ἀλλὰ τί κεν ποεῖην; ἀγήραον ἄνθρωπον ἔοντ' οὐ δύνατον γένεσθαι.</p>	15
<p>καὶ γάρ π[ο]τα Τίθωνον ἔφαντο βροδόπαχυν Αὔων ἔρωι φ . . αθεισαν βάμεν' εἰς ἔσχατα γὰς φέροισα]ν,</p>	20
<p>ἔοντα [κ]ἄλον καὶ νέον, ἀλλ' αὐτον ῥῦμος ἔμαρψε ῥῶνι πόλιον γήρας, ἔχ[ο]ντ' ἀθανάταν ἀκοιτιν.<sup>27</sup> ⊗</p>	22

<sup>25</sup> Gronewald & Daniel 2004a. Публикаторы издали папирус P.Köln 21351, текст которого составляют три части: 1) 8 строк, предваряющих «поэму о Тифоне» (т.н. «новый фрагмент»); 2) собственно «поэма о Тифоне» (vv. 11-22); и 3) обрывки строк неизвестного стихотворения, размер которого исключает авторство Сапфо. Части 1) и 2) кельнские издатели сопроводили переводом на немецкий язык. В переводе, к тексту «поэмы о Тифоне» добавлены 4 строки, продолжающие «поэму о Тифоне» в P.Оху 1787. Вскоре Гроневальд и Даниель опубликовали еще один небольшой обрывок папируса (P.Köln 21376), позволивший дополнить строки 18-20 «поэмы о Тифоне», см. Gronewald & Daniel 2004b.

<sup>26</sup> Следует помнить, что начала первых четырех строк (до квадратных скобок) утрачены в обоих папирусах (оксиринхском и кельнском), а потому являются продуктом творческих усилий современных филологов.

<sup>27</sup> West 2005a; Obbink 2009. Ученые не достигли согласия относительно местоположения *κορονιδ*: слева от текста мы указываем две *κορωνίδες*, поставленные Уэстом, справа — одну *κορωνίς*, завершающую стихотворение согласно Оббинку (p. 9-10).

Пока вы в поре, чтите дары Муз, облаченных в пурпур, 11  
 Пусть радует дев звонкий призыв песнелюбивой лиры.

А я в стороне – щеки мои, гладкие прежде, старость  
 Повила уже, и седина в черных кудрях пробилась.

Стесняется грудь, тяжело дышать, и нетверды колени – 15  
 А некогда в пляс сами неслись резво, как олентя.

Но как ни стеной, как ни крушишь, жалобы не помогут:  
 Единый сужден смертным удел, неодолима старость.

Недаром молве ведома страсть нежно-румяной Эос:  
 У края земли скрыла она милого сердцу друга, 20

Но юности цвет не сберегла: в должный черед с годами  
 Увял и Тифон — дряхлый старик подле жены бессмертной<sup>28</sup>.

Обнаружение «кельнской Сапфо» и восстановление части лакун в утраченных строках «поэмы о Тифоне», именуемой в большинстве современных изданий «фрагментом 58», подтвердило гипотезу Э. Штибица<sup>29</sup>, согласно которой в поэме говорится о Тифоне.

Новость о находке «кельнской Сапфо» немедленно стала сенсацией в европейских масс-медиа: известие об обнаружении новой поэмы поэтессы с Лесбоса растиражировали газеты «La Stampa», «Frankfurter Allgemeine Zeitung», «Neue Zürcher Zeitung»<sup>30</sup>. 21 июня 2005 г. Мартин Уэст опубликовал реконструкцию греческого текста и английский перевод поэмы в *The Times Literary Supplement*<sup>31</sup>.

---

<sup>28</sup> Пер. В.В. Зельченко (2005). Для того, чтобы русский читатель легче представил себе ритмический рисунок поэмы, Зельченко предложил следующую аналогию: «пятнадцатю пять — // семьдесят пять, // восемь два — // шестнадцать».

<sup>29</sup> Stiebitz 1926.

<sup>30</sup> Di Benedetto 2004; Maehler 2004; West 2005b; Latacz 2005.

<sup>31</sup> West 2005b.

Вскоре оцифрованные изображения папирусов были размещены в сети Интернет<sup>32</sup>. Был издан специальный сборник, в котором ведущие специалисты предлагали конкурирующие реконструкции греческого текста<sup>33</sup>. На русском языке «кёльнской Сапфо» посвящена монография Т.Г. Мякина (2012), в которой рассматривается широкий спектр связанных с текстом проблем. В ней же автор предлагает свой перевод<sup>34</sup>.

Тем не менее, по поводу многих вопросов консенсус до сих пор не достигнут. Помимо того, что разнятся чтения плохо сохранившегося текста и различаются мнения относительно границ и длины поэмы, нет согласия относительно того, каков ее общий смысл: является ли она жалобой на старость или гимном любви, призывом *carpe diem* или прославлением спасительной силы искусства. Исследователи расходятся во мнениях о значении того или иного слова, синтаксиса, особенностей рецепции поэмы в эллинистический период.

**Проблема границ «поэмы о Тифоне».** В двух дошедших до нас папирусах (кёльнском и оксиринхском) строку 11 (...*κάλα δῶρα, παίδες*), — с которой, как полагают, начинается поэма, — предваряют разные тексты, причём весьма фрагментированные и восстанавливаемые лишь приблизительно. В кёльнском папирусе — это обрывки 8 строк, имеющих тот же стихотворный размер, что и «поэма о Тифоне» (т.н. «новый фрагмент»), в оксиринхском папирусе — это 6 строк (т.н. фрагмент «об успехе»).

Анализируя «новый фрагмент» кёльнского папируса, Уэст указывает, что его vv. 3-4 противопоставляют нынешнее празднество (*vũν Θαλία*)<sup>35</sup> существованию в Аиде (*γέρθε δὲ γᾶς*). Видимо, в загробной жизни *persona cantans* — скорее всего, это сама Сапфо — получит дар (*γέρας*) и будет прославляться так же, как при жизни. Залогом этого, вероятно, является её причастность к Музам: героиня держит в руках арфу-пектиду и воспеваает красоту Муз.

В практически уничтоженном фрагменте «об успехе» из оксиринхского папируса удастся прочитать слова *θηται στ[ύ]μα[τι] πρόχοψιν*, «дай успех моим

<sup>32</sup> "Papyrussammlung. Köln. Inv. 21351+21376," *Kölner Papyri*, <https://papyri.uni-koeln.de/stueck/tm68983> [последнее обращение: 03.06.2023]. Тексты fr. 58-59 также доступны на сайте *Digital Sappho*, <https://digitalsappho.org/fragments/fr58-59> [последнее обращение: 03.06.2023]. Морфологический анализ fr. 58 см.: Annis, William A. 2005.

<sup>33</sup> Greene & Skinner 2009.

<sup>34</sup> Мякин 2012, 52-54. Т.Г. Мякин следует тексту кёльнского папируса, а потому завершает «поэму о Тифоне» строкой 22. Перевод vv. 25-26 можно найти в другом месте книги (с. 6-7).

<sup>35</sup> Ср. v. 6: *ὡς vũν ἐπὶ γᾶς ἔοισαν* («ныне находящуюся на земле»).

устам» (v. 10), что коррелирует с мотивом репутации поэтессы и её славы, представленном в «новом фрагменте».

Схожим образом, различаются тексты, следующие за v. 22 (...ἀθανάτων ἄχοιτιν) «поэмы о Тифоне». В кельнском папирусе далее следует стихотворение, не принадлежащее Сапфо: оно записано размером, которым поэтесса не пользовалась. Более того, переписчик указал, что поэма закончена, поставив знак *χορῶνις*<sup>36</sup>. Таким образом, в кельнском папирусе «поэма о Тифоне» определено завершается на строке 22 — упоминанием о «бессмертной супруге».

Напротив, в оксиринхском папирусе за строкой 22 следуют еще четыре: первые две практически нечитабельны, а две последних — это двестишестидесятистишие, восстановленное при помощи цитаты из Клеарха/Афиней. Уэст не считал эти строки частью «поэмы о Тифоне» и полагал их началом иного, ныне утраченного стихотворения, назвав его «поэмой об ἀβροσύνα» (о великолепии, пышности, полноте жизни).

Таким образом, после обнаружения кельнского папируса P.Köln inv. 21351 + 21376, в котором отсутствуют vv. 23-26 оксиринхского папируса P.Оху. 1787, мнения относительно принадлежности vv. 23-26 к «поэме о Тифоне» расходятся: одни филологи считают, что они составляют финал поэмы, другие полагают, что эти четыре строки начинают другое стихотворение<sup>37</sup>. Ди Бенедетто рассматривает их не как *incipit* следующего произведения, а как отдельное четверостишие (*tetrastico*)<sup>38</sup>. Высказывалось предположение, что длинная и короткая версии поэмы могли сосуществовать<sup>39</sup>.

**Некоторые замечания к тексту «поэмы о Тифоне».** Строки 13-22, общий посыл которых понятен, сообщают следующее. Сапфо констатирует: я старею, с этим ничего не поделаешь, поскольку человек не стареть не может. Ведь даже Тифон, которому бог даровал бессмертие, и супругой которого была бессмертная Эос, всё равно продолжил стареть. Вот подстрочный перевод С.А. Завьялова:

<sup>36</sup> Obbink 2009, 9-10.

<sup>37</sup> Boehringer 2013.

<sup>38</sup> Di Benedetto 2006.

<sup>39</sup> Lardinois 2009 указывает на возможность сосуществования вариантов в зависимости от контекста исполнения; Nagy 2009 полагает, что краткая версия могла быть адаптирована к контексту панафинейских торжеств или симпосиев классической эпохи, а Voedecker 2009 считает весьма вероятным, что в эллинистический период могли циркулировать два варианта поэмы, при том, что ни один из них не был «оригиналом».



.... фиалколонных, девочки, прекрасные дары      11  
 .... песнелюбивую звучную лиру.

..... некогда тело, старость уже  
 ..... из черных сделались волосы

тяжелым стало дыхание, ноги не держат;      15  
 а они когда-то в танце были легкими, как косули.

Я часто плачу об этом. Но что поделать?  
 Человек ведь не может не стариться.

Так некогда, говорят, Тифона розолокотная Эос,  
 ..... страстью, унесла на край земли.      20

Он был молод и прекрасен, но и его равно настигла  
 седая старость, не посчитавшись с бессмертной супругой.

.....  
 .....

а я люблю красоту ..... и мне      25  
 любовь возвратила свет и красоту солнца<sup>40</sup>.

Примечательно, что Завьялов не завершает «поэму о Тифоне» там, где она обрывается в кельнском папирусе, и где ее заканчивают исследователи, ориентирующиеся на «кельнскую Сапфо» (на v. 22), но включает в нее и четыре неполные строки, продолжающие «поэму о Тифоне» в оксиринхской версии (= в александрийском издании эллинистических филологов).

В целом же, проблема состоит в том, в каком семантическом отношении находятся vv. 13-22 по отношению к начальному двустихию, упоминающему юных дев и дары Муз<sup>41</sup>, а также в том, останется ли поэма цельной в композиционном и смысловом плане без финального четверостишия (vv. 23-26). Если бы начальное двустихие (v. 11-12) не было засвидетельствовано в обоих редакциях, отбросить финальное четверостишие оксиринхского папируса (v. 23-26) было бы нетрудно: строки 13-22 остались бы стройной поэмой о старо-

<sup>40</sup> См. Завьялов 2018, 326-327.

<sup>41</sup> К примеру, можно ли считать, что Сапфо неявно ассоциирует себя с хором девушек из начальной строки, как утверждает Brown 2011, 21.

сти. Напротив, присутствие в тексте поэмы начального двустипхия, темой которого являются Музы, девы и звонкая лира, требует возвращения к той же теме в финале, чтобы закольцевать рамочное повествование.

Предлагались различные решения. В словах «любовь к солнцу дала мне в удел свет и красоту» (τὸ λάμπρον ἔρος τῶελίω καὶ τὸ κάλον λέλογχε) усматривали аллюзию на любовь Сапфо к Фаону (fr. 211 Voigt), которая снова возвращала ей юность<sup>42</sup>. В них видели попытку авторского самоутешения (Lardinois), постулирования для себя той же причастности к Музам, что приписывается «детям» из начальной строки (Puelma и Angiò)<sup>43</sup>. Однако вопрос далек от разрешения<sup>44</sup>: утраты текста в vv. 11-12 и 23-26 не позволяют предложить обоснованный вариант их восполнения.

Признавая тщетность попыток решить указанные выше трудности, рассмотрим детали, которые помогут лучше понять тот текст, которым мы располагаем с определенностью.

Здесь важно учитывать, что строки, которые на первый взгляд кажутся личным лирическим высказыванием исторической Сапфо, большей частью представляют собой топоры мелической поэзии или вариации на эпические лексические формулы. Это касается обширного перечня деталей, в числе которых: дары Муз (v. 11); звонкая песнелюбивая лира (v. 12); тело (χρόα) потрепанное старостью (v. 13-14); волосы, которые из черных становятся седыми (v. 14); колени, которые отказываются служить (v. 15); стенания (στεναχίζω, v. 17); устойчивые словосочетания «настигла и унесла» (βάμεν' ... φέροισαν, v. 20), «на край земли» (εἰς ἔσχατα γᾶς, v. 20), «седая старость» (πόλιον γῆρας, v. 21-22).

Напротив, собственностью поэтического голоса Сапфо являются: отождествление симптомов любовной лихорадки с недугами наступающей старости, внимание к изменению состояния телесных покровов, а также сентенция о невозможности человеку не стареть.

Заслуживают комментария переход к мифическому нарративу посредством частиц καὶ γάρ (v. 19), а также лексемы ἀβροσύνη (v. 25) и λέλογχε (v. 26). Рассмотрим названные выше детали в порядке их появления в тексте поэмы, построчно.

**v. 13-14.** Сапфо жалуется, что старость уже испортила ее тело (χρόα). В «Илиаде» χρόα — это тело в его внешней уязвимости: Гера в своей спальне

<sup>42</sup> Gronewald Daniel 2004a, 3-4.

<sup>43</sup> Puelma and Angiò 2005; Lardinois, Deborah Boedeker.

<sup>44</sup> За укороченный вариант выступают Di Benedetto 2004, 6; Luppe 2004, 8; West 2005, 4; Janko 2005; Bernsdorff 2005.

умащивает его (14, 175: *χρόα καλὸν ἀλειψαμένη*), но большей частью нежное, лилейное тело является объектом атаки: его стремятся проткнуть копьем или стрелами, вспороть медью или разорвать на куски<sup>45</sup>.

v. 14. Упоминание о превращении волос из темных в седые является поэтическим топосом<sup>46</sup>.

v. 15. Отказ коленей служить (*γὼνα δ' οὐ φέροισι*), как примета старости, имеет параллели при описании бессилия Тифона в гомеровском гимне к Афродите:

После ж того, как совсем его грозная старость настигла,  
И ни единого члена не мог ни поднять он, ни двинуть...<sup>47</sup>

*στυγερὸν κατὰ γήρας ἔπειγεν*  
*οὐδέ τι κινήσαι μελέων δύναιτ' οὐδ' ἀναείραι...*

v. 19. Обсудим семантику перехода к мифу посредством частиц *καὶ γάρ*. В v. 16 Сапфо предлагает гномическую сентенцию: *ἀγήραον ἄνθρωπον ἔοντ' οὐ δύνατον γένεσθαι*, «будучи человеком, невозможно стать нестареющим». Ожидаемым образом она подкрепляет эту максиму посредством обращения к авторитетному прецеденту — мифу об Эос и Тифоне. Начиная с архаического периода в греческой литературе двойная частица *καὶ γάρ*, следующая за гно-

<sup>45</sup> См. Ном. II, 13, 553: *ἐπιγράψαι τέρενα χρόα* («оцарапать нежное тело»); 13, 830-831: *δору χρόα λειριόεντα δάψει* («копье разорвет подобное лилии тело»); 21, 399: *διὰ δὲ χρόα καλὸν ἔδαψας* («пронзила прекрасное тело»); Ахиллес всматривается в прекрасное тело (*εἰσορόων χρόα καλόν*) Гектора, желая поразить его копьем, но тот закрыл его медным доспехом (*ἔχε χρόα χάλκεα τεύχεα*, 22, 321-22); 14, 406: *ρύσασθην τέρενα χρόα* («нежное тело его защитили»); 23, 190-191: *μὴ πρὶν μένος ἡελίοιο σκήλει' ἀμφὶ περὶ χρόα ἴνεσιν ἢ δὲ μέλεσσιν* («чтобы сила солнца до поры не иссушила в теле волокна и члены»); 23, 673: *ἀντικρὺ χρόα τε ῥήξω σύν τ' ὅστέ' ἀράξω* («начисто тело его разорву и кости его раздроблю»); 19, 27: *κατὰ δὲ χρόα πάντα σαπήη* («чтобы вся плоть разложилась»).

<sup>46</sup> Анакреон. Fr 75, 1: *εὐτέ μοι λευκαὶ μελαίναις ἀνεμεμίζονται τρίχες* («когда к моим черным волосам подмешаются седые»); Sophocles, *Antigone* 1092-3: *λευκὴν ... ἐκ μελαίνης ἀμφιβάλλομαι τρίχα* («[мой] волосы из черных сделались седыми»).

<sup>47</sup> Пер. В. Вересаева.

мической сентенцией, вводит παράδειγμα (exemplum) или прецедент, зафиксированный в мифологии или истории<sup>48</sup>. Прецедент должен подтвердить истинность сентенции<sup>49</sup>. В мелической поэзии так поступает Алкей в застольной песне «К Меланиппу»:

Пей (πῶνε) без просыпу вместе со мной, Меланипп, мой друг!  
 Разве нам суждено, миновав Ахеронский вал,  
 Снова солнечных дней увидеть лучезарный свет  
 (ἀελίω κόθαρον φάος ὄψεσθ')?  
 Нет: не пробуй надежду питать непосильную!  
 Так и [καὶ γάρ] сын Эола, Сисиф, меж людей хитроумнейший (πολύδρις),  
 Мнил, что общую смерть удалось одолеть ему, —  
 Смертной Керой (ὑπὸ κῆρι), однако, и он, многознающий,  
 Дважды был к ахеронтской волне принужден сойти<sup>50</sup>.

На родине Сапфо подобные примеры из жизни великих людей инкорпорировались в народные песни. Плутарх сообщает:

«В бытность мою на Лесбосе, — сказал он [Фалес], — слышал я, как хозяйка моя пела над своею мельницею:

Мели, мельница, мели (ἄλει μύλα ἄλει):  
 Так ведь (καὶ γάρ) мелет и Питтак,  
 Царь великих Митилен!»<sup>51</sup>

v. 20. βάμεν' ... φέροισαν (настигла и унесла). Эос не просто «унесла» Тифона, но «схватила и унесла» (βάμεν' ... φέροισαν). Когда бог настигает смертного и уносит его к месту своего обитания, для смертного это обычно плохо заканчивается. Используемая в «поэме о Тифоне» связка глагола βάλω (в аористе) с причастием от φέρω (выражающем добавочное действие) прежде

<sup>48</sup> Cf. Hom. *Il.* 24, 601-619; Pindarus, *Olympia* 7, 24-31.

<sup>49</sup> Об этом см. Fraenkel 1957, 185-186. Дополнительные отсылки см. в Edmunds 2006, 24. Говоря о том, что для перехода к авторитетным exempla архаические поэты, трагики и историки V в. до н.э. используют καὶ γάρ, ποτε («однажды») и φημί, Эдмундс усматривает особый смысл в том, что Сапфо использует не настоящее время от φημί, но аорист ἔφαντο, см. Edmunds 2006, 23-26.

<sup>50</sup> Alcaeus, *Fr.* 38A, пер. М.Л. Гаспарова.

<sup>51</sup> Plutarchus, *Septem sapientium convivium* 157E, пер. М.Л. Гаспарова; *Carmina popularia*, *Fr.* 23 (Poetae melici Graeci, ed. Page).

присутствует у Гомера<sup>52</sup>: у Сапфо крылатая Эос настигла Тифона и унесла на край земли (βάμεν' ... φέροισαν, v. 20)<sup>53</sup>, у Гомера (Πίσις 2, 302; 14, 207) крылатые керы смерти настигают и уносят души (ἔβαν φέρουσαι) героев:

..... ἐστὲ δὲ πάντες  
 μάρτυροι, οὓς μὴ κήρες ἔβαν θανάτοιο φέρουσαι.  
 ..... а все вы — свидетели,  
 кого не настигли и не унесли Керы смерти.

Эта гомеровская параллель бросает зловещий отсвет на строку 20 «поэмы о Тифоне», спектр толкований которой значительно сужается. Сказать, что «керы уносят кого-то» или вообще говорить о «принесении кер» кому-то, значит говорить о его гибели. Таким образом, отсылка к мифу о Тифоне призвана подтвердить негативные коннотации повествования о старении. Крылатая богиня, уязвленная эросом, в свою очередь напала на Тифона, но в итоге навлекла на него страдания. Мнение С. Бёрингер<sup>54</sup>, придающей пролонгированное значение именованию Тифона «прекрасным и юным», акцентирующей светлые аспекты любви Эос и Тифона, не представляется обоснованным. Строки 19-22 не имеют самостоятельного сюжетного единства, но лишь иллюстрируют гномическую максиму о невозможности не стареть (v. 18).

v. 20. εἰς ἔσχατα γᾶς (к пределам земли). Здесь повествование «поэмы о Тифоне» прямо следует гомеровскому гимну «К Афродите», в котором сказано о местопребывании Тифона и Эос:

Ἦοί τερπόμενος χρυσοθρόνῳ ἠριγενεΐῃ  
 ναῖτε παρ' Ὀκεανοῖο ῥοῆς ἐπὶ πείρασι γαίης.  
 Рано рожденною он наслаждался Зарей златотронной,  
 Близ океанских течений у граней земли обитая<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> Акт, посредством которого бог похищает свою смертную жертву, впоследствии стал обозначаться глаголом ἀρπάζω, см. Петров 2004, 327-334.

<sup>53</sup> Здесь βάμεν' — это сокращенная форма от аор. inf. act. βάμεναι (эол.) / βήμεναι. У Гомера этот аористный инфинитив от βάλω передает прошедшее действие, о котором повествует персонаж: *Od.* 8, 518: ἦειδεν δ' .... Ὀδυσσῆα ... βήμεναι («пел он о том, ... как Одиссей ... устремился»); *Ibid.* 14, 327 (= 19, 296): τὸν δ' ἐς Δωδώνην φάτο βήμεναι («про Одиссея ж сказал, что сам он в Додону поехал»). В «Илиаде» Автомедонт сказал (προσηύδα) Алкимедонту, что Гектор навряд ли отступит, «покамест не взойдет (βήμεναι) на коней пышногривых Ахилла» (Il. 17, 504).

<sup>54</sup> Boehringer 2013.

<sup>55</sup> Пер. В. Вересаева.

v. 21-22. Тифона «настигла седая старость» (ἔμαρψε πόλιον γῆρας). В качестве параллели укажем на «Одиссею» (24, 390), где старая сицилийка ухаживала за стариком Долием «поскольку того настигла старость» (ἐπεὶ κατὰ γῆρας ἔμαρψεν).

vv. 23-26. Уточним смысл лексемы ἀβροσύνη (v. 25) из четверостишия, которое в оксиринхском папирусе завершает «поэму о Тифоне»:

ἐγὼ δὲ φίλημ' ἀβροσύναν,  
καὶ μοι τὸ λαμπρὸν ἔρος ἀελίῳ καὶ τὸ καλὸν λέλογγε.

мне ж мила роскошь ..... и мне 25  
любовь к солнцу дала в удел свет и красоту.

Эти строки процитировал и откомментировал Клеарх из Сол, отрывок из которого приводит Афиней:

«А ныне, пишет Клеарх в третьей книге “Об образе жизни”, — не только используемые мужчинами (ἀνθρώπων) благовония, но и косметика (χροαί) столь пышны (τρυφερόν), что уподобляют их женщинам (συνεκθηλύνουσι). Неужели вы думаете, что роскошь (ἀβρότητα) может быть пышной (τρυφερόν) без добродетели? А вот Сапфо, истинная женщина и к тому же поэтесса, постыдилась (ἠδέσθη) отделить роскошь от красоты (τὸ καλὸν τῆς ἀβρότητος) и говорит:

Мне ж мила роскошь (ἀβροσύναν) <...>  
и мне любовь к солнцу дала в удел свет и красоту.

Сапфо всем даёт понять, что жажда жизни (τοῦ ζῆν ἐπιθυμία) означает для неё свет и красоту, а те неотъемлемы от добродетели»<sup>56</sup>.

Высказывалось мнение, что Клеарх деформирует мысль оригинала: будучи моралистом, он понимает τὸ καλὸν как нравственную красоту, хотя Сапфо говорит о физической. В самом деле, читая этот отрывок, мы понимаем, что русский язык не позволяет точно передать смысл существительных τὸ τρυφερόν и ἡ ἀβρότης, которые по Клеарху неотделимы от добродетели и красоты. Здесь ἀβροσύνη — одновременно изысканность, роскошь и великолепие. Дело осложняется тем, что лексема ἀβροσύνη чрезвычайно редка. Поэтому бесполезно уточнить, в каком контексте она используется. В противоположность мнению о том, что Клеарх искажает смысл, который Сапфо вкладывала в ἀβροσύνη, схожие контексты предоставляют и другие греческие

<sup>56</sup> Athenaeus, *Deipnosophistae* 15, 35, 1-13.

авторы, пусть и более поздние. Об ἀβροσύνη можно узнать у Ксенофана, а комедиограф Антифан пишет об ἀβρός. Обоих цитирует всё тот же Афиней, но интересующие нас лексемы являются частью поэтических текстов, а значит его вмешательство в них исключается. Первый из привлекаемых Афинеем авторов, Ксенофан Колофонский, порицает своих сограждан за то, что те переняли у лидийцев «беспользные изысканности» (ἀβροσύνας δὲ μαθόντες ἀνωφελέας), содержание которых он раскрывает:

Они [колофонцы] выходили на рыночную площадь в одеждах,  
целиком окрашенных в пурпур,  
их были тысячи общим числом, не меньше,  
хвастливых, красовавшихся уложенными прическами,  
источавших благовоние от искусно приготовленных умщений.

Ссылаясь на Филарха, Феопомпа, Диогена Вавилонского и Антифана, Афиней замечает, что от строгости нравов колофонцы склонились «к роскоши» (εἰς τρυφήν): волосы их были украшены золотом, они проводили круглые сутки за пирушками, тратя деньги на флейтисток и арфисток (τὰς αὐλητρίδας καὶ τὰς ψαλτρίδας). Одевались они в одежды, выкрашенные в дорогой пурпур. Афиней приводит выдержку из комедии Антифана, который распространяет подобные нравы на всех ионийцев:

πόθεν οἰκήτωρ, ἢ τις Ἴώνων  
τρυφεραμπεχόνων ἀβρός ἡδυπαθῆς (30)  
ἄλλος ὤρμηται;  
Откуда такой поселенец? Или то движется  
пышная (ἀβρός), преданная удовольствиям толпа  
роскошно одетых ионийцев?<sup>57</sup>

Таким образом Сапфо говорит, что ее тяготение к изысканности / роскоши, под которыми она, возможно, имеет в виду великолепие жизни в ее телесных проявлениях, и ее жажда жизни<sup>58</sup>, описываемая словами «любовь к солнцу», дает ей свет и красоту, невзирая на физическую ограниченность и конечность.

Как кажется, Сапфо не случайно использовала в качестве заключительного слова поэмы перфект λέλογχε (от λαγχάνω, получать в удел, обретать по

<sup>57</sup> Ibid. 12, 31, 1-31

<sup>58</sup> Напомню, что о «жажде жизни» Сапфо говорит и Клеарх.

воле судьбы). Выбором этого глагола она выражает уверенность в участии, которая ее ждет: жребий судьбы определил ей мусическую славу, не имеющую конца<sup>59</sup>.

**Внутренние параллелизмы.** Структура «поэмы о Тифоне» отмечена наличием лексических, образных и смысловых параллелей. Повторяющиеся лексемы и образы формируют дублеты и триплеты, связывающие воедино различные темпоральности и планы. Это осуществляется, например, посредством причастия ἔοντα:

ποτ' [ἔ]οντα χροά, v. 13 (об авторском Я) —  
 ἄνθρωπον ἔοντ', v. 18 (о человеке вообще) —  
 ἔοντα [κ]άλον καὶ νέον, v. 21 (о Тифоне);

через производные от φιλέω:

φιλάοιδον λιγύραν χελύνναν, v. 12 (в обращении к «детям») —  
 ἔγω δὲ φίλημι' ἄβροσύναν, v. 25 (об авторском Я);

посредством упоминаний о наступающей старости:

тело Сапфо [охватила] старость (χροά γήρας ἤδη [ἐπέλλαβε]) и она поседела (v. 13-14) — седая старость настигла Тифона (αὐτον ἔμαρψε πόλιον γήρας, vv. 21-22).

В последнем случае поседевшая Сапфо видит своим предшественником седого Тифона. Это не единственное их сходство. В начале поэмы упоминается «песнелюбивая звонкая лира» (φιλάοιδον λιγύραν χελύνναν). Это собственный атрибут Сапфо как мелической поэтессы. Но это также атрибут Тифона. В сохранившихся текстах о его поэтических и музыкальных способностях ничего не сказано, но афинская ваза V в. до н.э. изображает Тифона как *рапсода*. На большинстве изображений Тифон, которого похищает Эос, держит в руке лиру<sup>60</sup>. Если предположить, что эта устойчиво воспроизводящая иконография наследует черты, отличавшие Тифона в архаической мифологической и художественной традиции, то это в очередной раз свидетельствует о том, что Сапфо видит его своим прототипом.

Говоря о параллелях, следует отметить, что, если vv. 25-26 действительно являются продолжением и финалом «поэмы о Тифоне», она получает завершенность, в том числе, в силу наличия лексических параллелей: в первой

<sup>59</sup> См. противоположное значение: Pindarus, *Olympia* 1, 53: ἀκέρδεια λέλογχεν θαμινὰ κακαγόρους («злоречивых часто настигает кара»).

<sup>60</sup> См. Weiss, Carina 1986; Kossatz-Deissmann 1997.



строке применительно к «детям» сказано о прекрасных дарах Муз (Μοίσων κάλα δῶρα), в последней, в которой Сапфо говорит о самой себе, сказано, что любовь к солнцу дарит ей свет и красоту (τὸ καλὸν).

С учетом всего сказанного подстрочный перевод строк 18-22 будет выглядеть так:

ἀγήραον ἄνθρωπον ἔοντ' οὐ δύνατον γένεσθαι. 18

καὶ γὰρ π[ο]τα Τίθωνον ἔφαντο βροδόπαχυν Αὔων  
ἔρωι φ . . αθεισαν<sup>61</sup> βάμεν' εἰς ἔσχατα γὰς φέροισα[ν], 20

ἔοντα [κ]ἄλον καὶ νέον, ἀλλ' αὐτον ὕμωσ ἔμαρψε  
χρόνῳ πόλιον γήρας, ἔχ[ο]ντ' ἀθανάταν ἄκοιτιν.

]ιμέναν νομίσει  
]αισ ὀπάδοι<sup>62</sup>

ἔγω δὲ φίλημμ' ἀβροσύναν, ]τοῦτο καὶ μοι 25  
τὸ λά[μπρον ἔρος τῶελίω καὶ τὸ κά]λον λέ[λ]ογγε.

будучи человеком, невозможно стать нестареющим: 18

так, некогда, как говорили<sup>63</sup>, розоворукая Эос, [охваченная] эросом,  
настигла Тифона и унесла его на край земли; 20

он был прекрасен и юн, но всё ж в должный срок  
его поразила седая старость<sup>64</sup>, хотя супруга его была бессмертной.

..... признает [кого-то кем-то]  
..... даровал бы

Мне ж мила роскошь ..... и мне 25

<sup>61</sup> Tsantsanoglou 2009 предлагает восстановить лакуну посредством διελάθεισαν, что дает удовлетворительное, но небеспорное лексически и исторически чтение «пронзенная страстью».

<sup>62</sup> У Алкмана, Сапфо, Алкея и Феокрита σδ соответствует ζ аттическо-ионической диалектной группы. Таким образом, мы имеем дело с νομίζει и ὀπάζοι.

<sup>63</sup> Если предположить, что Сапфо здесь, как и в других случаях, ориентируется на узус эпоса, то ἔφαντο следует переводить словами «думали, полагали, считали».

<sup>64</sup> Cf. Euripides, *Supplices* 170: αἷς γήρας ἤκει πολιδόν («которых настигла седая старость»).

любовь к солнцу дала в удел свет и красоту.

В зависимости от смысла, который вкладывает в текст переводчик, греческий синтаксис допускает различные варианты перевода v. 26: «любовь к солнцу (или любовь солнца к Сапфо) дает ей в удел свет и красоту» либо «любовь дает в удел Сапфо свет и красоту солнца». Я отдаю предпочтение первому варианту.

**Мусическая слава.** Корпус сочинений Сапфо содержит вполне ясную жизненную философию, постулирующую ценность посмертной славы, достигаемой причастностью к Музам. Подобная слава становится противовесом физической смерти.

Например, во фр. 44 Сапфо говорит, что безвестность Аида навеки поглощает людей, которые не причастны Пиэридам (дословно: к розам пиерийских гор, где те обитают):

Ты умрешь и в земле  
будешь лежать;  
вспоминания  
Не оставишь в веках,  
как и в любви;  
роз пиерийских ты

Не знавала душой;  
будешь в местах  
темных аидовых  
Неизвестной блуждать  
между теней,  
смутно трепещущих<sup>65</sup>.

Напротив, причастность поэтессы к этим сестрам Муз является залогом того, что воспоминания о ней будут живы в веках.

В эпиникии в честь Гиерона Сиракузского (468 г. до н.э.) Вакхилид также высказывает уверенность в том, что залогом бессмертия является мусическая слава:

Нетленен глубокий эфир (βαθὺς μὲν αἰθήρ ἀμίαντος),  
Не гниет (σάπεται) морская волна,  
Вечно отрадно (εὐφροσύνα) золото, —

<sup>65</sup> Fr. 44, см. Вересаев 1929, 178.

Человеку же не дано,  
 Сбросив седую старость (πολιὸν γῆρας),  
 Вновь воссоздать цветущую юность (θάλειαν ἥβαν),  
 Но сияние доблести (ἀρετᾶς φέγγος)  
 Не умаляется (μινύθει) вместе с телом у смертных,  
 Ибо её вскармливает Муза.

Тот же Вакхилид говорит, что написал свою оду в честь Аглая, чтоб она была «бессмертным памятником Муз»:

...чтобы памятник Муз (Μουσᾶν ἄγαλμα)  
 бессмертный, [не]рукотворный (ἐ[γ]χειρὲς ἀθάνατον),  
 общей радостью был людям,  
 всем возглашая о твоей доблести (ἀρετάν)<sup>66</sup>.

Элий Аристид пишет о Сапфо:

«Полагаю, ты слышал, что Сапфо хвасталась неким женщинам, которые считались богоподобными (εὐδαίμωνων)<sup>67</sup>, утверждая, что Музы сделали ее воистину славной и достойной зависти (τῷ ὄντι ὀλβίαν τε καὶ ζηλωτήν), а потому после смерти ей не грозит забвение»<sup>68</sup>.

<sup>66</sup> Пер. М.Л. Гаспарова. У нас эти строки прославлены А.С. Пушкиным: «Я памятник себе воздвиг нерукотворный...». На латинском Западе эти строки стали знаменитыми благодаря переложению Горация (Horatius, *Carmina* III, 30: *Exegi monumentum aere perennius...*). А. Парщиков, о котором речь пойдет ниже, отсылает к ним в строке: «На кладбище химически-зеленом я памятник воздвиг походный, шаткий». Перевод Гаспарова следует изданию Джебба (1905), который читает: ἀ[χ]ειρὲς ... ἄγαλμα («изваяние, которое нельзя потрогать»), но это конъектура (Jebb 1905, 314). Иригуан, чей текст представлен в TLG, дает ἐ[γ]χειρὲς («то, что у руках»). Если пренебречь традиционным прочтением, ода как рукотворный памятник у Вакхилида не выглядит инородно. Архаические поэты часто говорят о бессмертии, обеспеченном славой: поэтов будут помнить, пока поются их песни, а власть имущие и атлеты бессмертны, пока их продолжают воспевать.

<sup>67</sup> Речь идет о круге молодых женщин, окружавших Сапфо и воспеваемых ею.

<sup>68</sup> Aelius Aristides, *Περὶ τοῦ παραφθέγματος* (О сказанном между прочим) 377, 23-27.

Примечательно, что в недавно обнаруженном стихотворении Посидиппа<sup>69</sup> говорится о том, что женщины поют на могиле усопшего «сапфические песнопения» (Σα[πφῶι' ἄισμ]ατα)<sup>70</sup>. Таким образом, можно предположить, что некоторые песни Сапфо приобрели сакральный характер и исполнялись в ритуальном контексте.

Что касается последующей судьбы «поэмы о Тифоне», аллюзия на нее прослеживается у Каллимаха. В «Причинах» Каллимах сравнивает свою изысканную поэтическую манеру с пением цикады:

Мы поём (ἀείδομεν) среди тех, кто любит (ἐφίλησαν) звонкий стрекот цикады (λιγὸν ἦχον τέττιγος), а не ослиный рев; пусть кто-то другой ревёт подобно длинноухому животному, я буду мал (οὐλαχὺς) и крылат (πτερόεις), —  
о, да, во всех отношениях, чтобы, будь то старость или роса (δρόσον),  
я мог воспеть росу (ἦν ἀείδω),  
вкушая росистый корм (πρώκιον εἶδαρ ἔδων) от зевесова неба (ἐκ δίης ἠέρος),  
и мог опять сбросить (ἐκδύοιμι) старость, что навалилась  
на меня бременем (βάρος),  
как остров о трех вершинах, придавивший ужасного Энкелада.  
... Ведь тех, на кого Музы не смотрели косо (ἴδον ὀθματι λοξῶ),  
когда те были детьми (ἄσους παῖδας),  
они не отвергнут и как седых друзей (πολιούς φίλους)<sup>71</sup>.

Здесь различимы элементы, представленные в поэме Сапфо, которую Каллимах, очевидно, имеет в виду. Более того, когда Каллимах здесь же настаивает на изысканности своего стиля, он тем самым привязывает к аллюзиям на «поэму о Тифоне» Сапфо аллюзии на ее четверостишие об ἀβροσύνη (vv. 23-26), что косвенно говорит в пользу об их изначальном единстве. И если у Сапфо цикада присутствует подспудно — на уровне лексического контекста, который к ней отсылает, — то Каллимах прямо заявляет, что хотел бы петь звонким голосом крылатой цикады. Это позволит ему сбросить тяжелую старость (γῆρας), как старую кожу (γῆρας), ведь так делают цикады. И как цикада он будет питаться одной божьей росой.

<sup>69</sup> В 1992 году был обнаружен папирус P. Mil. Vogl. 309, содержащий 112 эпиграмм, приписываемых Посидиппу (1 пол. III в. до н.э.).

<sup>70</sup> Posidippus, *Fr.* 51 (Austin & Bastianini 2002). Об этом см. Lardinois 2009, 53. Следует учитывать, однако, что прилагательное Σαπφῶι является реконструкцией. Кроме того, даже если это чтение верно, оно характеризует использование песней Сапфо в эпоху Посидиппа, через четыре столетия после нее.

<sup>71</sup> Callimachus, *Aetia* 1, 29-40.

Имя «Тифон» подразумевается у Каллимаха дважды. Во-первых, старость тяжела как остров Сицилия, на котором находится вулкан Этна. После того, как чудовищный Тифон-Тифоей, восставший на Зевса, был повержен, тот заточил его под землей, придавив горой: периодические извержения вулкана свидетельствуют о том, что огнедышащий Тифон, погребенный под его подошвой, ворочается и дышит.

Во-вторых, Каллимах отсылает к истории о переменчивой богине Эос и смертном Тифоне. Пока Тифон был прекрасен и юн, Эос любила его. Когда он постарел, богиня охладела к нему. С Музами всё не так — их любовь надежна и постоянна: тех, кого они любили «детьми», т.е. в юности, они продолжают числить среди друзей и в пору седин. Сапфо противопоставляет «детей» и «седую старость» Тифона в контексте, который мы теперь можем реконструировать следующим образом:

...Μοίσαυ ἰ]οκ[ό]λτων κάλα δῶρα, παῖδες,  
 σπουδάσσετε καὶ τὰ]ν φίλαοιδον λιγύραν χελύνην (v. 11-12)  
 «Дети, не пренебрегайте прекрасными дарами фиалколонных Муз  
 и песнелюбивой звонкой лирой»,

взгляните на меня: мое тело подтачивают года, как это произошло с юным Тифоном, которого настигла седая старость (πόλιον γῆρας, v. 22). Лишь причастность Музам, любовь к изящным искусствам и мусическому великолепию, могут победить брэнность и тление, и дать залог неувядающей посмертной славы.

«Титонус-цикада» Алексея Парщикова. Помимо упомянутых выше трех русских переводов «поэмы о Тифоне» Сапфо (А.В. Парина, В.В. Зельченко, Т.Г. Мякина) мы имеем еще одно поэтическое обращение к Сапфо, мифу об Эос и Тифоне, а также истории обнаружения в 2004 г. кельнского папируса с текстом поэмы. Речь идет о стихотворении «Титонус-цикада» Алексея Парщикова (далее АП), в котором тот предлагает экстравагантную интерпретацию греческого мифа<sup>72</sup>.

Стихотворение «Титонус-цикада» впервые опубликовано в 2006 г.<sup>73</sup> Оно входит в поэтический цикл «Дирижабли», замысел которого восходит, как

<sup>72</sup> Ниже, в комментариях к стихотворению «Титонус-цикада» обсуждаются визуальные источники АП. Ознакомиться с этим вспомогательным иллюстративным материалом можно, обратившись к видеозаписи моего доклада, положенного в основу этой публикации. См. Петров 2023.

<sup>73</sup> Парщиков 2006а, 21-22, а также: 2008, 112-113; 2010, 168; 2014, 208; 2019, 646-647.

минимум, к 2002 г.<sup>74</sup> Примечательно, что Тифон фигурирует у АП под именем «Титонус» — в английской транскрипции. Возможно, это обстоятельство указывает нам на источник осведомленности автора о находке «кельнской Сапфо» — на статью Мартина Уэста в литературном приложении к *The Times* (West 2005b). Также вероятно, что заглавие поэмы «Титонус-цикада» это вариация на титулы таких драм Иннокентия Анненского как «Меланиппа-философ» и «Фамира-кифарэд» (1906).

«Поэтика эллипсиса», которую проповедовал АП, требует, чтобы стихотворения были герметичны, требовали расшифровки, более того, допускали множественность интерпретаций. Насколько нам известно, поэма «Титонус-цикада» ранее не комментировалась и не объяснялась. Между тем, она требует дешифровки. Ниже мы воспроизводим сам текст и предлагаем его последовательную построчную интерпретацию. При этом мы обращаемся к описанной выше «поэме о Тифоне» Сапфо и истории ее обнаружения, к корпусу сочинений АП, включая его переписку, к одному его монологу, запечатленному на киноплёнке, а также к различному визуальному материалу, поскольку в основе поэтики и поэтической техники АП часто лежат подходы фотографа или кинематографиста. В данной публикации, в силу ограниченности ее объема, преимущественно комментируются детали, относящиеся к античному и «сапфическому» слоям текста; элементы, составляющие часть собственной поэтики АП, разъясняются менее подробно.

#### Титонус-цикада

Эос встаёт, два британских историка приземляются в Кельне. 1  
 Борей с заячьими губами дуют на старую карту в обе щеки.  
 Улыбаясь, коллеги спускаются в прямо[го]угольный<sup>75</sup>,  
 лазурный архивный зал. Словно кровельщики,  
 их перчатки хлопчатые ползают по скатам футляра, 5  
 ощупывая картонаж, а под ним — по оценкам — цыганка.  
 Двигается египтянин, как по верёвочным лестницам, с камнем загара,  
 наискосок, по частям. Сквасистые обломки и где-то вдали — цикада.

<sup>74</sup> Тогда было напечатано стихотворение «Расписание», теперь входящее в цикл «Дирижабли» как № 6. В публикации «Расписание» сопровождал подзаголовок: «из “Дирижаблей”». В одном из писем АП заметил: «“Расписание” — голос женщины, оставшейся на земле».

<sup>75</sup> Парщиков 2006а; 2014; 2019: «прямо[го]угольный» (v. 3); Парщиков 2008; 2010: «прямоугольный».

В слоях футляра найден папирус с записью жалоб Сапфо.  
 Плач, спрессованный под слоями наката. 10  
 Забытая мумия периода Нового царства  
 вспоминает мелкую сеточку для волос, которая на слух — цикада.

В слово “Эос” вкатывается школьный глобус,  
 когда сквозь экватор ты смог дотронуться  
 до оси и обвёл полушария — получается монограмма: Эос. 15  
 В минусовые времена в Эфиопии она с Титонусом

шлёт прошения о его бессмертии и получает “да”.  
 Высшие забывают купировать ген старения и распада,  
 и Титонус с Альцгеймером из городка Висбаден  
 незаметно заброшены<sup>76</sup> на дирижабль — в башню льда. 20

Звук цикады выходит из ниоткуда, отчуждаясь в зёрнах феррита.  
 Тс-с: рыжую пудру счищают бумажной салфеткой,  
 или пачка купюр с оттяжкой спружинит по пальцу — и шито-крыто.  
 Титонус, себя ощупав, обнаруживает цикаду на ветке.

Он забывается, будто тело его из тысяч кармашков... 25  
 Где? В каком? Тьмы подглазных мешочков<sup>77</sup>, но глаз не найти в них.  
 Два британских историка над Ла-Маншем  
 пропадают в пространствах нефигуративных.

**Комментарий.** Сюжет стихотворения начинается с кинематографически крепко закрученного действия: богиня Эос восходит, ученые — приземляются.

**v. 1 «Эос встаёт»:** это эпический зачин, отсылающий к Гомеру: «Рано рожденная встала из тьмы розоперстая Эос...»

**«два британских историка приземляются в Кёльне»:** сюжетная завязка не соответствует исторической правде. Михаэль Гроневальд и Роберт Даниель, обнаружившие папирус P.Köln 21351+21376, были сотрудниками Кёльнского университета, так что им не было нужды садиться на самолет. А вот филолог Мартин Уэст, напечатавший в *The Times Literary Supplement* новость о находке «кёльнской Сапфо» и английский перевод «поэмы о Тифоне», был

<sup>76</sup> Парщиков 2006а; 2019: «заброшены» (v. 20); Парщиков 2008; 2014: «заброшены».

<sup>77</sup> Парщиков 2006а; 2019: «тьмы подглазных мешочков»; Парщиков 2008; 2014: «низки подглазий до пят».

британцем и в 2004 г. работал в Оксфордском университете. Похоже, именование палеографов «британцами» — еще одно косвенное указание на то, что сведения, положенные в основу сюжета «Титонуса-цикады», АП получил из публикации Мартина Уэста.

**v. 2 «Бореи... дуют на старую карту»:** в XIV веке по периметру карт мира рисовали головы двенадцати ветров, дующих на карту, как бы разворачивая её.

**v. 3 «спускаются в... лазурный зал»:** архив уподоблен египетской погребальной камере, в которую в древности помещали саркофаг с забальзамированной мумией, покрытой слоями пелен. Речь идет о так называемой египетской или александрийской лазури, которую изготавливали из силиката меди и кальция. Она содержала синий пигмент и имеет характерный цвет безоблачного неба. Этот цвет можно увидеть на фресках и артефактах.

Яркость приводимых далее деталей позволяет предположить за ними наличие конкретного визуального опыта, основанного, например, на просмотре документального кинофильма, посвященного находке папируса. А возможно, АП видел в Кёльне какую-либо экспозицию, посвященную «кёльнской Сапфо». В таком случае, часть экспозиции могла иметь «египетскую» часть, подсвеченную в цвет «египетской лазури». Там же поэт мог воочию видеть и сам папирус P.Köln 21351+21376, причудливые контуры которого описывает в vv. 7-8. Впрочем, упоминание хлопчатых перчаток историков, ощупывающих гроб, побуждает принять версию о просмотре видеосюжета, посвященного находке.

**v. 5-6 «по скатам футляра... ощупывая картонаж»:** речь идет о внутреннем гробе. Образующие его слои картонажа составлялись, помимо прочего, из ранее использованных обрывков папируса, которые склеивались, образуя нечто вроде папье-маше.

**v. 6 «а под ним — по оценкам — цыганка»:** по сюжету стихотворения «историки» раскрывают внутренний гроб, в котором должно находиться тело египтянки-цыганки. Почему цыганки? Это отчасти шутка. Теперь известно, что прародиной цыган является Индия, но прежде верили, что цыгане являются выходцами из Египта. Как считается, русский экзоним «цыгане» происходит от греческого «αθίγγανος», «ατσίγγανος» — «неприкасаемый», но в основе их европейских именовании (Gypsies, gitanos, gitans) лежит название страны — «Египет». Кроме того, для АП могло быть важно то, что в русской поэзии образ «цыганки» связан с любовными песнями — романсами (ср. у



Блока: «А монисто брэнчалю, цыганка плясала / И визжала заре о любви»<sup>78</sup>). Это перекидывает мостик от цыганки к «любовным плачам» Сапфо.

Прежде чем комментировать следующие строки, сделаем замечание относительно композиционной техники АП. Ее важный элемент — кинематографическое переключение плана. АП применяет эту технику сознательно, более того, обнаруживает у своих предшественников. Так, в знаменитом экфрасисе щита Ахилла (Илиада 18, 485-616)<sup>79</sup> он находит технику укрупнения плана посредством «зуммирования» — перехода ко все более крупному масштабу. Переход от макро- к микро- плану АП сравнивает с последовательными переключениями от вселенской перспективы ко всё более подробным изображениям. Эти переключения осуществляются посредством последовательных щелчков компьютерной мыши. Рискну предположить, что предложенное АП описание отправляется от эпизода некоего голливудского фильма, в котором секретным агентам требуется определить местонахождение злоумышленника. Они в реальном времени укрупняют на мониторе картинку, получаемую со спутника слежения: сначала планета Земля, затем континент, потом страна, город, улица и, наконец, нужный дом:

«В том-то и состоит стилевая особенность барокко, — в барочных произведениях, как известно, часть равна или больше целого. <...> Кажется, что мы щелкаем компьютерной мышкой и движемся от одного сайта к другому. Впрочем, принцип “матрешки”, образа внутри образа, распространенный ныне в Интернете, можно найти и в самых древних литературных памятниках. Например, в XVIII песне “Илиады”, где есть знаменитое описание щита, изготовленного Гефестом для Ахиллеса. Первое, что изображено на щите, относится к общей архитектуре мироздания:

Все прекрасные звезды, какими венчается небо: 485  
Видны в их сонме Плеяды, Гиады и мощь Ориона,  
Арктос, сынами земными еще колесницей зовомый...

Щелкаем мышкой и видим:

Там же два града <...> [490]  
В первом... браки и пиршества зрелись...

<sup>78</sup> Блок, Александр. В ресторане (1910). Ср. также Кружков Г. “Явление цыганки: Йейтс и Блок,” Кружков 2008, 65-73.

<sup>79</sup> АП делает характерное примечание: «Здесь и далее — разумеется, перевод Н.И. Гнедича».

&lt;...&gt;

Далее много народа толпится на торжище; шумный [497]

Спор там поднялся; спорили два человека.

&lt;...&gt;

Город другой облежали две сильные рати народов... [509]

Открываем следующий слой и находим укрупненный план:

Далее выделал поле с высокими нивами; жатву [550]

Жали наемники, острыми в дланях серпами сверкая...

Мы перепрыгиваем от одной картинки к другой, изобилующей следующими драматическими сценами и подробностями («Белую сеют муку» [560]), которым не уместиться на плоскости соразмерного человеку щита вместе со всей астрономией, юриспруденцией, эротикой и кулинарией»<sup>80</sup>.

v. 7-8. В поэме «Титонус-цикада» нет зуммирования, но используется схожий прием — кинематографическое переключение планов и их монтаж. Сцена с «британскими историками» уступает место следующему сюжету. Действующим лицом становится сам кёльнский папирус P.Köln inv. 21351 + 21376, с его лоскутами, прорезанными вертикальными лакунами<sup>81</sup>.

«движется египтянин»: это о переписанном египетским писцом тексте «поэмы о Тифоне» Сапфо, проявляющемся буква за буквой под пытливым взглядом современного палеографа, который распознает одну полустертую графему за другой;

«как по веревочным лестницам... наискосок»: точнее, «поперек» — перепрыгивая через лакуны, с одной вертикальной полоски папируса на другую;

«с камнем загара»: речь опять о папирусе-«египтянине», имеющем желто-коричневую окраску;

«скважистые обломки»: так выглядят клочки папируса, имеющие прорехи. АП не случайно дважды прилагает к папирусу характеристики камня, говоря о «камне загара» и «скважистых обломках». Таким образом папирус приравнивается к каменным изваяниям (наподобие «[не]рукотворного памятника» из оды Вакхилида). Руинированное состояние обрывков — это памятник, распавшийся на обломки;

«и где-то вдали — цикада»: папирус начинает говорить, звучать: издали, из глубы тысячелетий — проявляется стрекот цикады.

<sup>80</sup> Парщиков 2006b, 248-249.

<sup>81</sup> Их фото см. выше по ссылке в прим. 32.

Следующая строфа (vv. 9-12) повторяет сказанное, дополняя картину деталями.

v. 9-10 «папирус с записью жалоб Сапфо», «плач, спрессованный»: от описания внешнего вида папируса АП переходит к его содержанию. Вслед за Уэстом и другими исследователями АП трактует «поэму о Тифоне» как поэму о старости. Согласно АП, Сапфо стенала о том, что стареет, что ее тело дряхлеет. Парщиков усиливает это параллелью: вот мумия — неизвестные останки, принадлежавшие, возможно, «цыганке» — т.е. женщине, которая пела о любви. Женщина эта умерла, ее имя развеялось по ветру. Теперь это «забытая мумия периода Нового царства». Личная драма уже ничего не значит, человеческая жизнь с ее переживаниями, страстями, тревожностями съёжилась до музейной этикетки, на которой указан исторический период — «Новое царство».

Здесь уместно вспомнить появление Алексея Парщикова в фильме 1988 года «День ангела» (АП указан в титрах в числе «гостей»). Вот краткий пересказ этого небольшого эпизода.

Юноша у проекционного аппарата демонстрирует смонтированный им фильм. В кадре появляется женщина восточной наружности, гадающая по руке. Юноша начинает напевать: «Цыганка гадала, цыганка гадала...»<sup>82</sup>.

— Это что за ерунда? — спрашивает его другой персонаж.

— «По-моему хорошо», — оправдывается юноша. — «Иначе не поймут. Как говорил Заратустра, мир есть моя воля и представление». Далее в фильме демонстрируются кадры военных действий, но голос продолжает напевать: «Цыганка гадала, цыганка гадала...»

Появляются титры, как в немом кино: «День ангела». В саду, за большим накрытым столом сидят люди. Некий ученый-историк проповедует собравшимся отказ от субъективного взгляда на исторический процесс, утверждая, что на мир нужно смотреть *sub specie aeternitatis*:

«Когда Коперник отказался от Птоломеевской мировой системы, он таким образом устранил субъективность восприятия картины мира, определяющуюся случайностью нахождения наблюдателя на одной из планет, т.е. человечества на планете Земля. <...> При рассмотрении всемирной истории необходимо такое же отрешение от случайной точки зрения. Я поясню: нам кажется, что девятнадцатое столетие нашей эры неизмеримо богаче и важнее, чем, скажем, девятнадцатое

---

<sup>82</sup> Это песня «По Дону гуляет казак молодой», в которой цыганка нагадала молодой девушке раннюю гибель.

столетие до Рождества Христова. <...> Мы позволяем себе называть культуру греков “древностью” по отношению к нашему “новому времени”, а “древность” ли она для исторически образованного египтянина при дворе великого Тутмосиса за тысячу лет до Гомера?<sup>83</sup> И так, необходимо освободить историю от личного пристрастия наблюдателя...»<sup>84</sup>.

И здесь, в роли одного из сидящих за столом гостей, на минуту с небольшим в кадре появляется Алексей Парщиков. Ему чуть больше тридцати. Он произносит монолог, идея которого противоположна объективистской, отвлеченной точке зрения «историка»:

«Мы очень много знаем о нашем прошлом, кроме самого главного: с чего всё началось. И мы почти ничего не знаем о нашем будущем, но главное, нам доподлинно известно, чем всё кончится. Кончится всё смертью. Как же я уживаюсь с этой мыслью? Ведь в отличие от этой вот чашки, которая, когда разобьется, не будет знать, какую форму примет от неё лужица, будет ли она похожа на барана, на облако или просто на палку, мне совершенно небезразлично, какую форму приму я после смерти. И с детства я всегда представлял себе, что я *там* встречу со своими родственниками — с бабушкой, дедушкой, со всеми друзьями, добрыми гениями, которые скажут мне: “Здравствуй! Ну вот, наконец-то ты умер — это уже пройдено, поздравляем”. И это прозвучит так, как будто скажут: “Здравствуй! Ты выздоровел!” И в то время, как мое тело будут обмывать *здесь*, на земле, старухи, — *там* я буду обмывать свою встречу с хорошими добрыми друзьями. И вот этот навык, это умение внести логику *здесь* мира в *тот* мир, потусторонний<sup>85</sup>, помогает мне выжить, вытянуть *здесь*»<sup>86</sup>.

---

<sup>83</sup> Тутмос I (ок. 1504-1492 гг. до н.э.) жил приблизительно на 700 лет раньше Гомера (IX—VIII вв. до н. э.).

<sup>84</sup> Любопытно, что историк, ратующий за отрешенность от повседневности, сам не может от этого удержаться и явно фрондирует, противопоставляя себя конвенциям поздней советской эпохи, в которой происходит действие фильма: он произносит имена «Тутмосис» и «Птоломей» на дореволюционный лад и отсчитывает столетия от Рождества Христова, а не от нашей эры, как тогда было принято, таким образом, приравнивая к объективной реальности век девятнадцатый, а советскую реальность объявляя субъективной и краткосрочной.

<sup>85</sup> Парщиков не утверждает, что другой мир имеет логику *здесь* мира. Он лишь говорит об усилиях представить мир тамошний в терминах мира *здесь*. Это кажется наивным и тщетным. Но есть ли альтернатива? АП, по сути, заявляет, что на основании *здесь* опыта строит миф, в категориях которого представляет жизнь мира иного.

<sup>86</sup> «День ангела». Реж. Сергей Сельянов и Николай Макаров. Ленфильм (1980, 1988). Упоминание о съемках фильма см. в: Коновальчук, Сельянов 2016: «Это было в

Мне показалось уместным привлечь этот отрывок, поскольку восьмиминутный отрезок экранного времени вместил множество элементов, представленных в поэме «Титонус-цикада»: здесь и цыганка, и древняя Греция с Гомером, и египетский фараон, и слова Парщикова об остром переживании личной смерти, обмывании покойника (аналог бальзамирования мумии), о переходе к иной форме *телесного* бытия после смерти. Когда «историк» противопоставляет XIX век *нашей* эры XIX веку *до* нашей эры, это тоже находит параллель в поэме Парщикова: «В минусовые времена ... [Эос] с Титонусом...» (v. 16).

Примечательно, что АП, не колеблясь, заявляет: «[мне] совершенно небезразлично, какую форму приму я после смерти». Он не сомневается в жизни после смерти. Слова о «принятии формы», как кажется, означают, что он представляет следующую жизнь телесной, а переход к ней — как *метаморфозу* в духе Овидия (совершится трансформация тела). АП заявляет, что переход к новой жизни равносителен *выздоровлению* от здешнего бытия. Позже он использует образ выздоровления от жизни в одном из последних стихотворений. Как и Сапфо, которая обратилась к авторитетному свидетельству мифа об Эос и Тифоне, АП обращается к евангельской истории. Собственный опыт смертельной болезни и не принесших исцеления операций под общим наркозом сопоставляется с историей Христа, преодолевшего смерть:

Но ты, Мария, куда летишь? Камень сдвинут уже на передний план,  
и его измеряют<sup>87</sup>. Еще спят, как оплавленные, каратели.  
Наркоз нас приводит в чувства — марлевый голубой волан

---

Туле, под Тулой вернее, в каком-то санатории. Среди приглашенных были тогда еще никому не известные “метафористы” Саша Ерёменко, Иван Жданов, Алёша Парщиков, с ними Оля Свиблова... и многие теперь известные художники и писатели. Почти все работали дворниками и кочегарами, но писали стихи, рисовали картины...»

<sup>87</sup> См. Ин 20:1-2: «В первый же день недели Мария Магдалина приходит ко гробу рано, когда было еще темно, и видит, что камень отвален от гроба. Итак, бежит и приходит к Симону Петру и к другому ученику, которого любил Иисус, и говорит им: унесли Господа из гроба, и не знаем, где положили Его». Ср. Мф 27:66-28:2: «Поставили у гроба стражу, и приложили к камню печать. <...> На рассвете первого дня недели, пришла Мария Магдалина и другая Мария посмотреть гроб. И вот, сделалось великое землетрясение, ибо ангел господень, сошедший с небес, приступив, отвалил камень от двери гроба»; Мк 15:46-16:6: «Мария Магдалина и Мария Иаковлева и Саломия купили ароматы, чтобы идти помазать Его. ... Приходят ко гробу, при восходе солнца, и говорят между собою: кто отвалит нам камень от двери гроба? И, взглянув, видят, что камень отвален». См. также Парщиков В. “Стража (По мотивам «Воскресения Христа» Пьеро делла Франческа),” Парщиков 2019, 675-676.

падает на лицо. Мы помним, когда очнулись, а не когда утратили...<sup>88</sup>

Эти строки можно истолковать сообразно Эпикуру: сознание не фиксирует момента перехода в сон или смерть, а когда (и если) оно вернется, волноваться будет уже не о чем. Но, скорее всего, как верующий христианин (или хотевший уверовать) АП вкладывал в них иной смысл: в любом случае нас ждет пробуждение — от медицинского наркоза или от здешней жизни. Пробуждающее, архетипическое Воскресение, которое открывает и делает неизбежным все прочие воскресения, уже совершилось. А потому, Мария, не нужно страшиться и некуда спешить.

v. 12 «сеточку для волос»: это намеренный интермедиаальный анахронизм, характерный для эстетики АП. Перед нашими глазами помещается растиражированная помпейская фреска, изображающая портрет молодой, красивой и образованной женщины. Она задумчиво прижимает к губам острый стилус (στύλος, *stilus*), который держит в правой руке, в ее левой руке — переплетенные в книжицу восковые таблички (κηρωμένη πινακίδα, *tabula cerata*). На голове женщины — золочёная сеточка для волос, из-под которой выбиваются локоны. Это изображение именуется «портретом Сапфо», хотя римская аристократка выглядит совершенно иначе, чем должна была выглядеть лесбоская поэтесса.

v. 13-15. Еще одна резкая смена плана. АП визуализирует процесс получения монограммы ЭОС (при этом он оперирует словом «ЭОС» в его кириллической форме: греки писали имя богини как ΕΩΣ ('Εως) или ΗΩΣ ('Ηως).

v. 16-18. Греческий миф об Эос, унесшей Тифона к пределам земли, «в Эфиопию» и испросившей для него бессмертия, внезапно становится частью собственно парщиковской мифо-поэтической вселенной, сформированной концепциями кибер- и стимпанка, идеями Артура Крокера и Поля Вирильо, трансгуманизма, эстетикой «Кремастера» Мэтью Барни и пр. Соответственно, меняется язык изложения: «высшие забывают купировать ген старения и распада»<sup>89</sup>. Но миф продолжается и развивается. Здесь я не могу вдаваться в подробности и ограничусь минимумом пояснений.

Тифона, которого Эос заперла в его покоях, где он обречен пребывать до скончания времен, теряя тело, память, превращаясь в голос цикады или в саму

<sup>88</sup> Парщиков А. «Наркоз», Парщиков 2019, 673.

<sup>89</sup> Ср. беседу о «новой антропологии», клонировании, размножении внеполовым путем, *in vitro*, о которых АП беседовал с Дмитрием Александровичем Приговым в 1997 году (Парщиков 2019, 600-615).

цикаду, Парщиков без каких-либо пояснений, адресованных читателю, отождествляет с одним из персонажей своего цикла «Дирижабли» — пилотом, который совершает побег с Земли. Этот пилот представляет собой аналог «майора Тома», сквозного персонажа Дэвида Боуи: астронавта, который утрачивает связь с центром управления полетом на Земле и дрейфует вместе со своим кораблем — без руля и ветрил — прочь от Земли в просторы космоса.

Поскольку стихотворение «Титонус-цикада» написано раньше, чем сложился цикл «Дирижабли» (возможно, так и оставшийся незавершенным), мы сталкиваемся с обратной причинностью: не история современного пилота пишется как вариация на миф о Тифоне, но спектр связанных с Тифоном нарративов включает в себя, как один из лучей, так и не написанную историю безымянного пилота.

**v. 19 «Титонус с Альцгеймером из городка Висбаден»:** превосходная в фонетической самодостаточности цепочка слов. Это также каламбур, цель которого — запутать читателя. «Альцгеймер» здесь не немецкий психиатр Алоис Альцхаймер, а разновидность сенильной деменции, старческого слабоумия. Поэтому словосочетание «Титонус с Альцгеймером» нужно понимать как «Тифон, страдающий альцгеймером». Достигший глубокой старости Тифон, у которого отказывает тело, естественно ассоциируется с потерей памяти. Но это не все: для АП «альцгеймер» — это не напасть (бедой эта болезнь становится для окружающих), но состояние блаженства<sup>90</sup>. Кроме того, под влиянием П. Вирильо, старость и беспамятство отождествляются у АП с состоянием игрока, запертого в казино, в котором занавешены окна (игроки не должны замечать смены дня и ночи). У АП персонаж поглощен игрой в электронную лотерею<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Парщиков 2019, 709: «По моей фабуле, в первом стихотворении герой, пилот, который решает не приземляться, а улететь восвояси и искать свободу в игре в электронную лотерею. Это жюль-верновский скандал, впрочем, не дотягивающий до его технотерроризма. Потом идет само «Сельское кладбище», медитация старого человека, пережившего эру восхода дирижаблей и теперь снова возвращающегося к этому бизнесу. По сюжету, он инвестирует в новые технологии. Он был бы голливудским румяным стариком-пионером, но он слишком сдвинут с нормы в сторону альцгеймера, слишком блаженный».

<sup>91</sup> Парщиков 2019, 709: «Забвение я связываю еще со старостью и — вводя совсем другие референции — с состоянием игрока. Рулетка, особенно виртуальная, исключая риск, опять-таки способ забыться, стирать опыт и постоянно стартовать с нуля. Эти темы и “зарядили” меня для писания об объекте, который есть “дирижабль”, носитель метафор. Дирижабль еще и миф, он состыкуется с коллективной памятью, с доцивилизованным миром».

В целом, нужно отметить, что мотивы, которые станут сюжетообразующими в эпическом цикле «Дирижабли», различимы уже в цикле «Сомнамбула» (1996-1997)<sup>92</sup>: миры Сомнамбулы и дирижаблей «опрокинуты», «уходят корнями в небо»<sup>93</sup>, свобода и воздухоплавание ассоциируются с беспмятством<sup>94</sup>.

«из городка Висбаден»: в Висбадене находится знаменитое казино, в котором играл и проигрывал еще Ф.М. Достоевский (см. его роман «Игрок»).

v. 20 «незаметно»: потому что «альцгеймер»;

«на дирижабль»: по сюжету цикла «Дирижабли» герой улетел от Земли на современном дирижабле, который может бесконечно долго висеть в стратосфере. Неподвижно висящий дирижабль — своего рода верхушка башни. Внутри стоит сервер-ретранслятор, обеспечивающий подключение к сети интернет и к онлайн-казино. Снаружи у дирижабля солнечные батареи — почти вечный источник энергии. Дирижабль всегда следует за солнцем, так что оно для него остановилось, как для Иисуса Навина. Герой навеки останется на дирижабле, поглощенный игрой в лотерею. Время для него прекращает ход, так что в пределе «геймер» и «альцгеймер» сливаются.

В греческом мифе Эос унесла Тифона по воздуху на край земли. У АП Эос подспудно ассоциируется с тяжестью земного шара (ср. v. 13 «в слово Эос вкатывается ... глобус»). Напротив, гравитации противостоит паренье дирижаблей, так что следует «превратиться в воздухоплавательный аппарат, стать легче воздуха»<sup>95</sup>.

<sup>92</sup> Парщиков 2019, 170-177.

<sup>93</sup> Ср. Парщиков 2019, 171: «Сомнамбула на потолочной балке ангара завис на цыпочках вниз головой»; Парщиков А. «Ангар в сумерках», Парщиков 2019, 646: «— Что вертишь головой? Что ходишь вверх ногами? / — Я ищу лики святых». Об «опрокидывании» см. Петров 2019; Петров 2021.

<sup>94</sup> См. Парщиков 2019, 170: «он перебеливает все, написанное на роду, воздухоплаванье введя беспмятства взамен».

<sup>95</sup> Ср. Парщиков А. «Вверх ногами. Метаневесомость», Парщиков 2019, 295-296: «Человек, стоя на одной ноге, свободно движет всеми частями тела, пропуская ось равновесия через солнечное сплетение <...> Верх и низ у Колдера поменялись на 180°. <...> Формы Колдера уходят корнями в небо и держат in suspense. Есть два выхода: или превратиться в воздухоплавательный аппарат, стать легче воздуха, или отдаться чугунному безразличию гравитации и рухнуть вниз, на Землю, к центру глобуса».



Кроме того, в «Илиаде» Гомера говорится о старцах, прекративших физическую активность из-за старческой немощи, но продолжающих витийствовать подобно цикадам<sup>96</sup>. Это описание — прообраз Тифона, тело которого истончилось, но голос продолжал литься. Примечательно, что старейшины-цикады восседают «на башне», и это сохранено в переводе Гнедича, которым пользовался АП.

**«льда»:** За бортом на такой высоте — космический холод (лед). Кроме того, «лед» — это еще и круги ада из «Божественной комедии» Данте: некоторые грешники мучаются во льдах (см. Песни 32 и 34). В дипломной работе АП (1980), написанной по результатам творческого семинара у А.А. Михайлова, имеется стихотворение «Элегия», где есть строки: «А то, как у Данта, во льду замерзают зимой, / а то, как у Чехова, ночь проведут в разговорах».

**v. 21-23 «отчуждаясь в зёрнах феррита»:** возможно, речь идет о радиопомехах, превращающих голос пилота в стрекот цикады для тех, кто ловит его сигнал на земле. Возможно, речь идет о записи голоса современного Тифона на ферро-магнитную ленту магнитофона (отсюда: «рыжую пудру счищают бумажной салфеткой») или на ленту блока памяти компьютерного сервера (подразумеваются технологии 1990-х годов). А возможно, личность Тифона клонируется посредством копирования на магнитную дискету, как это описано у АП в цикле «Сомнамбула». Похоже, АП не делает различия между самосознающим индивидом и его «дигитальным» телом. Обоих можно клонировать.

**«шито-крыто»:** это словосочетание (в связке с предшествующим образом цыганки и мотивом жульничанья во время игры в интернет-казино) может восходить к сцене с тремя разбойниками и предводительницей-цыганкой из мультфильма «Бременские музыканты» (1969), где атаманша-цыганка поет песню: «Завтра дальняя дорога выпадает королю, / У него деньжонок много, а я денежки люблю... Королёва карта бита, / Бит и весь его отряд, / Дело будет шито-крыто. / Карты правду говорят».

**v. 27-28 «пропадают в пространствах нефигуративных»:** история Тифона завершена. The rest is silence. Когда Гроневальд и Даниэль, — эти новые Розенкранц и Гильденстерн, — растворяются в нефигуративном пространстве, мы выходим из мифа о Тифоне.

---

<sup>96</sup> Ном. II. 3, 149-154: «На Скейских воротах (πύλῃσι) восседали старейшины, по старости уже отошедшие от битв; будучи изощренными витиями, они были подобны цикадам (τεττιγέσσιν ἑοικότες), что, сидя в лесу на дереве, струят нежно-лилейный голос. Эти вожди троянцев восседали на башне (ἐπὶ πύργῳ)».

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Вересаев, В.В. (1929) *Эллинские поэты. Переводы с древне-греческого*. М.: Недра. (Полное собрание сочинений. Т. 10).
- Гаспаров, М.Л., Цыбенко, О.П., Ярхо В.Н., сост. (1999) *Эллинские поэты VIII-III вв. до н.э. Эпос, элегия, ямбы, мелика*. М.: Ладомир.
- Завьялов, С.А. (2018) “Эолийская мелика — издания, метрика, переводы; Алкей и Сафо: вступительный очерк; Комментарии,” *Алкей и Сафо: Собрание песен и лирических отрывков в переводе размерами подлинников Вячеслава Иванова со вступительным очерком его же*. 3-е, перераб. изд. Науч. ред., сост., вступ. статья и текстология К.Ю. Лаппо-Данилевского; комм. С.А. Завьялова. СПб.: Изд-во имени Н.И. Новикова, 242–379.
- Зельченко, В.В. (2005) “Новонайденное стихотворение Сафо: опыт перевода,” <https://zelchenko.livejournal.com/12761.html> [последнее обращение: 03.06.2023].
- Иванов, В.И. (1914) *Алкей и Сафо. Собр. песен и лирических отрывков в переводе размерами подлинников Вячеслава Иванова*. М.: Изд-во М. и С. Сабашниковых.
- Коновальчук, Михаил, Сельянов, Сергей (2016) *Время печали еще не пришло*. Сан Франциско: Аквилон.
- Кружков, Г. (2008) *У.Б. Йетс. Исследования и переводы*. М.: РГГУ.
- Мякин, Т.Г. (2012) *Через Кёльн к Лесбосу: встреча с подлинной Сафо*. Новосибирск.
- Ошеров, С.А., сост. (1980) *Парнас: Антология античной лирики*. М.: Моск. рабочий.
- Парщиков, А. (2006а) *Ангары*. М.: Наука. (Серия: Русский Гулливер).
- Парщиков, А. (2006b) *Рай медленного огня. Эссе, письма, комментарии*. М.: НЛО.
- Парщиков, А. (2008) *Землетрясение в бухте Цэ* / Илл. Евгений Дыбский. М.: Икар.
- Парщиков, А. (2010) *Выбранное*. М.: ОГИ.
- Парщиков, А. (2014) *Дирижабли*. М.: Время.
- Парщиков, А. (2019) *Кёльнское время*. М.: НЛО.
- Петров, В.В. (2004) “*Ἄρπαιμός* и *ἄρπαιμα*: критические замечания к статье о Павла Флоренского “Не восхищение непщева (Флп 2:6-8),” *Диалог со временем* 13, 327-334.
- Петров, В.В. (2019) “‘Тимей’ Платона о видах движения, ‘небесном растении’ и прямо-стоянии человека,” *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 13.2, 705-716.
- Петров, В.В. (2021) “Перевернутый человек, опрокинутый мир: трансмиграции одного мотива,” *Историко-философский ежегодник* 36, 109–141.
- Петров, В.В. (2023) Доклад “Эос и Тифон: метаморфозы телесности,” *Международная конференция «Осмысливая древнегреческую философию в XXI веке», 22-23 мая 2023 г.*, Центр изучения древней философии и классической традиции (Новосибирск), <https://youtu.be/-PjNnA2qmds> [последнее обращение: 03.06.2023].
- Annis, William A. (2005) “Sappho,” *Aoidoi.org*, <http://aoidoi.org/poets/sappho/sappho-58.pdf> [последнее обращение: 03.06.2023].
- Austin, C. e Bastianini, G., eds. (2002) *Posidippi Pellaei quae supersunt omnia*. Milano: LED.

- Boedecker D. (2009) "Aging in the New (and Old) Sappho," *Greene and Skinner* 2009, 71-83.
- Boehringer, Sandra (2013) "Je suis Tithon, je suis Aurore': performance et erotisme dans le 'nouveau' fr. 58 de Sappho," *Quaderni urbinati di cultura classica* 104 (2), 23-44.
- Brown, Christopher G. (2011) "To the Ends of the Earth: Sappho on Tithonus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 178, 21-22.
- Crane, Gregory (1986) "Tithonus and the Prologue to Callimachus' 'Aetia'," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 66, 269-78.
- Di Benedetto V. (2004) "L'ultimo pianto di Saffo," *La Stampa*. 2004.08.25, p. 21.
- Di Benedetto, V. (2006) "Il tetrastico di Saffo e tre postille," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 155, 5-18.
- Edmunds, Lowell (2006) "The New Sappho: ΕΦΑΝΤΟ (9)," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 156, 23-26.
- Fraenkel E. (1957) *Horace*. Oxford: Clarendon Press.
- Greene, Ellen, Skinner, Marilyn, eds. (2009) *The New Sappho on Old Age: Textual and Philosophical Issues*. Cambridge, MA: Harvard University Press, Center for Hellenic Studies, <https://archive.chs.harvard.edu/CHS/article/display/3534> [последнее обращение: 03.06.2023].
- Grenfell, Bernard P., Hunt, Arthur S., eds. (1922) *The Oxyrhynchus Papyri. Part XV*. London.
- Gronewald M., Daniel R.W. (2004a) "Ein Neuer Sappho-Papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 147, 1-8.
- Gronewald M., Daniel R.W. (2004b) "Nachtrag Zum Neuen Sappho-Papyrus," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 149, 1-4.
- Jebb, Richard C., ed. (1905) *Bacchylides. The Poems and Fragments*. Cambridge: University Press.
- Kossatz-Deissmann, Anneliese (1997) "Tithonos," *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich und Düsseldorf: Artemis. Bd. 8.1, 34-36; Bd. 8.2, 23.
- Lardinois A. (2009) "The New Sappho Poem (P. Köln 21351 and 21376). Key to the Old Fragments," *Greene and Skinner* 2009, 41-57.
- Latacz, Joachim (2005) "Veilchenbusige Geschenke," *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 168 (2005.07.22), p. 33, [https://fazarchiv.faz.net/faz-portal/document?uid=FAZ\\_FD1N20050722278569](https://fazarchiv.faz.net/faz-portal/document?uid=FAZ_FD1N20050722278569) [последнее обращение: 03.06.2023]
- Lobel, Edgar and Page, Denys, eds. (1955) *Poetarum Lesbiorum fragmenta*. Oxford: Clarendon Press.
- Maehler H. (2004) "Auch Sappho klagte über das Alter," *Neue Zürcher Zeitung*. 2004.12.01, p. 36.
- Nagy G. (2009) "The 'New Sappho' Reconsidered in the Light of the Athenian Reception of Sappho," *Greene and Skinner* 2009, 176-199.
- Obbink, Dirk (2009) "Sappho Fragment 58-59: Text, Apparatus Criticus, and Translation," *Greene & Skinner* 2009, p. 7-16.
- Stiebitz, F. (1926) "Zu Sappho 65 Diehl," *Philologische Wochenschrift* 45/46, 1259-1262.
- Tsantsanoglou, Kyriakos (2009) "Sappho, Tithonus Poem: Two Cruces (Lines 7 and 10)," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 168, 1-2.

- Voigt, Eva-Maria, ed. (1971). *Sappho et Alcaeus. Fragmenta*. Amsterdam: Polak & Van Gennepe.
- Weiss, Carina (1986) "Eos," *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*. Zürich und Düsseldorf: Artemis. Vol. 3.1, 747-789; Vol. 3.2, 565-578 (изображения).
- West, M.L. (2005a) "The New Sappho," *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 151, 1–9.
- West M.L. (2005b) "A New Sappho Poem," *Times Literary Supplement*. 2005.06.24, p. 8.

*References in Russian:*

- Veresae, V.V. (1929) *Ellinskie poety. Perevody s drevne-grecheskogo*. M.: Nedra. (Polnoe sobranie sochinenii. T. 10).
- Gasparov, M.L., Tsybenko, O.P., Iarkho V.N., sost. (1999) *Ellinskie poety VIII-III vv. do n.e. Epos, elegiia, iamby, melika*. Moskva: Lodomir.
- Zav'ialov, S.A. (2018) "Eoliiskaia melika — izdaniia, metrika, perevody; Alkei i Safo: vstupil'nyi ocherk; Kommentarii," *Alkei i Safo: Sobranie pesen i liricheskikh otryvkov v perevode razmerami podlinnikov Viacheslava Ivanova so vstupil'nym ocherkom ego zhe*. 3-e, pererab. izd. Nauch. red., sost., vstup. stat'ia i tekstologiya K.Iu. Lappo-Danilevskogo; komm. S.A. Zav'ialova. Sankt-Peterburg: Izd-vo imeni N.I. Novikova, 242–379.
- Zel'chenko, V.V. (2005) "Novonaidennoe stikhotvorenie Sapfo: opyt perevoda," <https://zelchenko.livejournal.com/12761.html> [poslednee obrashchenie: 03.06.2023].
- Ivanov, V.I. (1914) *Alkei i Safo. Sobr. pesen i liricheskikh otryvkov v perevode razmerami podlinnikov Viacheslava Ivanova*. Moskva: Izd-vo M. i S. Sabashnikovykh.
- Konoval'chuk, Mikhail, Sel'ianov, Sergei (2016) *Vremia pechali eshche ne prishlo*. San Frantsisko: Akvilon.
- Kruzhkov, G. (2008) *U.B. Iets. Issledovaniia i perevody*. Moskva: RGGU.
- Miakin, T.G. (2012) *Cherez Kel'n k Lesbosu: vstrecha s podlinnoi Sapfo*. Novosibirsk.
- Oshero, S.A., sost. (1980) *Parnas: Antologiiia antichnoi liriki*. Moskva: Mosk. rabochii.
- Parshchikov, A. (2006a) *Angary*. Moskva: Nauka. (Serii: Russkii Gulliver).
- Parshchikov, A. (2006b) *Rai medlennogo ognia. Esse, pis'ma, kommentarii*. Moskva: NLO.
- Parshchikov, A. (2008) *Zemletriasenie v bukhte Tse* / Ill. Evgenii Dybskii. Moskva: Ikar.
- Parshchikov, A. (2010) *Vybrannoe*. Moskva: OGI.
- Parshchikov, A. (2014) *Dirizhabli*. Moskva: Vremia.
- Parshchikov, A. (2019) *Kel'nskoe vremia*. Moskva: NLO.
- Petroff, V.V. (2004) "Ἄρπαγμός i ἄρπαγμα: kriticheskie zamechaniia k stat'e o Pavla Florenskogo "Ne voskhischenie nepshcheva (Flp 2:6-8)," *Dialog so vremenem* 13, 327-334.
- Petroff, V.V. (2019) "Timei' Platona o vidakh dvizheniia, 'nebesnom rastenii' i priamostoianii cheloveka," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 13.2, 705-716.
- Petroff, V.V. (2021) "Perevernutyi chelovek, oprokinutyi mir: transmigratsii odnogo motiva," *Istoriiko-filosofskii ezhegodnik* 36, 109–141.
- Petroff, V.V. (2023) Doklad "Eos i Tifon: metamorfozy telesnosti," *Mezhdunarodnaia konferentsiia «Osmyslivaia drevnegrecheskuiu filosofiiu v XXI veke»*. 22-23 maia 2023 g., Tsentri izucheniia drevnei filosofii i klassicheskoi traditsii (Novosibirsk), <https://youtu.be/-PjnNazqmds> [poslednee obrashchenie: 03.06.2023].

# СРЕДНИЙ ТЕРМИН, ПРИЧИНА И СУТЬ БЫТИЯ

Я. А. СЛИНИН

Санкт-Петербургский государственный университет  
slinin@mail.ru

---

YAROSLAV SLININ

Saint Petersburg State University (Russia)

MIDDLE TERM, REASON, AND THE FORMAL CAUSE

**ABSTRACT.** The article deals with Aristotle's doctrine of syllogism as an elementary form of proof. According to Aristotle, of all fourteen valid syllogism forms, the first form of the first figure is best suited for this task, since its conclusion is "general and affirmative." But Aristotle also considers a special case of this syllogism form, when both terms of the first premise are equal, and its converse goes without restriction. Aristotle shows that in this case, on purely logical grounds, it is impossible to distinguish middle term from major, since they are interchangeable. Therefore, such syllogisms turn out to be ambiguous and do not prove anything. What is to be done? Aristotle turns to epistemological grounds to make the definition converse impossible and thus to get the ability to state it as the major syllogism premise. He claims that knowledge of the formal cause of a thing leads to the knowledge of a thing itself, but not vice versa. A determinable requires clarification with the help of the determinant, and not on the contrary. Therefore, the formal cause of a thing by Aristotle is always the cause, and not the thing itself, or the action. Therefore, if the definition serves as a major premise of the syllogism, then the formal cause of a thing always turns out to be a middle term, while for the major premise stands the thing itself. Thus, the interchangeability of terms is disestablished, since, as Aristotle says, the cause has the first place in comparison with its effect. As a result, a syllogism becomes complete, unambiguous, and quite "usable".

**KEYWORDS:** Aristotle, knowledge, reason, middle term, syllogism, proof, nous, formal cause, definition.

---

Ян Лукасевич в своей книге «Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики» пишет: «К сожалению, ни одного силлогизма с конкретными терминами в “Первой аналитике” найти нельзя» (Лукасевич 1959, 34).

Почему Аристотель пренебрегает подобного рода силлогизмами? Ведь многие из логиков, изучавших и комментировавших систему его силлогистики, считали такое положение дел недостатком этой системы и, чтобы ее улучшить, придумывали собственные примеры аристотелевских модусов с конкретными терминами. Так, например, выдающийся арабский логик аль-Фараби в своем трактате «Силлогизм» не поленился дополнить аристотелевский текст всеми четырнадцатью правильными модусами с конкретными терминами.

Так почему же сам Аристотель, формулируя в «Первой аналитике» основные положения силлогистики, не привел ни одного модуса с конкретными терминами? По-видимому, он поступил так, следуя принятому им общему стилю изложения, который состоит в том, чтобы явным образом упоминать только о самых главных, основных и необходимых положениях. Все элементарные выводы из этих положений, все простые выкладки, а также всевозможные иллюстрации этих положений читатели его логических трудов обязаны осуществлять самостоятельно.

Впрочем, Лукасевича вовсе не заботит вопрос о том, почему в «Первой аналитике» нет силлогизмов с конкретными терминами. Ему просто хочется во что бы то ни стало найти какой-нибудь модус с конкретными терминами, сконструированный именно Аристотелем, а не кем-то другим. Это желание оказывается возможным удовлетворить, обратившись ко «Второй аналитике». Лукасевич замечает: «Однако во “Второй аналитике” имеются места, из которых можно почерпнуть несколько примеров таких силлогизмов. Простейший из них следующий (Лукасевич 1959, 34–35):

<...> Если все широколиственные растения —  
растения с опадающими листьями  
и все виноградные лозы —  
широколиственные растения,  
то все виноградные лозы —  
растения с опадающими листьями».

Пример этот находится в шестнадцатой главе второй книги упомянутого аристотелевского текста. Перед нами первый модус первой фигуры, который

средневековые схоласты назвали модусом Barbara. Здесь «растения с опадающими листьями» — это первый (большой) крайний термин, «широколиственные растения» — средний термин, а «виноградные лозы» — второй (меньший) крайний термин.

И для нас, и для Лукасевича — это общий случай модуса Barbara, когда как в обеих посылках, так и в заключении объем субъекта полностью входит в объем предиката, но не исчерпывает его. Если мы захотим обратить посылки и заключение данного силлогизма, то обращение каждого из трех высказываний будет обращением с ограничением. Если все широколиственные растения — растения с опадающими листьями, то лишь некоторые растения с опадающими листьями — широколиственные растения; если все виноградные лозы — широколиственные растения, то лишь некоторые широколиственные растения — виноградные лозы; если все виноградные лозы — растения с опадающими листьями, то только некоторые растения с опадающими листьями — виноградные лозы.

Однако для Аристотеля рассматриваемый силлогизм — не общий, а особый случай первого модуса первой фигуры. Его особенность заключается в том, что, согласно Аристотелю, термины первой (большой) посылки у него равнообъемны: объем субъекта этой посылки входит в объем ее предиката и полностью исчерпывает его. Согласно Аристотелю, ее обращение таково: если все широколиственные растения — растения с опадающими листьями, то и все растения с опадающими листьями — широколиственные растения («Вторая аналитика», 98b, 15–20).

Сказанное подтверждается тем контекстом, в котором находится интересующий Лукасевича и нас силлогизм. Получается, что Аристотель и все современные ему греки считали, что зимой сбрасывают листву одни только лиственные деревья. Наверное, никто из них никогда не видел лиственниц, которые, несмотря на то, что хвойные, сбрасывают зимой свою зелень: ведь лиственницы в Греции не растут.

## 2

Аристотель не просто так обратился к первому модусу первой фигуры своей силлогистики, у которого субъект и предикат первой посылки равнообъемны. Такого рода модус понадобился ему для иллюстрации некоторых важных моментов его учения о том, что средний термин представляет собой причину действия, выражаемого заключением доказательства.

Тезис о том, что причиной того, почему нечто есть то-то и то-то, всегда является среднее, имеет у Аристотеля глобальный характер. Разъяснению этого тезиса отведено много места во второй книге «Второй аналитики».

Общеизвестно, какое фундаментальное значение имеет понятие причины в философии Аристотеля. В самом начале первой книги «Второй аналитики» (71b 10–12) можно прочесть: «Мы полагаем, что знаем каждую вещь безусловно, а не софистически, привходящим образом, когда полагаем, что знаем причину, в силу которой она есть, что она действительно причина ее и что иначе обстоять не может» (здесь и далее перевод *Второй аналитики* Б. А. Фохта).

Во второй книге этого трактата Аристотель утверждает, что «вопрос “что́ есть” и вопрос “почему есть” — одно и то же» (90a 15).

Проблема обнаружения причины чего-либо сводится Стагиритом к проблеме нахождения среднего. «Ибо причина того, почему нечто не есть это или не это, а некоторая сущность вообще, или причина того, что нечто есть не вообще, а что-то из присущего самого по себе или привходящим образом, — причина всего этого есть среднее» (*Вторая аналитика* 90a 9–12).

Переходя к разъяснению того, какое место причина должна занимать в структуре доказательства, Аристотель сообщает: «Стало быть, если причина есть нечто другое и может быть доказана, то необходимо, чтобы она была средним термином и доказывалась по первой фигуре, ибо то, что́ [в этой фигуре] доказывается, есть общее и утвердительное» (*Вторая аналитика* 93a 7–9).

С точки зрения профессионала-логика, данное высказывание составлено не вполне корректно. Думаю, что это произошло по вине переписчиков и переводчиков. Я бы переписал это высказывание следующим образом: «Стало быть, коль скоро причина не совпадает с действием и может стать частью доказательства, то необходимо, чтобы она была средним термином, а доказательство строилось по первой фигуре, ибо то, что́ в этой фигуре доказывается, есть общее и утвердительное».

Данному правилу Аристотель следует неукоснительно: всюду, где мы в его текстах сталкиваемся с доказательствами, последние оказываются построенными по модусу Barbara.

### 3

Понятие причины не только является одним из основополагающих понятий аристотелевской философии, но и имеет весьма широкий объем, каковой гораздо шире того объема, который присущ понятию причины, используемому в настоящее время.

Как известно, Аристотель различает четыре разновидности причин. Краткий текст, в котором описываются особенности этих разновидностей, с не-



большими разночтениями воспроизводится в нескольких трактатах Стагирита. Мы находим его в «Физике», в «Метафизике», в «О частях животных» и, наконец, во «Второй аналитике».

Вот как выглядит данный текст в первой книге «Метафизики» (983a 26–33): «А о причинах говорится в четырех значениях: одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (ведь каждое “почему” сводится в конечном счете к определению вещи, а первое “почему” и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат; третьей — то, откуда начало движения; четвертой — причину, противоположащую последней, а именно, “то, ради чего”, или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)» (здесь и далее перевод *Метафизики* А. В. Кубицкого).

Видим, что только третья из этих четырех разновидностей сохранила название причины до наших времен. Все остальные теперь именуется по-другому. За счет этого современное нам понятие причины и получило более узкий объем по сравнению с аристотелевским.

Во «Второй аналитике» текст о четырех причинах находится в одиннадцатой главе второй книги (94a 20–27): «Мы полагаем, что знаем тогда, когда знаем причину. Причин же имеется четыре. Первая — суть бытия [вещи]; вторая — то, при наличии чего необходимо есть что-то [другое]; третья — первое двигавшее; четвертая — “то, ради чего”. Все эти причины обнаруживаются через средний термин. Ибо необходимость бытия одного при наличии другого не обнаруживается, когда взята лишь одна посылка; для этого необходимы по меньшей мере две посылки, и это получается, когда обе посылки имеют один средний термин. Если же этот один [средний] взят, то заключение необходимо».

В этой же главе Аристотель приводит примеры. Первую разновидность причин он иллюстрирует геометрической теоремой, которая в третьей книге «Начал» Евклида значится под номером 31. К этому примеру мы обратимся некоторое время спустя. Вторую разновидность причин Аристотель оставляет без примера.

Что касается третьей разновидности, то он пишет следующее: «Почему, [например], мидяне вели войну с афинянами? Что было причиной войны с афинянами? То, что афиняне вместе с эретрийцами вторглись в Сарды; именно это первое двигавшее. Пусть А обозначает войну, Б — нападать первым, В — афиняне. В таком случае Б, т.е. нападение первым, присуще В — афинянам. Однако А присуще Б, ибо идут войной на того, кто первый нанес обиду. Поэтому А присуще Б, т.е. идти войной на того, кто первый совершил

нападение. А это последнее, Б, присуще В — афинянам, ибо они первые совершили нападение; стало быть, средний термин и здесь есть причина — первое движущее» (*Вторая аналитика* 94a 37–94b 8).

Составленный Аристотелем силлогизм мы можем реконструировать в стиле Лукасевича:

«Если все Б суть А  
и все В суть Б.  
то все В суть А».

Подставив конкретные термины, получим:

«Если на всякого, кто напал первым, идут войной  
и афиняне напали первыми,  
то на афинян пошли войной».

Видим, что данный силлогизм построен в соответствии с тем правилом, которое Аристотель сформулировал в восьмой главе «Второй аналитики» и которое приведено у нас выше: перед нами модус Barbara, причем модус Barbara в его «классическом» общем виде, когда объем среднего термина целиком входит в объем большего, но не исчерпывает его, а объем меньшего термина входит в объем среднего, тоже не исчерпывая его. Такое соотношение терминов может графически быть изображено так:

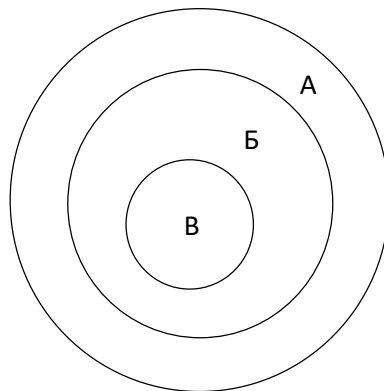


Рис. 1

Такой же характер имеет и силлогизм, предлагаемый Аристотелем в качестве иллюстрации для четверной разновидности причин. Мы читаем: «Для тех же случаев, где причина будет “то, ради чего”, пример следующий: зачем он идет гулять? Чтобы быть здоровым. Для чего существует дом? Чтобы сохранить утварь. В одном случае “то, ради чего” есть здоровье, в другом — со-

хранение утвари. Но между вопросом, почему после обеда следует идти гулять, и вопросом, ради чего это следует делать, нет никакой разницы. Пусть В означает прогулку после обеда, Б — хорошее пищеварение, А — быть здоровым. Тогда прогулке после обеда должно быть присуще то действие, что пища не поднимается ко входу в желудок, а это и означает быть здоровым» (*Вторая аналитика* 94b 9–16).

Если составить силлогизм в стиле Лукасевича и вместо переменных подставить конкретные термины, то он будет выглядеть так:

«Если хорошее пищеварение способствует здоровью  
и прогулка после обеда способствует хорошему пищеварению,  
то прогулка после обеда способствует здоровью».

Всегда, когда модус Barbara взят в общем виде, неукоснительно подтверждаются слова Аристотеля о том, что «все причины обнаруживаются через средний термин».

Но существует и особый случай модуса Barbara, о котором мы упоминали в самом начале в связи с цитатой из книги Яна Лукасевича. Тут субъект и предикат больше посылки — равнообъемны. Иначе говоря, в этом случае объем среднего термина не меньше и не больше объема большего термина. Графически это выглядит так:

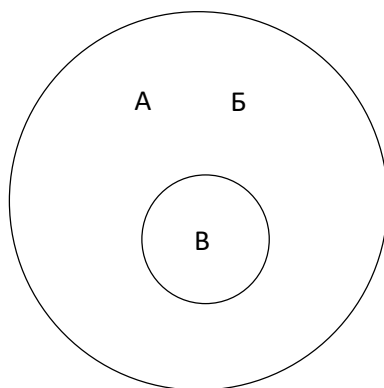


Рис. 2

При таком соотношении терминов возникают трудности с тем, как обнаружить причину через средний термин. Для того, чтобы показать, в чем состоят эти трудности, Аристотель и рассматривает пример, привлечший внимание Лукасевича.

Приведем текст Аристотеля полностью: «Пусть А обозначает опадание листьев, Б — широкие листья, а В — виноградную лозу. В таком случае, если А



обще нет никакого знания, считают, что [доказательство] вело бы в бесконечность, ибо нельзя последующее знать на основании предшествующего, для которого нет первых [посылок] (в чем они правы, ибо пройти бесконечное невозможно). Если же на чем-то останавливаются и начала существуют, то они неизвестны, так как для них нет доказательства, в чем, по их мнению, только и состоит знание. Если же первые [посылки] знать невозможно, то и вытекающее из них невозможно знать ни в безусловном, ни в собственном смысле, а лишь на основании предположения, что они имеются» (*Вторая аналитика* 78b 8–15).

Он возражает им следующим образом: «Мы же утверждаем, что не всякое знание доказывающее, а знание непосредственных [начал] недоказуемо. И очевидно, что это необходимо так, ибо если необходимо знать предшествующие [посылки], т.е. те, из которых исходит доказательство, — останавливаются же когда-нибудь на чем-нибудь непосредственном, — то это непосредственное необходимо недоказуемо. А поэтому мы говорим так: есть не только наука, но и некоторое ее начало, благодаря которому нам становятся известными определения» (*Вторая аналитика* 72b 18–25).

Что же это за *начало* науки? Аристотель делает ответ на этот вопрос в самом конце последней главы второй книги «Второй аналитики»: «Так как из состояний мысли, которыми мы постигаем истину, одни всегда истинны, а другие допускают ошибки (например, мнение и рассуждение), наука же и нус всегда истинны; так как, далее, кроме нуса, нет другого рода [познания], который превосходил бы науку точностью; начала же доказательства более известны, [чем доказательства], а всякая наука опирается на доводы, то не может быть науки о началах; а так как только нус может быть истиннее, чем наука, то он будет иметь своим предметом начала; это видно также из того, что доказательство не может быть началом доказательства, а потому и наука не может быть началом науки. Таким образом, если помимо науки не имеем никакого другого рода истинного [познания], то началом науки будет нус» (*Вторая аналитика* 100b 6–15).

Наука, доказательство — это область деятельности рассудка, а нус переводится на русский язык как ум, разум. Ясно, что изложенное здесь Аристотелем учением о двух уровнях истинного познания — низшем и высшем — восходит к тому делению всего умопостигаемого на два раздела, которое предлагает Платон в самом конце шестой книги «Государства».

Для сравнения приведу небольшой отрывок из Платона. Говорит Главкон, собеседник Сократа (*Государство* 511 с–с): «Я понимаю, хотя и не в достаточной степени: мне кажется, ты говоришь о сложных вещах. Однако ты хочешь установить, что бытие и все умопостигаемое с помощью диалектики можно

созерцать яснее, чем то, что рассматривается с помощью только так называемых наук, которые исходят из предположений. Правда, и такие исследователи бывают вынуждены созерцать область умопостигаемого с помощью рассудка, а не посредством ощущений, но поскольку они рассматривают ее на основании своих предположений, не выходя к первоначалу, то, по-твоему, они и не могут постигнуть ее умом, хотя она вполне умопостигаема, если постичь ее первоначало. Рассудком же ты называешь, по-моему, ту способность, которая встречается у занимающихся геометрией и им подобных. Однако это еще не ум, так как рассудок занимает промежуточное положение между мнением и умом» (пер. А. Н. Егунова).

Итак, полем деятельности рассудка является наука. Единственным средством, при помощи которого она достигает истинного познания, является доказательство. Но доказательство бывает полноценным только тогда, когда исходит из недоказуемых, непосредственно постигаемых начал. Таких начал наука дать не способна. Их может дать только нус (ум), и Аристотель сообщает, что благодаря его деятельности «нам становятся известными определения». В определениях, согласно Аристотелю, аккумулируются плоды деятельности ума. Определения не требуют доказательств, они познаются умом непосредственно, и в этом заключается их ни с чем не сравнимая познавательная ценность: они могут служить началами доказательств, делая последние полноценными.

Стагирит пишет: «Далее, определения суть начала доказательств, а уже раньше было показано, что для начал нет доказательств. В самом деле, или начала доказуемы, тогда имеются начала начал — и так до бесконечности, или первые [начала] должны быть недоказуемыми определениями» (*Вторая аналитика* 90b 24–27).

## 5

Но что собой представляет определение?

Понятие определения впервые было введено в рассмотрение не кем иным как Аристотелем. До него никто никогда не слышал и не говорил об определениях. Стагирит сам сообщает о своем нововведении в четвертой главе первой книги «Топики» (101b 16–25): «Но всякое положение и всякая проблема указывает или на собственное, или на род, или на привходящее, видовое же отличие, как относящееся к роду, нужно ставить вместе с родом. Так как одно собственно обозначает суть бытия [вещи], а другое — не обозначает, то разделим собственное на обе только что указанные части и пусть то собственное, которое обозначает суть бытия [вещи], называется определением, а прочее, согласно общему наименованию, данному им, пусть именуется

“собственное”. Таким образом, из сказанного ясно, почему, согласно только что сделанному различению, получается всего четыре [вида сказываемого] — или определение, или собственное, или род, или приводящее» (здесь и далее перевод *Тоики* М. И. Иткина).

В главе пятой первой книги «Тоики» читаем: «Определение есть речь, обозначающая суть бытия [вещи]» (101b 39–40). А также: «Собственное — это то, что хотя и не выражает сути бытия [вещи], но что присуще только ей и взаимозаменяемо с ней» (102a 17–19).

Аристотель ввел в логику понятие определения, исходя не из чисто логических, а из общефилософских соображений. Он обратил внимание на то, что всякая вещь на протяжении своего существования является средоточием бесчисленного количества различных признаков, аспектов, свойств и прочих особенностей, подавляющее большинство из которых присуще ей случайным, приводящим образом. Подобного рода свойства и признаки могут у нее быть и не быть, появляться и исчезать. Их наличие или отсутствие не затрагивает самого существования данной вещи. При этом имеется ограниченное число признаков или их комбинаций, без наличия которых данная вещь существовать не может. Они, как иногда выражаются, «делают данную вещь данной вещью». Их совокупность Аристотель и называет *сутью бытия* вещи.

Бесконечное множество приводящих признаков не является предметом истинного познания. Их пестрое многообразие служит поводом для разнообразных предположений и допущений. Предмет истинного познания — это суть бытия вещей. Для того, чтобы познать вещь, необходимо извлечь суть ее бытия из множества присущих ей признаков. Такую работу способен выполнить только нус. По Аристотелю, плодом деятельности нуса является обозначение сути бытия вещей, а обозначить суть бытия вещи означает дать ей определение. Вот и получается, что благодаря нусу, «нам становятся известными определения».

В структурном плане определение — это «речь», т.е. высказывание. Это высказывание содержит два термина, один из которых называется «определяемым», а другой — «определяющим». Определяемое — это сама вещь, а определяющее — ее суть бытия. В чисто логическом отношении очень важно то, что определяемое и определяющее имеют один и тот же объем, в результате чего они взаимозаменяемы.

В самом деле, как видно из приведенных нами цитат из «Тоики», определение — это особого рода собственное, а собственное — это то, что присуще только данной вещи и взаимозаменяемо с ней. Вот пример, приводимый самим Аристотелем: «например, собственное для человека — это то, что он

способен научиться читать и писать. В самом деле, если [это существо] — человек, то оно способно научиться читать и писать, и, наоборот, если оно способно научиться читать и писать, оно человек» (*Топика* 5, 20–22).

В четвертой главе второй книги «Второй аналитики» (91a 16) Аристотель прямо говорит: «Но [вещь и суть ее] должны быть обратимы».

Иначе и быть не может. Ведь Стагирит для того и вводил в рассмотрение понятие сути бытия вещи, чтобы суть бытия всякой вещи полностью соответствовала именно этой вещи и никакой другой. Суть бытия данной вещи не относится ни к какой другой вещи и в то же время относится ко всей вещи в целом, а не лишь к какой-либо ее части. Отсюда и упомянутая обратимость вещи и сути ее бытия, обратимость полная и взаимная.

Таким образом, если определение выражено общеутвердительным суждением, то обращение этого суждения будет обращением без ограничения: обращенное суждение окажется таким же общеутвердительным, как и обращаемое.

## 6

И тут выясняется, что при построении своей теории доказательства Аристотель попал в весьма трудное положение. Коль скоро определение, по его словам, выступает в роли начала доказательства, оно должно занимать место большей посылки соответствующего силлогизма, построенного по модусу *Barbara*. Но как же оно может такой посылкой быть, если его термины равнообъемны, если определяемое и определяющее взаимозаменяемы? Ведь на примере силлогизма о широколиственных растениях с опадающими листьями, который заинтересовал Лукасевича и который мы приводили выше, Аристотель убедительно показал, что если субъект и предикат больше посылки равнообъемны, то нет никаких чисто логических факторов, позволяющих отличить средний термин от большего, в результате чего доказательство становится неоднозначным, т.е. разрушается.

Аристотель следующим образом выходит из затруднительного положения: если нет никаких формальных отличий, то можно попытаться найти отличия содержательного характера. И в отношении определения таковые безусловно имеются: ведь определение — не столько логическая, сколько гносеологическая категория. Ведь хотя определяемое и определяющее равнообъемны, но первое — это то, что требует разъяснения, а второе — то, что такое разъяснение дает. В гносеологическом плане определяемое и определяющее неравнозначны и невзаимозаменяемы. Аристотель приравнивает определяющее к причине, а определяемое — к действию: ведь суть бытия вещи делает вещь вещью.



Если так, то все становится на свои места: определение у Аристотеля необратимо. Определяющее у него всегда — субъект большей посылки, а определяемое — предикат. Так как определяющее — причина, то оно и является средним термином. Таким образом, неоднозначность силлогизма устраняется, и он становится вполне «хорошим» и пригодным у употреблению.

В той же главе, в которой Аристотель разбирает пример с широколиственными растениями и их опадающей листвой, он рассматривает ситуацию с лунным затмением и пишет, что «причиной затмения будет то, что Земля находится между [Солнцем и Луной], но затмение не будет причиной того, что Земля находится между [Солнцем и Луной]» (*Вторая аналитика* 98b 17–18).

Далее мы читаем: «А что затмение не есть причина того, что Земля находится между [Солнцем и Луной], а, наоборот, нахождение Земли между [Солнцем и Луной] есть причина затмения, — это очевидно, ибо в определение затмения входит “нахождение Земли между [Солнцем и Луной]”. Так что ясно, что через нахождение Земли между [Солнцем и Луной] приобретают знание о затмении, а не через затмение — о нахождении Земли между [Солнцем и Луной]» (*Вторая аналитика* 98b 21–24).

В самом деле, не потому Земля спешит поместиться между Солнцем и Луной, что на Луне ни с того ни с сего появилось темное пятно, а потому что пятно появилось, что Земле пришло время пройти точь-в-точь между Солнцем и Луной. Нахождение Земли между Солнцем и Луной — причина лунного затмения, а не наоборот. Заметим, что речь тут идет о первой причине: Аристотель включает нахождение Земли между Солнцем и Луной в определение лунного затмения, т.е. полагает его сутью бытия затмения.

В главе восьмой второй книги «Второй аналитики» мы находим силлогизм, у которого большей посылкой является определение лунного затмения как нахождения Земли между Солнцем и Луной: «Итак, для тех случаев, когда мы знаем что-то о сути [вещи], пусть первым [примером] будет следующее: пусть А обозначает затмение, В — Луну, Б — загороживание Землей. В таком случае спрашивать, происходит ли затмение или нет, — значит спрашивать, есть ли В или нет; но это то же самое, что спрашивать, имеется ли основание для затмения. И если такое основание есть, то мы говорим, что есть и затмение» (93a 28–34).

В стиле Лукасевича данный силлогизм можно записать так:

«Если загороживание Землей есть затмение  
и Луна загорожена Землей,  
то Луна затмевается».

Другой пример, тут же приводимый Аристотелем, таков: «Что такое гром? Потухание огня в облаках. Почему гром гремит? Потому что огонь потухает в облаках. Пусть В означает облака, А — гром, Б — потухание огня; в таком случае Б присуще В, т.е. облакам, потому что в них потухает огонь. А, т.е. шум, присуще Б. Таким образом, Б есть основание для А — первого крайнего термина» (93b 8–14).

Данный силлогизм можно записать так:

«Если потухание огня — это гром  
и в облаках происходит потухание огня,  
то в облаках гремит гром».

Обратим внимание на то, что и в первом, и во втором силлогизмах средним термином, т.е. причиной заключения, является суть бытия вещи, выступающая в роли определяющего ее определения.

Аналогично построен и тот силлогизм, который приводится в одиннадцатой главе второй книги «Второй аналитики» в качестве примера, иллюстрирующего первую из четырех разновидностей причин.

Как мы уже упоминали, тут используется теорема № 31 из третьей книги «Начал» Евклида. Вот текст Аристотеля: «Это становится ясным также из следующего: почему угол, опирающийся на полуокружность, прямой? При наличии чего он прямой? Пусть А обозначает прямой угол, Б — половину двух прямых, В — угол, опирающийся на полуокружность. Тогда причиной того, что А — прямой угол — присуще В — углу, опирающемуся на полуокружность, будет Б, ибо Б равен А, а В равен Б, так как [В] составляет половину двух прямых. Поэтому если есть Б — половина двух прямых, то А присуще В, а это и значит, что угол, опирающийся на полуокружность, прямой. А этот [средний термин Б] есть то же самое, что суть бытия [А], так как обозначает основание для [А]. Между тем уже было показано, что суть бытия [вещи] как причина есть средний термин» (94a 27–36).

Теорема, о которой мы здесь говорим, представляет собой доказательство того, что опирающийся на полуокружность угол равен половине суммы углов треугольника. Это доказанное Евклидом положение Аристотель берет в качестве меньшей посылки своего силлогизма. Большой посылкой силлогизма является у него определение прямого угла: ведь он пишет, что половина суммы углов треугольника — это не что иное, как суть бытия прямого угла. Тогда весь силлогизм в целом мы можем записать так:

«Если половина суммы углов треугольника равна прямому углу  
и угол, опирающийся на полуокружность, равен  
половине суммы углов треугольника,

то он прямой».

7

Вернемся к тому силлогизму, который заинтересовал Лукасевича и который касается широколиственности и опадания листьев растений. Дело в том, что широколиственность и опадание листьев не только равнообъемны, но и «равноправны»: ни одно из них не «первее» другого. Ни одно из них не является причиной другого, они просто сосуществуют, будучи равноценными атрибутами одного и того же вида растений. Поэтому в составленном из них силлогизме и не удастся отличить средний термин от первого крайнего.

И все-таки полноценный силлогизм с их участием построить можно, причем это будет силлогизм того же самого типа, что и силлогизмы о лунном затмении, громе и прямом угле. Для того чтобы справиться с этой задачей, нужно постараться выявить реальную суть бытия широколиственности и опадания листьев. И Аристотель показывает, как это можно сделать. Заодно он показывает и то, что меньший термин силлогизма всегда должен быть меньше по объему, чем средний; в противном случае силлогизма не получится.

В шестнадцатой главе второй книги «Второй аналитики» мы читаем: «Но может ли нечто одно иметь больше одной причины? Да, может, если одно и то же сказывается о многих как о первых. Пусть А будет присуще Б как первому и присуще другому как первому, а именно В, а они пусть будут присущи Д и Е, В таком случае А будет присуще Д и Е. Причиной же, почему [А присуще] Д, будет Б, а причиной почему оно присуще Е, будет В» (98b 25–29).

Видим, что тут описана схема последовательного деления рода на виды:

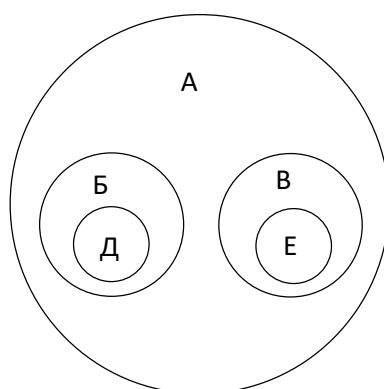


Рис. 3

«Первыми» видами являются Б и В, «вторыми» видами — Д и Е.

Затем от этой схемы Аристотель переходит к другой. Мы читаем: «А не обстоит ли дело так, что если проблема всегда общая, то не только причина есть нечто целое, но и то, причина чего она есть, есть общее? Например, опадание листьев присуще такому-то определенному целому, и если это целое имеет виды, то опадание листьев и этим видам присуще как общее — или растениям [вообще], или таким-то растениям. Так что в этих случаях и среднее должно быть равным [по охвату] и обратимым с тем, причина чего оно есть. Например, почему листья деревьев опадают? Если же от сгущения влаги, то им необходимо присуще сгущение, когда опадают листья дерева, или необходимо опадают листья дерева, когда сгущение присуще не любому [предмету], а дереву» (98b 32–37).

Видим, что Аристотель перешел к схеме

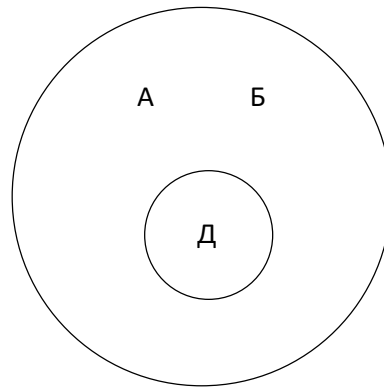


Рис. 4

Здесь А — это опадание листьев, Б- сгущение влаги, Д — виноградная лоза. А и Б равнообъемны и обратимы, но обращение запрещено, так как, исходя из законов ботаники, Аристотель считает сгущение влаги — сутью бытия опадания листьев. Поэтому сгущение влаги есть причина опадания листьев и может служить средним термином силлогизма

«Если Б есть А  
и Д есть Б,  
то Д есть А».

Сказанное становится еще яснее, если ознакомится с цитатой из главы семнадцатой второй книги «Второй аналитики»: «А средний термин есть определение первого крайнего термина, в силу чего всякое знание опирается на определения. Например, опадание листьев одновременно сопутствует виноградной лозе и простирается на большее, оно бывает также и у фигового

дерева, и простирается на большее, но не простирается за пределы всех [деревьев с широкими листьями], а простирается одинаково [в их пределах]. Если же принять первый средний термин, то это и будет определением опадания листьев, ибо этот первый термин будет средним для виноградной лозы и фигового дерева, ведь все эти деревья именно такого рода. Далее, средним термином опадания будет то, что сок сгущается, или что-то другое в этом роде. Но что же такое опадание листьев? Сгущение сока семени у черенка листа» (99a 22–29).

Здесь схема такова:

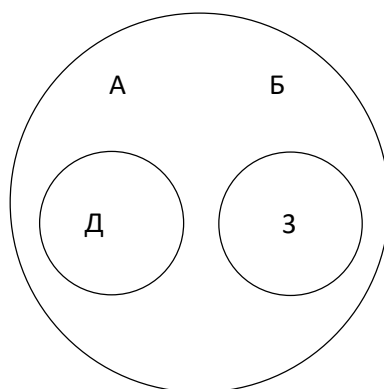


Рис. 5

Силлогизм о виноградной лозе в стиле Лукасевича может быть построен так:

«Если при сгущении семени у черенка листа  
происходит опадание листьев

И у виноградной лозы наблюдается сгущение семени у черенка листа,  
то у виноградной лозы происходит опадание листьев».

Силлогизм о фиговом дереве, которое обозначено на схеме буквой З, будет дубликатом силлогизма о виноградной лозе.

Видим, что оба они построены аналогично силлогизмам о лунном затмении, громе и прямом угле. На месте большей посылки у всех таких силлогизмов стоит определение. Что касается меньшей посылки, то у Аристотеля сказано, что «опадание листьев одновременно сопутствует виноградной лозе и простирается на большее, оно бывает также и у фигового дерева и простирается на большее, но не простирается за пределы всех деревьев с широкими листьями». Это замечание Стагирита следует обобщить и распространить на все силлогизмы подобного типа: предикат меньшей посылки *всегда* «простирается на большее», чем ее субъект.

Данное правило можно подкрепить еще и цитатой из четвертой главы второй книги «Второй аналитики»: «Ведь силлогизм доказывает что-то относительно чего-то через средний термин, а суть [вещи] есть собственное [для нее] и сказывается [о ней] в сути. Но [вещь и суть ее] должны быть обратимы. В самом деле, если А есть собственное для З, то ясно, что оно есть собственное и для Б, а Б — собственное и для В, так что все они переставляемы друг с другом» (91а 14–18). Таким образом, когда субъект и предикат меньшей посылки обратимы без ограничения, силлогизм построить не удастся.

«Но если А в сути присуще всем Б и Б как общее высказывается по сути о всех В, то А необходимо высказывается в сути о В» (*Вторая аналитика* 91а 19–20). Вот теперь силлогизм построить можно: ведь теперь предикат меньшей посылки высказывается о ее субъекте «как общее», т.е. «простирается на большее», чем субъект.

## 8

В заключение познакомимся с тем, как работает нус, то «начало, благодаря которому нам становятся известными определения».

В главе тринадцатой второй книги «Второй аналитики» читаем: «Теперь же мы скажем о том, как нужно находить то, что сказывается в сути [вещи]» (96а 22–23).

Далее следует конкретный пример: Аристотель рассказывает о том, как нужно находить суть бытия числа «три». Надо заметить, что в древнегреческой арифметике первым нечетным числом считалось не единица, а тройка. В самом деле, если в нашем распоряжении имеется одна лишь единица, то мы не имеем возможности ввести в рассмотрение понятия четности и нечетности. Эти понятия появляются лишь тогда, когда мы переходим к двойке и тройке.

Итак, Аристотель пишет: «Из того, что́ всегда присуще каждой отдельной [вещи], нечто простирается на большее, не выходя, однако, за пределы рода. Говорю «простирается на большее», когда нечто хотя и присуще какой либо [вещи] как общее, тем не менее оно присуще и другой [вещи]. Например, есть нечто присущее каждой тройке, но и не тройке, как, скажем, сущее присуще тройке, но не числу. Однако и нечетное присуще всякой тройке и простирается на большее, ибо оно присуще и пятерке, но не выходит за пределы рода, ибо пятерка есть число и ничто за пределами чисел не нечетно. Такого рода [свойства] следует таким образом брать до тех пор, пока не получают их как раз столько, чтобы каждое простиралось на большее, но чтобы все вместе не простиралось на большее, ибо эта [совокупность свойств] необходимо есть

сущность [вещи]. Например, всякой тройке присуще число, нечетное и в двойном смысле первое — и в том смысле, что она не измеряется числом, и в том смысле, что она не слагается из чисел. Итак, это уже есть тройка: число нечетное первое и именно указанным образом первое. Ибо из этих [свойств] каждое в отдельности присуще — первых два всем нечетным числам, третье же присуще так же и двойке, но все вместе — ничему другому» (*Вторая аналитика* 96a 24–96b 1).

Суть бытия числа «три» найдена, и тем самым составлено его определение. Определяющее здесь — сама тройка, а определяющееся — найденная совокупность свойств, каждое из которых простирается на большее, но взятые все вместе они не простираются на большее, чем определяемое.

Метод, предлагаемый Аристотелем на примере тройки, является универсальным. Так можно найти суть бытия любой вещи, после чего построить ее определение. «Что такое человек? Смертное, одушевленное существо, имеющее ноги, двуногое, бескрылое» (*Вторая аналитика* 91b 39–92a 1). Определение человека строится точно таким же способом, что и определение тройки.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Амсус, В. Ф., ред. (1976) Аристотель. *Сочинения в 4 т.* Москва. Т. 1.  
 Лосев, А. Ф., Амсус, В. Ф., Тахо-Годи, А. А., ред. (1994) Платон. *Собрание сочинений в 4 т.* Москва. Т. 3.  
 Лукасевич, Я. (1959) *Аристотелевская силлогистика с точки зрения современной формальной логики.* Москва.  
 Микеладзе, З. Н., ред. (1978) Аристотель. *Сочинения в 4 т.* Москва. Т. 2.

#### *References in Russian:*

- Amsus, V. F., ed. (1976) Aristotle. *Sochinenija v 4 t.* Moscow. V. 1.  
 Losev, A. F., Asmus, V. F., Taho-Godi, A. A., ed. (1994) Plato. *Sobranie sochinenij v 4 t.* Moscow. V. 3.  
 Lukasevich, J. (1959) *Aristotelevskaja sillogistika s točki zrenija sovremennoj formal'noj logiki.* Moscow.  
 Mikeladze, Z. N., ed. (1978) Aristotle. *Sochinenija v 4 t.* Moscow. V. 2.

МЕТАМОРФОЗЫ АНТИЧНОЙ ИСТОРИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ.  
МАРАФОНСКАЯ БИТВА КАК ФЕНОМЕН СОЦИАЛЬНОЙ  
ПАМЯТИ АФИНЯН

В. Р. Гуцин  
НИУ «Высшая Школа Экономики» (Пермь)  
valerii2012@yandex.ru

---

VALERIJ GOUŠCHIN  
National Research University “Higher School of Economics” (Perm)

METAMORPHOSES OF ANCIENT HISTORICAL TRADITION.

THE BATTLE AT MARATHON AS A PHENOMENON OF ATHENIANS' SOCIAL MEMORY

ABSTRACT. The battle at Marathon was a significant event in the history of Athens. It is considered here as a phenomenon of social memory, as an event, whose memory was passed on to subsequent generations. Social memory is understood as the preservation and transmission of significant information. This was due to the construction of the trophies and war-dead memorials both at the site of the battle (*places of memory*) and beyond. At the same time, the preservation of the memory of the Marathon Battle followed by obvious distortions and exclusion of some significant elements from its description. That is what often called “oblivion” or forgetting. It is suggested here that in the process of storing and transmitting information, a certain system of images and representations (*pattern*) was developed, which determines its perception. The events that do not fit into this system (*pattern*) were not taken into account.

KEYWORDS: social memory and oblivion, battle at Marathon, trophies, war-dead memorials, orators of the IV century BC.

---

Память о наиболее важных, эпохальных событиях тем или иным образом сохраняется обществом и передается последующим поколениям. Этот феномен принято называть социальной памятью. В последнее время механизмы социальной памяти оказались в центре внимания исследователей и, в част-



ности, антиковедов. Появился целый ряд серьезных публикаций по этой проблематике<sup>1</sup>. Однако названные исследования, на наш взгляд, лишь начинают обсуждение заявленных в них проблем.

В данной работе нас, прежде всего, будет интересовать то, как и каким образом сохранялась и передавалась информация о столь значимом для афинян событии, каким была Марафонская битва (490 г. до н.э.). Ведь одержанная победа была предметом особой гордости афинян на протяжении многих веков. Поэтому естественно, что память об этой битве (и греко-персидских войнах в целом) бережно сохранялась в Афинах. Тем не менее, с течением времени представления афинян о битве (и ее роли в греко-персидских войнах) претерпевают бросающиеся в глаза изменения. В чем состояли эти изменения, и каковы их причины мы попытаемся разобраться в предлагаемой работе.

\*\*\*

Чтобы ответить на поставленные выше вопросы, попробуем посмотреть на интересующее нас событие как на феномен, отразившийся в социальной памяти афинян. Существует довольно обширная литература, посвященная феномену социальной (коллективной или культурной) памяти<sup>2</sup>. В самом общем виде социальную память можно определить как процесс сохранения информации о прошлом теми или иными коллективами или обществом в целом<sup>3</sup>. Это было важно еще и потому, что социальная память позволяла сохранять и укреплять коллективную идентичность, объясняя настоящее и создавая образ будущего. Это было тем, что Я. Ассманн определяет как память, создающую общность<sup>4</sup>.

Итак, социальная память связана с сохранением и передачей того, что фиксируется в памяти всего общества или какой-то значимой его части. С ее помощью сохраняется и накапливается историческая информация. В этот процесс вовлечены как государства (полисы), так и отдельные граждане – например, поэты и историки, политики и ораторы. Б. Штейнбок, опираясь на идеи Алейды и Яна Ассманн, предлагает различать «запомнившуюся» и «увековеченную» историю (*remembered and commemorated history*)<sup>5</sup>. Если первая

---

<sup>1</sup> Упомянем только монографические исследования, появившиеся в последнее время: Jung 2006; Steinbock 2013; Yates 2019; Proietti 2021; Nevin 2022.

<sup>2</sup> См., например: Halbwachs 1952, 1968; Assmann 2004; Assmann 2019. А.Ассманн предлагает различать социальную и культурную память (Assmann 2006, 21).

<sup>3</sup> Alcock 2002, 1; Steinbock 2013, 7.

<sup>4</sup> Assmann 2004, 140-141.

<sup>5</sup> Steinbock 2013, 24-25.

откладывается в сознании отдельных людей, то вторая – «увековеченная история» – связана с «целенаправленными, формализованными коллективными действиями»<sup>6</sup>. Естественно, что речь в данном случае может идти лишь о таких событиях прошлого, которые представляются данному сообществу чрезвычайно важными и необходимыми для увековечивания<sup>7</sup>.

Участие государства, в частности, находит выражение в создании мемориалов и мемориальных комплексов как на местах значимых событий – в так называемых «местах памяти» (*les lieux de mémoire* или *mnetotopes*), так и за их пределами, а также проведении связанных с ними мемориальных мероприятий и ритуалов<sup>8</sup>. Естественно, мемориальные комплексы и проводимые там ритуалы порождают вполне определенные образы и представления о прошлом, рисуя в сознании граждан (участников) идеализированную картину того или иного события и прошлого в целом<sup>9</sup>. П. Нора полагает, что «места памяти» создают «другую историю» (*another history*), эмоционально окрашенную, находящуюся на стыке «памяти» и «истории»<sup>10</sup>. Вряд ли возникновение «другой истории» – спонтанный (стихийный) процесс. Увековечивание тесно связано с реализацией определенных идеологических и политических установок (быть может, не всегда определенно сформулированных), т.е. с «политикой памяти» (*memory politics*)<sup>11</sup>.

Социальная память, на которую воздействовали и создаваемые мемориалы, и проводимая «политика памяти», откладывалась не только в сознании отдельных людей или социальных групп. Она находила воплощение в создававшемся историческом нарративе: трудах историков и выступлениях известных политиков и ораторов, эпиграфике. В годы греко-персидских войн или вскоре после них получает распространение торжественное погребение погибших афинян, которое сопровождалось так называемыми *эпитафиями* (погребальными речами). В них восхвалялись как подвиги самих погибших,

<sup>6</sup> Steinbock 2013, 24, 25; Sheer 2011, 8. Участие гражданских коллективов в мемориальных действиях формирует то, что Дж. Шир называет «национальной памятью» (Sheer 2013, 513).

<sup>7</sup> Steinbock 2013, 25. Это касается событий, которые С. Оллок, ссылаясь на П. Бурка, называет «достойными памяти» (“*worthy of memory*”) (Alcock 2002, 18; Burke 1989, 107).

<sup>8</sup> См.: Nora 1989; Assmann 2004, 63. О пространственных рамках (*le cadre spatial*) памяти см. Halbwachs 1968, 166.

<sup>9</sup> Мы оставляем в стороне вопрос о том, что мемориалы могут быть рассмотрены как знаки-символы, отражающие взаимосвязь «обозначения» (символа) и «обозначаемого» - сохраняемого с его помощью события.

<sup>10</sup> Nora 1989, 18 сл.

<sup>11</sup> Steinbock 2013, 15.

так и их предшественников, включая мифологических персонажей. Особое внимание в них уделялось, естественно, участию афинян в сражениях греко-персидских войн и одержанным ими победам, которые нередко характеризовались как ключевые.

Упомянутая «политика памяти» допускает (и даже предполагает) манипулирование сохраняемой информацией в интересах государства (полиса) или отдельных социальных групп<sup>12</sup>. При этом одни события или факты выдвигаются на первый план, другие, наоборот, уводятся в тень или вовсе исключаются. Поэтому нередко высказывается предположение, что наряду с «политикой памяти» существовала и «политика забвения», являющаяся, по мнению П. Рикёра, продуктом идеологизации памяти<sup>13</sup>. Впрочем, о «забвении» мы поговорим ниже.

Безусловно, на восприятие событий и явлений прошлого влияет настоящее – контекст их восприятия. Быть может, еще и поэтому происходят «мутации» и искажения передаваемой информации, т.е. того, что мы называем социальной памятью. Значимые исторические события с течением времени нередко и, пожалуй, неизбежно, подвергаются переработке и переосмыслению, мифологизируются. С одной стороны, это имеет отношение к процессу увековечивания (*commemoration*) тех или иных событий в «местах памяти», благодаря чему происходит, как мы говорили, вольная или невольная идеализация (героизация) сохраняемых событий, обретавших зачастую мифологическое измерение. С другой стороны, события прошлого подвергаются переосмыслению в историческом нарративе. В том и другом случае возникало то, что выше было определено как *другая история*.

Особенно рельефно это проявляется в условиях, когда сохраняемые воспоминания при их сопоставлении с менее благоприятным настоящим вызывают ностальгические воспоминания о прошлом, грусть об утраченном. Я. Ассманн называет это *контрапрезентной* памятью, которая «связана с ощущением недостатков настоящего и закликает в воспоминании прошлое, которое обычно приобретает черты героической эпохи. Эти рассказы бросают на настоящее совсем другой свет: он выявляет недостающее, исчезнувшее, утраченное, вытесненное и показывает пропасть между «некогда» и «теперь»<sup>14</sup>.

Переосмысление может включать в себя и вытеснение (стирание) из памяти тех или иных событий или фактов. Другими словами, память может

---

<sup>12</sup> Alcock 2002, 17; Yates 2019, 10.

<sup>13</sup> Ricoeur 2004, 619.

<sup>14</sup> Assmann 2004, 84.

быть тесно связана с таким явлением, как «забвение»<sup>15</sup>. *Ars oblivionis*, по словам П. Рикера, является двойником *ars memoriae*<sup>16</sup>. «Забвение», считает А. Ассманн, – это собирательное понятие, за которым стоят очень разные действия, методы и стратегии»<sup>17</sup>. В ее понимании «забвение» – сознательное, преднамеренное действие, осуществляемое в силу тех или иных причин. А. Ассманн выделяет несколько видов техник, посредством которых совершается «забвение». К ним среди прочего она относит «умолчание», «переписывание» и «игнорирование»<sup>18</sup>. Опираясь на идеи П. Коннертона, она выделяют семь форм «забвения», из которых наиболее близкой к рассматриваемой нами ситуации представляется «селективное забвение»<sup>19</sup>. Последнее связано с исключением из памяти того, что не получает социального признания или выходит за социальные рамки памяти, которые А. Ассманн со ссылкой на П. Коннертона называет *паттерном*<sup>20</sup>.

Другой разновидностью «мутаций» памяти можно назвать мифологизацию исторических явлений и событий. Это явление столь характерно, что Я. Ассманн предлагает отказаться от противопоставления «истории» и «мифа». Прошлое, по его мнению, есть миф независимо от того фиктивно оно или действительно<sup>21</sup>. Причина этого кроется в том, что всякое историческое событие связано с передачей информации о нем в устной, письменной или какой-нибудь иной форме, т.е. не может не быть подвержено вольной или невольной переработке или интерпретации. Х.-И. Герке называет это *intentional history*, что более точно можно передать словами «сконструированная история»<sup>22</sup>. По мнению автора, это было своеобразной формой мифологизации истории и в то же время являлось центральным элементом формирования коллективной идентичности.

<sup>15</sup> См. также: Shear 2011; Shear 2013.

<sup>16</sup> Ricoeur 2004, 573. Я. Ассманн говорит об альянсе памяти и забвения (Assmann 2004, 76).

<sup>17</sup> Assmann 2019, 19.

<sup>18</sup> Assmann 2019, 21-23.

<sup>19</sup> Assmann 2019, 39-40, см. Connerton 2008.

<sup>20</sup> Assmann 2019, 43-44; Connerton 2008, 63. Ниже мы воспользуемся этим понятием, позволяющим объяснить некоторые из рассматриваемых нами явлений. Правда, мы не склонны связывать его только с «забвением».

<sup>21</sup> Assmann 2004, 80.

<sup>22</sup> Gehrke 2001, 297-298; Proietti 2021, 45-46.

\*\*\*

А теперь посмотрим на интересующее нас событие – Марафонскую битву через призму социальной памяти, т.е. поговорим о том, как и каким образом сохранялась память об этом сражении и какие метаморфозы с ней происходили.

Как известно, после каждой битвы, в особенности после одержанных побед, на поле брани устанавливался *трофей*<sup>23</sup>. М. Трандл связывает появление *трофеев* с греко-персидскими войнами<sup>24</sup>. А со второй половины V в. до н.э. они уже получают повсеместное распространение<sup>25</sup>. Причиной тому были не столько многочисленные военные стычки, считает он, сколько то, что наряду с захоронениями погибших воинов они становятся значимыми маркерами социальной памяти<sup>26</sup>. *Трофеи* и захоронения не только сохраняли память о происшедших событиях (сражениях). С ними были связаны соответствующие ритуалы – коллективные памятные мероприятия<sup>27</sup>. Таким образом происходило не только сохранение, но и конструирование памяти, т.е. создание определенного, чаще всего героического, контекста.

Первые известные нам *трофеи* были установлены после Марафонской и Саламинской битв (Plut. Arist. 9). Можно предположить, что первый, временный *трофей* был сооружен сразу после Марафонской битвы<sup>28</sup>. Постоянные *трофеи* устанавливались обычно позднее<sup>29</sup>. Упоминания о Марафонском *трофее* находим у Аристофана (Aristoph. Eq. 1333–1334, Nub. 707–711). Павсаний описывает *трофей* из белого мрамора (*tropaion lithou leukou*), установленный на месте Марафонского сражения (Paus. I.32.4). Поскольку первый, установленный непосредственно после Марафонского сражения *трофей* вряд ли пережил персидскую оккупацию Афин 480/479 гг. до н.э., увиденный Павсанием монумент, а также кенотаф, находившийся в Афинах (о нем ниже), появились позднее – например, после Платейской битвы<sup>30</sup>.

Остатки колонны из белого мрамора были найдены во время раскопок Ю. Вандерпулом, который датировал монумент временем Кимона, т.е. второй

<sup>23</sup> West 1969; Stroszek 2004; Tolia-Christakou 2020, 220–221.

<sup>24</sup> Trundle 2013, 123. Автор считает, что греки заимствовали этот обычай от персов (*ibid.*).

<sup>25</sup> Фукидид и Геродот, например, упоминают о 88 *трофеех* (Trundle 2013, 128).

<sup>26</sup> Chaniotis 2005, 239; Trundle 2013, 138.

<sup>27</sup> Chaniotis 2005, 239.

<sup>28</sup> Vanderpool 1966, 105; Stroszek 2004, 303. Возможно, это было посвящение Зевсу (Zeus Tropaeus) (IG I<sup>3</sup> 255; West 1969, 13; Steinbock 2013, 68; ср. Trundle 2013, 128).

<sup>29</sup> Stroszek 2004, 305.

<sup>30</sup> Olson 2016, 2; см. также Vanderpool 1966.

четвертью V в. до н.э.<sup>31</sup> Монумент располагался на искусственном холме, который мог быть сооружен с использованием добычи, захваченной у персов<sup>32</sup>. Позднейшие исследования позволили предположить, что упомянутая мраморная колонна была окружена группой скульптур<sup>33</sup>. По мнению П. Валаваниса, первоначально *трофей* был увенчан статуей богини Ники, а позднее – скорее всего при Кимоне – скульптурной группой, изображавшей Тезея, сражающегося с амазонками<sup>34</sup>. Другими словами, битва обретала мифологическое измерение.

Таким образом, именно при Кимоне, как полагает упомянутый выше автор, наблюдается некоторое смещение мифологического и символического акцента, что свидетельствовало об изменениях в оценке роли и значения Марафонской битвы<sup>35</sup>. К этому можно добавить особый интерес Кимона к Тезею и, в частности, сообщения о настойчивых поисках им «могилы» Тезея (Plut. *Cim.* 8.5; *Thes.* 36. 2)<sup>36</sup>. Найденные «кости Тезея» были помещены в храме, украшенном росписями, посвященными подвигам легендарного царя, включавшими битвы с кентаврами и амазонками. Известно, кстати, что кентавромахия и амазономахия нередко символизировали борьбу греков с персами<sup>37</sup>. А вторжение амазонок и борьба с ними символизировала Марафонское сражение, о чем свидетельствуют росписи Пестрого Портика (Paus. I.15)<sup>38</sup>.

Другими значимыми составляющими увековечивания памяти об этом сражении являются монументы в местах захоронения погибших и формы их почитания (поминовения). Фукидид рассказывает, что погибшим при Марафоне была оказана особая честь – они были похоронены на месте сражения (Thuc. II.34.5)<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> Vanderpool 1966, 100, 105. У. Уэст называет это не *трофеем*, а монументом, установленным в честь победы (West 1969, 11; см. также: Trundle 2013, 127; Valavanis 2019, 145).

<sup>32</sup> Valavanis 2019, 145.

<sup>33</sup> Tolia-Christakou 2022, 220.

<sup>34</sup> Valavanis 2019.

<sup>35</sup> Valavanis 2019, 148. О Тезее и Марафонской битве см. Paus. I.15.2; Plut. *Thes.* 35.5.

<sup>36</sup> Parker 1996, 154; Goušchin 1999, 169-170; Valavanis 2019, 151.

<sup>37</sup> Tanner 2018, 279.

<sup>38</sup> Thomas 1989, 207; Valavanis 2019, 152 n. 32.

<sup>39</sup> С.Хорнблауэр замечает в этой связи, что погибшие на Саламине и Платеях также были похоронены на месте битвы или вблизи него (Hornblower 1991, 294). См. также: Robertson 1983. А. Гомм опирается в данном случае на мнение Ф. Якоби, который полагал, что захоронение *Marathonomachoi* на поле брани было скорее правилом, чем исключением (Gomme 1956, 102; Jacoby 1944, 47).

Тела погибших на Марафоне были кремированы, а над местом кремации насыпан искусственный холм (*polyandreion*)<sup>40</sup>. У нас есть описание этого захоронения, оставленное Павсанием: «На равнине есть могила афинян, а на ней стелы, на которых написаны имена погибших и название филы каждого из них; есть и другая могила для беотийских платейцев и для рабов: тогда впервые сражались (вместе с эллинами) и рабы. И отдельно есть здесь могила славного героя Мильтиада, сына Кимона; его кончина последовала позднее, когда он потерпел неудачу у Пароса и поэтому был привлечен афинянами к суду» (Paus. I.32.3-4, здесь и далее пер. С. Кондратьева). Несмотря на приводимые описания, точное место захоронения *марафономахов* неизвестно<sup>41</sup>. В надписи эллинистического периода упоминается еще один *polyandreion* погибших на Марафоне – кентотаф, предположительно установленный на Керамике (Meiggs & Lewis, № 26 = IG I<sup>3</sup> 503/4)<sup>42</sup>. Погибшие платейцы были погребены отдельно – под холмом, расположенном западнее предполагаемой могилы афинян<sup>43</sup>.

Естественно, что погибшим при Марафоне оказывались особые почести. «Марафоняне, – пишет Павсаний, – почитают тех, кто пал в этой битве, называя их героями» (Paus. I.32.4)<sup>44</sup>. Одна из надписей эллинистического времени свидетельствует о том, что вблизи места захоронения героев Марафона афинские эфебы начинали свою военную службу<sup>45</sup>. Другая надпись этого периода содержит информацию о регулярно проходивших процессиях эфебов к месту захоронения и совершавшихся там жертвоприношениях (IG II<sup>2</sup> 1006)<sup>46</sup>.

Отдельно следует сказать о почитании афинянами богов и героев, которые, по их мнению, помогли им одержать победу. Продолжим цитировать Павсания: «чтут они (жители дема – В.Г.) и Марафона, от которого имя этому дему, и Геракла, говоря, что они первые из эллинов признали Геракла богом» (Paus. I.32.4). В честь Геракла, кстати, проводились *Heracleia* – общеполисные

<sup>40</sup> Kurtz, Boardman 1971, 247; Duffy 2018, 37; Tolia-Christakou 2020, 223–224.

<sup>41</sup> Alcock 2002, 76.78 n. 74; Gehrke 2001, 312. Также определенно не установлено местонахождение захоронения Мильтиада (Duffy 2018, 38).

<sup>42</sup> Matthaiou 2003; Olson 2016, 2. Дж. Проьетти полагает, что одна из надписей имеет отношение к павшим во время Саламинской битвы (Proietti 2015, 50).

<sup>43</sup> Kurtz, Boardman 1971, 247.

<sup>44</sup> Alcock 2002 77–78; Jung 2006, 61–66; Olson 2016, 1–2, n. 4. Дж. Витли сомневается, что упомянутый тип захоронения имел отношение к культу героев (Whitley 1994, 216–217; ср. Ekroth 2002, 76 n. 247).

<sup>45</sup> Gartziou-Tatti 2013, 93 n. 13.

<sup>46</sup> Ekroth 2002, 75–77; Gartziou-Tatti 2013, 93 n. 15.

празднества, сопровождавшиеся атлетическими состязаниями (*IG I<sup>3</sup> 3*)<sup>47</sup>. Не менее значимым становится и бог Пан, почитание которого сопровождается бегом с факелами и жертвоприношениями (*Hdt.6.105*)<sup>48</sup>.

Среди других богов, которые, по мнению афинян, помогали им одержать победу, следует упомянуть Артемиду Агротеру. Известно, что перед битвой афиняне поклялись принести ей в жертву по одной козе за каждого убитого перса. Правда, позднее они несколько откорректировали свое обещание принесением 500 коз в качестве ежегодного жертвоприношения (*Xen. Anab. 3.2.12; Arist. Ath.Pol. 58.1*)<sup>49</sup>. Причем упомянутое жертвоприношение сопровождалось процессией эфэбов к храму Артемиды Агротеры (*Plut. Mor. 862a; IG II<sup>2</sup> 1028.8*). Кроме того афиняне объединили празднование победы при Марафоне с фестивалем в честь Артемиды (*Charisteria*), который традиционно происходил несколькими неделями позже времени Марафонской битвы (*Paus. I.32.4, Plut. Mor. 349 e*)<sup>50</sup>.

Помимо мемориалов на местах сражений устанавливались памятники, находящиеся за пределами Марафона, в частности, в Афинах и Дельфах. На афинском акрополе была поставлена статуя Афины Промехос, воздвигнутая, как полагали древние, на средства от добычи, захваченной на Марафоне (*Demosth. XIX.272; Paus. I.28.2*)<sup>51</sup>. В Дельфах появляется два мемориальных комплекса, имеющих отношение к Марафонской битве: афинская сокровищница (*Paus. 10.11.5*) и скульптурная группа, включавшая Афины, Аполлона и Мильтиада, воздвигнутые, по утверждению Павсания, на средства, полученное после победы при Марафоне (*Paus. 10. 10.1-2*)<sup>52</sup>. Упомянутая Павсанием

<sup>47</sup> Vanderpool 1942; Parker 1996, 153; Jung 2006, 28–38.

<sup>48</sup> Jung 2006, 38–49. Удивляет связь аркадского бога Пана именно с Марафонской битвой, хотя Геродот рассказывает о встрече с ним отправленного в Спарту Фидиппида (*Hdt. VI. 105; Mastrapas 2013*). Гораздо больше оснований связывать Пана с о. Саламин и, соответственно, Саламинской битвой (*Aesch. Pers. 448-449; Paus. I.36.2; Wallace 1969, 299; Parker 1996, 163–168*).

<sup>49</sup> Parker 1996, 153; Mikalson 2003, 29–30; Chaniotis 2005, 237; Steinbock 2013, 68; Gartziou-Tatti 2013, 92–93.

<sup>50</sup> Steinbock 2013, 68; Gartziou-Tatti 2013, 92–93. Дж. Микальсон полагает, что это происходило на 15 день месяца Боэдромиона (*Mikalson 2003, 29*).

<sup>51</sup> См. также: Steiner 1993; Day 2019, 73,75; Proietti 2021, 49–50. О. Палагия, впрочем, сомневается в том, что статуя была воздвигнута на полученные от марафонских трофеев средства (*Palagia 2013*).

<sup>52</sup> Neer 2004.



скульптура Мильтиада заставляет усомниться в том, что сама скульптурная группа была установлена сразу после Марафонской битвы<sup>53</sup>.

*Трофеи* и монументы погибшим являлись, с одной стороны, визуальными символами одержанной победы, а с другой, были каналами передачи социальной памяти. Так постепенно возникало то, что принято назвать «местами памяти» (*les lieux de memoire* или *mnemotopes*), значимым элементом которых была визуализация истории. Таким образом в «памятных местах» не только сохранялась память о происшедшем событии, но происходило целенаправленное конструирование визуального и эмоционального образа данного события. Последнее помимо прочего было результатом совершавшихся там мемориальных и религиозных ритуалов. Надо ли говорить о том, что возникавший образ отличался от увековечиваемого события («другая история» П. Нора).

Учитывая то, что мемориалы и монументы создавались не только в местах происшедших событий, можно сказать, что афиняне были окружены различного рода образами и символами, связанными с греко-персидскими войнами и, в частности, с Марафонской битвой<sup>54</sup>. Другими словами, Афины стали тем, что Т. Хёльшер называл *Raum der Erinnerung* (территорией воспоминаний)<sup>55</sup>.

\*\*\*

Естественно, в процессе сохранения памяти о Марафонской битве формировался соответствующий исторический нарратив, с помощью которого происходило осмысление ее значения и роли в греко-персидских войнах. Х.-И. Герке называет это «наделением событий смыслом» (*charging the events with meaning*)<sup>56</sup>. В нашем случае это означает, что представления о сохраняемых событиях, в том числе о Марафонском сражении, едва ли не сразу стали подвергаться переосмыслению и переработке.

Сохранение памяти о столь значимом событии, каким была Марафонская битва, безусловно, создавало условия для возникновения представлений об исключительности тех, кто в нем участвовал, а с ними и всего полиса («другая история»).

<sup>53</sup> Vidal-Naquet 2001, 318; Yates 2019, 119–120.

<sup>54</sup> См. Gehrke 2001, 303. Афиняне, как и греков эллинистического периода, повсеместно окружали образы и символы происходивших некогда войн (Chaniotis 2005, 2). Для Х.-И. Герке это было свидетельством того, что он называет *intentional history*, т.е. «сконструированной историей»

<sup>55</sup> Hölscher, 2010.

<sup>56</sup> Gehrke 2001, 311–2; Gehrke 2009. Автор, как мы говорили ранее, связывает этот процесс с формированием коллективной идентичности.

Но наибольшее влияние на переосмысление и переработку сохраняемой информации оказывал, на наш взгляд, изменяющийся контекст ее восприятия. Мы имеем в виду ситуацию, сложившуюся в период греко-персидских войн, значение которых со временем возрастало. Участие в войнах становится весомым аргументом для тех, кто стремился обосновать свои амбиции и право на лидерство в Элладе<sup>57</sup>. Весьма показательными в этом смысле являются слова Мильтиада, обращенные к Каллимаху накануне Марафонского сражения: «Если же наш город одолеет персов, то станет самым могущественным из эллинских городов. ... Присоединись к моему совету, и твой родной город будет свободен и станет самым могущественным городом в Элладе» (Hdt. VI.109, здесь и далее пер. Г. Стратановского)<sup>58</sup>.

О том же говорят и афинские послы в Спарте накануне Пелопоннесской войны: «Неужели же, лакедемоняне, благодаря энергии и мудрой решимости, обнаруженным в то время нами, мы не заслуживаем со стороны греков менее завистливого отношения к той власти, какою мы пользуемся? Притом же мы получили ее не насилем: когда вы не захотели довести дело с персами настойчиво до конца, к нам обратились союзники и сами просили принять гегемонию над ними. Мы вынуждены были довести нашу власть до теперешнего состояния прежде всего самим течением обстоятельств» (Thuc. I. 75. 1–3, здесь и далее пер. Ф. Мищенко)<sup>59</sup>.

Тогда же греками начинает подниматься вопрос о том, какое из сражений оказалось наиболее значимым<sup>60</sup>. Его оборотной стороной можно назвать вопрос о том, какое государство внесло больший вклад в победу, став, в конечном счете, освободителем Эллады.

Можно с уверенностью говорить о существовании у спартанцев своего видения хода греко-персидских войн и своей роли в них<sup>61</sup>. Его составной частью было, прежде всего, противопоставление вторжения Ксеркса вторжению Дария. При этом, естественно, умалялось значение Марафонской битвы<sup>62</sup>.

<sup>57</sup> Loraux 1986, 156; Hornblower 1991, 118; Gehrke 2001, 302; Marincola 2007, 114; Yates 2019, 151 sqq.

<sup>58</sup> См. также: West 1970, 275. Вряд ли эти слова могли быть сказаны именно тогда, поскольку в них уже заложена та оценка Марафонской битвы, которая возникнет позднее (см., например: Immerwahr 1966, 250–251).

<sup>59</sup> E.g. Rood 1999, 144–145; Zali 2016, 39.

<sup>60</sup> e.g. Jung 2013, 255; Yates 2019, 25.

<sup>61</sup> West 1970, 280. Дж.Маринкола сомневается в том, что спартанцы выработали свою версию греко-персидских войн (Marincola 2007, 106–107).

<sup>62</sup> West 1970; Jung 2013; Yates 2019, 151.

Не удивительно поэтому, что спартанцы считали себя освободителями Эллады. Коринфские послы говорили о том, что лакедемоняне кичатся своей доблестью как освободители Эллады (Thuc.I.69.1, ср. II.8.4)<sup>63</sup>.

Освободителями Эллады, естественно, считали себя и афиняне, сыгравшие решающую, по их мнению, роль в Марафонской и Саламинской битвах<sup>64</sup>. Со второй четверти V в. до н.э. афинянами начинает настойчиво проводиться мысль об их решающей роли в деле спасения Греции, что со временем станет важнейшим компонентом афинской пропаганды (e.g. Meiggs & Lewis, № 26 = IG I<sup>3</sup> 503/4)<sup>65</sup>.

Идею об исключительной роли афинян в греко-персидских войнах мы находим, в частности, в «Персах» Эсхила (472 г. до н.э.). Мать Ксеркса Атосса обращается к хору с вопросами о том, далеко ли расположены Афины и почему ее сын хочет завоевать их, получает следующий ответ: «Потому что вся Эллада подчинилась бы ему» (Aesch. Pers. 234, пер. С. Апта)<sup>66</sup>. Об этом же и тоже в связи с походом Ксеркса говорит Геродот, называя афинян спасителями Эллады: «Потому-то не погресишь против истины, назвав афинян спасителями Эллады. Ибо ход событий зависел исключительно от того, на чью сторону склонятся афиняне» (Hdt. VII.139).

О решающей роли Афин во время греко-персидских войн говорили и упоминавшиеся выше афинские послы в Спарте (Thuc. I.73–74)<sup>67</sup>. Ими, в частности, упоминаются Марафонская и Саламинская битвы. Послы заявляют, что «при Марафоне мы одни, раньше всех, сразились против персов» (Thuc. I.73.4)<sup>68</sup>. Что же касается Саламинской битвы, то и там победа была обеспечена афинским флотом и командованием Фемистокла (Thuc.I.74). Заканчивают афиняне свое выступление утверждением о том, что именно они спасли Элладу. Спасение, скорее всего, связывалось ими (или Фукидидом) с Саламинской битвой.

Впрочем, у самого Фукидида было весьма своеобразное отношение к греко-персидским войнам. Он полагал, что в мидийских войнах в отличие от

<sup>63</sup> Комментарии см. Hornblower 1991, 113.

<sup>64</sup> West 1969, 19; Nouhaud 1982, 139–140.

<sup>65</sup> Н. Лоро считает, что эти представления появляются в первые годы Пентеконтаэтии (Loraux 1986, 58; см. также: West 1970, 273; Gehrke 2001, 302; Thomas 1989, 222; Marincola 2007, 106–107).

<sup>66</sup> Marincola 2007, 11.

<sup>67</sup> Rood 1999, 144; Yates 2019, 151.

<sup>68</sup> Здесь, правда, ничего не говорится об участии платейцев, о чем мы поговорим отдельно. С. Хорнблауэр отмечает, что тема греко-персидских войн звучит у Фукидида не столь часто, как у ораторов IV в. до н.э. (Hornblower 1991, 118).

Пелопоннеской войны все решилось в нескольких сражениях: двух морских и двух сухопутных (Thuc. I.23.1). Комментаторы, кстати, полагают, что Марафонской битвы среди сухопутных битв скорее всего не было<sup>69</sup>. Бросается в глаза и то, что в «Археологии» Фукидид говорит о Марафоне как о столкновении афинян с персами, которое, следовательно, не представляло угрозы для всей Греции (Thuc. I.18.1)<sup>70</sup>. А отражение персидской угрозы было, по его мнению, результатом коллективных действий (Thuc. I.18.1)<sup>71</sup>.

Возможно, представления о том, что именно афиняне стали спасителями Эллады в большей мере были следствием победы при Саламине<sup>72</sup>. Тем не менее в дальнейшем, в частности, в так называемых Надгробных речах (*epitaphioi*) конца V – IV вв. до н.э. спасение Эллады нередко будет связываться с Марафонской битвой. Хотя по частоте упоминаний в этих речах Марафон все же будет уступать Саламинскому сражению<sup>73</sup>. Но это будет несколько позднее.

В V в. до н.э. афинянами неоднократно повторяются слова о том, что во время Марафонской битвы они сражались в одиночестве<sup>74</sup>. В споре с тегейцами перед Платейской битвой афиняне, по рассказу Геродота, традиционно перечисляли одержанные ими победы. Правда, большинство из них относились к мифологическому прошлому. К тому же все они меркнут перед тем, что было сделано ими на Марафоне. «Но если мы даже ничего другого не совершили, хотя за нами много славных подвигов, так же как и у любого другого эллинского племени, то все же из-за Марафонской победы нам подобает эта честь, да и не только эта! Мы бились тогда с персами совершенно одни, одолели и разбили сорок шесть племен» (Hdt. IX.27). О том же говорит Ксерксу его дядя, брат Дария Артабан, расхваливавший доблесть и мужество афинян («одни афиняне уничтожили вторгшееся в Аттику столь великое войско во главе с Датисом и Артафреном») (Hdt. VII.10). Упоминаний о платейцах нет и у Платона, Искората и Ликурга (Plato *Leges*. 698B–699D; Isocr. IV.86, VII.75; Lys. *Contra Leocr.* 109)<sup>75</sup>.

<sup>69</sup> Gomme 1945, 151; Hornblower 1991, 62; возражения см.: Jung 2006, 153 n. 88.

<sup>70</sup> См. также Yates 2019, 143

<sup>71</sup> Zali 2016, 36.

<sup>72</sup> West 1970, 273–274.

<sup>73</sup> West 1970, 274. Самым ранним свидетельством смещения акцента У. Уэст считает Надгробную речь Лисия (Lys.II.20). Об упоминаниях Марафонской и Саламинской битв в речах ораторов IV в. до н.э. см. Nouhaud 1982, 135 sqq.

<sup>74</sup> Connor 1968, 87. Подобные представления, по мнению К.Уотерса, появляются после 460 г. до н.э. (Walters 1981, 209).

<sup>75</sup> Walters 1981; Thomas 1989, 221.

Это при том, что у Геродота, а позднее у Демосфена, содержатся упоминания об участвовавших в битве платейцах (Hdt. VI.108; Demosth. LIX.94)<sup>76</sup>. Мало того, свидетельствами участия платейцев в сражении служит их захоронение на поле боя (Paus. I.32.3, см. также Hdt. VI.111) а также росписи Пестрого Портика (Paus. I.15.3)<sup>77</sup>. Таким образом, афинянам было прекрасно известно, что на Марафонской равнине они сражались не одни<sup>78</sup>.

Упоминания Марафонского сражения и его героев («кремневый люд, воюяки Марафонские») находим в комедиях Аристофана. Здесь появляются новые моменты в оценке сражения. Подвиг сражавшихся на Марафоне служит здесь символом героического прошлого, олицетворением старых добрых времен (Aristoph. *Acharn.* 180–181, 692–700; *Nub.* 985–986; *Eq.* 781–785, 1316 ff. 1334; *Vesp.* 682 сл., 711, 1060 сл.)<sup>79</sup>.

Но особенно часто ностальгия по прежним временам звучит в так называемых Надгробных речах (*epitaphioi*), получивших распространение после греко-персидских войн (Thuc. II. 34.6, 35–46; Dion. Halic. V.17; Diod. Sic. XI. 33)<sup>80</sup>. Подвиги афинян являлись в них, прежде всего, иллюстрацией старых добрых времен, свидетельством героического прошлого, вызывающего гордость у потомков (e.g. Demosth. XV. 35, XIX.273)<sup>81</sup>. Я. Ассманн, как мы говорили выше, называет это *контрапрезентной* функцией<sup>82</sup>.

И в этих речах рефреном звучат слова о том, что на Марафоне афиняне одержали победу в одиночестве<sup>83</sup>. Помимо того заявляется, что при Марафоне они отстояли не только Афины, но и всю Грецию<sup>84</sup>. Не удивительно поэтому, что Марафонская битва превращается в одно из решающих сражений,

<sup>76</sup> Walters 1981, 206; Nouhaud 1982, 153–154.

<sup>77</sup> Другими словами, афиняне, имели не только письменные, но и визуальные свидетельства данного факта (Walters 1981, 207).

<sup>78</sup> Walters 1981, 211.

<sup>79</sup> Gehrke 2009, 91–92; Thomas 1989, 225. По мнению Х.-И.Герке, это было не столько воспоминание о героическом прошлом, сколько критика демократического устройства, апелляция к *patrios politeia* (Gehrke 2009, 91–92).

<sup>80</sup> West 1970, 274; Ziolkowski 1981, 13 и сл.; Shear 2013, 515–518.

<sup>81</sup> E.g. Connor 1968, 83–84; Shear 2013, 518.

<sup>82</sup> Assmann 2004, 84; Nouhaud 1982, 139.

<sup>83</sup> Shear 2013, 533; см. также: Connor 1968, 87; Loraux 1973, 20; Loraux 1986, 157–158.

<sup>84</sup> Loraux 1986, 163.

спасших греков. При этом последующие (совместные) битвы нередко рассматриваются как эпилог, невозможный без Марафона<sup>85</sup>. В наиболее развернутом виде эту мысль мы находим в Надгробной речи Лисия (*Lys. II.20–26*)<sup>86</sup>. «Царь Азии, – говорит оратор, – не довольствуясь имеющимися у него богатствами и надеясь покорить также и Европу, снарядил войско в пятьсот тысяч. Персы, думая, что, если они или добровольно привлекут к дружбе наш город, или покорят его против воли, то легко подчинят большую часть эллинов, высадились у Марафона...» (*Lys. II. 21*, пер. С. Соболевского)<sup>87</sup>. Оставляя в стороне завышение численности персов, отметим, что Марафон расценивается Лисием как битва, спасшая не только афинян, но и всю Грецию<sup>88</sup>. Эту же мысль находим и у Андокида, считающего, что, победив в сражении, афиняне освободили Грецию и спасли отечество (*Andoc. I. 107*; см. также: *Isocr. Paneg. 91*).

Демосфен, преувеличивая подвиги афинян, идет еще дальше, заявляя, что афиняне «в одиночку дважды победили на суше и на море полчища врагов, вторгшихся из всей Азии, и, сами подвергаясь опасности, стали источником общего спасения всех эллинов» (*Demosth. LX.10*, пер. В.Вальченко)<sup>89</sup>. Здесь афиняне тоже в одиночку одерживают победу и в Саламинской битве.

А в платоновском «Менексене» афиняне превращаются в «вождей и наставников» эллинов. Там заявляется, что они «у Марафона встретили полчища варваров и, обуздав всеазиатскую гордыню, первыми водрузили трофеи в честь победы над ними; они стали вождями и наставниками для всех остальных, показав, что могущество персов вполне сокруσιμο .... эти мужи не только дали нам жизнь, но и породили нашу свободу, да и не только нашу, но свободу всех жителей этого материка. Оглядываясь на их деяние, эллины проявляли отвагу и в последующих битвах за свою жизнь, став навсегда учениками сражавшихся при Марафоне» (*Plato Menex. 240c*, пер. С. Шейнман-Топштейн)<sup>90</sup>.

В итоге появляется любопытный идеологический конструкт, который Н. Лоро называет «афинской историей Афин», значительное место в которой, естественно, занимают греко-персидские войны<sup>91</sup>. При этом сами войны,

<sup>85</sup> О роли афинян на Саламине см.: *Pind. Pyth I.75–78*; Proietti 2015, 49–50 п. 28.

<sup>86</sup> Развернутый анализ отрывка см. Loraux 1973; Shear 2013, 516–517.

<sup>87</sup> Комментарии см. Todd 2007, 231.

<sup>88</sup> Loraux 1973, 19–20; Loraux 1986, 157–158.

<sup>89</sup> См. также: Thomas 1989, 223–224.

<sup>90</sup> См. также: Thomas 1989, 221–222. Впрочем, нельзя не учитывать того, что сказанное – пародия на известную речь Перикла (Thomas 1989, 222 п.94).

<sup>91</sup> Loraux 1986, 132–133.

да и вообще греческая история, по замечанию Р.Томас, начинаются с Марафонской битвы<sup>92</sup>. Так возникает героическая афиноцентричная история Греции, характерной чертой которой становится преувеличение роли афинян в греко-персидских войнах и превращение их в спасителей Эллады. Все, что противоречит этому, попросту стирается из памяти<sup>93</sup>. В рассматриваемом нами сюжете это проявляется, в частности, в затушевывании участия платейцев в Марафонской битве. Не удивительно поэтому, что подобные представления расценивались Феопомпом (и не только им) как афинская пропаганда и обман греков<sup>94</sup>.

\*\*\*

Попробуем подвести некоторые итоги. В данной работе нас, прежде всего, интересовали особенности восприятия афинянами Марафонской битвы и ее отражение в социальной (коллективной) памяти. Представления о ее особой роли в немалой степени стали следствием деятельности государства, воплощавшейся в создании мемориалов (*трофеев*) в так называемых «местах памяти». Их влияние на восприятие событий прошлого (в нашем случае – Марафонской битвы) заметно в комедиях Аристофана и Надгробных речах, в которых постоянно упоминаются *трофеи*, являвшиеся наглядными символами доблести предков (e.g. Lys. II. 20; Isocr. *Paneg.* 87)<sup>95</sup>.

Не меньшую роль сыграл изменяющийся исторический контекст. После Саламинской битвы афиняне добиваются гегемонии, возглавив Делосскую симмахию, ведут успешную борьбу с персами под руководством Кимона. Все это, в конечном счете, не могло не оказать влияние на представления афинян о самих себе и своей роли в греко-персидских войнах (афинская история Афин). Так рождается то, что мы бы назвали *паттерном* – комплекс социальных представлений, влиявших на восприятие упомянутых выше событий. Достигнутые афинянами лидирующие позиции предопределили трактовку ими предшествующих событий.

Одержанные как самими афинянами, так и с их участием, победы побуждают их заявлять о себе как о спасителях Эллады. Возможно, вначале убежденность в этом подкреплялась Саламинской победой. Но довольно скоро обнаруживается повышенный интерес к Марафонской битве. Созданные мемориальные комплексы с течением времени перестраиваются. Возводится новый трофей на Марафонской равнине, появляется скульптурная

---

<sup>92</sup> Thomas 1989, 222.

<sup>93</sup> Thomas 1989, 222.

<sup>94</sup> Connor 1968, 88; West 1970, 280.

<sup>95</sup> См. также: Вул 2001, 41.

группа в Дельфах. Чаще всего эти действия связываются с именем Кимона<sup>96</sup>. Впрочем, внимание к Марафонской битве не ослабевает и после его изгнания в 462/1 гг. до н.э. по закону об остракизме<sup>97</sup>.

В итоге Марафонская битва превращается в целую систему образов и представлений, окутанных героическим флером, имеющих явную мифологическую окраску. В такой ситуации возникает убежденность в том, что именно эта победа предопределила последующие успехи греков (афинян). Вместе с тем из ее описания выпадают или исключаются значимые элементы – например, участие в сражении союзников – платейцев.

Можно ли исключение платейцев из числа участников битвы определить как «забвение»? И в частности, считать тем, что А. Ассманн называет «умолчанием»<sup>98</sup>. «Умолчание», – замечает А.Ассманн, – не стирает из памяти тягостное событие, а лишь устраняет его из коммуникации»<sup>99</sup>. Действительно, не упоминание платейцев в числе участников Марафонского сражения, можно определить как «устранение из коммуникации», а значит считать это следствием «забвения»<sup>100</sup>. Но в таком случае без ответа остается вопрос о том, почему это происходило. На наш взгляд, дело в том, что упоминание о них выходило за рамки сконструированного тогда *паттерна*, согласно которому афиняне должны были в одиночку одерживать победы и выглядеть спасителями Эллады<sup>101</sup>.

Очевидно, что подобная система представлений, моделирующая и корректирующая восприятие тех или иных событий прошлого, имеет отношение не столько к «забвению», сколько к процессу сохранения памяти, правда, подвергшейся вольной или невольной переработке. При этом возникшие представления вряд ли уместно характеризовать как фальсификацию. Они были продуктом сформировавшегося социального *паттерна*, благодаря ко-

---

<sup>96</sup> Vanderpool 1966, 100, 105; Sfyroeras 2013, 87; Valavanis 2019; Yates 2019, 120. Возможно, таким образом Кимон стремился сохранить память об отце – герое Марафона (West 1969, 14; Gehrke 2009, 88; Sfyroeras 2013, 82, 86–87.).

<sup>97</sup> Причиной этого могли стать, в частности, афино-спартанские противоречия (Sfyroeras 2013, 87–88)

<sup>98</sup> Assmann 2019, 21, 22–23. Вряд ли это было «игнорированием», которое, по словам исследовательницы, «исключает человека или предмет из поля внимания других людей» (Assmann 2019, 22).

<sup>99</sup> Assmann 2019, 21.

<sup>100</sup> При том, что афиняне могли знать, как было на самом деле (см., например: Walters 1981, 211).

<sup>101</sup> О *паттернах* см. выше, прим. 20.



тому происходило не только затушевывание или исключение не укладывающихся в его рамки событий, но изменялось и само восприятие события. В этом, на наш взгляд, состояла упоминавшаяся выше «политика памяти», приводившая к мифологизации истории или ее отдельных событий. В данном случае ее целью было не только сохранение памяти о героическом прошлом, но и обоснование с ее помощью своих претензий на лидерство.

Поскольку достижению афинянами лидирующей позиции способствовало морское могущество (*талассократия*), было бы естественно, что большую роль в спасении Эллады должна была играть Саламинская битва, победа в которой, правда, была одержана совместными усилиями греков. Однако со второй четверти V в. до н.э. обнаруживается повышенный интерес к Марафонскому сражению, которое постепенно превращается в решающую битву греко-персидских войн.

Некоторые исследователи видят в этом еще и политическую подоплеку. Если на Марафоне сражались афинские гоплиты, то в морском сражении у Саламина принимали участие *феты*, т.е. «морская чернь» (*nautikos ochlos*)<sup>102</sup>. Последние были символом демократического устройства, которое устраивало далеко не всех<sup>103</sup>. Не думаем, что дело было только в этом. Саламин был результатом коллективных усилий, тогда как победу на Марафонской равнине афиняне могли приписать и приписывали исключительно себе. А вместе с этим и роль спасителей Эллады.

Так было в V в. до н.э. В дальнейшем ситуация существенно изменяется. Вследствие поражения в войне со спартанцами (431–404 гг. до н.э.) афиняне перестают быть лидерами Морского союза, т.е. изменяются обстоятельства, приведшие к возникновению упоминавшегося нами социального *паттерна*. Однако он не снимается с повестки, хотя несколько видоизменяется. Теперь в речах ораторов все отчетливее звучит ностальгия по прошлым временам и одержанным когда-то победам. Пожалуй, раньше всех ностальгические нотки начинают звучать в комедиях Аристофана, нередко с горечью вспоминавшего о «марафонских вояках».

Несмотря на изменившуюся ситуацию, и в IV в. до н.э. афиняне продолжали считать себя спасителями Эллады, а ораторы безудержно гиперболизировали их заслуги. В платоновском «Менексене», как было сказано, афиняне превращаются в «вождей и наставников» эллинов. Можно, конечно, объяснить сказанное особенностями данного типа речей, которые предполагали

<sup>102</sup> См., например: Loraux 1973, 25; Loraux 1986, 162–165; сомнения: Thomas 1989, 224–226.

<sup>103</sup> Эти различия, полагает Н. Лоро, были актуальны в V в. до н.э., в IV в. до н.э. они уходят на второй план (Loraux 1973, 25).

безудержное восхваление предков и их подвигов на поле брани<sup>104</sup>. Но дело не только в риторике. Подобные характеристики, на наш взгляд, были отражением закрепившегося в сознании социального *паттерна*, согласно которому именно афиняне спасли Элладу, сражаясь в одиночку. А Марафонская битва идеально соответствовала подобным представлениям.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Ассманн, А. (2019) *Забвение истории – одержимость историей*. Москва.
- Ассманн, Я. (2004) *Культурная память. Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности*. Москва.
- Видаль-Накэ, П. (2001) *Черный охотник*. Москва.
- Рикёр, П. (2004) *Память, история, забвение*. Москва.
- Alcock, S.E. (2002) *Archaeologies of the Greek Past. Landscape, Monuments, and Memories*. Cambridge.
- Assman, A. (2006) "Memory, Individual and Collective," in R.E. Goodin, Ch.Tilly, eds. *The Oxford Handbook of Contextual Political Analysis*, 210-224.
- Burke P.(1989) "History as social memory?" In T.Butler, (ed.) *Memory: History, Culture and the Mind*. Oxford , 97-113.
- Byl, S.(2001) "Aristophane et les guerres m édiqes?," *L'antiquité classique* 70, 35-47.
- Carey, C. (2007) "Epideictic Oratory," in I.Worthington (ed.) *A Companion to Greek Rhetoric*. Blackwell, 236-252.
- Chaniotis, A. (2005) *War in the Hellenistic World. A Social and Cultural History*. London.
- Connerton, P.(2008) "Seven Types of Forgetting," *Memory Studies* 1, 59-71.
- Connor, W.R. (1968) *Theopompus and Fifth-Century Athens*. Washington.
- Day, J.W.(2019) "The 'Spatial Dynamics' of Archaic and Classical Greek Epigram: Conversations among Locations, Monuments, Texts, and Viewer-Readers," in A.Petrovic, I.Petrovic, E.Thomas (eds.) *The Materiality of Text – Placement, Reception, and Presence of Inscribed Texts in Classical Antiquity*. London-Boston, 73-104.
- Duffy, X. (2018) *Commemorating Conflict. Greek Monuments of the Persian Wars*. Sommertown-Oxford.
- Gartziou-Tatti, A. (2013) "Gods, Heroes, and the Battle of Marathon," In C.Carey, M.Edwards (eds.) *Marathon - 2500 Years. Proceeding of the Marathon Conference 2020.BICS Supplement N.124*. London, 91-110.
- Gehrke, H.-J. (2001) "Myth, History, and Collective Identity: Uses of the Past in Ancient Greece and Beyond," in N.Luraghi (ed.) *The Historian's Craft in the Age of Herodotus*. Oxford, 286-313.
- Gehrke, H.-J. (2009) "From Athenian Identity to European Ethnicity. The Cultural biography of the Myth of Marathon," in T.Derks, N.Roymans (eds.) *Ethnic Constructs in Antiquity. The Role of Power and Tradition*. Amsterdam, 85-100.
- Gomme, A.W. (1945) *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol.I. Oxford.

<sup>104</sup> Об эпидейктическом характере Надгробных речей см. Carey 2007.

- Gomme, A.W.(1956) *A Historical Commentary on Thucydides*. Vol.II. Oxford.
- Goušchin, V. (1999) "Athenian Synoikism of the Fifth century B.C., or two stories of The-  
seus," *Greece and Rome* 46, 168-187.
- Halbwachs M. (1952) *Les cadres sociaux de la mémoire*. Paris.
- Halbwachs M. (1968) *La mémoire collective*. Paris.
- Hölscher, T.( 2010) "Athen – die Polis als Raum der Erinnerung," in E.Stein-Hölkeskamp,  
K.-J. Hölkeskamp (Hrsg.) *Die griechische Welt: Erinnerungsorte der Antike*. Mün-  
chen, 128-149.
- Jacoby, F.(1944) "Patrios Nomos. State Burial in Athens and the Public Cemetry in the Ker-  
ameikos," *Journal of the Hellenic Studies* 64, 37-66.
- Jung, M. (2006) *Marathon und Plataiai. Zwei Perserschlachten als 'lieux de mémoire' im an-  
tiken Griechenland*. Göttingen. Hypomnemata Bd. 164.
- Jung, M.(2013) "Marathon and the Construction of the Persian Wars in Antiquity and Mod-  
ern Times. Part 1. Antiquity," in C.Carey, M.Edwards (eds.) *Marathon - 2500 Years. Pro-  
ceeding of the Marathon Conference 2020.BICS Supplement N.124*. London, 255-  
266.
- Immerwahr, H.R.(1966) *Form and Thought in Herodotus. APA Monography 23*. Cleveland.
- Kurtz, D., Boardman, J.(1971) *Greek Burial Customs*. Ithaka – New York.
- Loraux, N.(1973) "Marathon" ou l'histoire idéologique. À propos des paragraphes 20 à 26  
de l'oraison funèbre en l'honneur des soldats qui allèrent au secours des Corinthiens  
(attribuée à Lysias)," *Revue des Études Ancienne* 75/1-2, 13-42.
- Loraux, N. (1986) *The Invention of Athens. The Funeral Oration in Classical City*. Cambridge  
(Mass.)
- Marincola, J. (2007) "The Persian Wars in Fourth-Century Oratory and Historiography," in  
E. Bridges, E.Hall, P.J.Rhodes (eds.) *Cultural Responses to the Persian Wars. Antiquity  
to the Third Millennium*. Oxford, 105-126.
- Mastrapas, A. (2013) "The Battle of Marathon and the Introduction of Pan's worshipping  
to Athens; the political dimension of a legend through written evidence and archae-  
ological finds," in C.Carey, M.Edwards (eds.) *Marathon - 2500 Years. Proceeding of  
the Marathon Conference 2020. BICS Supplement N.124*. London, 111-122.
- Matthaïou, A.P. (2003) "Ἀθηναίοισι τεταγμένοιισι ἐν τεμένει Ἡρακλέος (Hdt 6.108.1)," In P.  
Derow – R. Parker (eds.) *Herodotus and his World* Oxford, 190-202.
- Mikalson, J.D.(2003) *Herodotus and Religion in the Persian Wars*. Chapel Hill.
- Neer, R. (2004) "The Athenian Treasury at Delphi and the Material of Politics" *Classical  
Antiquity* 23, 63-98.
- Nevin, S. (2022) *The Idea of Marathon. Battle and Culture*. London.
- Nouhaud, M.(1982) *L'Utilisation de l'histoire par les orateurs attiques*. Paris.
- Olson S.D. (2016) "Reading the New Erechtheid Casualty List from Marathon," in  
G.Colesanti, L.Lulli (eds.) *Submerged Literature in Ancient Greek Culture*. Vol. 2. Ber-  
lin, 1-25.
- Palagia, O. (2013) "Not from the spoils of Marathon: Phedias' bronze Athena on the Acrop-  
olis," In K. Buraselis, E.Koulakiotis (eds.) *Marathon. The Day After. Symposium Pro-  
ceedings Delphi 2-4 July 2010*. Delphi, 117-130.

- Proietti, G. (2015) "War and Memory: the Battle of Psyttaleia before Herodotus' *Histories*," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 58, 43-54.
- Proietti, G. (2021) *Prima di Erodoto. Aspetti della memoria delle Guerre persiane*. Stuttgart.
- Robertson, N. (1983) "The Collective Burial of fallen soldiers at Athens, Sparta and Elsewhere: "Ancestral Custom" and Modern Misunderstanding," *Echos du Monde Classique/Classical Views* 27, 78-92.
- Rood, T.(1999) "Thucydides' Persian Wars," in C.S.Kraus (ed.) *The Limits of Historiography. Mnemosyne Suppl. N.191*. Leiden – Boston-Köln,141-168
- Sfyroeras P. (2013) "The Battle of Marathon: Poetry, Ideology, Politics," in K.Buraselis, E. Koulakiotis (eds.) *Marathon, the Day After. Symposium Proceedings Delphi 2-4 July 2010*. Delphi, 75-94.
- Shear J.L.( 2011) *Polis and Revolution. Responding to Oligarchy in Classical Athens*. Cambridge.
- Shear J.L. (2013) "Their memories will never grow old': the politics of remembrance in the Athenian Funeral Orations," *Classical Quarterly* 63, 511-536.
- Steinbock, B. (2013) *Social Memory in Athenian Public Discourse. Uses and Meaning of the Past*. Ann Arbor.
- Steiner, D.(1993) "Pindar's 'Ogetti Parlanti'," *Harvard Studies of Classical Philology* 95, 159-180.
- Stroszeck, J.( 2004) "Greek Trophy Monument," in S. des Bouvrie (ed.) *Myth and Symbol II. Symbolic Phenomena in Ancient Greek Culture*. Bergen, 303-332.
- Tanner, J. (2018) "The Ethics and Aesthetics of Tyrannicide in the Art of Classical Athens and Early Imperial China," in D.Allen, P.Christesen and P.Millett (eds.) *How to Do Things with History. New Approaches to Ancient Greece*.Oxford.
- Thomas, R.(1989) *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge.
- Todd, S.C.(2007) *A Commentary on Lysias, Speeches 1-11*. Oxford.
- Tolia-Christakou, M. (2020) "The Memory of the Greco-Persian Wars," in M.Lagogianni-Georgakarakos (ed.) *Glorious Victories. Between Myth and History*. Athens, 218-243
- Trundle, M. (2013) "Victory in Classical Greece: Why Greek *Tropaia*?" In A. Spalinger, J. Armstrong (eds.) *Rituals of Triumph in the Mediterranean World*. Leiden-Boston, 123-138.
- Valavanis, P. (2019) "What stood on top of the Marathon trophy?" in O.Palagia, E.P.Siumpara (eds.) *From Hippias to Kallis. Greek Art in Athens and beyond. 527-449 B.C*. Athens, 145-155.
- Vanderpool, E. (1942) "An Archaic Inscribed Stele from Marathon," *Hesperia* 11, 329-337.
- Vanderpool, E. A (1966) "Monument to the Battle of Marathon," *Hesperia* 35, 93-106.
- Yates, D.C.(2019) *States of Memory. The Polis, Panhellenism, and the Persian War*. Oxford.
- Wallace, P.W.(1969) "Psyttaleia and Trophies of the Battle of Salamis," *American Journal of Archaeology* 73, 293-303.
- Walters, K.R. (1981) "We fought alone at Marathon". Historical Falsification in the Attic Funeral Oration," *Rheinische Museum* 124, 204-211.
- West, W.C. (1969) "The Trophies of the Persian Wars," *Classical Philology* 64. 7-19.
- West, W.C.(1970) "Saviors of Greece," *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 11. 271-282.

- Whitley, J. (1994) "The Monuments that Stood before Marathon: Tomb Cult and Hero Cult in Archaic Attica," *American Journal of Archaeology* 98, 213-230.
- Zali, V. (2016) "Herodotus and his Successors: The Rhetoric of the Persian Wars in Thucydides and Xenophon," In J. Priestley, V. Zali (eds). *Brill's Companion to the Reception of Herodotus in Antiquity and Beyond*. Leiden-Boston, 34-58.
- Ziolkowski, J.E. (1981) *Thucydides and the Tradition of Funeral Speeches at Athens*. New York.

*References in Russian:*

- Assmann, A. (2019) *Zabvenie istorii – o derzhimost istoriej*. Moscow.
- Assmann, J. (2004) *Kulturnaja pamiat. Pismo, pamiat o proshlom i politicheskaja identichnost v visokih kulturah drevnosti*. Moscow.
- Ricoeur, P. (2004) *Pamiat, isoria, zabvenie*. Moscow.
- Vidal-Naquet, P. (2001) *Chiornij Ochotnik*. Moscow.

**НАБЛЮДЕНИЕ АРИСТОТЕЛЯ  
ОБ ИЛЛЮЗИИ ПОСЛЕДЕЙСТВИЯ ДВИЖЕНИЯ В СОВРЕМЕННОМ  
ЗНАНИИ О ВОСПРИЯТИИ ВРЕМЕНИ И ДВИЖЕНИЯ**

А. С. ЗАЙКОВА  
Институт философии и права СО РАН  
zaykova.a.s@gmail.com

---

ALINA ZAYKOVA  
Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)  
ARISTOTLE'S OBSERVATION OF THE ILLUSION OF THE MOTION AFTEREFFECT IN MODERN  
KNOWLEDGE OF THE PERCEPTION OF TIME AND MOVEMENT

ABSTRACT. In his work *De Somnis*, Aristotle pointed out that after observing motion, objects at rest appeared to move. In modern literature, this effect, called the “waterfall illusion” or “the motion aftereffect”, is widely researched and explained both scientifically and philosophically. Most researchers consider in the first place *why this happens* and *what it means*. This allows us to put forward new hypotheses and argue in favor of existing theories, in particular, thanks to the waterfall illusion, a hypothesis about multi-threaded data processing by neurons was proposed and some features of the work of adaptive perception mechanisms were demonstrated. At the same time, the implicit and unreasoned choice of a specific method of explanation to assert the advantages of a certain model while neglecting other empirical experience may be a methodological error, which can be seen in the example of S. Prosser's concept of dynamic frames.

KEYWORDS: Aristotle, time, time perception, perception, temporal consciousness, consciousness, waterfall illusion, motion aftereffect.

---

1

Если вы посмотрите на быстро текущую реку, а потом переведете свой взгляд на берег, на несколько секунд вам покажется, что часть берега рядом с водой движется в обратном направлении. Это наблюдение Аристотеля, представленное им в работе «О сновидениях» (*De Somniis*) и теперь известное как «иллюзия водопада» или «последствие движения», сейчас выступает как в

роли важного аргумента в философских спорах, так и в роли факта, требующего нейронаучного объяснения. Сам Аристотель описывает это явление так:

Точно так же [происходит тогда], когда отводят взгляд от движущихся предметов, например, рек (особенно от тех, которые текут очень быстро), и замечают, что покоящиеся [предметы] кажутся движущимися; после сильного грохота притупляется слух; а после крепкой вони теряется способность различать запахи (Arist. *De Somniis* 459b)<sup>1</sup>.

Аристотель здесь обращает внимание на то, что даже неподвижные предметы могут казаться движущимися, если мы до этого наблюдали движение – допустим, быстрое течение реки. Он отмечает, что подобные иллюзии касаются не только движения: схожий эффект продолжения восприятия каких-либо эффектов наблюдается при переводе взгляда с солнечного цвета на тьму или после прослушивания громких звуков. Аристотель сравнивает продолжение восприятия после завершения собственно восприятия с летящим снарядом: согласно его убеждению, то, что привело его в движение, также приводит в движение некоторую часть воздуха, который, некоторым образом, опосредованно влияет на снаряд.

При всей спорности утверждения о движении снаряда, наблюдение Аристотеля относительно продолжения восприятия движения кажется весьма точным и тонким. Он предполагает, что некоторый эффект восприятия остается и после того, как мы восприняли некоторый эффект, что является не некоторой гипотезой, но непосредственным опытом. Единственное, в чем, при желании, можно усмотреть некоторую недосказанность при описании данного опыта – это то, что сам Аристотель не уточняет направления кажущегося движения. Это делает уже Лукреций значительно позднее:

И, наконец, если конь заупрямится борзый под нами  
 Посередине реки и мы взглянем на быстрые воды,  
 Будет казаться тогда, что влечется стремительной силой  
 Тело коня поперек и уносится против течения;  
 И, обращая глаза на любые предметы, увидим,  
 Будто бы мчатся они и плывут точно так же в потоке<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Месяц 2021.

<sup>2</sup> Петрановский 1958.

Лукреций здесь использует тот же пример с рекой, однако он указывает конкретный предмет, который кажется ему движущимся (конь), и он, в отличие от Аристотеля, отмечает направление кажущегося движения коня – противоположное течению. Сам Лукреций при этом убежден, что в подобном обмане зрения ключевую роль играет не само зрение, а разум:

Глаз же природу вещей познавать совершенно не может,  
А потому не вини его в том, в чем повинен лишь разум<sup>3</sup>.

Позиция Аристотеля отлична от позиции Лукреция. Аристотель полагает, что подобный эффект последствия движения вызывается именно в органе чувств. Однако ощущение у Аристотеля не является только следствием работы тела: как пишет С. Месяц, «согласно трактатам “О душе” и “Об ощущении и ощущаемом”, ощущение представляет собой совместное действие души и тела, в ходе которого душа реализует свою способность ощущать за счет происходящего с телом под действием чувственно воспринимаемых предметов изменения».

Трактат Аристотеля «О сновидениях», где он и упоминает эффект последствия движения, не рассматривает теорию ощущений подробно, поскольку посвящен в первую очередь психофизиологии сна, в том числе возможности видеть сны. Одним из главных вопросов, который он ставит перед собой, это какова причина сновидений при отсутствии ощущений в настоящем. Аристотель уверен в том, что «бодрствовать значит ощущать» (454 а54). Но как тогда объясняется возможность наблюдать сновидения?

Аристотель дает на это такой ответ: возможность видеть некоторый предмет после того, как этот предмет исчез из нашего поля зрения не является уникальной, именно в доказательство этого он и приводит ряд примеров, касающихся цвета, движения, звуков и запахов, в число которых и попал рассматриваемый нами эффект последствия движения. Возможность наблюдать сны без источника воздействия Аристотель также приводил как пример подобного эффекта, когда воздействие закончилось, а эффект воздействия сохраняется.

Представление Аристотеля о последствии движения было неразрывно связано не только с его концепцией о возможности видеть сновидения, но также с его концепциями движения и восприятия. Как отмечает О. Чулков,

---

<sup>3</sup> там же.

<sup>4</sup> Месяц 2021.



Аристотель видит источник подобных иллюзий не в самом зрении, а в «суждении о зримом»<sup>5</sup>. Но при этом сон и зрительные иллюзии имеют одну природу (459 b), а по Аристотелю источник снов – это именно восприятие: так, как отмечают П. Грегори и Дж. Финк<sup>6</sup>, Аристотель придерживается мысли, что возможность видеть сны имеет перцептивное происхождение, и, следовательно, относится к перцептивной части души. М. Солопова приходит к схожему выводу относительно позиции Аристотеля: «Все ночные видения возникают в душе в результате ее дневной деятельности восприятия»<sup>7</sup>.

В целом, взаимодействие наблюдаемых эмпирических фактов с философскими теориями и нейрофизиологическими моделями можно представить в виде некоторого треугольника, каждая из вершин которого выполняет определенную функцию, и эффект последствия движения не является исключением. Философская теория должна как минимум не противоречить наблюдаемому опыту, и в то же время соответствовать современному нейрофизиологическому знанию, в идеале – воплощая или объясняя некоторую нейрофизиологическую модель. Нейрофизиологическая модель в узком смысле должна описывать или объяснять наблюдаемый опыт, с другой стороны – соответствовать или не соответствовать философской теории. При этом исследователи в отдельные моменты своего исследования могут выполнять как функцию наблюдателей и экспериментаторов, так и функцию объяснения или поиска метатеории, как мы это видим на примере Аристотеля. Несмотря на предлагаемые Аристотелем теорию времени, теорию зрения и теорию сна, при исследовании эффекта последствия движения Аристотель выполняет функцию наблюдателя, обращая внимание на неожиданный, но показательный эффект. Тем не менее, наряду с признанием важности наблюдения для современного знания о сознании, можно обнаружить и критику в адрес предположения Аристотеля о том, что такая иллюзия является формой зрительной инерции. Здесь в первую очередь стоит отметить статью «Иллюзии: ошибка Аристотеля» В. С. Рамачандрана и Д. Роджерс-Рамачандран, где они исследуют то, как глаз и мозг обрабатывают зрительную функцию в случае эффекта последствия. Несмотря на «громкое» название статьи, непосредственно приведенная ими критика Аристотеля заключается в следующем тексте, чем и ограничивается:

---

<sup>5</sup> Чулков 2005, 421.

<sup>6</sup> Gregoric & Fink 2022.

<sup>7</sup> Солопова 2011, 50.

Эффект водопада (или последствие движения, как его еще называют) впервые отметил Аристотель. К сожалению, как указал философ 20-го века Бертран Рассел, Аристотель был хорошим наблюдателем, но плохим экспериментатором, позволяя своим предвзятым представлениям влиять на его наблюдения. Он ошибочно полагал, что последствие движения было формой зрительной инерции, тенденции продолжать видеть, как вещи движутся в одном и том же направлении из-за инерции какого-то физического движения, стимулируемого в мозгу. Поэтому он предположил, что трава тоже будет двигаться вниз – как будто продолжая имитировать движение водопада! Если бы он провел несколько минут, наблюдая и сравнивая кажущееся движение водопада и травы, он не сделал бы ошибки, но эксперименты не были его сильной стороной.<sup>8</sup>

Авторы уверены, что, согласно описанию Аристотеля, наблюдатель видит, как движение после перевода взгляда продолжается в том же направлении – однако, как мы отметили выше, Аристотель не указывал направления движения. Более того, другие примеры чувственного восприятия, приводимые Аристотелем, показывают, что для него имеет значение не направление движения, а сам его факт, поскольку такое восприятие есть «модус качественного изменения», подобно движению снарядов или нагреванию чего-либо горячим предметом. При этом авторы ошибочно утверждают, что речь идет про иллюзию движения травы возле водопада, хотя пример Аристотеля касался не самого водопада, как пишут авторы, а быстро текущей реки. Термин «иллюзия водопада», как мы покажем далее, появился значительно позднее.

Следующее предположение, которое авторы называют ошибочным – это утверждение о «зрительной инерции». Однако является ли это ошибкой? Конечно, если исходить из того, что «зрительная инерция» предполагает движение в том же направлении, как это делают авторы, это противоречит наблюдаемому опыту. Но в исследуемом отрывке зрительная инерция для Аристотеля – лишь описание физического эффекта последствия движения, и в этом случае критика Аристотеля является безосновательной. Возможно, если бы авторы спорили не с самим примером, приведенным Аристотелем, а с его концепцией зрения или сновидений, подобная критика и была бы уместна. Но этого не происходит. Это приводит нас к предположению, что и название своей статьи, и такое вольное обращение с текстом Аристотеля является не способом научной дискуссии, а способом привлечь внимание к написанной ими научной статье. Резюмируя описанный пример критики, можно сделать вывод, что приведенные замечания в адрес исследуемого наблюдения Аристотеля неуместны, поскольку конкретный пример

---

<sup>8</sup> Ramachandran & Ramachandran 2011, 21.

Аристотеля не выходит за пределы наблюдаемого и не является ни частью некоторой глобальной философской концепции, ни гипотезой, касающейся физиологии мозга.

Возвращаясь к точке зрения Аристотеля, стоит сказать, что сам Аристотель всё же не предлагает точного разделения восприятия и суждения при анализе зрительных иллюзий, однако и в современной философии разделение воспринимаемого и мыслимого становится камнем преткновения для множества моделей сознания, в том числе и при анализе более простого эмпирического опыта<sup>9</sup>. Тем не менее, именно с наблюдения Аристотеля и начался анализ подобных зрительных иллюзий, которые позволяют взглянуть нам на сознание и мозг с необычной стороны, и мы должны отдать ему должное за меткое наблюдение и точное описание.

## 2

Долгие годы эффект последствия движения не являлся объектом изучения. Возвращение интереса к наблюдаемому эффекту произошло только в XIX веке, и его можно объяснить следствием развития физиологии и зарождения психологии как науки. Ключевую роль в этом сыграл чешский ученый-физиолог Я. Э. Пуркине<sup>10</sup>, который исследовал целый ряд зрительных иллюзий, одна из которых, заключающаяся в изменении цветового восприятия в сумерках, получила название «Эффект Пуркине». Он же обратил внимание на то, что после наблюдения за движущимся отрядом кавалерии ему показалось, что стали двигаться дома – в другом направлении. После этого различными учеными был опубликован целый ряд исследований зрительных искажений: Р. Аддамс (1834 г.), Дж. Мюллер (1840 г.), Д. Брюстер (1845 г.), Ж. Плато (1850 г.), В. Лотц (1852 г.) и т.п. Исследователи использовали разные образы: кавалерия, движущиеся части тела, вагоны или даже специально сконструированная спираль. А. Вольгемут отмечает, что среди них были как те исследователи, которые просто описывали наблюдаемый эффект, не предлагая наблюдений, так и те, кто выдвигал некоторую объяснительную теорию: к примеру, видел причину подобного эффекта в физиологии человека, напри-

---

<sup>9</sup> См. Rosenthal 1986.

<sup>10</sup> В русскоязычной литературе встречается также перевод фамилии как «Пуркинь».

<sup>11</sup> Wohlgemuth 1911.

мер, в движении глаз, особенностях строения сетчатки, во влиянии центральной нервной системы или же психических процессов<sup>12</sup>. Среди исследователей стоит выделить С. П. Томпсона, профессора экспериментальной физики. В своей книге «Оптические иллюзии движения» он не только предложил теорию вторичных нервных импульсов, но и использовал термин «иллюзия водопада»<sup>13</sup>, который в настоящее время используется наряду с термином «последствие движения», однако описывает более узкий случай иллюзии обратного поступательного движения неподвижного объекта, в то время как термин «последствие движения» используется и для других видов иллюзии движения, в т.ч. спирального.

Сейчас исследования иллюзии водопада, безусловно, вышли за пределы описательной науки. Исследователи, среди которых есть и нейрофизиологи, и философы сознания, пытаются ответить в первую очередь на такие вопросы, как почему это происходит и что это значит.

С физиологической точки зрения вопрос обоснования подобного эффекта не только касается непосредственно взаимодействия зрения и нервной системы у человека, но изучает возникновение и особенности зрительных иллюзий у различных животных<sup>14</sup>, а также рассматривает кроссмодальный перенос эффекта последствия движения, т.е. затрагивающий не только зрение, но слух и тактильные ощущения<sup>15</sup>.

В настоящее время наиболее распространенная версия объяснения предполагает, что причины подобного эффекта заключаются в нейронной адаптации: несмотря на вычисление расположения объекта, совершаемое одним потоком нейронных вычислений, другой поток, обеспечивающий адаптацию к движению, влияет на итоговое представление, что в результате и приводит к иллюзии движения стационарного объекта<sup>16</sup>. Эта теория существует не только на нейронаучном уровне, на уровне теории восприятия ее развитием занимался также британский профессор метафизики Р. Ле Пойдевин. Он предположил, что для появления иллюзии последствия движения требуется совмещение работы двух механизмов, первый из которых отвечает за восприятие движения, а второй – за анализ местоположения во времени<sup>17</sup>. Как мы видим, эта теория соответствует современному знанию о нескольких

---

<sup>12</sup> Wohlgermuth 1911.

<sup>13</sup> Thompson 1880.

<sup>14</sup> Kubo 2021.

<sup>15</sup> Xiao et al 2021, Park et al 2019.

<sup>16</sup> Anstis, Verstraten and Mather 1998.

<sup>17</sup> Le Poidevin 2007.

потоках нейронных вычислений, и, в целом, дает нам некоторые общие знания о восприятии времени и движения в целом.

Но если при попытке ответить на вопрос, почему это происходит, расширение научного знания в области нейрофизиологии очевидно, то на второй вопрос предлагается целый ряд ответов, некоторые из которых противоречат друг другу.

В первую очередь такие противоречивые ответы объясняются современным параллельным существованием множества темпоральных моделей сознания. Б. Дэйнтон выделяет три модели темпоральной структуры сознания<sup>18</sup>: кинематографическую модель, предполагающую, что мы воспринимаем время как последовательность набора кадров, лишенных или почти лишенных длительности, ретенциональную, утверждающую, что наше восприятие времени состоит из мгновенных ретенций, вмещающих в себя длительный опыт недавнего прошлого, и экстенциональную модель, в рамках которой предполагается, что наше восприятие состоит из имеющих длительность кажущихся настоящих, соответствующих или почти соответствующих длительному опыту настоящего.

Один из исследователей темпоральной структуры сознания С. Проссер спорит со всеми этими моделями, используя теорию последствия движения. Он полагает, что существование подобных иллюзий доказывает справедливость предлагаемой им теории динамических снимков:

Частично убеждение, что моментальный опыт может быть только статичным, связано с идеей о том, что для опыта изменения само содержание чьего-либо опыта должно меняться с течением времени. Но это кажется неверным; есть много примеров иллюзий движения, в которых движение переживается несмотря на то, что никакая часть содержания переживания не меняется (кроме самого времени). Наиболее известным примером является иллюзия водопада, в которой после некоторого периода наблюдения за устойчивым движением, таким как движение воды в водопаде при взгляде на неподвижную сцену кажется, что сцена движется в противоположном направлении<sup>19</sup>.

С. Проссер предполагает, что это противоречит экстенциональной модели, так как в рамках нее, по мнению Проссера, воспринимаемое в некоторый момент времени не может определяться воспринимаемым в другой момент времени. Проссер также предполагает, что это противоречит и кинематографической модели, поскольку кинематографическая модель не

---

<sup>18</sup> Dainton 2018.

<sup>19</sup> Prosser 2017, 7.

может обеспечить восприятие движения при стационарном положении объекта. Проссер не рассматривает, как иллюзия водопада может противоречить ретенциональной модели, но он утверждает, что ретенциональная, экстенциональная и кинематографическая модель принципиально неразличимы – за исключением того случая, когда мы признаем «сомнительное декартово предположение о природе сознательного опыта»<sup>20</sup>, в результате чего в существовании подобной иллюзии он видит доказательство несостоятельности любой из этих теорий. Взамен Проссер предлагает теорию динамических снимков, согласно которой восприятие изменений и движений уже заложено в тот мгновенный снимок, который и является основной единицей восприятия.

Однако позиция Проссера не является в достаточной мере методологически корректной. Даже если предположить, что кинематографическая модель, в отличие от модели динамических снимков, не предполагает передачи характеристик, связанных с движением, использование примеров зрительных иллюзий для спора со всеми существующими моделями разом представляется несколько самоуверенным<sup>21</sup>. С наиболее убедительной его критикой выступил К. МакКенна, которой полагал, что субъективные временные свойства, закодированные в данный момент, недостаточны для субъективного переживания движения<sup>22</sup>. В целом МакКенна утверждает несостоятельность методологических принципов Проссера, поскольку отдельных примеров недостаточно для утверждения о преимуществе некоторой теории: «Теории, пытающиеся объяснить темпоральную феноменологию, не могут быть подкреплены доказательствами какой-либо одной сенсорной модальности или когнитивной функции, такой как визуальное движение»<sup>23</sup>. МакКенна полагает, что в основе темпоральной модели должна лежать темпоральность, а не примеры зрительных иллюзий, и хотя, безусловно, модель должна объяснять или предполагать возможность подобных иллюзий, но не строиться только на них.

---

<sup>20</sup> Prosser 2017, 10.

<sup>21</sup> Проссер указывает на несколько других теоретиков динамических снимков, однако он, к примеру, не рассматривает позицию Варелы (Varela et al. 1991), которого современные исследователи также относят к теоретика кинематографической модели, несмотря на использование им динамических характеристик, подобно самому Проссеру.

<sup>22</sup> McKenna 2021.

<sup>23</sup> McKenna 2021, 44.

Ещё в большей степени исследование вопроса «что это значит» касается философии восприятия, а именно границы между воспринимаемым и мыслимым – тот вопрос, который со времён Аристотеля не решён, однако попытки его продолжают, в частности, в работах Т. Крейна и Н. Блока. Так, Т. Крейн обратил внимание на логическую невозможность того факта, что что-то может двигаться и не двигаться одновременно, из чего он сделал вывод, что иллюзия водопада представляет проблему для утверждения о понятийном содержании любого перцептивного опыта<sup>24</sup>.

Н. Блок в своей книге “The Border between Seeing and Thinking” (2023) использует иллюзию водопада более широко, как пример для иллюстрации ряда особенностей нашего восприятия, прежде всего адаптации, притом характеризуемой как «отталкивающей»<sup>25</sup>. Такая характеристика объясняется именно тем, что воздействие некоторого свойства на восприятие отклоняет, смещает восприятие этого свойства. Пример с водопадом очень показателен: восприятие движущейся вниз воды повышает порог восприятия нисходящего движения, и в этом случае происходит смещение для любого нисходящего движения, которое оценивается таковым ещё до перевода взгляда на неподвижный предмет. Но на краткое время после перевода взгляда на берег этот порог сохраняется, восприятие смещается в сторону движения вверх и создаётся иллюзия движения берега. Однако намного более известные примеры адаптации связаны не с адаптацией к движению, а с адаптацией к цвету. В своей книге Блок приводит два изображения, цветное и чёрно-белое: после долгого взгляда на цветное изображение чёрно-белое кажется цветным, в частности, небо кажется синим. Блок утверждает, что, поскольку небо казалось голубым, то у читателя могло бы сложиться суждение, что небо выглядит голубым<sup>26</sup>, а суждение есть познание. Это приводит его к размышлению, является ли феноменальный контраст (контраст восприятий) предметом различных феноменологий перцептивного суждения или, наоборот, самого восприятия. Несмотря на то, что очевидный ответ, который он сам предлагает, сводится к убеждению в том, что различие в суждениях объясняется различием в восприятиях, окончательного ответа он не даёт.

---

<sup>24</sup> Crane 1998, 143.

<sup>25</sup> Block 2023, 62.

<sup>26</sup> Более сильным примером может являться история с «чёрно-синим» или «белозолотым» платьем, когда один и тот же цвет в зависимости от фона и предыдущих действий наблюдателя кажется то белым, то синим. Большинство наблюдателей настолько сильно были убеждены в правильности именно своего восприятия, что были готовы отстаивать свою точку зрения несмотря на то, что в других условиях этот же цвет казался им иным.

Он снова возвращается к рассматриваемой нами иллюзии, обсуждая сенсорную доперцептивную адаптацию и перцептивную адаптацию, используемую в концептуальном мышлении. В частности, он допускает, что иллюзия водопада может быть вызвана визуализацией движения в одном направлении. Тем не менее, как следствие он предполагает, что утверждение о перцептивности распознавания эмоций не доказывается тем фактом, что при распознавании эмоций используется адаптация<sup>27</sup>.

Наконец, Н. Блок упоминает про эффекты последствия движения при просмотре неподвижных фотографий. Особенно он обращает внимание на те фотографии, где изображена рыба, выпрыгивающая из воды, или человек, поднимающийся в гору. При этом если фотография не подписана, наблюдатель не может быть вполне уверен, поднимается ли человек в гору или скатывается с неё спиной вниз; однако, как правило, описание наблюдателя указывает именно на поднимающегося человека, поскольку это является более характерным. Это приводит его к размышлению о функциональной роли и к заключению о том, что внимание к функциональной роли может опровергнуть некоторые аргументы в пользу неопределённости перцептивной репрезентации<sup>28</sup>. Впрочем, это последнее использование мало подходит именно к иллюзии водопада, потому что трудно обнаружить функциональную роль при обнаружении движения неподвижного берега вверх; впрочем, другие примеры последствия движения, в частности, спирального, действительно могут быть более корректным аргументом в пользу роли функциональности.

Как мы видим, использование этой иллюзии в философии восприятия действительно является намного более глубоким и аргументированным, чем в философии сознания. Тем не менее, в любом случае иллюзия водопада занимает значимое место в современном дискурсе, посвященном восприятию, в том числе восприятию времени и движения. Она широко используется при разработке, постановке и анализе различных нейронаучных экспериментов, кроме того, она широко применяется в философском дискурсе, как в вопросе о темпоральности сознания, так и при рассмотрении адаптации в процессе восприятия, а также при разграничении восприятия и мышления. И, хотя использование иллюзии в качестве аргумента не всегда корректно, это не является характеристикой исключительно упомянутого примера последствия движения, а является нередкой методологической ошибкой при работе с любым эмпирическим опытом.

---

<sup>27</sup> Block 2023, 78.

<sup>28</sup> Block 2023, 219.



\*\*\*

Иллюзия, на которую обратил внимание Аристотель, неоспоримо важна для развития современного философского и нейронаучного знания. В том числе благодаря ей была выдвинута гипотеза о многопоточковой обработке данных нейронами, выделении отдельных потоков вычислений для местоположения и для анализа движения, а также он является значимым примером работы адаптационных механизмов.

Вместе с тем, как мы показали, необходимо быть аккуратным в ее использовании в качестве аргумента в пользу отдельных философских теорий. Поскольку любой эмпирический опыт может объясняться разными способами, неявный и неаргументированный выбор конкретного способа объяснения для утверждения преимуществ некоторой модели является методологической ошибкой. Последовательный анализ научных теорий, объясняющий наблюдаемый опыт, и приложение полученного анализа к философским моделям позволяет избежать подобных ошибок. При этом стоит учитывать, что для отдельных научных экспериментов вряд ли возможно предложить полное и корректное объяснение без привлечения научных и метанаучных теорий. Именно взаимодействие наблюдательной и экспериментальной науки и философии в попытке объяснить и понять наблюдаемый опыт приводит к наилучшим результатам. Сам наблюдаемый опыт (в данном случае – эффект последствия движения) является точкой роста как для философских теорий и нейрофизиологических моделей, так и конкретным примером для более узких исследований, в том числе исследований обратной адаптации. И, конечно, иллюзия водопада продолжает напоминать нам о проблеме разграничения восприятия и знания, которая до сих пор является центральной проблемой философии восприятия.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Месяц, С. В. (2021) «Аристотель. О сне и бодрствовании (перевод и комментарии)», *Платоновские исследования*, 14.1, 226–251
- Солопова, М. А. (2011) «Аристотель о природе сновидений: физика против мантики (на основании трактата О предсказаниях во сне)», *Историко-философский ежегодник 2012*. Москва.
- Петрановский, Ф. А., пер. (1958) *Тит Лукреций Кар, О природе вещей*. Москва.
- Чулков, О. А. (2005) «К переводу: Аристотель, О сновидениях», А. В. Цыб, ред., *Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма*, вып. 6. Санкт-Петербург.
- Чулков, О. А., пер. (2005) «Аристотель, О сновидениях», А. В. Цыб, ред., *Akademeia. Материалы и исследования по истории платонизма*, вып. 6. Санкт-Петербург.

- Block, N. (2023) *The Border Between Seeing and Thinking*. Oxford University Press.
- Crane, T. (1988) "The Waterfall Illusion," *Analysis* 48, 142–147.
- Dainton, B. (2018) "Temporal Consciousness," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/consciousness-temporal/>>.
- Gregoric, P., & Fink, J. L. (2022) "Introduction Sleeping and Dreaming in Aristotle and the Aristotelian Tradition," in *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition*. Leiden: Brill.
- Kubo F. (2021) "Brain Mechanisms for Optical Illusions: From Motion Aftereffect in the Zebrafish," *Brain and Nerve* 73(11), 1237–1241.
- Le Poidevin, R. (2007) *The Images of Time*. Oxford University Press.
- McKenna, C. A. (2021) "Don't Go Chasing Waterfalls: Motion Aftereffects and the Dynamic Snapshot Theory of Temporal Experience," *Rev. Phil. Psych.* 12, 825–845.
- Park, M., Blake, R., Kim, Y. et al. (2019) "Congruent Audio-visual Stimulation during Adaptation Modulates the Subsequently Experienced Visual Motion Aftereffect," *Sci. Rep.* 9, 19391.
- Prosser, S. (2017) "Rethinking the Specious Present," in I. Phillips, ed. *Routledge handbook of philosophy of temporal experience*. Oxford, 146–156.
- Ramachandran, V. S., Ramachandran, R. D. (2011) "Illusions: Aristotle's Error," *SA Mind* 21, 1, 20–22.
- Rosenthal, D. M. (1986) "Two Concepts of Consciousness," *Philosophical Studies* 49, 329–359.
- Thompson S. P. (1880) "Optical Illusions of Motion," *Brain*, 3, 289–298.
- Varela, F. J., Thompson, E., and Rosch, E. (1991) *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Wohlgemuth, A. (1911) *On the After-effect of Seen Movement*. Cambridge University Press.
- Xiao, K., Gao, Y., Imran, S. A. et al. (2021) "Cross-modal Motion Aftereffects Transfer between Vision and Touch in Early Deaf Adults," *Sci. Rep.* 11, 4395.
- References in Russian:*
- Mesyats, S. V. (2021) «Aristotel'. O sne i bodrstvovanii (perevod i kommentarii)», *Platonovskie issledovaniya [Platonic Investigations]*, 14.1, 226–251
- Solopova, M. A. (2011) «Aristotel' o prirode snovidenij: fizika protiv mantiki (na osnovanii traktata O predskazaniyah vo sne)», *Istoriko-filosofskij ezhegodnik* 2012. Moskva.
- Petranovskij, F. A., per. (1958) *Tit Lukrecij Kar, O prirode veshchej*. Moskva.
- CHulkov, O. A. (2005) «K perevodu: Aristotel', O snovideniyah», A. V. Cyb, red., Akademeia. Materialy i issledovaniya po istorii platonizma, vyp. 6. Sankt-Peterburg.
- CHulkov, O. A., per. (2005) «Aristotel', O snovideniyah», A. V. Cyb, red., Akademeia. Materialy i issledovaniya po istorii platonizma, vyp. 6. Sankt-Peterburg.

**«ЭЛЛИНСКИЕ МУДРЕЦЫ» В ХРИСТИАНСКИХ ХРАМАХ:  
ПУТЕВОДИТЕЛЬ ПО ФИЛОСОФСКОЙ ИКОНОГРАФИИ  
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Д. Ю. ДОРОФЕЕВ  
Санкт-Петербургский горный университет  
dorofeev61@mail.ru

---

DANIL DOROFEEV  
Saint Petersburg Mining University (Russia)  
"HELLENIC SAGES" IN CHRISTIAN TEMPLES: A GUIDE TO PHILOSOPHICAL  
ICONOGRAPHY IN THE MIDDLE AGE

ABSTRACT. ABSTRACT. The article is devoted to the study of the visual-plastic iconography of ancient philosophers in medieval Christian churches in Western and Eastern Europe, the Middle East, Greece and Russia. For the first time in Russian and European scientific literature, the author gives such a complete and detailed overview of all Christian churches (including little-known ones) and temples that have visual-pictorial and sculptural-plastic images of "Hellenic sages", which in the Middle Ages included not only ancient philosophers, but also poets, writers, historians and sibyls. Based on his many years of research, travel, study of many domestic and foreign sources on this topic, the author presents a large-scale and multicolored picture of the amazing Christian (primarily Orthodox) tradition of understanding the ancient sages as prophets of Christ and his teachings, drawing attention to many of its interesting features. This tradition finds expression both in texts and in the narthex, galleries, refectory, outer walls and even in the iconostasis of churches, visual images of the "Hellenic sages", most often part of the iconography of the "Tree of Jesse". Along the way, the problems of visual identification of such images, the features of their appearance, clothing, accompanying sayings, etc. are touched upon. Revealing in this way the potential of the visual dialogue between antiquity and Christianity in the Middle Ages, the author strives to present in a new light the reception of ancient Greek philosophers, which is valuable for modern thought both in the aesthetic and historical-philosophical context.

KEYWORDS: iconography of ancient philosophers, sibyls and the Tree of Jesse in the Middle Ages, Christian temples and churches, visual and plastic images of the "Hellenic sages", ancient prophets of Christ, philosophy and aesthetics.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-28-00687. The research is funded by Russian Science Foundation № 23-28-00687, <https://rscf.ru/project/23-28-00687>.

---

### Введение

Традиция изображений античных философов – или, если включать сюда поэтов, историков, сивилл и ряд богов, «эллинских мудрецов» – в христианских храмах является еще малоизученной и для многих даже неожиданной. Видимо, слишком устойчивым оказалось, с одной стороны, схематичное разделение, иногда вплоть до противопоставления, античности и христианства, а с другой – представление о христианском храме как о сакральном пространстве общения человека и Бога, в котором нет места ничему античному, ассоциируемому с язычеством. Думаю, нет особой необходимости доказывать поверхностность и ограниченность подобных положений. Достаточно сказать, что великие Отцы Церкви, сами прекрасно знавшие античную философию, признавали несомненную пользу этих книг для образования и рекомендовали их изучение (Василий Великий свт. 2018). Более того, неизбежная интеграция античности христианской культурой в IV–VI вв. привела к тому, что великие древнегреческие философы стали рассматриваться как пророчествующие о Христе, наряду с ветхозаветными пророками, но уже в ином философско-культурном контексте. Подтверждением тому является появление около VI века письменного апокрифа, в котором рассказывается о собрании в Афинах семи мудрецов, на котором они предсказывали будущее мира и, в частности, рождение божественного Сына Богородицы<sup>1</sup>. Это предание напрямую повлияло на формирование через несколько веков иконографии «Древа Иессева», с которой с тех пор самым тесным образом будут связаны образы эллинских мудрецов (Taylor 1980/1981, 125–176), и многочисленных письменных вариаций на эту

---

<sup>1</sup> Об этой встрече говорится в надписи на стенах греческой церкви 1560 г. Филантропонион (о ней и ее росписях мы будем говорить ниже). Самая ранняя из сохранившихся рукописей о предсказании Платона и других античных философов, вписывающая их в христианскую традицию, относится к XI веку и хранится в Бодлианской библиотеке в Оксфорде (Gersh, Hoenen 2002, 391). Тексты таких и им подобных предсказаний были собраны немецким ученым Эрбсом (Erbs 1941).

тому, что закрепляло эту культурно-религиозную традицию<sup>2</sup>. Такие тексты представляли пророческие изречения античных философов, которые входили в иконописные подлинники и уже воплощались как часть их визуального образа в православных храмах, тем самым устанавливая тесную *связь между нарративной и живописной составляющей этой иконографии* (Зубов, 325–332). Исследование древнегреческих философов как вестников христианства на основе изучения как письменных источников, так и их визуальных образов в христианских храмах было проведено почти век назад немецким ученым Премерштайном (Premerstein 1926, 647–666).

Другое дело, что проблема отношения античной и средневековой христианской культур действительно фундаментальная и очень сложная, и здесь нельзя, впадая в крайности, использовать искусственные упрощения, понимая всю их неоднородную взаимосотнесенность<sup>3</sup>. И эта проблема явно не ограничивается эпохой раннего христианства, примерно с II по VI в. н.э., когда могучая, хотя и стареющая античная культура неизбежно оказывала влияние на формирования нового склада философии, богословия, искусства, но и затрагивает гораздо более поздние времена Средневековья, когда рецепция античного наследия в том или ином смысловом контексте способствовала развитию и подчас раскрытию с неожиданных сторон христианской картины мира. В этой связи представляется особенно продуктивным, интересным и увлекательным проследить как осуществлялся этот диалог в визуальной форме, на уровне иконографического восприятия и представления «эллинских мудрецов» в средневековом христианском мире.

Центром, смысловым средоточием такой визуальной рецепция античных философов был *храм*, главное объединяющее, смысловое, мистическое, образующее всю жизнь средневекового человека пространство. Впрочем, сразу нужно оговориться, что визуальные образы античных философов при-

---

<sup>2</sup> Так, «Пророчество эллинских мудрецов», важнейший для проявления этой традиции в визуальном церковном искусстве Руси XVI–XVII вв. текст, являлся компиляцией на основе византийских источников, «Сказании о Гермесе Трисмегисте, Афродитиане, двенадцати Сивиллах и др. (Казакова 1961, 358–368).

<sup>3</sup> Например, преп. Григорий Палама в «Триадах» говорил о «философах» только через радикальное отличие и даже противопоставление православной истине, явно связывая это понятие с языческой или неправославной (как в случае с своим оппонентом Варлаамом) культурой и установкой. С другой стороны, сам он, являясь одним из самых глубоких философски образованных умов христианства, развивал исихазм явно с помощью православно-мистического переосмысления древнегреческой философии, в частности, Аристотеля.

существовали не только в церквях, в монументальной живописи или скульптурно-пластических образах, но и на страницах книг, т.е. в форме иллюминированной, или миниатюрной живописи. Это совершенно отдельная и масштабная страница визуального диалога античности и христианства. Огромное значение этой традиции очевидно, когда мы просматриваем, например, страницы, «Пчелы» (греч. *Μέλισσα*), составленного Антонием Мелиссой (что объясняет название) в IX веке византийского сборника изречений античных (преимущественно древнегреческих) философов и богато украшенного их изображениями. На древнерусский язык она была переведена не позднее XII века, впоследствии неоднократно издавалась и вообще являлась одним из основных источников знаний об античной философии на Руси. Не удивительно, что иллюминированные образы античных мыслителей оказывали влияние и на их церковные фресковые изображения. Подобного рода иконография заслуживает отдельного изучения, которое мы оставляем для будущего; в данном же исследовании мы будем обращаться к ней только тогда, когда она поможет рассмотрению визуально-пластических образов античных философов именно в христианских церквях.

Хочется сделать еще одно важное уточнение. В последующем тексте автор руководствовался установкой прежде всего представить в максимально полном виде конкретную информацию о иконографии античных философов в разных христианских храмах, преимущественно православных, чтобы открыть и, если угодно, популяризировать эту традицию *визуальной рецепции философской античности*, привлечь интерес к ней, показать ее богатство, разнообразие, уникальную образность в разных точках христианского мира. Научной литературы на эту тему очень мало не только в России, но и в мире, а та, что есть, труднодоступна, часто ограничивается проблемами искусствоведения и истории искусств, фрагментарна и носит обрывочный, посвященный конкретному произведению характер. Некоторым исключением здесь является большая статья греческого ученого Специериса, которая, хотя и написана более полувека назад, на сегодняшний день является самым полным, целостным и ценным исследованием на нашу тему (что и объясняет наше обращение к ней). Но и в ней, например, России посвящено всего несколько строк, упоминая, со с ссылкой на Грабаря, на какой-то странный Отесский (Otesskij; Одесский?) храм (Σπետσιέρης 1963, 423). Конечно, хочется представить иконографию «эллинских мудрецов» во всем многоцветии, разнообразии, национально-культурном своеобразии их образов, стремясь не обойти вниманием не только самые известные образцы, но и те, о которых большинство мало что знает.

Занимаясь этой темой несколько последних лет, автор как на основании своих личных путешествий, так и благодаря тщательному исследованию всей возможной литературы, будет стремиться представить образы Сократа и Платона, Аристотеля и Плутарха, Хилона и Пифагора, Солона и Клеанфа, которые так величественно, по своему органично и в каждом месте по своему уникально предстают на пространстве храма, позволяя по новому взглянуть на смысловую направленность его образности, эстетической, философско-богословской, эсхатологической, мистической, наконец. Не будем забывать, что в средневековых Византии, Балканских странах, Древней Руси к «эллинским мудрецам» относили не только великих античных философов, но и поэтов, историков и сивилл, поэтому не стоит удивляться встрече в нашем исследовании с образами Гомера и Вергилия, Софокла и Фукидида, не говоря уже о древних прорицательницах. Все они рассматривались как пророчесствующие своим учением, наряду с ветхозаветными пророками, о будущем приходе Христа, и потому в подавляющем большинстве случаев изображались как часть иконографической композиции «Древа Иессеева» (или «Корня Иессеева»), представляющем, с опорой на Священное Писание («И произойдет отрасль от корня Иессеева, и ветвь произрастет от корня его» (Ис. 11)), родословную ветвь Мессии, хотя причины появления каждого из них могли быть разными, в том числе и благодаря неизбежным поновлениям<sup>4</sup>.

Представить эти великие образы в новом свете, идущем от поставленных в храмах свечек и пробивающемся из настенных окон солнечных лучей, определяя маршрут нашего путешествия по малоизученной иконографической традиции и ненавязчиво направляя взгляд читателя в ту или иную сторону, снабжая необходимой поясняющей информацией – именно это является основной целью данного текстового путеводителя. Поэтому автор сознательно ограничивает себя в изучении отдельных важных вопросов, неизбежно всплывающих при обращении к этой иконографии, каждому из которых можно посвятить отдельное исследование. Так, например, большую важность имеет изучения влияния текстовых источников на зарождение, формирование и развитие визуальных образов античных философов; или можно заняться разбором отдельных характерных иконографических осо-

---

<sup>4</sup> Так, образ Филона Александрийского мог позже подписываться Хилоном как из-за схожести написания, так и по причине сознательной замены, а имя Софокла могло появиться как продолжение поврежденного слова σοφο... – эти буквы является первыми как в слове «мудрый», так и в имени великого греческого трагика; подробней об этом: Σπετσίερης 1963, 439–448.

бенностей, деталей и своего рода маркеров инаковости (например, широкополой шляпы) при изображении тех или иных философов; или обратиться к анализу текстов на свитках, которые держат философы в своих руках; или изучать различия смысловых форм восточнохристианской и западнохристианской иконографии и т.д. О некоторых из этих проблем мы уже писали (Дорофеев 2020, 70–95; Dorofeev, Svetlov, Mikeshin, Vasilieva 2021, 31–53), но, конечно, они требуют еще отдельного тщательного исследования. Сейчас же мы ограничимся краткими обзорами и небольшими ремарками на пути следования с многочисленными остановками по средневековому миру *от Западной Европы до Древней Руси*, надеясь, что они смогут вызвать интерес у заинтересованного читателя, обратив его к уже самостоятельному и более полному исследованию этой темы, а еще лучше – сподвигнут отправиться в те или иные храмы ради личного визуального восприятия образов «эллинских мудрецов».

### 1. Западная Европа

Несмотря на то, что наше основное внимание будет направлено на православные восточноевропейские церкви, начать мы хотим с Западной Европы, и причина для этого весомая. Иконографический сюжет «Древа Иессева» впервые появляется в миниатюрной живописи, в каролингском «Золотом кодексе из Лорше» IX века; витражный образ этой композиции появляется в соборе аббатства Сен-Дени в 1144, который, увы, не сохранился. Несомненно, подобная иконография напрямую способствовала появлению образов философов в средневековых христианских храмах. Это происходит во *Франции*, в соборе *Шартра*, который, после очередного пожара, начал строиться и восстанавливаться в конце XII века, а основные работы закончились примерно к середине XIII века (освящение собора было в 1260 г.). Собор Шартра, образец средневековой готики, имеет около 10000 скульптур из камня и стекла, создающих его неповторимый барельефный экстерьер. Так, северный портал украшен ветхозаветными пророками, поэтому неудивительно, что мы находим скульптуры *Аристотеля и Пифагора*, которые в качестве великих древнегреческих философов, по всей видимости, уже тогда также рассматривались авторами проекта как пророчествующие своей философией о приходе Христа и христианства (Рис. 1.)

Нельзя забывать и о том, что Шартр славился своей философской-богословской школой мистиков, которые очень ценили античных философов, особенно Платона, чей диалог «Тимей» (а другие великие диалога греческого философа на Западе еще не были известны и переведены) они называли «цветом всей философии» (Реутин 2018).





Рис. 1. Пифагор в Шартрском соборе

В связи с этим нельзя не отметить, что западноевропейская средневековая иконография часто обращается именно к пластической форме скульптурных образов при оформлении храмов, в отличие от православной, предпочитающей визуально-живописную<sup>5</sup>. Конечно, это отличие в очень большой степени определяется своеобразием архитектуры и вообще спецификой мистико-символического понимания католической и православной церкви как сакрального пространства. Так, например, как мы еще не раз убедимся, «эллинских мудрецов» будут изображать в таких вспомогательных подготовительных (в том числе для оглашенных) пространствах православных храмах, как *притвор*, *нартекс*, *экзонартекс*, *трапезная*, которые не предусматривались структурой средневековых католических соборов, размещавших такие образы как внутри своего основного внутреннего пространства, так и во вне. Поэтому я здесь обращаю внимание на следующее обстоятельство: распространение скульптур на Западе во многом вызвано их рассмотрением примерно с IX в. как *реликварий*, культом *пространственно-материальных объемных* святынь (культ распятий, скульптур девы Марии и святых и т.п.), местом присутствия мощей и поклонения с соматическим контактом им, то-

---

<sup>5</sup> Хотя, безусловно, нетрудно и в них найти примеры скульптурной пластики, правда, не каменной, а деревянной, которая была довольно широко распространена, сравнительно с другими регионами, в церквях Русского Севера (Кольцова, 1995). Поэтому выпуклые внешние барельефы не характерны для православных храмов, которые, правда, в домонгольский период отличались изящной белокаменной *резьбой* (например, на стенах Дмитровского собора во Владимире есть около 600 рельефов, а на южном фасаде есть даже редкая композиция «Вознесение Александра Македонского на небо»).

гда как в православных церквях приоритет отдавался визуальному созерцанию икон, которые не были напрямую связаны с «культом мощей» (подробней: Раевская 2011, 56–72).

Шартр представляет для нашей темы интерес еще с одной стороны. Для многих собор этого города знаменит прежде всего своими витражами, возможно, самыми выразительными во всем средневековом мире; они занимают площадь более 2500 квадратных метров и сохранились в самом лучшем виде. Витражная живопись, как известно, является отличительной особенностью именно готических средневековых соборов, но не только этим ее иконографические образы ценны для нас. Ведь именно на витражном окне Шартрского собора, созданном около 1150 г., представлено «*Древо Иессево*», представляющее визуализацию происхождения Христа и иконографический комментарий к известному ветхозаветному пророку (Ис.11:1). Сама эта иконографическая композиция возникла еще ранее, в IX–X вв., но в форме иллюминированной живописи, а в XII веке, кроме Шартра, она появляется на витраже аббатства Сен-Дени, дверях собора Сан-Дзено в Вероне, мозаике церкви Рождества в Вифлееме и т.д. и с тех пор активно распространяется, в том числе в православных странах<sup>6</sup>. Для нас этот иконографический образ очень важен, поскольку примерно с XII–XIII века он очень часто (в этом мы еще убедимся не раз) будет включать в себя античных философов и сивилл, поскольку и те и другие в общей композиции будут рассматриваться как пророчествующие о Христе и христианстве. В этом контексте они будут поставлены в один ряд с царем Давидом, Соломоном и другими представителями ветхозаветного рода, из которого, как сообщает евангелист, вышел Христос (Мт. 1: 1–17). Отдельного исследования заслуживает сравнение иконографии «Древа Иессево», чье происхождение одними исследователями связывается с Западной Европой, другие же считают, что его истоки независимо сформировались уже в Византии, с иконографией «*Древа Порфирия*» (эстетической визуализацией логических категорий), и преимущественно греческой, не встречающейся, например, в России, иконографией Христа как виноградной лозы (ср.: Ин.15:1–2, 4–8) и Богородицы как *древа*, от которого идут многочисленные ветви.

---

<sup>6</sup> Так, например, первое упоминание о Древе Иессево на Руси, хотя в русских храмах она не столь распространена, как в католических и даже восточнохристианских православных, относится к концу XIV века, когда Епифаний Премудрый в письме Кириллу Тверскому пишет, что такая композиция была создана Феофаном Греком в Благовещенском Соборе Кремля; к сожалению, она не сохранилась и была вновь написана после пожара 1547 года. К этому мы вернемся позже.

Теперь скажем несколько слов о церквях *Италии*. Аппенинский полуостров генетически связан с античным миром, с Римской империей, в которой, как известно, копирование греческих статуй, бюстов, герм, в том числе изображающих философов, было поставлено на поток. Так что особая связь с античностью здесь была жива всегда, другое дело, что в одни периоды она ценилась больше, в другой меньше. Поэтому неудивительно, что и в Средние века изображения античных философов время от времени появляются в католических храмах, впрочем, уже в рамках своей эстетической и религиозно-культурной иконографической традиции. Но особенно часто они появляются в эпоху Возрождения, которая несказанно подняла культурную ценность античного наследия, в том числе в форме иконографии античных философов. Впрочем, граница между поздним Средневековьем и ранним Возрождением очень тонкая.

Увеличению интереса к античным мыслителям способствовал *Фома Аквинский* (1224-1274), в том числе благодаря активной и, надо сказать, довольно продуктивной для своего времени адаптации философии Аристотеля для нужд средневековой теологии. После его канонизации католической церковью в 1323 году стал довольно распространенным иконографический типаж «*Триумф св. Фомы Аквинского*», который включал в себя и изображения античных философов. Так, около 1323 года, т.е. практически одновременно с канонизацией Фомы (хотя очевидно работа началась еще раньше, что говорит о его фактическом почитании еще до официальной канонизации в 1323 г.), в *Пизе, в церкви св. Екатерины* флорентийский художник Франческо Траини создает *первую* живописную алтарную композицию «*Триумф св. Фомы Аквинского*» (Рис.2).

В ней Фома изображен в центре, восходящим к возвышающимся над ним Христу, а внизу, вверху по левую и правую сторону, и по бокам представлены пророки, евангелисты, арабские и древнегреческие философы. Справа от Фомы изображен Платон с своей книгой (вероятно, «Тимеем»), а с левой – Аристотель, держащий, скорее всего, «*Этику*» («Афинская школа» Рафаэля, в центре которой стоят Платон и Аристотель, держащие в руках именно эти книги, судя по всему, ориентировалась в этом на иконографию «Св. Фомы Аквинского»). Исходящие от Фомы лучи касаются и великих древнегреческих философов, образы которых максимально идеализированы и не имеют ничего общего с их античными, в римских копиях, изображениями (скорее всего и не известных Траини).



Рис.2. «Триумф Фомы Аквинского» в церкви Св. Екатерины, Пиза

Нельзя не упомянуть в этой связи о произведении 1363–1368 гг. Андреа Фиренце в *флорентийском соборе Санта Мария Новелла «Триумф св. Фомы Аквинского и аллегории наук»*, в котором основатель томизма возвышался над представителями, точнее даже символами 7 свободных искусств, или наук, среди которых были и античные философы. Фома представлен в центре, над ним семь ангелов, справа и слева от него располагаются ветхозаветные пророки и новозаветные апостолы, а вот внизу персонификации семи наук. Из них нас интересует Аристотель, символизирующий диалектику (логику), Пифагор, представляющий арифметику, Цицерон, символизирующий риторику, а также можно назвать Евклида и Птолемея, символизирующих соответственно геометрию и астрономию, и Присциана и Тувалкаина, олицетворяющих грамматику и музыку.

*Флоренция* – культурная столица Возрождения, причем в самых разных искусствах, не говоря уже о философии, центром которой стала воссозданная в конце XV века Платоновская академия. Поэтому образы античных философов появлялись не только в живописной, но и в пластической форме. В этой связи нас интересует построенная Джотто Кампанелла (колокольня) главного собора города, *Санта-Марии-дель-Фьоре*. По сообщению Вазари, *Лука дель Роббиа* (1399–1482) делает там, со стороны, обращенной к церкви, «пять небольших мраморных историй», который были предусмотрены Джотто, но не выполнены им (он успел сделать только две, но тоже характерные: живопись представляла скульптура создающего картину Апеллеса, а саму скульптуру представлял работающий резцом Фидий). Лука дель Роббиа создает Доната в качестве образа грамматики; олицетворением музыки становится неизвест-

ный человек, играющий на лютне (Орфей?); Птолемей изображает астрономию (астрологию); Евклид – геометрию; и наконец, философию символизируют обращенные друг к другу и эмоционально что-то обсуждающие молодой Аристотель, держащий книгу, и зрелый, с бородой, Платон, активно жестикулирующий и, видимо, желающий в чем-то переубедить своего гениального ученика (Рис.3). Истории эти, по словам Вазари, «тщательностью отделки, изяществом и рисунком далеко превосходят обе истории Джотто» (Вазари 2015, 30–32). В самом Соборе Мастер сделал удивительную мраморную канторию, певческую кафедру, украшенную многочисленными барельефами выразительно сделанных поющих и играющих ангелов-путти (ее копия есть в ГМИИ им. А.С. Пушкина). Сейчас эти барельефы хранятся в Музее Собора.



Рис.3. Лука дель Роббиа. Платон и Аристотель

Покидая Флоренцию, отправимся совсем недалеко – к собору (*Duomo*), города Сиена, освященный в честь Вознесения Девы Марии. Старый собор примерно на этом же месте был уже в IX веке, но тот, который можно видеть сейчас, начали строить в конце XII века и работы шли примерно до 70-х годов XIV века. Для нашей темы этот собор имеет уникальное значение, поскольку нужные иконографические сюжеты представлены здесь на *мраморном полу*, сделанном в технике инкрустационной мозаики: изображения из светлого мрамора обрамлял черный, темно-серый и красновато-коричневый фоновый мрамор, создавая неповторимую и незабываемую колористику. Эти работы велись многими мастерами несколько веков, со времени окончания

строительства собора до середины XVI века. Пол северного и южного нефа представляют мраморные панно с изображениями 10 сивилл<sup>7</sup> – по 5 на каждом нефе, каждую из них сопровождает цитата пророчества на латинском языке; сделаны они были в 1482–1483 гг. Но еще больше нас интересует *центральный неф*. В его конце представлено сделанное в 1382 г. и традиционное по сюжету для западного средневекового искусства панно «Колесо Фортуны». По углам этой композиции расположены 4 медальона, в которых изображены *Эпиктет, Аристотель, Сенека и Еврипид*. Они держат в руках свитки, на которых написаны их имена и краткие афористические изречения на латинском. Изображения философов в медальонах с краткими фразами в напольной мозаике было традиционным для римской античности (например, часто встречается иконография семи мудрецов), и эта традиция повлияла и на западное искусство; так, можно встретить мозаичные панно в *Кельне и Триере* с портретами Энния, Сократа, Платона, Аристотеля, Софокла. Но центральный неф Сиенского собора продолжает нас удивлять. Чуть ниже «Колеса фортуны» располагается мраморная мозаика «*История фортуны*», эскиз которой был создан Пинтуриккио в 1505–1506 гг. (Рис.4)

На этом панно изображены 10 мудрецов, которые, только что покинув корабль со сломанной мачтой, совершают по каменистой тропе трудное восхождение на гору, где их ждет прекрасная дева; аллегория Покоя (*Quies*); перед нами визуализация христианской ценности идеи странничества<sup>8</sup>. Лица мудрецов индивидуальны и очень выразительны. На вершине горы Покой вручает *Сократу* пальмовую ветвь, награду за мудрость и добродетель, а философ-киник *Кратет* выбрасывает в море из корзины драгоценности, тем самым символизируя отказ от земных благ в пользу небесных. Наконец, в самом начале центрального нефа, при входе в собор, мы встречаем мозаику Джованни ди Стефано 1488 г. «Гермес Трисмегист с учениками». Гермес, которого, как мы еще увидим, не раз будут причислять к «эллинским мудрецам», изображен здесь с текстом своего пророчества<sup>9</sup> о триедином Боге рядом с Моисеем в образе почтенного старца, одетого в широкую мантию с

<sup>7</sup> Нужно уточнить, что, в отличие от чуть позднее утвердившегося списка из 12 сивилл 10 сивилл берется из списка раннехристианского писателя Лактанция в его главном труде «Божественные установления», опиравшегося в этом на сочинение Варрона.

<sup>8</sup> Интересно сравнить иконографический смысл этого восхождения с «Лестницей Иоанна», которая нам еще встретится дальше.

<sup>9</sup> Очень популярный в культуре итальянского Возрождения «Герметический корпус» начал переводить в 1463 году Марселио Фичино, который видел в нем создателя



восточного типа головным убором (который часто будет сопровождать образ античных мудрецов) (подробнее о мозаичном панно Сиенского собора и его иконографии: Кувшинская 2009, 103–132).



Рис. 4. Сиенский Собор, напольная мозаика «История фортуны»

Большое значение для нашей темы имеет находящийся в *Умбрии Собор Вознесения Девы Марии в Орвието (Санта-Мария Ассунта)*. Сейчас это маленький итальянский городок, в котором проживает около двадцати тысяч человек, но именно он имеет один из самых поразительных и больших готических соборов не только Италии, но и всей Западной Европы. Он начал строиться в 1290 г. по проекту флорентийского зодчего Арнольфо ди Камбио, но уже в 1310 его главным архитектором становится сиенец Лоренцо Маитани. Именно этот мастер создает главный фасад собора, его лицо, украшенное четырьмя пилястрами с удивительно тонкими кружевными барельефами. Нас интересует второй пилястр, располагающийся между первым, на котором представлены сцены и пророки из Ветхого Завета; третьим, который представляет истории из Нового Завета; и четвертым, где представлен Апокалипсис и Страшный суд. Так вот, на втором пилястре изображено уже знакомое нам «Дерево Иессево», представляющее происхождение Христа (Рис. 5).

---

древнейшего богословия и непосредственного предшественника «божественного Платона».



Рис. 5. Собор в Орвието. «Древо Иессево»

Оно возвышается от представленной внизу по центру фигуры Иессея, а дальше, справа и слева от него, в том числе в малых овальных медальонах (мандорлах), располагаются античные философы, в основном читающие распущенные свитки, пророчествующие о приходе Спасителя, и Царь Давид со своим родом, из которого, согласно Преданию, и вышел Христос. Всего их представлено 12, по числу апостолов Христа. Идентифицировать их не просто, но, например, образ Сократа узнается без особых проблем. Думается, расположение этой пилястры обладает большим смыслом, поскольку она представлена в непосредственной близости к пилястре с Новым Заветом (Taylor 1972, 403–417).

Хочется сказать, что собор в Орвието дарит нам еще один поразительный материал, уже живописный, выполненной в фресковой технике. Внутреннее убранство этого собора, мозаичное и фресковое, не менее впечатляющее, чем внешнее, ведь там работали такие великие мастера, как *Фра Анджелико*, *Бенотто Гоццолли* и *Лука Синьорелли*. Именно последний, приступивший к работе в 1499 г., в капелле св. Брикция (епископа Турского V в.), создает панно с изображениями античных философов и особенно поэтов Эмпедокла, Гомера, Горация, Вергилия, Овидия, Лукана; замыкает этот ряд Данте (поэты представлены в окружении литературных героев).

Нельзя в нашем обзоре античных философов в католических храмах Западной Европы обойти и *Германию*, точнее, готический собор города *Ульм* (*Ulmer Munster*). Уникальность этого места заключается в том, что в нем *Йорг*



Сирлинг создал в 1468-1480 гг. выдающийся памятник декоративного деревянного пластического искусства. Помимо не сохранившегося алтаря, мы имеем дошедшие до наших дней деревянные скульптуры, обрамляющие кресла южной и северной стен хора, где располагались певчие. Если на южной стене были сивиллы, то на северной – философы. И вот как раз среди них мы в прекрасной сохранности находим пластические образы Сократа, Платона, Аристотеля, Пифагора, Цицерона (Рис.6), Вергилия<sup>10</sup>, Птолемея, Сенеки и Квинтилиана. Деревянная иконография античных философов – чрезвычайно редко встречающееся явление на средневековом Западе, особенно в таком количестве и качестве. В этом плане пластические образы Ульмского собора не имеют аналогов<sup>11</sup>.

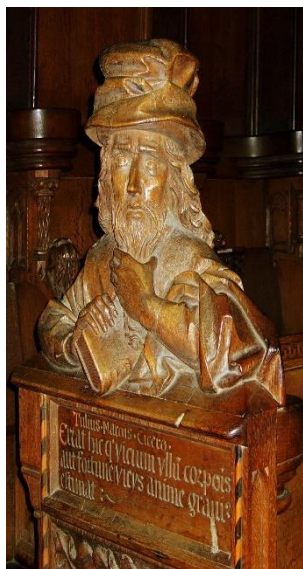


Рис.6. Собор в Ульме, скульптура Цицерона

Также отметим, что в эпоху высокого Возрождения, когда вся культура была обращена в сторону Античности, художники достаточно часто создавали образ Сивиллы и без изображения философов. Укажем, например, на Ливийскую сивиллу на потолке Сикстинской капеллы работы Микеланджело (1508–1512), Кумскую Сивиллу в Гентском алтаре Ян ван Эйка (1432), фрески 4 Сивилл Гирландайя во флорентийском соборе Санта Тринити

<sup>10</sup> Есть версия, что в образе Вергилия Йорг Сирлинг изобразил самого себя.

<sup>11</sup> Специерис упоминает, что, согласно сообщениям арабских источников, в XIII в. притворе христианского собора в городе Мессина на Сицилии располагалась деревянная статуя Аристотеля, но она, кажется, не сохранилась. (Σπετσιέρης 1963, 428)

(1482–1485), 10 скульптурных образов сивилл в церкви Сан Франческо в Римини, созданных Агостино ди Дуччо в 1450 г. и т.д. Это говорит о том, что Сивилла в западноевропейском церковном искусстве имела и самостоятельное значение, вне связи с иконографией «эллинских мудрецов» и к тому же с конца XV века все чаще изображалась в светских помещениях.

## 2. Ближний Восток

На родине Иисуса Христа, в *Палестине*, церкви стали появляться со времени признания христианства, т.е. с начала IV века. Так, первый храм Рождества в Вифлееме по указу императора Константина был заложен в 330-х годах. Сейчас мы можем посетить базилику VI века. В этом святом месте была, но, к сожалению, не сохранилась, мозаика «Древа Иессева» 1169 года (первая такого рода на Востоке), что вполне естественно для храма, посвященного рождению Христа. Как мы уже знаем, эта иконография предполагала как раз с XII века и изображения античных философов, так что, возможно, они и были там, тем более что образ сивиллы (еще один частый спутник философов на «Древе Иессеевом»), по описаниям, наряду с изображениями пророков в медальонах, тоже существовал. Во времена Крестовых походов в этих местах появилось довольно много церквей, и естественно, что их оформление осуществлялась с учетом и по примерам готических храмов Франции, Италии и Германии. Но это только предположения, хотя и достаточно обоснованные.<sup>12</sup>

Но вот что известно более точно. На западе *Иерусалима* находится *монастырь св. Креста*, точная дата возникновения которого до сих пор вызывает вопросы, но, судя по всему, это VI–VII вв. Сейчас он принадлежит греческому православному патриархату Иерусалима. После разрушений, вызванных гонениями захвативших этот регион арабов и персов в VII–X вв., монастырь в середине XI века начинает восстанавливаться, в том числе благодаря поддержке иберийского (грузинского) царя Баграта III. Появляются мозаичные полы и фресковая стенная роспись. Созданные в это время фрески подражали иконографическому стилю мастеров афонских монастырей (о которых ниже). В частности, еще в середине XI века иверский монах Прокопий восстанавливал монастырь по настоянию игумена Иверского монастыря на Афоне Евфимия. Эти росписи до нас практически не дошли. Поэтому нас больше интересует следующий этап росписи, который начинается в 1185 г., когда в

---

<sup>12</sup> Так, есть сообщение арабского историка первой трети XI в. Аль-Рагиба аль-Исфахани, повторенное Абу Хамимом аль Газали (умер в III г.), о виденных им изображениях двух философов (скорее всего, Платона и Аристотеля) со свитками и текстами на них.

Иерусалим приезжает *Шота Руставели* (1172–1220), поверенный иберийской царицы Тамары, который был послан ей как раз с целью отреставрировать монастырь св. Креста, сделать его крупным научным центром, заново организовать религиозную жизнь общины и, конечно, создать новый фресковый интерьер образов. Среди них были и образы античных философов – Солона, Хилона, Фукидида, Сократа, Платона, Аристотеля, Плутарха, а также сивилла<sup>13</sup>. По всей вероятности, эта иконография также опиралась на образы античных философов в Иверском монастыре Афона (о нем подробнее скажем чуть ниже), а, может, оттуда были и сами мастера-живописцы. Таким образом, эти монастыри представляли *первые* образы античных философов в православных храмах, по крайней мере, более ранние нам пока не известны. В XVII в. фрески подверглись поновлениям. К сожалению, часто, вплоть до XX века, они скорее способствовали не сохранению, а, наоборот, утрате редких образов. Однако еще в конце XIX века, когда монастырь св. Креста посетил Хризостом Попадопулус, будущий митрополит Афин и Греции, некоторые из этих изображений были видны над воротами, хотя и с подрисовками; но главное, что, скорее всего, образы философов размещались не в притворе или нартексе, а во внутреннем помещении храма, в том числе на столбах иконостаса (Σπλιτσίέρης 1963, 426-427). С 1855 г. до 1908 г. в здании монастыря существовали ставшая очень известной богословская школа, и прекращение ее существования пагубно сказалось на внутреннем интерьере: мозаичные полы разрушались, фресковая настенная живопись осыпалась. В 70-х годах прошлого века начались реставрационные работы, но многое уже безвозвратно было утеряно. К сожалению, сейчас фресковых образов античных философов уже почти невозможно разглядеть.

### 3. Греция

Мы решили выделить храмы Греции с иконографией античных философов в отдельный параграф по причине ее особой значимости для нашей темы. Подойдем к монастырям святого острова *Афон*.

---

<sup>13</sup> До наших дней сохранилось изображение XIII века самого Шота Руставели, его *единственный* портретный образ, который в сильно уменьшенном размере представлен на первой колонне справа преклоняющимся перед Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскины, находясь между ними; там же на грузинском имеется надпись: «Расписавшему сей храм Шоте Руставели да простит Бог грехи. Аминь. Руставели». По одной из версий и на основе этой надписи, Руставели еще и сам расписывал храм, и это настенное фресковое изображение может являться даже его автопортретом.

Начнем с *Лавры св. Афанасия, или Великой Лавры*, основанной в 963 г. преп. Афанасием и занимающей первое место в иерархии афонских монастырей. В ее большой, рассчитанной более чем на 200 человек трапезной, на южной стороне, в 1512 г. была создана большая горизонтально вытянутая композиция «Дерево Иессево» (XVI век – это время, пожалуй, наибольшей распространенности этого иконографического сюжета). Слева от спящего Иессея располагаются, как о том свидетельствуют надписи, Сократ, Пифагор, Эалия, Солон, Клеанф, Филон, справа Гомер, Аристотель, Гален, Сивилла, Платон, Плутарх (Рис.7).



Рис. 7. Аристотель и Платон. Лавра св. Афанасия, Афон

Все они, кроме Пифагора и Галена, украшены короной и одеты в богатые, почти царские одежды. Нетрудно понять, что число античных мыслителей, 12, определяется числом христианских апостолов, что позволяет рассматривать их как апостолов, пророчествующих и тем самым распространяющих Христа и его учение в «дохристианском мире» (основания для такой интерпретации закладывают еще св. Юстин Философ и св. Климент Александрийский, которые рассматривают великих античных философов как «христиан до христианства»). Не удивительно, что античных мудрецов и в дальнейшем в христианских храмах часто изображают по 12. Из представленных имен вопросы могут возникнуть к некой *Эалии (ΑΙΑΛΙΑ)*. Женщина-философ с таким именем неизвестна, то, что это собирательный образ также очень сомнительно. Можно согласиться с Специерисом, который предполагает, что изна-

чально этот образ был подписан именем *Γυπατίου (ΥΠΑΤΙΑ)*, дочери александрийского философа и ученого Теона и также очень известного в поздней античности и в христианстве философа-неоплатоника и ученого, продолжателя Птолемея, к тому же отличающейся религиозностью и добродетелями (Σπυτιέρης 1963, 441–443). Возможно, ее имя было изменено, поскольку в 416 г. Гипатию четвертовали фанатики-христиане на основе вымышленного и несправедливого обвинения.

Важно обратить внимание, что все философы держат в руках свитки с текстом, который пророчествует о Христе и христианском учении. Получается, что содержание текста поясняет, даже оправдывает присутствие античных мыслителей в монастыре (пусть только и в вспомогательном помещении, трапезной) и представляет как каждый из них предсказывал приход Спасителя. Приведем несколько наиболее выразительных примеров. Так, только что упомянутая Эалия-Гипатия, представленная в роскошных одеждах и с царской короной, держит свиток со словами «Христу предстоит родиться от Девы Марии»; у Аристотеля свиток со словами «Свет святой Троицы осветит весь мир и свет Христа светит во веки веков Бог создает конец»; у Пифагора текст следующего содержания «Бог есть Ум и Слово и Дух, и Слово, воплощенное от Отца»; Сивилла изображена в хитоне священнослужителя и ее свиток таков: «И будет распят неверными евреями и блаженны слушающие его, и беда не слушающим»; Платон держит самый длинный свиток со словами «Бог был всегда и есть и будет; у Бога нет ни начала, ни конца» и т.д. В дальнейшем в храмах самых разных стран и городов подобные текстовые доказательства-свидетельства причастности античных философов истинам христианства будут почти всегда сопровождать их визуальный образ, хотя само содержание текста может различаться<sup>14</sup>.

*Иверский монастырь, или Иверон*, основанный примерно в 970–980 гг. грузинским монахом Иоанном, мы уже упоминали выше, предполагая, что там

---

<sup>14</sup> Для того, что понять насколько здесь была возможна вариативность, достаточно просто сравнить содержание свитков у философов нескольких церквей с «Ерминиями, или наставлениями в живописном искусстве» Дионисия Фурнаграфиота (1670–1744), афонского монаха и иконописца, который, с опорой на древние предшествующие источники, составил иконописный подлинник, определяющий, в параграфе 135, как нужно изображать древнегреческих философов (вместе с сивиллой, прорицателем Валаамом и египетским царем Фулом, их было только 11, причем отсутствовали Гомер, Сократ, Пифагор) и с какими текстами на свитках (это сочинение было опубликовано в нескольких номерах «Трудов Киевской духовной академии за 1868 г., сейчас с ним можно познакомиться здесь: Дионисия Фурнаграфиота, [http://nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm#h2\\_135](http://nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm#h2_135).

уже в кон. X – пер. пол. XI в. могли быть изображения античных философов. Но сейчас мы имеем фрески в нартексе соборного храма *Успения Пресвятой Богородицы*, датируемые 1683 г., и на них представлены образы Солона, Хилона (Филона), Платона, Аристотеля, Софокла, Фукидида, Плутарха, большинство из которых изображены с накинутым на голову *восточным* платком. Каждый из них держит в руках свиток с пророческими предсказаниями прихода Христа. Сохранность не очень хорошая, но, например, на свитке Платона можно различить слов «Ветхий – новый и новый – древний». Таким образом, хотя на данную иконографию, скорее всего, оказали влияние образы философов Великой Лавры, но текст в их свитках не повторялся и был другой.

*Ватопедский монастырь*, как и два предшествующих, так же был основан в конце X века и занимает второе место в афонской иерархии. Он славен богатейшим собранием икон, которому может позавидовать любой музей, не говоря уже, конечно, о святынях, в первую очередь Поясе Пресвятой Богородицы (Цигарадис, Ловерду-Цигариду 2016). Вход в афонскую обитель и соборный храм Благовещения ведет через крытые входные врата, своего рода часовню, купол которой украшает Св. Троица в окружении святых, а вот на арках, выполняющих функцию несущих конструкций купола, мы находим изображения античных философов и не только. Так, помимо привычных Аристотеля и Платона, Сивиллы и Софокла, мы встречаем царя, чье достоинство подтверждается короной (имеющейся здесь только у него), Фула, и Аполлония Тианского (чей текст в укороченном виде соответствует тексту этого мудреца в списке философов в «Ерминиях Дионисия, предрекая триединого Бога и рождения божественного Слова от Девы). Все они держат раскрытые свитки с изречениями, причем высказывания Софокла, Платона и Аристотеля такие же, как на свитках этих философов Иверского монастыря, только там они сохранились намного хуже. Это, видимо, связано с тем, что хотя эти фрески Ватопеда также создавались во второй половине XVII века, но в середине XIX, когда слова еще можно было разглядеть, они поновлялись.

Покинув Афон, следующим пунктом в нашем путешествии по философской иконографии Греции будет монастырь *святого Николая на небольшом острове Янина* посреди озера Памвотида в области *Эпир* (удивительно, но на этом совсем крошечном острове есть еще несколько монастырей). Этот монастырь, основанный еще в конце XIII века, часто называю еще *Филантропонион*, поскольку он был основан представителем знатного константинопольского родом Филантропиносов Михаэлем, митрополитом Янины. Богослужения сейчас там проводятся всего несколько раз в год, насельников всего несколько человек, но монастырь знаменит своими фресками. Справа



от входа в притвор можно увидеть надпись, гласящую, что росписи были созданы в 1560 г. усердием и по благословению иеромонаха Иосафа Филантропа. Известны имена мастеров – это художники из Фивы Франгос Кателанос, братьями Георгиос и Франгос Контарис. Состояние этих росписей довольно удручающее, как и общее впечатление запустения от этого когда-то, особенно в XVI в., процветающего монастыря. И вот как раз в экзонартексте, слева от входа, мы можем увидеть образы Платона, Аполлония Тианского, Солона, Аристотеля, Плутарха, Фукидида и Хилона (Филона). Философы изображены во весь рост, но значительная часть фресок, особенно в середине, уже рассыпалась (Рис.8).



Рис. 8. Экзонартекс монастыря св. Николая Чудотворца (Филантропонион), Янина, Греция

Слева от головы каждого написано «элин» (грек), справа имя. Интересно, что только в отношении Фукидида слева от головы написано «Элин Фукидид», а справа, словно уточнение, «философ». Именно в руках Фукидида находится более-менее хорошо сохранившийся свиток, который содержит надпись примерно следующего содержания: «О философы, невозможно для вас говорить непосвященным о божественных мистериях или передавать тайком; кроме этого, послушайте меня, Бог же был мудр ... не сущность, но один Господь как Создатель». Также обращает внимание и то, что Платон изображен очень молодым и безбородым, а текст его свитка такой же, как в Ивероне и Ватопеде; к сожалению, образ сильно поврежден.

На окраинах области *Эпир* располагается еще один интересующий нас древний *монастырь Веллас*, построенный около XI века. В нем в правой части притвора в нижнем фризе арки находятся изображения, скорее всего также XVI–XVII вв., четырех философов – Плутарх рядом с Аристотелем и Платон рядом с Солоном (последние были родственниками: Диоген Лаэртский, III, 1–2). Плутарх изображен в тюрбане, Солон в большой полукруглой шляпе. Особо выделяется чрезвычайно большие по размеру свитки, являющиеся средоточием образа и призванные сконцентрировать на себе внимание воспринимающих. Самый большой свиток держит Плутарх: «И все же я объявляю в Троице Единого властвующего в небесах Бога, несокрушимое Слово которого несведущую Деву сделает беременной. Ибо он как огненная стрела пронесется и вселит жизнь во весь мир». У Платона содержание свитка также связано с тайной Троицы: «Ветхий – новый и новый – древний; Отец в Сыне и сын в Отце; одно делится на три и три на одно; бестелесное становится телесным и смертным от неба...».

Также в *Эпире*, в области *Загори (или Загохория)*, неподалеку от Янины, есть расположенная в горах, примерно около 100 метров над уровнем моря деревушка *Негадес*. В ней находится построенная в 1792–1795 гг. трехнефная большая базилика с прекрасным позолоченным иконостасом *св. Георгия*. Именно в ней, в левом нефе, на вертикальных поверхностях возле четвертого окна, справа и слева от него, можно увидеть изображенные во весь рост и неплохо сохранившиеся образы, как гласят расположенные рядом с головами поясняющие надписи, мудрого Аристотеля и мудрого Плутарха. Все росписи в большой церкви *св. Георгия*, созданы известными в XVIII веке художниками Иоаннисом и его сыном Анастасисом Анагностисами. Оба образа отмечены изяществом исполнения, представлены с головными уборами в богатых поздневизантийских одеждах, симметрично расположенными друг по отношению к другу. У Аристотеля красные одежды и перекинута через одно плечо зеленая накидка, а у Плутарха, наоборот, они зеленые и на плечах располагается красная фелонь и подчеркиваются его прекрасные спадающие длинные волосы и тоже длинная остроконечная раздваивающаяся борода. В руках философы держат раскрытые свитки, содержание которых знаменует приход Христа. В свитке Аристотеля написано: «Неиссякаемо, что рождено от человека по природе Бога, ибо он сам воплощает Слово»; в свитке Плутарха мы видим следующее «Кроме этого я возвещаю в Троице только одного царящего в небесах Бога». Судя по стилю, художники опирались в том числе на образцы в церкви *Филантропонион*.



В западной Македонии, в области *Козани*, есть небольшой, с населением примерно 5500 человек город *Съятиста*. В XVII веке это был довольно богатый торговый центр, сейчас же его мало кто знает, он редко посещается не только туристами, но и самими греками. Но его уникальность для нас связана с тем, что в этом городе целых две церкви имеют иконографию античных философов. Во-первых, это построенная в 1677 г. *церковь св. Параскевы Пятницы*, росписи в которой относятся к концу XVII – началу XVIII вв. Интересующие нас фрески находятся в *гинеконитисе*, женской части храма, расположенной над основной (женщины могли созерцать богослужение через специальную железную решеточку, через которую их не было видно снизу), в юго-западном угловом куполе (там же есть еще несколько расписанных куполов). Именно там располагается хорошо уже известная нам композиция «Древа Иессева». Слева от Иессея мы видим Плутарха, справа – Аристотеля, еще правее, по одну стороны от окна, Фукидида с Солоном, а по другую, левую, Платона и Сивиллу, в одеянии священнослужителя с короной на голове (голова философов покрывает платок восточного типа, похожий на чалму или тюрбан). Характерно, что рядом с именем каждого приписано «Мудрый». У всех в руках традиционно находятся раскрытые свитки, причем очень больших размеров, чтобы специально подчеркнуть их значимость и остановить на них внимание. Такое же сочетание мудрецов мы находим во втором храме Съятисты, в *церкви Пророка Ильи*, построенной в 1701 и перестроенной в 1740 г. Росписи, судя по надписи, были сделаны в 1744 г. также в женской части храма, в *гинеконитисе*. Надо сказать, что качество фресок здесь существенно лучше, чем в церкви св. Параскевы. Возможно, за счет этого лики философов выглядят более выразительными. Особенно впечатляет образ Сивиллы, изображенной рядом с Фукидидом в одеянии то ли священнослужителя, то ли царицы<sup>15</sup>, с вкраплениями драгоценностей, и в короне, с неестественно вытянутой шеей и пронзительными глазами (эта иконография напомнила мне образ святого убиенного царевича Димитрия Угличского). (Рис.9).

---

<sup>15</sup> Сивиллу еще с начала 14 века всегда изображают в византийском искусстве в царской короне и подписывают «царица», в том числе и по причине сходства написания слова «сивилла» с царицей Савской (Σίβυλλα-Σάββα).



Рис. 9. Фукидид и Сивилла. Церковь пророка Ильи, Сьятиста, Греция

Все остальные философы, рядом с именем которых написано «мудрый», изображены с покрывающим голову завязанным платком, напоминающим чалму или тюрбан, и с длинными свитками в руках. Так, свиток Фукидида содержит следующее сообщение: «Бог был разумный свет в похвалу ему и во славу его. Ибо Он владеет всем и нет другого Бога, но только Господь, Создатель всего...». Учитывая такое сходство, нетрудно предположить, что данная иконография создавалась по одной, уже устоявшейся к этому времени схеме и образный ряд в одной церкви служил непосредственным образцом для создания такой композиции в другой церкви. Скорей всего, росписи в церкви Параскевы были сделаны несколько, на пару десятилетий, раньше, чем в церкви Пророка Ильи; возможно, в этих храмах работали одни и те же художники.

Теперь перейдем в *Спарту*, где недалеко от населенного пункта *Горани*, в горах, на высоте около 1000 метров над уровнем моря, располагается основанный в 1632 г. *монастырь Пресвятой Богородицы, называемый Голский* (т.е. находящийся на «голых скалах») и «*Живоносный Источник*», в честь главной, одной из наиболее почитаемых в Греции святыни, одноименной иконы. В XVII веке сюда стекались миряне и монахи, спасавшиеся от преследований турок и принудительной исламизации. Этот, как и многие другие монастыри в XVI–XVIII вв., стал выполнять функцию своего рода оазиса греческой, включая и древнегреческую, культуры, веры и святынь, сохранения ее наследия в исторической памяти (неудивительно, что в XIX в. такие монастыри активно поддерживали освободительное движение и в разных формах участвовали в нем). Для этого, в частности, организовывались так называемые «*тайные школы*», в которых преподавали в том числе античную философию в нар-

тексе и притворе (еще и поэтому там так естественна была иконография античных философов)<sup>16</sup>. Возможно, такая школа была и в Голгском монастыре. Но мы точно имеем портреты античных мудрецов с внутренней стороны фасада с западной стороны притвора и в верхнем из трех рядов с иконами. Изображены они в следующем порядке: Солон, Фукидид, Плутарх, Сивилла, Аристотель, Платон, Хилон, Гомер (образ полуразрушен). Каждый из них держит в руках свиток, содержание плохо сохранившихся надписей во многом повторяет те, на которых мы останавливались выше, что позволяет говорить о уже сформировавшемся каноне. Судя по всему, эти росписи были сделаны уже после основных росписей храма примерно 1635 г. художником из Навплиона Димитрием Кавакасом, поскольку нартекс был построен позднее. Видимо, стены нартекса были расписаны во второй половине XVII в., предположительно анагностом Николаем Сарантисом.

В конце нашего рассказа о греческих церквях я хочу рассказать о комплексе знаменитых монастырей в *Μετεοραx*, по своей значимости в православном мире мало чем уступающем Афонской монашеской республике<sup>17</sup>. Кто хоть раз там был, уверен, не забудет это место никогда: обители находятся на вершине неприступных высоких узких гористых скал и действительно словно парят в воздухе (греч. Μετέωρα — «парящие в воздухе»); сам природный ландшафт своей величественной возвышенностью обращает здесь человеческий дух в высь, к Богу. В период расцвета, в XIV-XV вв., на *Μετεοραx* было целых 24 таких парящих монастыря (даже больше, чем на Афоне), сейчас осталось 6. Среди них как раз тот, который нас и интересует,

---

<sup>16</sup> Подробнее о греческих «тайных школах» XVII – нач. XX вв. см. материал Кириакоса И. Финаса «Тайная школа: миф или реальность?» (<http://pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41517.htm>).

<sup>17</sup> Однако нельзя не упомянуть, что некоторые исследователи византийской и поствизантийской живописи, такие как George Zografidis, упоминают образы Платона и ряда других античных философов в критских церквях XIV века (например, церкви Успения в Ретимно, св. Георгия в Иерапетре, монастырь Вронтиси в 50 км. на юго-запад от Ираклиона), а также в Салониках в церкви Двенадцати апостолов и малоазийском (турецком ныне) городке Икония, или Икониум (места, где по некоторым источникам находилась могила Платона): George Zografidis Plato in Byzantine and Post-Byzantine Art (<http://ml.intelibility.com/ime/lyceum/?p=lemma&id=786&lang=2>). Также нужно указать на храм XIII в. св. Софии в Трапезунде, в котором засвидетельствованы одни из самых ранних образцов фресковой иконографии «Древа Иессева» с античными философами и сивиллой. Но поскольку мы не можем с точностью подтвердить эти сведения, возможно касающиеся бывших, но не сохранившихся образцов, ограничимся лишь указанием на них в примечании.

самый древний (основанный афонским иноком Афанасием примерно в 1336–1340 гг.), знаменитый и почитаемый, *Спасо-Преображенский* или, как его часто называют, *Великие Метеоры*. Храм начал расписываться сразу после создания в конце XIV века, затем росписи продолжились в конце XV в., но большинство сохранившихся ярких и выразительных фресок относятся к середине XVI века. Но нас интересуют фрески начала XXI века. Дело в том, что знаменитый греческий художник, мозаист, иконописец, придерживающийся стиля Критской школы росписи, *Власий Тсотсонис* много лет работал над росписями монастырей в Метеорах. И в 2008 г. он создал в притворе Спасо-Преображенского храма удивительную фресковую композицию «Царь славы» (Рис.10).

На темно синем фоне, над центральной дверью в храм, с распростертыми руками, готовыми принять любого, представлен Иисус Христос, Царь славы; справа от двери мы видим (слева направо) Сивиллу, Солона, Пифагора, Сократа, Аполлония (Тианского) и ап. Павла; слева от двери располагаются в таком же порядке св. Юстин Мученик (или Юстин Философ), Гомер, Фукидид, Аристотель, Платон и Плутарх. В этом ряду, объединяющем античную мудрость и христианскую истину 12 образов, по числу апостолов. Справа от головы греческих мудрецов есть надпись «эллин», слева имя, а под именем еще уточнение: философ, или историк, или поэт. В руках они держат свитки, у большинства они в открытом виде опущены вниз, но у Солона и Гомера поднимаются вверх. Думается, данная иконография прекрасно показывает сохранившуюся через века выразительную и полную смысла традицию изображения античных философов в греческих храмах.



Рис. 10. «Царь Славы», худ. Власий Тсотсонис, Великие Метеоры, Греция



#### 4. Восточная Европа

Теперь мы перейдем к православным храмам *Восточной Европы*, которые могут быть интересны с точки зрения наличия в них образов «эллинических мудрецов». Традиция, которая питала создание этих образов и в целом восточноевропейского средневекового искусства, во многом была сформирована основными принципами византийской иконографии. Правда, за счет того, что эти страны, являющиеся составными частями великой империи, находились достаточно далеко от константинопольской метрополии, то в них развитие иконографии античных философов имеет свой своеобразный облик, далеко не всегда повторяющий признанные образцы. Кроме того, примерно в конце XV – нач. XVI вв. они оказываются завоеванными турками и насильственно присоединяются к Османской империи, что несомненно также накладывает свой отпечаток на православное храмовое искусство, в определенной степени повторяя схожие процессы в самой Греции этого периода. Ниже мы остановимся на церквях *Болгарии*, *Сербии* и нескольких монастырей *Южной Буковины* (ныне территория Румынии).

Когда в 1204 г. Константинополь был на полвека завоеван крестоносцами, многие греческие художники-иконописцы переправились в другие, сохраняющие свободу православные оазисы, в первую очередь в *Серию*. Тем самым сербскому средневековому искусству был дан сильнейший импульс в лице непосредственных носителей, зачастую самого высшего уровня, столичного византийского искусства, неожиданным образом расцветшим на территории бывших провинциальных ареалов и превратившим на время Сербию в центр православного искусства. Поэтому XIII–XIV вв. является временем подлинного расцвета средневекового сербского искусства (аналогично с тем, как по причине уже окончательного падения Византийской империи в 1453 г. можно отметить общий ренессанс в русской культуре конца XV–XVI вв.; об этом ниже).

Символом такого расцвета может являться церковь XIII–XIV вв. *Богородицы Левишки в Призрени*, что на юге Косово и Метохии. Основные росписи церкви относятся к 1307–1313 гг., и были созданы, о чем свидетельствует редкая в то время авторская подпись, знаменитым мастером Михаилом Астраспасом (впрочем, очевидно он работал не один, а со своей командой). Церковь славится чудотворной фресковой иконой Божьей Матери «Милостивой», изображающей Богородицу с отроком Христом, «питателем сирот», достающим и раздающим хлеб из корзины; образом Христа-Пантократора в куполе; Спаса Эммануила и т.д. К сожалению, то, что уцелело после османского варварства, было очень серьезно повреждено современным албанским варварством, особенно в 2004 и 2005 годах. Но все же многое удалось сохранить и,

после признания этой церкви с росписями всемирным наследием Юнеско, реставрируется. Интересующие нас образы располагаются в экзонартексе: там, на северной стене и арке, располагается уже хорошо знакомая нам композиция «Древа Иессеева» (кстати, одна из наиболее ранних в православном церковном искусстве), внутри которой мы в очередной раз визуальным знакомимся с древнегреческими философами и сивиллой. К сожалению, сохранность этих фресок оставляет желать лучшего, и очень часто поврежденными предстают именно лица, что сильно затрудняет идентификацию образов. Укажем на изображенную во весь рост внизу арки северной стены Сивиллу Эфиопскую, в царских одеждах и короне, но с очень сильно исковерканным лицом. Над Сивиллой располагается в непривычной, довольно динамичной позе на полусогнутых обнаженных ногах, в короткой накидке до колен, в одной руке держащий свиток с текстом на сербском языке, а другой указующей в верх Плутарх. Совсем по другому изображен Платон: в длинном платье, накинутом поверх него плаще, бледно зеленом изнутри и красноватом снаружи, в головном уборе, несколько напоминающем митрополичью митру, и с привычным свитком. К сожалению, лица философов в обоих случаях значительно повреждено. Рядом с Платоном (четко идентифицировать которого помогает ясно прописанное его имя) находится неопознанный греческий философ, с длинными волосами и бородой, с царской короной, а его одежды, как и у Платона, представлены в сочетании бледно-зеленого и красного цветов; к сожалению, текст из свитка, который он держит в руках и который помог бы его идентифицировать, полностью уничтожен. Образы античных философов в этой многострадальной церкви не раз исследовались сербскими учеными<sup>18</sup>.

Говоря о древней Сербии, нельзя не коснуться такого памятника средневекового искусства, как церковь *св. Ахиллия (или Ахилла) в Арилье*, посвященную малоизвестному святому IV века, греческому епископу Ларисскому, борцу с арианами и участнику I Никейского вселенского собора. Церковь была построена в 1295–1296 гг., а богатые росписи, к счастью в большом количестве и в приличном состоянии сохранившиеся до наших дней, были сделаны мастерами из Салоник в 1296 г., о чем свидетельствует надпись на кольце под барабаном. Конец XIII – нач. XIV вв. – время расцвета сербского искусства вообще и в Арилье в частности (Окунев 1935, 221–258). Но церковь *св. Ахиллия* нас, конечно, интересует не только как выдающийся образец этого средневекового ренессанса. Дело в том, что на западной стене нартекса

---

<sup>18</sup> Например, в 1960 г. вышла статья Д. Медаковича (Медаковић 1960, 43–57), а в 2006 г. Дьюрича (Дјурић 2006, 274–283).

этой церкви мы находим еще одно из наиболее ранних в восточноевропейских православных странах изображений «Древа Иессева». К сожалению, это изображение сохранилось существенно хуже, чем другие образы нартекса, например, иконография IV и V Вселенского Собора. Однако, наряду с многочисленными ветхозаветными пророками четко просматривается знакомый нам образ Сивиллы. Она представлена по левую руку пророка Даниила, в царских одеждах, в короне, с свитком, в котором с трудом просматривается сербский текст, и – это важная отличительная особенность – с нимбом. Однако, как мы ни надеялись, но найти там античных философов мы не смогли (хотя ряд источников и указывает на них), что подтверждает и подробнейшая фотосъемка фресковых росписей церкви св. Арилье (как, впрочем, и других средневековых сербских церквей, включая церковь Богородицы Левишки в Призрени), осуществленная Благо-фондом<sup>19</sup>. Можно предположить, что образы античных философов просто не сохранились в нартексе. С другой стороны, в древних сербских монастырях, например, в монастырях Дечан, Студеницы, Сопочан, мы встречаем иконографию «Древа Иессева», но опять-таки без образов античных мыслителей<sup>20</sup>. Не исключено, что такой вид, не вполне привычный нам по опыту росписей других средневековых православных церквях, оказался более востребованным национальным сербским искусством этого периода.

Теперь перейдем к *Болгарии*, где можно найти настоящий апофеоз православной церковной иконографии античных философов, который был открыт научному миру фундаментальной монографией Й. Дуйчева (Дуйчев, 1978). Начнем с древнейшего монастыря *Успения Пресвятой Богородицы*, часто называемого *Бачковским*, по имени близлежащего населенного пункта. Изначально этот монастырь был построен в конце XI века при самом активном содействии видного византийского военачальника грузинского происхождения, доместика императора Григория Бакуриани, или Пакуриани (который, кстати, поддерживал и уже известные нам грузинские монастыри в Иерусалиме и на Афоне) вместе со своим братом Абазием (в монастыре они изображены вместе на фреске XIV века держащими в руках храм), и назывался он тогда Петрицони (по греческому наименованию местности Петрици). В Бачковском монастыре, на пересечении византийских, грузинских

<sup>19</sup> [https://www.blagofund.org/Archives/Arilje//Pictures/Narthex/ARILJE\\_1\\_IMG\\_3929-1.html](https://www.blagofund.org/Archives/Arilje//Pictures/Narthex/ARILJE_1_IMG_3929-1.html)

<sup>20</sup> Отдельно надо выделить церковь Вознесения Господня в сербском монастыре Жича, расположенном в области Рашка, которая на протяжении XIII в. неоднократно расписывалась и, хотя время не пощадило эти росписи, следы «Древа Иессева» в экзонартексе можно видеть и сейчас.

и балканских культурных традиций, практически сразу с момента возникновения появился важный философско-богословский и в целом культурный центр. Достаточно сказать, что в нем более 30 лет прожил выдающийся средневековый грузинский философ XI–XII вв. *Иоанн Петрици*, ученик Иоанна Итала и Михаила Пселла, который, помимо написания богословских трактатов, перевел там на грузинский труд неоплатоника Прокла «Начала» и написал комментарии к нему (Петрици Иоаннэ, 1984). Так что античная философия и культура в целом почиталась в этом месте издревле, и не случайно в монастыре хранились «Панафинейская речь» Исократа, тексты Гиппократы, письма Либания, стихи из трагедий Софокла и Еврипида и т.п. Неудивительно, что в Бачковском монастыре, отличающемся богатой и хорошо сохранившейся древней росписью, мы находим и иконографию античных философов – правда, в том виде, в каком она доступна нам сейчас, эта иконография создавалась уже после захвата турками, в XVII в. Но Сципиерис полагает, и есть все основания ему верить, что иконография античных философов была еще и в старой трапезной, поскольку этот монастырь издревле был центром образования и науки, который, к сожалению, постоянно подвергался разграблениям (Σπλιερίης 1963, 441–443).

Итак, на месте старого храма в 1604 г. был построен новый, а трапезная, в которой располагается философская иконография (к счастью, почти полностью сохранившаяся), была расписана в 1643 году, по всей видимости, при участии греческих мастеров. Если стены довольно длинной (17 метров) и узкой (около 6 метров) трапезной украшают изображения Вселенских Соборов, 24 сцены акафиста Божий Матери и Страшного Суда (восточная стена), то на арочных сводах представлено «Древо Иессево», с ветхозаветными пророками и античными философами (Рис.11).



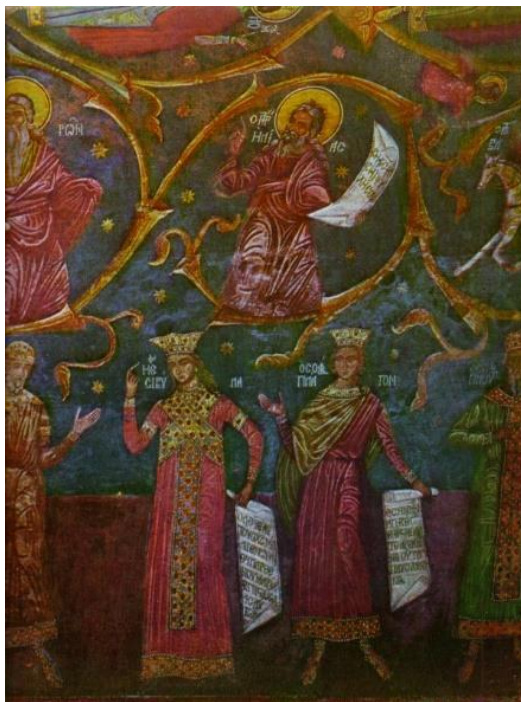


Рис.11. Бачковский монастырь, Платон и Сивилла  
(фрагмент «Древа Иессева»)

Всего представлено 12 философов, очевидно, по связи с 12 апостолами, по шесть справа и слева от спящего Иессея; вокруг головы каждого имеется надпись на греческом с указанием «мудрый». С одной стороны перед нами встают в полный рост «Мудрый Аристофан», «Мудрый Одонерист», «Мудрый Диоген», «Мудрый Ариклос», «Мудрый Клеомиан» и «Мудрый Сократ»; с другой стороны «Мудрая Сибилла», «Мудрый Платон», «Мудрый Плутарх», «Мудрый Окиарос (Окиар)», «Мудрый Аристотель» и «Мудрый Гален» (важно отметить, что изображения последних 6 философов были открыты лишь после реставрационной очистки 1966 г. и были созданы чуть раньше остальных, примерно в 1623 году). Хотя художники были родом из Балканского полуострова, возможно, даже из Константинополя или Салоник, как видно, писавшие имена не очень хорошо знали греческий *литературный* язык и писали на слух, фонетически. Так, «Мудрый Клеомиан» по Дуйчеву Клеанф, а «Мудрый Ариклос» является Периклом. Однако идентифицировать мудрого «Одонериста» и «мудрого Окиароса» затруднительно, по крайней мере, Дуйчев, обсуждающий каждый из представленных образов, на это не решался, приводя, например, доводы почему Окиар не может являться Гомером (Омиром) (Дуйчев 1978, 11–17). Эти оценки были долгое время признаны, но спустя несколько десятилетий, в 2010 г., они были пересмотрены

другим болгарским ученым, *Емануелем Мутафов*, на основе новых и неизвестных ранее эпиграфических источников<sup>21</sup> и неправильного прочтения плохо сохранившихся надписей имени. Так, Окиарос оказался Омиром (Гомером), Клеомиан не Клеанфом, а платоником и астрономом I в. н.э. Клеомедом, Одонерис – Дон Тримегистом, а Ариклос не Периклом, а Арисом Славным (Мутафов 2010, 15–19). Все это показывает трудность идентификации образов и необходимость использовать для этого все возможные источники.

Все философы изображены в богатых, царских одеждах и почти все, кроме Клеанфа-Клеомеда, с украшенными драгоценными камнями коронами разной формы на голове, держащими свитки с апокрифическим содержанием, пророчествующим приход Христа. Тщательно прописаны не только складки одежды, но даже обувь, также, как и корона, украшенная драгоценностями и явно царского достоинства. Наверное, можно было бы не говорить, что образы философов чрезвычайно условны и не имеют отношения к их реальной внешности, о которой все-таки можно судить по иконографии аутентичной античной пластики. Так, Платон изображен совсем юношей, а стоящий рядом с ним Плутарх стариком; отдельный интерес вызывает появление Аристофана и Галена (впрочем, трактаты последнего переводили в Средние века на славянский). Очевидно, что росписи Бачковского монастыря до сих пор несут в себе многие загадки.

Похожее по своему богатству пиршество образов античных философов мы встречаем в построенной церкви *Рождества Христова в селе Арбанаси*, примерно в 4 км. севернее *Велико Тырнова* (сейчас это общедоступный музей)<sup>22</sup>. Первоначальный этап ее строительства приходится на конец XVI века; тогда же начались и росписи, которые продолжались на протяжении большей части и следующего, XVII века. Создание интересующих нас фресок,

---

<sup>21</sup> Так, главным основанием для пересмотра Мутафовым оценок Дуйчева явилась труднодоступная и считавшаяся чуть ли не утраченной во время II Мировой войны книга Эрбса, в которой были собраны все источники, представляющие «пророческие предсказания» античных философов в христианских кодексах (Erbsе 1941). Дуйчев знал об этой книге, но не читал из трудности ее нахождения в конце 70-х годов прошлого века.

<sup>22</sup> В Болгарии тырновская школа живописи является старейшей, самые ранние образцы которой представлены в церкви св. Дмитрия Солунского XII века; есть там и чуть более поздние церкви. Сцепиерис указывает, что образы Гомера, Сократа и Платона со свитками есть в Велико Тырнова в построенной в 1639 г. церкви св. Афанасия, называемой еще именами св. Кирилла и Мефодия, но подтверждения этому утверждению мы не нашли, да и сама эта церковь датируется XIX веком (Σπετσιέρης 1963, 422).

находящихся в являющемся женской частью притворе, были закончены в 1638 году, т.е. примерно в то же время когда проводились аналогичные работы в Бачковском монастыре. Отмечу, что Дуйчев называет окончанием работ по этой росписи 1681 год (Дуйчев 1978, 20); возможно, во время выхода его книги в 1978 году была принята эта дата, но сейчас на сайте церкви в Арбанаси завершение работ по стенописи в притворе датируется 1638 (<http://www.arbanasinativitychurch.com/стенописна-украса/>).

Естественно, трудно избежать сравнений этих двух образцов болгарской иконографии античных философов. Античных философов традиционно 12, они представлены во весь рост, в основании «Древа Иессева» (Рис.12), изображение которого занимает северную стену и часть арочного свода притвора, находясь слева от центральной стены, на которой представлены 24 сцены из акафиста Богородицы (как и в Бачковском монастыре); в других местах представлены этапы истории от Сотворения мира до Вселенских соборов.

Слева от спящего Иессея мы видим философов Лизитиса, Астакора, Солона, Зиалигиса, Пифагора и Сократа; справа – Гомера (Омира), Аристотеля, Галена, Сивиллу, Платона и Плутарха. Сразу бросается в глаза, что и тут, как в Бачковском монастыре, трудно идентифицировать несколько образов по причине неправильного написания имен и соответственно плохого знания греческого языка (отметим, что все надписи, включая текст свитков, написаны на греческом). Так, например, Лизитис может быть ритором Лисием или тарентским пифагорейцем Лисидом, а Астакор неоплатоником III в. н.э. с схожим именем, а вот с Зиалигисом даже версии выдвинуть непросто. Текст в свитке тоже не может быть единственным основанием для идентификации персонажа: как указывает Дуйчев, анализируя свитки у философов в Бачковском монастыре и Арбанаси, текст может повторяться у одних и тех же образов, а может радикально отличаться (как это, например, характеризует текст Галена в Бачковском монастыре и в Арбанаси), поэтому он не может служить определяющим критерием (Дуйчев 1978, 23). Но Мутафов предлагает свои доводы, позволяющие видеть за Лизитисом Клеомина, за Астакором – Ари Славни, а за Зиалигисом – Диогена (Мутафов 2010, 15–19).



Рис.12. Церковь Рождества Христова в Арбанаси, «Древо Иессево»

Сразу бросается в глаза, что после роскошных, царских одеяний философов в Бачковском монастыре одежда философов в Арбанаси намного более скромная, да и сам их образ более соответствует сосредоточенной строгости аскетического архетипа, так что большинство из них – особенно Пифагор, Сократ, Гомер, Гален (Рис.13), Платон – «имеют внешность христианских подвижников и Отцов церкви» (Дуйчев 1978, 24–25).

Возможно, в этом была принципиальная установка мастеров, ведь иконография античных философов в Арбанаси, конечно, уникальна и сразу выделяется еще и тем, что представлена с золотыми нимбами, как у святых, чего нет в других местах (бывали примеры в православной живописи, когда нимбы были не только у святых, и все же здесь, скорее всего, это знак святости).

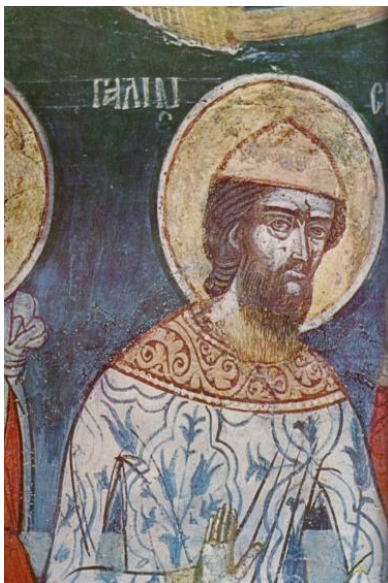


Рис.13. Церковь Рождества Христова в Арбанаси, Гален

Следующей остановкой в нашем восточноевропейском путешествии будет *Румыния*, точнее говоря, регион *Южной Буковины*, который в XIV–XVI вв. – а именно это период нас сейчас интересует – являлся частью Молдавского княжества со столице в городе Сучавы (присоединение к Румынии произошло в 1918 г., после почти полуторавекового нахождения в составе Австро-Венгерской империи). В этом регионе существует более 20 монастырей, многие из которых (примерно около трети) включены в список Всемирного наследия Юнеско. Надо сказать, что все они удивительно органично вписаны в окружающий природный ландшафт, составляя с ним единое целое. Ну а главной отличительной особенностью и национальной гордостью этих монастырей являются *наружная роспись* храмов, занимающие подчас всю площадь внешних стен и сохранившиеся в очень хорошем состоянии. Но нас интересуют три из них – в *Воронце*, *Молдовице* и *Сучевице*<sup>23</sup>.

В селе *Воронец* в 1488 г. была построена церковь *св. Георгия Победоносца*, в честь победы молдавского правителя Стефана III над турками в Васлуйской битве, всего за четыре месяца (о чем свидетельствует надпись над входом).

<sup>23</sup> Подробно исследовал религиозную живопись Буковины, в том числе и указанных монастырей, румынский византолог Штефанеску (Stefanescu 1929). Отметим также, что самые старые росписи в Буковине созданы в 1530 г и принадлежать *монастырю Хумор (Humor)*, в церкви, освященной в честь Успения Богородицы и Георгия Победоносца; там также было «Древо Иессево» и портретный ряд, изображения которого почти стерлись. Возможно, именно эти фрески определяли последующую иконографию философов в церквях этого региона.



Наружные росписи появились позже внутренних примерно на полвека, в 1547 году. Это один из самых древних и, наверное, самый известный монастырский комплекс в Южной Буковине. Впечатление от церкви поразительное, уже на подходе к ней цветовая гамма образов, среди которой выделяется интенсивный синий цвет (именно он, в сочетании с зеленым, красным и желтым, составляет гармоничную колористику фрески Страшного суда, расположенной на западном фасаде), с гипнотической силой притягивают к себе все внимание. Именно синий цвет является фоном фресок на стене южного фасада, где изображено Древо Иессеево. Уже по знакомой нам традиции, у истоков этого Древа стоят во весь рост с свитками Пифагор, Солон, Сократ, Платон, Аристотель и Плутарх; справа от головы написано ЕЛЕН, слева имя. Особенно бросается в глаза по-настоящему царская, с вкраплением драгоценных камней, одежда Платона и Аристотеля, изображенных в короне. Сразу останавливает внимание иконография Платона, над короной которого изображен открытый гроб с лежащим внутри скелетом человека (эту иконографическую деталь мы встретим и в двух других монастырях Южной Буковины, и на Руси, о чем ниже). (Рис.14.)



Рис. 14. Церковь св. Георгия Победоносца, село Воронец, Платон

Эта иконография, а ее *первый* (по крайней мере, дошедший до нас) образец в православии как раз и явлен на южном фасаде церкви св. Георгия, сформировалась на основе одного предания, выраженного в письменных источниках,

в частности, в «Хронографе» Феофана Исповедника (IX век). Суть ее сводится к тому, что однажды во Фракии в 780–781 гг. была найдена гробница одного древнегреческого философа (которая, как было уже сказано в русской Степенной книге, была идентифицирована как гробница Платона, а его останки крестили Константин VI и его мать Ирина) с прибитой на нем пророческой надписью о рождении Христа от непорочной Девы и вскрытии гробницы во времена правления императора Константина (Зотов 2021, 251–252).

*Монастырь в Молдовице с Благовещенской церковью* был построен в 1532 г. Петром Рарешем, незаконнорожденным сыном Стефана III, много лет являвшегося господарем Молдавского княжества. Внутренние и внешние росписи были закончены примерно в одно и то же время, в 1537 году. Следовательно, фресковая наружная стенопись в Молдовице появилась примерно на 10 лет раньше, чем в Воронце, и могла оказать на нее определенное влияние (хотя в Молдовице колористика определяется не исключительно лазурью, а сочетанием золотого и синего). Об этом говорит, например, иконография Страшного Суда на западной стене фасада, которая очень похожа (и по композиции, и по колористике) на аналогичную иконографию в Воронце. Сам монастырь был важным не только национально-оборонительным, но и культурным центром, со своим значимым скрипторием. Это объясняет сочетание в наружной росписи фрески «Падение/Осада Царьграда», Страшного Суда, куда стоит очередь из турок (в частности, султана Мухаммеда), и располагающихся в основе «Древа Иессева» античных философов. Так, мы видим в красном одеянии и с длинной бородой (в Воронце Платон имел совсем небольшую бородку) образ старого, в чем-то похожего на ветхозаветного пророка Платона, у которого прямо на короне изображен уже знакомый нам открытый гроб с человеческим скелетом; справа от головы виднеется надпись *ΕΛΕ ΠΛΑΤΟ*. Также встречается Аристотель и Сивилла.

Последним местом в Южной Буковине, которое нас интересует, является монастырь в *Сучевце*. Как и многие монастыри Средневековья, он выполнял и оборонительную функцию, о чем и свидетельствуют мощные крепостные стены и большие башни. Внутри монастыря располагается небольшая *церковь Воскресения Христова* с уже привычными нам наружными стенными росписями. Построена она была в 1583–1586 гг., а росписана братьями Ионом и Софронием чуть позже (в 1595–1596 гг., и 1601–1602 гг.) – это самая поздняя из росписей в южно-буковинских монастырях. Фрески сохранились очень хорошо, и от них трудно оторвать глаз. На северной стене располагается композиция «Лествица» Иоанна Лествичника, христианского аскета VI в., где каждая ступень – а их изображено 30, по числу глав в главном сочинении

Иоанна «Лествица» – является обозначением добродетели и символом восхождения человека к Богу. Но нас интересует южная стена (западная стена и вовсе без росписей). Именно на ней располагается «Древо Иессево», самый нижний ряд которого занимают 12 античных философов (Рис.15).



Рис. 15. Церковь Воскресения Христова в селе Сучевицы, южная наружная стена

Любопытно, что здесь несколько нарушена симметрия: 7 фигур расположены справа от спящего Иессея (непосредственно над которым возвышается царь Давид), 5 слева. Все образы представлены в динамике, с активно указующими руками, во весь рост, с раскрытыми свитками, с коронами на головах; определяющей колористикой является зелено-гранатовый цвет, который органично составляет выразительную гамму с белым цветом свитков. Одежды очень богатые с вкраплением драгоценных камней, как у дворцовой знати или даже у представителей царской семьи. Рядом с головой, чуть справа от нее, мы видим надпись *ЕЛЕ* (т.е. «эллин») – и часто плохо сохранившееся имя философа. Поэтому некоторых, в первую очередь справа от Иессея, трудно идентифицировать. Но вот слева расположены Фукидид, Софокл, Платон, Аристотель и Пифагор. Уже традиционный для рассматриваемых нами монастырей является образ Платона с гробом: здесь он представлен старцем с длинной бородой (любопытно, что следующий за ним Аристотель изображен безбородым молодым человеком), а сам гроб гранатового цвета, в тон основ-



ному платью философа, расположен прямо на короне, как ее непосредственное продолжение. Очевидно, эта иконография во многом повторяет иконографию Платона в Молдовице и создавалась под ее влиянием. Правда, обращает внимание отсутствие здесь сивиллы.

### 5. Россия

Конечной остановкой в нашем путешествии по иконографии античных философов в христианских храмах ожидаемо является *Россия*. Наша страна с принятия православного христианства в 988 г. имела тесные связи с Византией, чьи мастера активно внедряли высокие каноны визуального церковного искусства (достаточно вспомнить росписи в киевском и новгородском соборах св. Софии, псковском Мирожском монастыре и др.). Но если на этом, первом этапе русская живопись была лишь восприимчивым учеником византийского искусства, то после завоевания Константинополя турками в 1453 г., когда многие греки, бежав от чуждых и агрессивных завоевателей в Древнюю Русь, принесли с собой сильный импульс культурного развития, мы видим уже полноценный диалог двух православных ипостасей церковного искусства. К тому же в середине XVI века Русь становится централизованным государством, царством, со столицей в Москве, претендующей на статус последнего, «третьего Рима», манифестирующего свои амбиции и притязания в том числе и в искусстве, прежде всего в появлении новых соборов и их росписей. Поэтому точка зрения отечественных дореволюционных ученых (которую поддерживает и часть современных), считающих, что образы античных философов и сивилл пришли на Русь с Запада (например, через влияние миниатюр лицевых библий), являясь отклонением от русского иконописного стиля, не совсем справедлива (Корольков 1899, 122–123). Ведь еще до XVII в., когда действительно русские мастера все более принимали западную манеру «живоподобной» живописи, уже были у нас образцы этой иконографии, причем продолжающие и развивающие именно православную традицию<sup>24</sup>. Неудивительно, что мы начнем наш обзор с древней *Москвы*.

---

<sup>24</sup> В этой связи следует признать, что хотя возрожденческий гуманизм мог способствовать распространению иконографии античных философов (в том числе и в России), но сама эта традиция не является ренессансной *par excellence*, поскольку зародилась и сформировалась в Средние века, воплощая именно средневековые православные установки и принципы, в частности, стремление Византии добавить к традиционному ветхозаветному пророчеству генетически близкое ей пророчество о Христе из глубин античной культурной философской традиции.

Самым известным и древним собором, в котором появились образа античных мудрецов, является *Благовещенский Собор московского Кремля*, домовая церковь московских государей. Есть все основания предполагать, что именно здесь античные философы впервые появились в русских православных храмах. Не исключено, что уже в начале XV в., в 1404–1405 гг., когда фресковой стенописью еще деревянного храма занимались Феофан Грек, Андрей Рублев и Прохор с Городца, могли появиться эти образы. По крайней мере, по сообщению Епифания Премудрого, который назвал художника «философ зело хитрый», в это время Феофан Грек создал композицию – первую в России – «Древа Иессева». Каменный собор был построен в 1485 г. В 1508 г. он был росписан с оглядкой на греческий стиль старого собора, Феодосием, сыном известного иконописца Дионисия, и Федором Едикеевым, которые и запечатлели на стенах паперти Аристотеля, Фукидида, Зенона, Птолемея, Плутарха, Платона и Сократа с свитками в руках, видимо, внутри известной композиции «Древа Иессева» (Успенский 1906, 41–45). (Особенно здесь интересно появление Зенона, скорее всего стоика, а не элейца – впрочем, не исключено, что мастер их и вовсе не различал, – который не входил, как мы видели, в число постоянно изображаемых в христианских храмах античных философов). В 1520 г. были закончены работы по росписи галереи. К сожалению, пожар 1547 года все это уничтожил, но росписи были быстро возобновлены по повелению Иоанна Грозного уже к 1551 году. И своды арки северной паперти стала вновь украшать иконография «Древа Иессева» с множеством фигур, среди которых, разумеется, нас интересуют античные мудрецы. На южной стене северной галереи мы видим Аристотеля и Сивиллу, на южном своде северной галереи Гомера, напротив которого расположен Плутарх, в люнетах арок в северо-западном углу Зенон и Фукидид, а на западной галерее на пилястре между окнами в плаще и широкополой шляпе представлен Вергилий<sup>25</sup> (Журавлева, Качалова 2003, 38–48). К сожалению, большинство этих фресок дошло до нас в очень плохом состоянии, в том числе благодаря неудачным поновлениям 1648 г., 1721 г. и особенно конца XIX в. Именно последняя «реставрация» была особенно губительна, поскольку еще в вышедшей в

<sup>25</sup> Кроме этого изображения Вергилия, который благодаря 4 эклоге «Буколик» (посвященной его покровителю Азонию Поллиону) рассматривался как пророчествующий о Христе уже Августином и Иоанном Дамаскиным, в России отмечено наличие только еще одного образа 1719–1720 гг., обнаруженного В.И. Сергеевым в Воскресенской церкви села Сельцо Карельское Тверской области: Сергеев 1985, 329–330. (Рис.20). Сейчас эта икона находится в собрании Центрального музея древнерусского искусства им. Андрея Рублева. Самым же ранним изображением Вергилия в христианских храмах является барельеф северного портала собора в Лане XIII в.

1846 году книге А.Н. Муравьева «Путешествие по святым местам русским», в которой он описывает посещение Благовещенского собора с наследником престола, будущим Александром II, кроме указанных выше образов, отмечено присутствие Анахарсиса, Менаандра, Анаксагора, Птолемея, Гермеса Трисмегиста и Сократа – всего 12, по числу апостолов (Муравьев 1990, 236–238); соответственно 5 образов не сохранилось. Кроме Вергилия, изображенного в широкополой шляпе<sup>26</sup>, на всех других дошедших до нас образах (Гомера, Плутарха, Фукидида, Аристотеля, сивиллы) просматриваются короны, каждый держит свиток с текстом, самое лучшее качество которого, как и образа в целом, у Вергилия (Рис.16).



Рис. 16. Благовещенский Собор московского Кремля, Вергилий

Говоря о Благовещенском соборе нужно упомянуть не только о фресках, но и о иконографии на так называемых «*золотых вратах*», расположенных в северном и западном порталах. Это особая часть христианской церковной образности, выдающиеся примеры которой даны, например, на дверях веронского храма Сан Дзено (кон.ХII) (кстати, на этих дверях также есть изображение «Древа Иессева») или флорентийского баптистерия, сделанных Андреа Пизано и Лоренцо Гиберти (XIV-XV вв.). Московские железные кованые

<sup>26</sup> В христианской традиции иконографии античных философов как на Востоке (включая Россию), так и на Западе чаще всего, особенно с XVI века, в шапке изображался Аристотель, и есть версия, хотя и дискуссионная, что этому образу подражал Леонардо да Винчи (Зубов 1963, 322-323). Подробно исследовал иконографию Аристотеля в своей небольшой, (около 60 страниц), но очень информативной и не утратившей до сих пор научной ценности книге 1908 Ф. Студенички (Studniczka 1908).

двери, на лицевой стороне которых прикреплены медные пластины (4 полных ряда и 5, верхний полукруглый), украшены в технике золотой наводки, и скорее всего их также делали итальянские мастера. Так вот, на медных воротах северного входа, на их нижних пластинах, мы видим на 3 пластинах, по два образа на каждой, изображения 5 античных философов и Сивиллы, представленных во весь рост. Их трудно однозначно всех идентифицировать, но можно с определенной долей уверенности утверждать, что на северных дверях представлены Афродитиан, Гомер, Менандр и Гермес Трисмегист, а также царица Савская, на западных пророк Валаам (в сопутствующей ему надписи также представленный как философ), Еврипид, Плутарх, Платон с Аполлоном (в известной нам уже иконографии и гробом), Диоген и Сивилла. Своими позами, одеждой, коронами, текстом изречений они напоминают образы из галереи, к тому же, как и там, они являются составными частями композиции «Древа Иессева»; поэтому, вероятно, они должны быть из того же списка, что и на галереи. О точной дате тоже трудно говорить, но, скорее всего, это вторая половина XVI в., а, возможно, и позже (Журавлева, Качалова 2003, 32–35)<sup>27</sup>.

Раз мы заговорили о иконографии храмовых порталов, то нужно ненадолго отлучиться из Москвы и обратиться к *западным и южным воротам Свято-Троицкого собора Ипатьевского монастыря в Костроме*. Сам этот монастырь был построен в 1330 г. одним из основателей рода Годуновых, татарским мурзой Четы, крестившимся под именем Захария. Неудивительно, что представители рода Годуновых особо выделяли этот монастырь. Так, первый каменный собор был построен в 1560 г. на средства Дмитрия Ивановича Годунова. На левой северных дверях есть изображение сивиллы и Еврипида, а на правой там же – сивиллы. Он же позже в качестве вклада преподносит западные – центральные – ворота, выполненные в технике «огневого золочения». На створках этого портала, помимо изображений библейских и евангельских сцен («Лестницы Иакова», «Пророчества Иезекииля», Благовещения и др.), в самом нижнем ряду, представлены, с одной стороны, *Гомер и Афродитиан*, а с другой, *Менандр и Гермес*. Они изображены во весь

<sup>27</sup> Следует, однако, отметить, что ряд существенных иконографических и текстовых деталей «золотых ворот» Благовещенского собора, подробно исследованных А.В. Чернецовым в своей книге «Золоченые двери XVI века», позволяет отнести их к первой половине, даже началу XVI в. В любом случае, иконография ворот Благовещенского собора является самой художественно совершенной и определяет собой появившиеся позже двери в Успенском соборе Кремля и в Троицком соборе Ипатьевского монастыря с имеющимися на них образами античных философов, которые почти полностью повторяют «благовещенский образец».

рост, в коронах и с довольно обильным текстом. Сейчас эти врата находятся в музее монастыря, где выставлены и другие многочисленные вклады представителей рода Годуновых. Еще больший интерес вызывают сделанные в той же технике и располагающиеся сейчас в самом *Троицком соборе южные врата*, состоящие из четырех рядов створок. На нижней части *левой створки* представлены две сивиллы, в коронах, держащими в одной руке свернутые свитки, а также царицу Савскую. На нижнем клейме *правой створки* опять изображена Сивилла, поднимающая руки перед Христом, располагающемся на вершине крепости, как на троне. Непосредственно над этой створкой мы видим клеймо с изображением стоящего во весь рост Платона с лежащим у его ног открытым гробом с человеческим скелетом и Аполлоном (над их головами виднеется четкая, удостоверяющая их личность надпись имени); оба античных мудреца обращаются друг к другу и на ними возвышается Христос (Рис.17). Очевидно, что образ Платона связан с семантикой, которая определяла образ этого философа в Воронце, Молдовице и Сучевице, но своеобразие заключается в расположении гроба (не на короне, а в ногах), в фигуре Аполлона и образе Христа, благославляющего своих античных пророков.

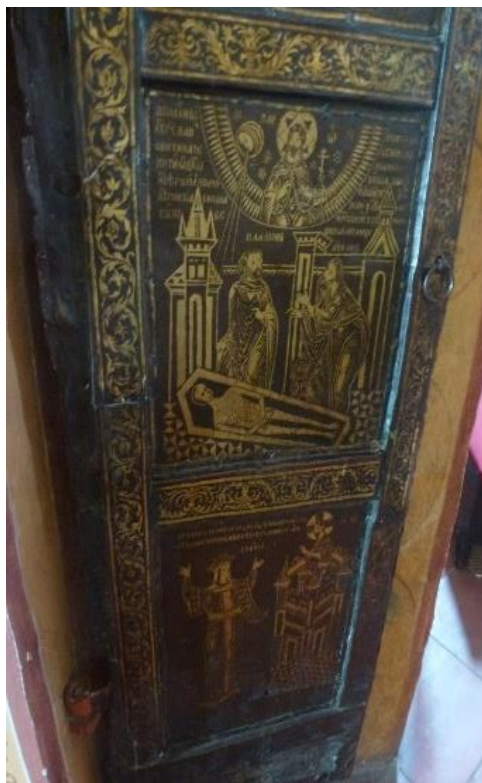


Рис. 17. Южный портал Свято-Троицкого собора Ипатьевского монастыря



Возвращаемся в Москву, и направимся к ныне мужскому ставропигиальному *Новоспасскому монастырю*, точнее, к построенному в нем в 1494 г. каменному *Спасо-Преображенскому Собору*, являвшемуся длительное время усыпальницей Романовых, которые ему особо покровительствовали. В 1645–1647 гг. на месте старого собора был воздвигнут новый пятиглавый храм. Неудивительно, что он был вторым после кремлевского Успенского Собора московским храмом и по размеру, и по значимости. По повелению Петра Великого в 1683–1689 собор был украшен фресковой росписью, над которой работали костромские мастера из артели Г. Никитина. Галерею и паперть костромские художники расписали под руководством Федора Зубова, «жалованного изографа» Оружейной палаты московского Кремля, уже в новой манере «живоподобной» живописи. На паперти собора, где также были изображены сцены из Апокалипсиса и родословное древо московских царей, а с восточной стороны были представлены 10 античных мудрецов, держащих в своих руках свитки с текстом, пророчествующим приход Христа. По правую сторону располагались Орфей, Гомер, Солон, Платон, Птолемей, по левую – Ермей (Гермес Трисмегист), Анахарсис, Аристотель, Плутарх, Эродиан (Афродитиан). Список, как видим, не совсем канонический для иконографии античных философов в православных храмах, но имеющий свою логику. Так, Анахарсис, входивший в почтенный список 7 мудрецов, был скифом (Диоген Лаэртский I, 8, 101–105), т.е. происходил из страны, которая рассматривалась как прародина Руси (Рис.18).



Рис. 18. Анахарсис из Спасо-Преображенского Собора Новоспасского монастыря

К сожалению, не все из этих фресок сохранились. В 1937 году проводилась реставрация и фрагменты фресок были сняты реставратором П.И. Юкиным и их распределили между музеями. Сейчас в Историческом музее хранятся фрески 1689 г. с образами Анахарсиса, Аристотеля, Солона, Плутарха, а также две фрески конца XVIII века (возможно, написанные на месте старых) с изображениями в медальонах Эрмиона и Эфродитиана. В Третьяковской галерее хранится целостная фреска 1689 с неизвестным философом и несколько фрагментов с изображениями других философов; ряд фресковых фрагментов был передан в петербургский (тогда ленинградский) музей истории религии. Из представленных философов только Солон изображен с непокрытой головой, все остальные в шляпах, напоминающих в том числе восточные тюрбаны, а широкополая шляпа Эфродитиана очень напоминает аналогичную на голове Вергилия в Благовещенском соборе.

В Москве нам еще интересен храм *Живоначальной Троицы в Останкино*. Деревянная церковь была на этом месте еще с конца XVI века, но каменный пятикупольный храм строился с 1677 по 1692 год. В 1692 году был освящен и девятирусный, высотой больше 13 метров, иконостас, сделанный в стиле московского барокко. К сожалению, очень многое от иконостаса конца XVII века до нас не дошло. Но, однако, именно он нас и интересует. В отличие от всех предшествующих примеров, когда образы античных философов располагались в притворах, галереях, трапезных, здесь они представлены не просто внутри основного храмового пространства, но в его сакральной части – иконостасе, в так называемом *тумбовом ряду*<sup>28</sup>. Философы изображены в тумбах на самом нижнем ряду, *под местным чином*, состоящим из иконы Распятия и чудотворной иконы Черниговской Божией Матери (главной святыни церкви) по правую сторону от царских врат и храмовой иконы ветхозаветной Троицы и Воскресения Христа – по левую. Соответственно по два философа находятся справа и слева от царских врат, изображены они с длинными свитками. Образы Орфея, Истоика, Фулидоса (египетского царя) и Аполлония

---

<sup>28</sup> В конце XVI – нач. XVII в. появляется важнейшее новшество – образы античных мудрецов стали появляться в только что появившемся иконостасе, в «тумбовом», или подместным, ряду, под иконами местного ряда. Первый известный тумбовый ряд с философами был в 1681 г. в иконостасе Распятской церкви при царском дворце в московском Кремле, с шестью образами в картушах разной формы. Скорее всего, этот тумбовый ряд повлиял и на аналогичный в храме Живоначальной Троицы. Тумбовый ряд с философами был не только в храмах Москвы, но также Пскова и Новгорода (например, в псковском Троицком соборе), но эти изображения не сохранились.

(Тианского) представлены по пояс в медальонах, их имена и то, что они философы, прописаны в верхней части изображения, каждый из них держит в руках свиток с текстом пророчеств, Истоик изображен в уже известном нам восточного типа головном уборе. (Рис. 19).

Судьба этих образов в уже в наше время довольно драматична. Будучи отреставрирован и являясь до 1991 г. частью Государственного музея-усадьбы «Останкино», храм 23 марта 1991 был освящен Патриархом Алексием и становится подворьем Оптиной пустыни с настоятелем Феофилактом (Безукладниковым). Именно по настоянию игумена Феофилакта в 1997 г. фрески с изображением «эллинских мудрецов» были убраны как несоответствующие «духу православного мировоззрения», чтобы «не смущать» своим видом верующих (Мусин 2006). С этого времени тумбы, на которых размещались изображения «эллинских мудрецов», были закрыты гранатовым покрывалом с изображенным на нем крестом и надписью сверху «Царь Славы Иисус Христос». Однако в начале 2010-х годов ситуация изменилась и античные мудрецы вернулись на свое исконное место, правда, в виде хорошо сделанных копий, оригиналы же сейчас находятся в фондах музея-усадьбы «Останкино».



Рис. 19. Иконостас церкви Живоначальной Троицы в Останкино

Эти потери (надеюсь, еще восстановимые), естественно, не единственные из тех, что коснулись интересующих нас образов на русских иконостасах. Дореволюционные авторы отмечали, что почти одновременно с появлением на



иконостасе ряда со страстями Христовыми (т.е. с конца XVI – начала XVII вв.) прибавились в самом внизу, под местным чином, тумбы с изображениями античных философов и сивилл. Таким образом, эта иконография не была единичным явлением, подтвержденным в Троицком соборе в Останкино, но существовала (по крайней мере, до 1917 г.) *неподалеку от Новгорода*<sup>29</sup> в *Варлаамо-Хутынской Спасо-Преображенском женском монастыре* (основан в конце XII в.), в *Никольской церкви Ионо-Отенского монастыря* (1463), в *Николо-Вязищском женском монастыре* (основан в конце XIV в.), (см. Сперовский 1894 г., цит. по: Чумакова 2004, 247; Сойкин 1910, 123). Так, Варлаамо-Хутынский монастырь, один из самых древних в Новгородской области, подвергался разорению в 20-х годах и во время Великой отечественной войны, сейчас в нем нижние тумбы алтаря закрыты белым покрывалом, и, скорее всего, изображения философов и сивилл не сохранилось. Николо-Вязищский монастырь больше привлекает сейчас не внутренним пространством, в котором, по некоторым источникам, были изображения Гермеса, Платона и Еврипида (по крайней мере еще во второй половине XIX века: Толстой 1862, 214), а внешним, благодаря многочисленным разноцветным изразцам XVII века, и, как мы лично убедились пару лет назад, образы философов в нем также не сохранились. Никольская церковь Ионо-Отенского монастыря<sup>30</sup> и вообще была разрушена артиллерийским огнем в 1944 г. (известно лишь, что под иконой Спасителя был образ Сивиллы Дельфийской, а под храмовым образом Св. Николая – Гомер (Омир)).

Действительно, потерь в XX веке было много, в том числе, конечно, в Москве. Поэтому, говоря о московских храмах, связанных с иконографией античных философов, нельзя не упомянуть древнюю *церковь Флора и Лавра у Мясницких ворот*. Каменный корпус был возведен в 1657 году, и почти сразу

---

<sup>29</sup> То, что так относительно много было примеров иконографии античных философов именно в Новгородской области, помимо Москвы, имеет свое объяснение. На рубеже XV–XVI века довольно активно распространялось учение новгородско-московских еретиков, отрицающих православные догматы, в частности богочеловечество Христа, и обращение к авторитету «эллинических мудрецов», пророчествующих о рождении божественного Спасителя от Девы Марии, должно было помочь в этом, получив в XVII в. официальную поддержку церковных и светских властей (в частности, благодаря выходу Кирилловой книги, в которой публиковались «Пророчества эллинических мудрецов») (Казакова 1961, 363–365).

<sup>30</sup> Монастырь был тесно связан с известным богословом и философом второй половины XVI в. Зиновием Отенским, который, прекрасно зная как святоотеческое наследие, так и античных авторов, активно обличал новгородскую ересь; возможно, он был инициатором появления философской иконографии на иконостасе.

же он был расписан, в том числе образами древнегреческих мудрецов. Получается, эти росписи были хронологически *вторыми в России*, после стенописи Благовещенского Собора, о которых с точностью можно сказать, что в них была явлена иконография античных философов. К сожалению, в 1935 году эта церковь была снесена по причине строительства станции метро «Чистые пруды». Впрочем, Москва, издревле славившаяся обилием церквей, лишалась их и ранее. Так, на 1784 год в Москве было 325 христианских церкви, а в 1820-х, после пожара 1812 г., осталось только около 270 (не считая нескольких церквей в каждом из 6 монастыре) (Волков 1825, 19–20). Можно предположить, что в этих церквях можно было не раз встретить не дошедшие до нас образцы иконографии «эллинских мудрецов».

Выйдя из Москвы, окажемся в *соборе Рождества Богородицы в Свято-Пафнутьевом Боровском монастыре*. Первая деревянная церковь была построена еще в середине XV в., уже в 1460 г. был возведен каменный храм, который в 1474 году расписывал Дионисий (автор более поздних фресок в Ферапонтовом монастыре, к счастью, прекрасно сохранившихся) под руководством старца иконописца Митрофана. В 1586 г. этот храм был разобран и на его месте построен новый пятикупольный собор, а сам монастырь стал мощной крепостью с дозорными пушечными сторожевыми башнями; старые фрески Дионисия и Митрофана в основном сохранились в фрагментах (которые сейчас находятся в музее древнерусского искусства им. Андрея Рублева и в «Музее икон» на территории монастыря).

Нас в монастыре интересует построенная в 1511 г. *церковь Рождества Христова* с трапезной. В конце XVII века с северной стороны паперти была возведена колокольня. Именно двухэтажная паперть, примыкающая к трапезной с северной и южной сторон, была украшена на втором этаже на сводах иконографией «Древа Иессева», а античные философы и сивилла были изображены на колоннах и частично на сводах паперти (Рис. 20).



Рис. 20. Паперть церкви Рождества Христова  
Свято Пафнутьева Боровского монастыря

Эти росписи делались в одно и то же время, что и аналогичные по сюжеты фрески в Благовещенском соборе, т.е. в 1547-1551 гг. И хотя они не являются такими же многочисленными по фигурам (так, если в «Древе Иессева» Благовещенского собора было более 200 фигур, то на паперти лишь 45), но очень вероятно, что именно московская иконография служила образцом для фресок паперти в Пафнутьево Боровском монастыре. Впрочем, они и не являются их копией, обнаруживая сходство на типологическом уровне, но представляя самостоятельными в деталях (Сарабьянов 2004, 25–26). Эти фрески очень пострадали от пожара 1812 года, после чего их не поновляли, а неоднократно забеливали, в результате чего колористика почти выцвела и сильно поблекла, лики с трудом просматриваются и в целом сейчас они находятся, конечно, в очень плохом состоянии (хотя и дошли почти в полном объеме) и, возможно, готовятся к столь необходимой длительной реставрации. Погрудные изображения в «Древе Иессея» представлены на сводах, на поддерживающем свод столпах, рядом с лестницей в монастырскую библиотеку и у окна, изображены фигуры во весь рост, с свитком и короной, а на стене рядом с этой же дверью два женских образа без нимба, с коронами на голове и со свитком – скорее всего, это сивиллы. Напротив, на стене перед входом в трапезную, в нижнем ряду, под праздником Сретения, представлены 15 фигур с свитками и с нимбом (5 справа от двери и 10 слева); скорее всего, это святые (правда, крайний слева от двери образ изображен не с нимбом, а с короной). Всего можно выделить в нижнем регистре паперти 14 пророков, 6 философов

и 6 сивилл. К сожалению, идентифицировать эти образы в их настоящем состоянии очень трудно, имени рядом с конкретным изображением нет, текст свитков, с которыми они изображены и который также мог бы в этом помочь, стерт, иконографические черты сохранились очень плохо.

В завершении несколько слов нужно сказать и о *иконах*, которые являются неотъемлемой составляющей эстетического и мистического пространства православных храмов. Икон с изображением античных философов крайне мало, их буквально можно пересчитать по пальцам, поэтому каждая из них представляет особый исследовательский интерес. М.В. Шахматов пишет о существовавшей в Отенской пустыни еще до революции иконе 1462 года, на которой Платон расположен под Иоанном богословом и держит в руках свиток с надписью «Аполлон несть Бог, но есть Бог на небесах, Ему же снити на землю и воплотиться» (Шахматов 1930, 64); возможно, это была часть нижнего, под местным чином, ряда иконостаса, о чем мы говорили выше. Здесь мы можем лишь довериться сообщению известного русского ученого о такой иконе, которую, конечно, было бы очень интересно увидеть. Также известны входящие в цикл «эллинских мудрецов» редкие образа (здесь все же не совсем корректно говорить о иконах в строгом смысле слова) из тубового ряда иконостаса начала XVIII века деревянной Воскресенской церкви села Сельцо Карельское в Тверской области; это изображения Вергилия, Дия (Зевса) и Солона<sup>31</sup> (Рис.21).

---

<sup>31</sup> Эти образы хранятся в запасниках Музея древнерусского искусства имени Андрея Рублева в Москве; 31 марта 2023 года в этом музее была открыта выставка «Эллинские мудрецы», где эти иконы, вместе с редким иконным образом XIX века св. Юстина Философа впервые выставлялись вместе. Хочется упомянуть и икону 1567-1568 гг. вологодского мастера Дионисия Гринкова «Воскресение Христово», включающую в себя иконографию «Древа Иессева», в нижнем ряду которой, справа и слева от спящего Иессея, располагаются по шесть античных философов в коронах. Также в запасниках Эрмитажа хранится редкий образ Еврипида начала XVIII века с надписью «пророк Еврипидий».

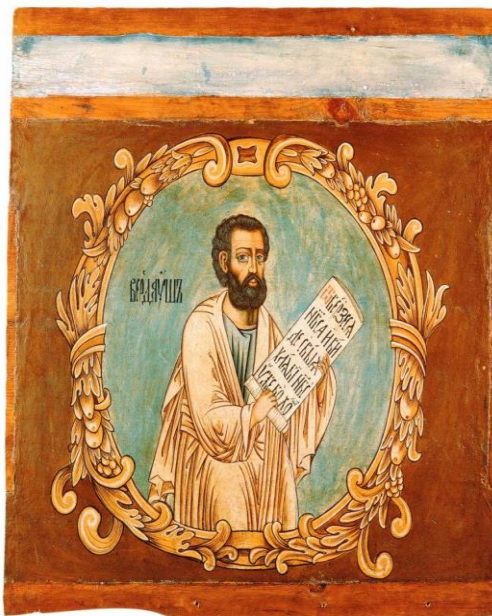


Рис. 21. Вергилий (из собрания Музея древнерусского искусства им. Андрея Рублева)

Отдельно стоит отметить иконографию «Корабль духовный», или «Корабль веры», получившей в России распространение в конце XVII – начале XVIII века благодаря заимствованию из западноевропейского искусства. По середине изображен корабль праведников, под предводительством самого Иисуса Христа, направляющийся к Горнему Иерусалиму, в рай; но корабль этот подвергается нападкам многочисленных врагов христианской веры. Так, на лубочной иконе начала XIX века из собрания Д. Ровинского среди этих врагов изображены Ирод, римские императоры-гонители христианства, в том числе и Юлиан Отступник, Арий, Савелий, Ориген, Мартин Лютер, жид, иезуит – и *Эпикур*. Очевидно, Эпикур здесь предстает как аллегорическая персонализация развращенных чувственных удовольствий, с которыми несправедливо связывали в средневековье его философию (Зотов 2021, 165–173). Наконец, хотелось бы обратить внимание на иконные образы Сивиллы, которая, как мы видели, часто изображается в иконографии «Древа Иессева» с античными философами, но как древняя пророчица может представлять и без них. Так, в *каргопольской церкви Спаса на Валушках* находилась икона 1723 г. «Сивилла Тибуртинская», чью голову украшает головной убор с козьими рогами и сделанный из козьей шкуры. В правом верхнем углу иконы расположена Богоматерь с младенцем, на которую и указывает сивилла стоящему рядом с ней императору Августу, как и повествует предание. (сейчас



эта икона в собрании Вологодского музея-заповедника). Еще одна иконописная Сивилла Тибуртинская начала XVIII века встречается в *Муроме, в Николо-Набережной церкви*. Вероятно, можно найти и еще иконы такого рода.

### Заключение

Итак, мы рассмотрели примеры иконографии античных философов, «эллинских мудрецов», в средневековых христианских храмах, ставя своей целью представить предельно полный обзор этой традиции. Конечно, это не значит, что можно с уверенностью говорить, что ничего не выпало из сферы нашего внимания; возможно, и даже скорее всего, исследования в поездках по малоизвестным храмам Италии, России, Грузии, других православных стран смогут пополнить этот список. Но на настоящий момент нам нечего добавить. Очень хочется надеяться, что представленный материал помог открыть все смысловое богатство, яркие краски, историко-философский контекст уникальной культурной традиции изображения «эллинских мудрецов» в христианских храмах. Бесспорно, тщательный разбор конкретных образов великих мыслителей может позволить по-новому взглянуть как на античную философию и культуру, так и на средневековую христианскую, выявляя визуально-смысловые основания и принципы их взаимосоотнесенности. Без малейшего преувеличения можно сказать, что каждому храму, о котором шла речь в нашем обзоре по иконографии, можно посвятить отдельную масштабную статью, посвященную уникальному присутствию в нем античных мудрецов; я уже не говорю о анализе общих проблем, связанных с визуальной презентацией и персонализацией античной философии в средневековых христианских церквях. Автор должен признаться, что ему порой было очень трудно удержаться от того, чтобы не увлечься подробным рассмотрением того или иного аспекта этих проблем. Но все-таки замысел настоящей статьи был в другом: сменяя страны, города, века, помочь заинтересованному читателю совершить путешествие по местам визуальной церковной репрезентации «эллинских мудрецов», представляя их в по необходимости кратком, но максимально аутентичном и точном обзорном путеводителе. Путеводители иногда читают не только во время путешествий, но и до них, и хочется надеяться, что данный путеводитель вдохновит кого-то на самостоятельное личное визуальное соприкосновение и теоретическое изучение многоцветных, полных смыслов и загадок образов «эллинских мудрецов» в христианских храмах.

## БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Вазари, Д. (2015) *Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих: научно-популярное издание*. Т.2. Пер. с итал. А.Г. Габричевского, А.И. Бенедиктова. Москва: Директ-Медиа.
- Василий Великий, свт. (2018) *Послание к юношам о пользе греческих книг*. Издание подг. О.В. Алиева. Москва: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина.
- Волков А.А. (1825) *Альманах на 1826 год для приезжающих в Москву и т.д.* Москва.
- Диоген Лаэртский (1986) *О жизни, учения и изречениях знаменитых философов*. Ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; Перевод М.Л. Гаспаров. 2 изд. Москва: Мысль.
- Дионисия Фурнаграфийота. *Ерминиш, или наставления в живописном искусстве*, [http://nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm#h2\\_135](http://nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm#h2_135)).
- Дорофеев, Д.Ю. (2020) «Античные философы в православных храмах: истоки зарождения и причины распространения иконографической традиции», *Визуальная теология* 2, 70–95.
- Дуйчев, И. С. (1978) *Древнеезически мислител и писатели в старата българска живопис*. София: Издател Септември.
- Журавлева, И.А., Качалова, И.Я. (2003) *Благовещенский Собор*. Москва.
- Зотов, С.О. (2021) *Иконографический беспредел: необычное в православной иконе*. Москва: Эксмо.
- Зубов, В.П. (1963) *Аристотель*. Москва: Издательство Академии наук.
- Казакова, Н.А. (1961) «Пророчества еллинских мудрецов» и их изображения в русской живописи XVI–XVII вв., *Труды отдела древнерусской литературы института русской литературы*, т. XVII. Ленинград, Москва: Наука, 358–368.
- Финас, Кириакос И. (2009) *Тайна школы: миф или реальность?*, <http://pravoslavie.ru/orthodoxchurches/41517.htm>.
- Кольцова, Т.М., сост. (1995) *Резные иконостасы и деревянные скульптуры Русского Севера. Каталог выставки*. Архангельск, Москва.
- Корольков, И.Н. (1899) «Изображения эллинских мудрецов и сивилл в русских православных храмах», *Известия XI Археологического съезда в Киеве 1-10 августа 1899*. №3. С. 122–123.
- Кувшинская, И.В. (2009) «Восхождение на гору мудрости. Изображение мудрецов и сивилл на мозаиках Сиенского собора», *Труды кафедры древних языков (к 75-летию исторического факультета МГУ и 60-летию кафедры)*. Вып. II. Москва: Индрикс, 103–132.
- Медаковић, Д. (1960) «Представе античких философа и сивилла у живописца Богородице Левишке», *ЗРВИ* 6, 43–57.
- Муравьев, А.Н. (1990) *Путешествия по святым местам русским*. Москва (репринтное издание 1846 г.).
- Мусин, А.Е. (2006) Московские этюды. О «двойных стандартах», применяемых руководством Московской патриархии к культурному наследию. <http://krotov.info/history/20/1990/musin2006.htm>

- Мутафов, Е. (2010) «ΕΙΚΟΝΟΠΑΘΕΙΑ или Кои са древните мъдреци, изобразени в Трапезарията на Бачковския манастир и църквата „Рождество Христово“?», *Проблеми на изкуството* 2, 15–19.
- Окунев, Н.Л. (1935) «Арилье. Памятник сербского искусства 13 века», *Семинариум Кондаковианум*. VIII. Прага, 221–258.
- Петрици Иоаннэ (1984) *Рассмотрение платоновской философии и Прокла Диадоха*. Пер. И.Д. Панцхава. Москва: Мысль.
- Раевская, Н.Ю. (2011) *Священные изображения и изображения священного в христианской традиции*. Санкт-Петербург: Сатисъ.
- Реутин, М.Ю. (ред.) (2018) *Шартрская школа*. Москва: Наука.
- Сарабъянов, В.Д. (2004) «Иконографическая программа росписи середины XVI в. в трапезной церкви Пафнутьева Боровского монастыря», *Иконографические новации и традиция в русском искусстве XVI века. Тезисы докладов научной конференции 17-18 ноября 2004 г.* Москва: МАКС Пресс, 25–26.
- Сергеев, В.Н. (1985) «О надписях к изображениям *еллинских мудрецов*», *Труды отдела древнерусской литературы*. т. XXXVIII. Москва, Ленинград, 326–331.
- Сойкин, П.П. (1910) *Православные русские обители*. Санкт-Петербург.
- Сперовский, Дм. (1894) «О древнерусских иконостасах вообще и новгородских в частности», *Отдел письменных источников Новгородского музея заповедника*. Ф.6.Оп.1 Ед.хр.13.
- Толстой, В.М. (1862) *Святъни и древности Великого Новгорода*. Москва.
- Успенский, А. (1906) «Фрески паперти Благовещенского собора в Москве», *Золотое Руно* 2, 41–45.
- Цигарадис, Е.Н., Ловерду-Цигариду, К. (2016) *Священная Великая Обитель Vatoped. Византийские иконы и оклады*. Пер. с греч. А.В. Захаровой. Москва: ИП Верхов С.П.
- Чумакова, Т.В. (2004) «К вопросу о рецепции Аристотеля в древнерусской культуре», *Вече. Альманах русской философии и культуры* 16. Санкт-Петербург, 243–256.
- Шахматов, М.В. (1930) «Платон в Древней Руси», *Записки русского исторического общества в Праге*. Кн.2. Прага, 49–70.
- Djurić, B. (2006) "Plato, Plutarch and the Sibyl in the Fresco of the Episcopal Church of the Virgin Ljeviska," *Byzantine Narrative Papers. XIV th. Conference of the Australian Association for Byzantine Studies. In Honour of Roger Scott*. Eds. J. Burke, V. Betka, R. Scott. Melbourne: Australian Association for Byzantine Studies, 274–283.
- Dorofeev, D., Svetlov, R., Mikeshin, M., Vasilieva, M. (2020) "Iconography of Plato in Antiquity and in Medieval Orthodox Painting," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 15, 31–53.
- Erbse, H., Hrsg. (1941) *Fragmente griechischer Theosophien*. Hamburg.
- Gersh, S., Hoenen, M.J.M., ed. (2002) *The Platonic tradition in the Middle Ages: a doxographic approach*. Berlin / New York.
- Premmerstein, A. von. (1926) "Griechisch-heidnische Weise als Verkünder christlicher Lehre in Handschriften und Kirchenmalereien," in *Festschrift der Nationalbibliothek in Wien*. Wien, 647–666.
- Stefanescy, J. (1929) *L'evolution in peinture religieuse en Bucovina et en Moldavia*. Paris: Geuthner.



- Taylor, M.D. (1972) "The Prophetic Scenes in the Tree of Jesse at Orvieto," *The Art Bulletin* 54, 403–417.
- Taylor, M.D. (1980/1981) "Historiated Tree of Jesse," *Dumbarton Oaks Papers* 34–35, 125–176.
- Zografidis G. Plato in Byzantine and Post-Byzantine Art, <http://nl.intelibility.com/ime/lyceum/?p=lemma&id=786&lang=2>.
- Σπετσιέρης, Κ. (1963) «Εικόνες Ελλήνων φιλοσόφων εις Εκκλησίας», *Επιστημονική Επετηρίς της Φιλοσοφικής Σχολής του Πανεπιστημίου Αθηνών* 14, 386–458.

*References in Russian, Greek, Bulgarian:*

- Spetsieris, K (1963) «Eikones Ellenon filosofon eis Ekklesias», *Epistemonike Epeteris tes Filosofikes Schole tou Panepistemiou Athenon* 14 (1963-1964), 386-458.
- Vazari, D. (2015) *ZHizneopisanie naibolee znamenityh zhivopiscev, vayatelej i zodchih: nauchno-populyarnoe izdanie. T.2. Per. s ital. A.G. Gabrichevskogo, A.I. Benediktova. Moskva.*
- Vasilij Velikij, svt. (2018) *Poslanie k yunosham o pol'ze grecheskih knig. Izdanie podg. O.V. Alieva. Moskva: Greko-latinskij kabinet YU.A. SHichalina.*
- Volkov A.A. (1825) *Al'manah na 1826 god dlya priezzhayushchih v Moskvu i t.d. Moskva.*
- Diogen Laertsij (1986) *O zhizni, ucheniya i izrecheniyah znamenityh filosofov. Red. toma i avt. vstup. st. A.F. Losev; Perevod M.L. Gasparov. 2 izd. Moskva: Mysl'.*
- Dionisiya Furnagrafiota. Erminii, ili nastavleniya v zhivopisnom iskusstve, [http://nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm#h2\\_135](http://nesusvet.narod.ru/ico/books/erminiya.htm#h2_135).
- Dorofeev, D.YU. (2020) «Antichnye filosofy v pravoslavnyh hramah: istoki za-rozhdeniya i prichiny rasprostraneniya ikonograficheskoy tradicii», *Vizu-al'naya teologiya* 2, 70–95.
- Dujchev, I. S. (1978) *Drevnoezicheski mislители i pisateli v starata b'lgarska zhi-vopis. Sofiya.*
- ZHuravleva, I.A., Kachalova, I.YA. (2003) *Blagoveshchenskij Sobor. Moskva: Moskovskij Kreml'.*
- Zotov, S.O. (2021) *Ikonograficheskij bespredel: neobychnoe v pravoslavnoj ikone. Moskva: Eksmo.*
- Zubov, V.P. (1963) *Aristotel'. Moskva: Izdatel'stvo Akademii nauk.*
- Kazakova, N.A. (1961) «"Prorochestva ellinskih mudrecov" i ih izobrazheniya v rus-skoj zhivopisi XVI–XVII vv.», *Trudy otdela drevnerusskoj literatury in-stituta russkoj literatury, t. XVII. Leningrad, Moskva: Nauka, 358–368.*
- Finas, Kiriakos I. (2009) *Tajna shkola: mif ili real'nost'?*, <http://pravoslavie.ru-/orthodox-churches/41517.htm>.
- Kol'cova, T.M., sost. (1995) *Reznye ikonostasy i derevyannye skul'ptury Russkogo Severa. Katalog vystavki. Arhangel'sk, Moskva.*
- Korol'kov, I.N. (1899) «Izobrazheniya ellinskih mudrecov i sivill v russkih pra-voslavnyh hramah», *Izvestiya XI Arheologicheskogo s"ezda v Kieve 1-10 avgusta 1899. №3. S. 122–123.*
- Kuvshinskaya, I.V. (2009) «Voskhozhdenie na goru mudrosti. Izobrazhenie mudrecov i sivill na mozaikah Sienskogo sobora», *Trudy kafedry drevnih yazykov (k 75-letiyu istoricheskogo fakul'teta MGU i 60-letiyu kafedry). Vyp. II. Moskva: Indriks, 103–132.*
- Medakovuh, D. (1960) «Predstave antichkih filosafo i sivilla u zhivopisca Bogo-rodice Levishke», *ZRVI* 6, 43–57.
- Murav'ev, A.N. (1990) *Puteshestviya po svyatyam mestam russkim. Moskva (repr. 1846).*
- Musin, A.E. (2006) *Moskovskie etyudy. O «dvojnyh standartah», primenyaemyh ru-kovodstvom Moskovskoj patriarhii k kul'turnomu naslediyu.* <http://krotov.info/history/20/1990/musin2006.htm>
- Mutafov, E. (2010) «EIKONOPIAΘEIA ili Koi sa drevnite m"dreci, izobrazeni v Trapezariyata na Bachkov-skiya manastir i c'rkvata „Rozhdestvo Hristovo"?», *Problemi na izkustvoto* 2, 15–19.

- Okunev, N.L. (1935) «Ariľ'e. Pamyatnik serbskogo iskusstva 13 veka», Seminarium Kondakovianum. VIII. Praga, 221–258.
- Petrici Ioanne (1984) Rassmotrenie platonovskoj filosofii i Prokla Diadoha. Per. I.D. Panckhava. Moskva: Mysl'.
- Raevskaya, N.YU. (2011) Svyashchennye izobrazheniya i izobrazheniya svyashchennogo v hristi-an-skoj tradicii. Sankt-Peterburg: Satis'.
- Reutin, M.YU. (red.) (2018) SHart'skaya shkola. Moskva: Nauka.
- Sarab'yanov, V.D. (2004) «Ikonograficheskaya programma rospisi serediny XVI v. v trapeznoj cerkvi Pafnut'eva Borovskogo monastyrya», Ikonograficheskie novicii i tradiciya v russkom iskusstve XVI veka. Tezisy dokladov nauchnoj konferencii 17-18 noyabrya 2004 g. Moskva, 25–26.
- Sergeev, V.N. (1985) «O nadpisyah k izobrazheniyam ellinskih mudrecov», Trudy otde-la drevne-russkoj literatury. t. XXXVIII. Moskva, Leningrad: Nauka, 326–331.
- Sojkin, P.P. (1910) Pravoslavnye russkie obiteli. Sankt-Peterburg: Knigoizda-tel'stvo Sojkina.
- Sperovskij, Dm. (1894) «O drevnerusskih ikonostasah voobshche i novgorodskih v chastnosti», Otdel pis'mennyh istochnikov Novgorodskogo muzeya zapovednika. F.6.Op.1 Ed.hr.13.
- Tolstoj, V.M. (1862) Svyatyni i drevnosti Velikogo Novgoroda. Moskva.
- Uspenskij, A. (1906) «Freski paperti Blagoveshchenskogo sobora v Moskve», Zolotoe Runo 2, 41–45.
- Cigaradis, E.N., Loverdu-Cigaridu, K. (2016) Svyashchennaya Velikaya Obitel' Vatoped. Vizantijskie ikony i oklady. Per. s grech. A.V. Zaharovoj. Moskva.
- CHumakova, T.V. (2004) «K voprosu o recepcii Aristotelya v drevnerusskoj kul'tu-re», Veche. Al'manah russkoj filosofii i kul'tury 16. Sankt-Peterburg, 243–256.
- SHahmatov, M.V. (1930) «Platon v Drevnej Rusi», Zapiski russkogo istoricheskogo obshchestva v Prage. Kn.2. Praga, 49–70.

# ЭВГЕМЕРИКИ В РАННЕПТОЛЕМЕЕВСКОЙ АЛЕКСАНДРИИ

СЕРГЕЙ БЕЛОЗЕРОВ  
gentbrugg@yandex.ru

---

SERGEI BELOZEROV

EUHEMERICS IN EARLY PTOLEMAIC ALEXANDRIA

**ABSTRACT.** The article presents a new view on the circumstances and features of the origin of euhemerism in all its genre diversity – from mythographic utopias, chorographies and mirabilia to pseudoperiples and paradoxography. An in-depth analysis of the sources that have come down to us gives grounds to assume with a fairly high degree of probability early Ptolemaic Alexandria as its main launch pad and epicenter and to link it with the activities of Demetrius Phalereus, the founder of the famous in antiquity Mouseion and the Library.

**KEYWORDS:** Demetrius Phalereus, Euhemerus, Palephatos, Dionysius Scytobrachion, Iambulus, Leon of Pella.

---

До сих пор вопрос о существовании в Александрии в царствование Птолемея I Сотера – при Библиотеке или иначе – некоего кружка писателей (далее мы будем именовать их эвгемериками<sup>1</sup>), кажется, никогда не рассматривался и даже всерьез не ставился, тем более в связи с Деметрием Фалерским. Но это не удивительно – подробности его александрийского (и египетского вообще) бытования по труднообъяснимым причинам остаются вне внимания исследователей.

---

<sup>1</sup> В литературе прижились – в частности, у обильно цитируемого нами далее Д.О. Торшилова – «эвгемеристы». Но нам больше по душе именно «эвгемерики». Мы не очень понимаем, чем, скажем, «сократики» провинились перед «пифагорейцами» или «пифагорейцами».

В чистом виде эта тема, попытка реконструкции эвгемеризма в социально-историческом контексте применительно к Александрии времён Деметрия Фалерского – наша авторская фантазия. Однако, как видится, она удобологически обосновывается. Не только принадлежностью к указанному хронотопу, но и почти полной – за редким исключением – общностью других существенных признаков.

К их числу отнесём:

а) явные черты литературной утопии, нередко по внешним приметам – больше или меньше – солярной;

б) перетолковывание мифов, в том числе относящихся к природе и происхождению богов;

в) жанры романов-путешествий к дальним островам, а также «удивительных историй» и «рассказов о необычайном» как их составной либо обособившейся в самостоятельную части (измышление диковинных подробностей о животном и растительном мире «новонайденных» таким образом местностей, внешнем облике и обычаях представителей населяющих их племен);

г) литературная «скрытность» большинства авторов; они прятались за псевдонимами, некоторые за несколькими сразу.

Однако одиночные попытки (но без выхода на обобщения) объединения разных членов «кружка» по тем или иным признакам нельзя не отметить.<sup>2</sup>

Деметрий Фалерский соприкасался с эллинистической утопией не впервые. До Александрии он мог находиться в довольно тесных отношениях с Алексархом. Братом македонского правителя Кассандра, который назначил Деметрия своим наместником в Афинах всего за год до того, как Алексарх разметил на холме возле прибрежной фракийской деревушки Сане улицы будущего Уранополиса. К такому выводу подводят нас предположения некоторых ученых, будто именно Сане являлась тем местом во Фракии, куда после поражения в Ламийской войне отправляли афинян, потерявших гражданство по новому имущественному цензу в 2000 драхм. Ввод которого, кстати сказать, был навязан победителем в ней – Антипатром, «по совместительству» приходившимся отцом как Кассандру, так и Алексарху. Деметрий, управляя Афинами, конечно, занимался проблемами, связанными с миграцией бывших сограждан во Фракию.

Для Кассандра затеянное его родственником, пусть и незаконнорожденным, строительство утопического города на атосском перешейке Халкидиков выглядело совершенно нехарактерной культуртрегерской инициативой.

---

<sup>2</sup> См. в качестве примера, Truesdell 1946.

И сочеталось только с экспедицией на юг Аравии, в которую он якобы отправил Эвгемера Мессенского (как раньше массалиоты – Пифея за Геракловы Столбы). Личность легендарную, загадочную и интересную в наших представлениях об истории диадохов больше места, чем Алексарх, только благодаря упоминанию его и его трактата «Священная надпись» («Ἱερὰ Ἀναγραφὴ») об «острове блаженных» Панхайе в труде Диодора Сицилийского.<sup>3</sup>

Нам мало известно об Эвгемере. Оспаривается даже Мессена на Сицилии как место его рождения.<sup>4</sup> Эвгемера считали близким к кругу философов-киренаиков и к тому же безбожником (как Феодора). По крайней мере, он фигурирует в появившемся в конце II века до н.э. списке атеистов, авторство которого приписывается Клитوماху Карфагенскому. Попытки рационалистически объяснить мифы роднят его и с Палефатом. Однако то, в чем Эвгемер был, без сомнения, оригинален, тоже существует. Он обозначил одну из первых в эллинистический период<sup>5</sup> попыток греческой философии, греческой мысли вообще ступить за пределы традиционной географии, расширить ойкумену в своем собственном сознании.

Это плавание имеет достаточно внешне правдоподобных причин считаться случившимся на самом деле. Во-первых, сам Эвгемер, как передает Диодор Сицилийский, говорил о своем нахождении на службе у Кассандра. Во-вторых, в случае, если бы Эвгемеру благоприятствовала удача, Кассандр мог прослыть просвещенным монархом-меценатом, покровителем наук и исследований. И заодно с расширением своего поля зрения и практических интересов до пределов Аравии рассчитывать, если не превзойти Александра, дошедшего до Индии, то хотя бы встать вровень с ним по дерзновенности замыслов. А, может, и превзойти, поскольку «но никто из людей не мог проплыть по этим местам»,<sup>6</sup> как пишет в «Индики» Арриан.

«Парадоксально, но в древности ни одна попытка совершить полное плавание вокруг Аравии, т.е. вдоль берегов Эритрейского моря, не увенчалась успехом, и ни одного “индивидуального” перипла его акватории никогда не существовало. Попытки мореплавателей от Скилака до спутников Александра не увенчивались успехом из-за нехватки кораблестроительных и

<sup>3</sup> Диодор, V.42.4–46.7; VI.1.1–11.

<sup>4</sup> Называются также Тегея и Кос.

<sup>5</sup> Мы закладываемся на даты появления историй о Меропии у Феопомпа и Гиперборея у Гекатея Абдерского, которые, скорее всего, предшествовали литературному плаванию Эвгемера.

<sup>6</sup> Арриан, 43.3.

навигационных навыков, а когда в римскую эпоху появились все необходимые составляющие, в этом уже не было “экономической” необходимости: торговцы доставляли все необходимые товары, используя максимально прямые рейсы, а пробелы в географических знаниях довольно быстро заполнялись и без столь рискованных предприятий, как плавание вокруг Аравии»<sup>7</sup> (пер. М.Д. Бухарина).

Но состоялось ли это плавание, явно выступавшее антитезой посланной Александром в Эритрейское море экспедиции под командованием Неарха, или на самом деле оно оказалось всего лишь фабульным приемом, плодом богатой литературной фантазии, чистейшим вымыслом, как и многое другое у Эвгемера? Своеобразной литературно-политической утопией, каковой были описание Атлантиды в «Критии» Платона, отступление о Меропии у Феопомпа и «О гиперборейцах» Гекатея Абдерского. И каковой был, но уже вполне материально, город у основания третьего «пальца» Халкидиков. Там, где Ксеркс прорыл канал, чтобы избежать потери флота в шторм, – участии, постигшей Мардония десятком лет раньше его.

Сказать об этом с уверенностью нельзя.

Перечисленный ряд при желании можно продолжить исократовским «Бусирисом». Атлантида, Меропия и Гиперборея времен их авторов с точки зрения практического опыта не были знакомы грекам и в их сознании оставались некоей литературной фикцией, простой попыткой сочинить «новую мифологию». Египет при всей его отдаленности от Балкан был реальной, хоть и труднодоступной и во многом загадочной страной. Кажется, именно Исократ наметил составляющие того «штампа», который был в ходу у александрийских мифографов первой половины III столетия до нашей эры. Египет, описание которого у автора, главы риторической школы в Афинах, мыслилось всего лишь образцом эпидейктической техники и никак не соотносилось с реальной историей, мало отличался от земель, рожденных воображением Платона, Феопомпа и Гекатея. Бусириис существовал как персонаж древнегреческой мифологии, символ враждебности египтян к чужеземцам и возможный эпоним схожего по названию древнеегипетского города. Города, известного, как, кстати, и Абидос, если к нему имел отношение упоминаемый нами Палефат, в качестве древнейшего центра почитания бога плодородия Осириса – еще одно возможное совпадение. Но Бусирииса не знала древнеегипетская мифология! Города, которым греки приписывали его имя, прозывались автохтонами иначе. Например, тот, который стоял на левом берегу Дамьетского (Себеннитского) рукава Нила, – Джеду, или Джед,

---

<sup>7</sup> Бухарин 2007, 10–11.

то есть Пер Усер Неб Джеду (Pr-Wsr-nb-Ddw), «дом Осириса, господина Джеду», от имени колонны с четырьмя поперечинами вверху, символизировавшей позвоночник Осириса!

К числу учеников Исократу принадлежали Феопомп (с его «Удивительными историями» и особенно Меропией) и Эфор (с собранием различных диковин в 15 книгах), которых мы, хоть и вскользь, упомянем ниже.

Итак, Исократ задал для Эвгемера и сочинителей его направления следующие ориентиры: а) Египет как географию, в которой разворачивается действие либо местопологаются прототипы общественных институтов, приспособляемых эвгемериками под свои нужды, а в конечном счете – как отправную точку в развитии фабулы или ведущей концепции сочинения; б) цивилизаторскую миссию исторического божества – культурного героя, заслугами вознесенного на верхний ярус, где обитают сакральные персонажи; в) рационалистическое истолкование устоявшихся мифологем; г) крайнюю удаленность места действия, а лучше фиктивность и олитературенность «новой географии» или «новой мифологии».

Развитие обозначенных линий в духе эвгемеризма пришлось на конец IV – начало III столетия до нашей эры. Связующим звеном выступил Гекатей Абдерский с его «Египтиакой» – трудом, который пользовался в древности непререкаемым авторитетом настолько, что стал, – и это практически утвердившаяся в научной среде точка зрения, – основным подспорьем для Диодора Сицилийского при составлении им первой книги «Исторической библиотеки». Диодор даже ссылается на Гекатея<sup>8</sup>, когда рассказывает о фиванской (разумеется, египетской локализации) династии. Это не единственное упоминание историка-абдерита в «Исторической библиотеке», есть еще II, 47,1, но там речь идет как раз о Гиперборее.

Именно у Гекатея, как раньше у его старшего соименника-милетянина, нам встречаются элементы объяснительного толкования некоторых мифологических сюжетов в рациональном ключе. Стоит ли нам безоговорочно зачислять его в эвгемерический мейнстрим? Он был настоящим и, как кажется, относительно серьезным историком со своим именем и биографией. Расширение эллинской ойкумены на восток не успело найти своих следствий в его трудах, чуждых развлекательности (подчас самодовлеющей и чаще всего фантастической) и упора на описания заморской экзотики. В отличие от Эвгемера сотоварищи.

---

<sup>8</sup> Диодор, I, 46, 8.

Идея выводить происхождение богов из факта прижизненного либо посмертного апофеоза вполне земных людей, по преимуществу царей или героев, не нова. «Люди как боги» старше Гекатея Абдерского. И иной раз даже Исократ. Начать можно хотя бы с софиста Продика Кеосского – а это целое столетие вспять. Или даже раньше – с колофонца Ксенофана. Сходные идеи после Исократа вынашивал его ученик, вполне почтенный историк Эфор из Кимы.

Феномен, так ярко проявившийся на стыке четвертого и третьего столетий до нашей эры, – а именно рационалистический взгляд на происхождение и природу богов – стали называть по имени Эвгемера, хотя тот, как представляется, не был пионером в своем жанре и не превосходил остальных, пожалуй, ни в одном отношении. По всему, помимо Гекатея, Эвгемеру хронологически предшествовал Леон из Пеллы, который, возможно, «опередил» тут и самого Гекатея. По красочности фантазии Эвгемер явно уступал Палефату. Самыми талантливыми из членов этого воображаемого сообщества по интересам были, как можно судить, Дионисий Скитобрахион, владевший разными стилями и достаточно изощренной техникой письма, и Ямбул. Последнего высоко ценил Лукиан<sup>9</sup>, вкусу и эстетическому чутью которого можно доверять. Томас Мор и Томмазо Компанелла, – вслед за Аристоником (но, разумеется, иным образом), если гелиополиты последнего не случайное совпадение, – испытали на себе влияние Ямбула. У него единственного повествование об Островах Солнца имело внешние признаки чисто солярной утопии. Эвгемер вообще мог остаться безвестным, быть погребенным под толщей времен, даже несмотря на римский перевод Квинта Энния, сделанный во II веке до нашей эры.<sup>10</sup> Однако в его нынешнем статусе для нас нет противоречия. Виновата простая эвфония. «Эвгемеризм» звучит лучше «продикизма», «гекатизма», «леонизма», а тем более «палефатизма» или «скитобрахионизма». Сказался и обострившийся в IV веке нашей эры конфликт христианства с язычеством. Сочинения Эвгемера, Леона и других эвгемериков христианам пришлось как нельзя кстати. Они давали веские основания критиковать и обесценивать языческое многобожие в пользу

<sup>9</sup> «Ямбул также написал много удивительного о живущих в великом море: всем было известно, что все это – созданный вымысел, но, тем не менее, выдумка его была не без приятности» (Лукиан I, 3, пер. К.В. Тревер).

<sup>10</sup> De Angelis, Garstad 2006, 214. Эти авторы находят существенным южно-итальянское происхождение Энния и его особенно теплые чувства к землякам. Помимо Эвгемера, Энний переводил Архестрата из Гелы и Эпихарма, «сицилийскость» которых не вызывает сомнений. Правда, второй родился на Косе (по еще одной версии – на Самосе), но это не помешало ему провести всю сознательную жизнь на Сицилии.



проповеди единого бога, сущего во Христе. Показательно, что из 15 сохранившихся до нашего времени фрагментов из сочинений Леона из Пеллы, среди которых присутствует, казалось бы, совсем беспримечательный бестселлер – фиктивное письмо Александра Македонского своей матери Олимпиаде, и содержатся в извлечениях из христианских авторов. А Лактанций даже, переписывая в своем «De ira Dei»<sup>11</sup> список безбожников (по отношению к языческим богам, разумеется) из «De natura deorum» Цицерона<sup>12</sup>, вычеркнул из него Эвгемера.

Эвгемеру повезло еще и в том отношении, что близкие к нему взгляды, рассматривая мифологию как своего рода историческое прошлое, имел и пропагандировал в своей «Исторической библиотеке» Диодор Сицилийский. Собственно, по сохранившимся у Диодора упоминаниям сочинений Эвгемера, а также Ямбула<sup>13</sup> и Дионисия Скитобрахиона мы и можем судить об античном эвгемеризме. При этом закладываясь на то обстоятельство, что Диодор фактически не цитировал, а именно пересказывал. Нам поневоле дано воспринимать их через личность пересказчика, через его подачу или интерпретацию.

Вообще фигуру Леона из Пеллы, предшественника Эвгемера, тоже весьма примечательную личность, трактовавшего о человеческом происхождении египетских богов, трудно обойти молчанием. Его можно присовокупить к трем названным авторам, которые – добровольно либо вынужденно – лишились своей подлинной биографии. Как, кстати, и Палефата с его псевдорационалистическими объяснениями мифов и трактатом «Египетская теология». Оба последних в отличие от названных ранее не прибегали к жанру романов-путешествий, записок героев или очевидцев дальних странствий. Как раз Леона и Палефата, их имена и выдержки из их псевдопериплов или фиктивных перизегесисов – по совпадению или нет – в имеющихся у нас фрагментах «Исторической библиотеки» мы не находим.<sup>14</sup> То, что, например, Египту была посвящена целиком первая книга, а другие должны были повествовать об иной географии, не должно нас смущать. Диодор достаточно легко допускал перебивки и возвращения к уже, казалось бы, подробно затронутым темам и сюжетам. Крит и Сицилия у него кочуют из книги в книгу без какого-

---

<sup>11</sup> Лактанций, IX, 1–7.

<sup>12</sup> Цицерон, XLII.

<sup>13</sup> Диодор, II, 55–60.

<sup>14</sup> Что однако не означает, что их вовсе не было – например, в шестой книге, сохранившейся лишь частично. Шестая книга завершала мифологическую часть труда Диодора и подготавливала переход к обзору уже вполне исторической традиции.

либо установленного и заранее обговоренного порядка. Сюжеты повторяются и дублируются – тот же Эвгемер присутствует как в пятой, так и в шестой книге (описание собственно Панхайи и указание на самого автора «Священной надписи» соответственно). Ну и т.д. – любой исследователь добавит еще десятки примеров несообразностей в построении и композиции труда Диодора.

Подробный анализ и сопоставление сочинений – преимущественно «государственных романов», как поименовал их Р. фон Пёльман, – названных авторов лежит далеко за пределами поставленной нами задачи. Но мы не можем не отметить некоторые странности. Странности, которые при ином ракурсе взгляда на них вполне могут подталкивать к размышлениям и перетолкованиям.

Ни об одном из них мы не знаем ничего конкретного. Указания на места их рождения и любые возможные датировки легко подвергаются сомнению и могут быть оспорены. Даже нахождение Эвгемера при дворе Кассандра, которое нам, например, представляется чистой фикцией. Но представляется на уровне ощущений – ибо упоминание Эвгемером своей службы у Кассандра слишком похоже на вспомогательный оформительский ход, создающий нарочитый обстоятельный контекст.<sup>15</sup>

Против такого предположения есть серьезные возражения. Сочинение Эвгемера, буде оно создавалось по заказу или с оглядкой на Кассандра, должно было быть более «монархическим», чем есть на самом деле. Жители Панары – «единственные обитатели Панхайи, живущие по законам, которые они сами себе создают», – по той простой причине, что «не имеют над собой царя». Остальные «имеют», но его прерогативы исчерпываются лишь выбором лучших участков земли и получением десятой части произрастающих плодов. Ну и номинальными представительскими функциями, наверное. Впрочем, не будем забывать, что нам достались лишь незначительные по объему фрагменты – даже не текста Эвгемера, а его изложения Диодором. Подтвердить наши ощущения документально мы, разумеется, не в состоянии. Как, к сожалению, скорее всего, и никто другой. В любом случае, свидетельство со стороны имело бы для нас больший вес, чем урезанная самим автором трактата до самых минимальных пределов автобиография.

---

<sup>15</sup> Мы не одиноки в своих сомнениях. С ними мы попадаем в авторитетную компанию специалистов по Эвгемеру – например, Winiarczyk 2002, 1–2 и Holzberg 1996, 626.

Все они, кажется, не чуждались псевдонимов-никнеймов либо даже раздробления оных на несколько. Эвгемер – совершенно явный псевдоним.<sup>16</sup>

Палефат видится фигурой собирательной и состоял, если верить Суде, из четырех ипостасей. Не меньше их было у Дионисия Скитобрахиона, причем одной являлся даже жрец храма Гелиоса – «Киклограф» Дионисий Самосский.

Возможно, и Ямбул – не настоящее имя автора «Островов Солнца». Существуют догадки, будто его необычное для греческого слуха имя (скорее всего, семитское) объясняется тем, что он принадлежал к набатеям. Хотя сам Ямбул именуется у Диодора греком и в конце стремится вернуться в Грецию. Ибо Ямбул, как говорится в завязке его повествования, изначально отправлялся за ароматофорами – благовониями и специями. Именно набатеи держали в своих руках караванные тропы в Аравии. Но тогда в его описании Эритрейского моря должно было присутствовать больше конкретных подробностей. Набатеи ходили «дорогой благовоний» в Аравию через пустыню Негев, в которой до настоящих времен сохранились их «станции» – Мамшит, Авдат, Халуцца, Ниццана и т.д. Причем дорога вела через Хегру, если она уже существовала, на самый юг Аравийского полуострова – туда, где сейчас находится порт Аден, напротив которого лежит Сокотра – как считается, одна из самых вероятных локализаций Панхайи. Каны на западной оконечности полуострова тогда еще как порта, кажется, не существовало. Хотя вот описание Страбоном в шестнадцатой книге его «Географии» общественной системы набатеев видится вполне архетипическим для ямбуловского рассказа о гелионеситах – возможном аналоге тех самых «солнцебаранов» Алексарха: «Царь держится настолько близко к народу, что не только обходится без слуг, но даже сам иногда в свою очередь оказывает ответную услугу. Нередко он отдает отчет в народном собрании, а иногда там подвергают рассмотрению и самый образ его жизни. Жилища набатеев стоят дорого, так как построены из камня. Города у них, оттого что они живут в мире, не обнесены стенами. Большая часть страны богата плодами, кроме маслины; вместо оливкового масла у них в ходу масло из сесама. Овцы там белорунные, быки большой ве-

---

<sup>16</sup> «А если вспомнить и неясность происхождения Эвгемера, и крайнюю необычность его имени в ономастическом плане, нельзя удержаться от искушения увидеть в этом имени значащий псевдоним (неважно, Скитобрахиона или другого мистификатора), образованный от ключевого слова теории. Взятое как прилагательное, слово εὐγεμερος как нельзя лучше характеризует жизнь на Панхее – чистый, идеальный результат божественного действия» (Торшилов 1999, 101). Перевод имени Эвгемера – «счастливей», «процветающий», «благоденствующий».

личины, но в стране нет лошадей, работу которых выполняют верблюды. Жители ходят без хитонов, подвязав вокруг бедер передники, и в сандалиях – даже сами цари, которые облакаются в пурпур. Некоторые товары совершенно свободно ввозятся к ним из других стран, а других не ввозят совсем, в особенности, если они местного производства, как например золото, серебро и большинство благовонных продуктов. Напротив, медь, железо, а также пурпурные одежды, стиракс, шафран, белая корица, чеканные изделия, картины, статуи не производятся на месте» (IV. 26, пер. Г.А. Стратановского).

Зато Леон из Пеллы (так именовал его, например, Арнобий), он же Леон Египетский (версия Тертуллиана), по утверждению Августина, принадлежал к египетским жрецам самого высокого ранга. Естественно, и он, как и остальные, так или иначе был связан с Египтом. Эвгемера мы в это ряд не зачисляем только формально – в передаче Диодора и Евсевия отрывков из «Священной надписи» название Египта отсутствует, хотя описываемая Эвгемером модель общественного устройства Панхайи – кастовая система при главенствующем положении жреческого сословия и коллективное хозяйство – очень напоминает древнеегипетскую (так полагают М. Ростовцев, М. Финли и другие). На египетский обелиск-стелу весьма походит золотая колонна в панхайском храме Зевса Трифилийского: «У середины ложа возвышается огромная золотая колонна, на которой начертаны письма, называемые у египтян священными, которые повествуют о деяниях Урана и Зевса, а затем добавленное Гермесом повествование об Артемиде и Аполлоне»<sup>17</sup> (пер. О.П. Цыбенко). Зевс по внешней видимости вполне отождествляется с Амоном. Да в конце концов обожествление фараонов в Древнем Египте – первый с краю архетип, аналогия для эвгемеровских построений.

Менее явно прослеживается отношение к Египту Ямбула. Еще более сложный вопрос – даты жизни автора и появления его романа. Некоторые исследователи проблемы устанавливали *terminus ante quem* для «Островов Солнца», сообразуясь с датировкой восстания Аристоника (133–129 гг. до н.э.) в Пергаме. Связь между гелионеситами Ямбула и гелиополитами Аристоника (а скорее Гая Блоссия) не кажется невероятной. И, например, Роберту фон Пельману, как затем Андре Боннару и другим, хочется домыслить ее: «В данном случае мы встречаем Гелиополис и гелиополитов в конкретном виде в одном из распространеннейших романов данной эпохи. Не стоят ли эти явления в утопической литературе в какой-либо связи с тем идеалом солнечного государства, который проповедывал массам потомок пергамских царей? Ведь, во всяком случае, достоверно известно, что

---

<sup>17</sup> Диодор, V, 46, 5.

попытка установить общественный строй на новых основаниях вызвала живой интерес в известных симпатизировавших социальной реформе литературных кругах. Стоикъ Блоссий изъ Кимъ<sup>18</sup>, принимавший немаловажное участие в социально-политических стремлениях Тиберия Гракха, отправился послѣ его гибели къ Аристонику. Очевидно, онъ сдѣлалъ это не только для того, чтобы найти вѣрное убѣжище отъ своихъ плутократическихъ враговъ въ Римѣ, но и въ силу внутреннихъ мотивовъ, интересуясь идеей общественной реформы, къ которой стремился даръ бѣдныхъ!»<sup>19</sup>

Пѣльман и Боннар не одиноки в своей точке зрения. Ее разделяли и разделяют и другие вполне серьезные специалисты. В частности, Джон Фергюсон в своей книге «Утопии классического мира».<sup>20</sup> Но в той же мере связь эта не выглядит бесспорной. Никаких содержательных аналогий с романом Ямбула царствование Эвмена III – Аристоники нам не дает, кроме заимствования «Солнца» для своих лозунгов. Либо они нам не известны. Более того, устройство общественного управления на ямбуловском острове – а оно скорее синокического типа – фактически отрицает монархию, что вряд ли пришлось бы по душе Аристонику с его претензиями на продолжение собой пергамской царской династии; жители живут общинами по 400 человек и подчиняются своему старейшине, властные полномочия которого не наследственны. Мыслился ли Аристонику гипотетический Гелиополис воплощением ямбуловской солярной утопии – большой вопрос, положительный ответ на который неочевиден. Но даже если прав Пѣльман, это не доказывает ничего. Ямбул мог жить и написать свои «Острова» гораздо раньше, просто Аристонику (или Гаю Блоссию) они подвернулись в их время. Даже стоицизм «эллинского прототипа Маркса», как его называл Арнольд Тойнби<sup>21</sup>, Гая Блоссия – крайне косвенный и явно недостаточный довод.

Другой аргумент в пользу отнесения даты ямбуловского «перипла» к середине второго столетия до н.э. появляется в результате анализа заключительной части сообщения Диодора о плавании Ямбула: «Ямбул вышел к одной деревне, жители которой привели его к царю в Палибоэру, город, находившийся в нескольких днях пути от моря. И этот царь, любящий греков

<sup>18</sup> Ошибка – по всей видимости, здесь должны стоять Кумы; вероятная причина, как можно предполагать, кроется в смешении Кум с эолийскими Кимами, или Кимой (родиной Гесиода и Эфора) напротив острова Лесбос (ныне заброшенное и полузатопленное городище в заливе не так далеко от города Алиаги), где в самом начале восстания Аристонику потерпел поражение в морской битве.

<sup>19</sup> Пѣльман 1910, 492 .

<sup>20</sup> Ferguson 1975, 144.

<sup>21</sup> Toynbee, A. J. (1939) *A Study of History*. Vol. 4. L., p. 180, цит. по: Чернышов 1999, 214–223.

и образование, оказал ему радушный приём. Тогда, наконец, получив разрешение на безопасное прохождение, он прошёл сначала в Персию, а затем благополучно прибыл в Грецию»<sup>22</sup> (пер. Д.В. Мещанского). Этот момент и вызывает возражение критиков: «Надо отметить, что до середины II в. путешествующим из Индии на родину грекам не нужно было “спасаться” из Персии, входившей в состав державы Селевкидов и завоеванной царем Парфии Митридатом в период между 170–138/37 гг.».<sup>23</sup>

Достаточно взглянуть на карту Индии и увидеть, что Палиботра (она же Патали-путра), нынешняя Патна в индийском штате Бихар, административным центром которого она является, отстоит примерно на семь сотен километров от Бенгальского залива. На этом участке Ганг принимает справа несколько довольно крупных полноводных рек, которые не так просто форсировать, – Пунпан, Фолг, Джхена Нади, Мохане, Харохар, Киул. И это у Ямбула «город, находившийся в нескольких днях пути от моря»? Можно ли принимать на полную и безоглядную веру рассказ Ямбула о том, как за несколько дней доброхоты-жители прибрежной деревеньки «привели его к царю в Палибоэру»?

А если описываемые события происходили (если, конечно, вообще происходили) в конце IV века, когда Селевк только расширял свои владения, и территории до Палиботры – полностью или частично – не контролировал? Да даже после заключения Селевком с Сандрокоттом (Чандрагуптой) и обмена им земель за Индом на 500 слонов безопасное путешествие чужеземца из Палиботры посуху было маловероятно. Мегасфен, который навещался к Сандрокотту, имел посольский статус от Селевка (и, кстати, резидентствовал именно в Палиботре), ограждавший его от нежелательных обстоятельств. Набатая же тогда контролировалась Птолемеем, а отношения Селевка и Птолемея знавали времена охлаждения и даже союза фактически друг против друга (например, после женитьбы Селевка на дочери Деметрия Полиоркета Стратонике в 300 году и сближения с ее отцом в пику союзу Лисимаха с Птолемеем). Мог ли человек с подконтрольных Птолемию территорий беспрепятственно, без сопровождения или даже конвоирования, добраться из Палиботры до своей земли через весь индийский субконтинент, а затем и владения Селевка – утвердительно на этот вопрос ответить трудно.

Кроме того, в середине II столетия до нашей эры побережье Красного моря и Персидского залива не представляло для греков ту *terra incognita*, ка-

---

<sup>22</sup> Диодор, II, 60, 2.

<sup>23</sup> Гуторов 1989, 235.

ковой оно было во времена диадохов и первых эллигов. Не станем утверждать, что к тому времени освоение окраинных земель зашло очень далеко, но вряд ли должную занимательность повествования тогда могли обеспечивать выдумки про людей с раздвоенными языками и закрывающими перепонками-клапанами в ушах и четырехглазых двухротых, но одножелудочных черепах. Потребность и моду на небылицы вызвали походы Александра. Пик красочных измышлений невиданных диких в экзотических землях пришелся на времена даже не Скилака (либо его тезки с приставкой «Псевдо-»), Ктесия или Неарха, которые все-таки были одиночным эксцессом каждый, а уже Мегасфена, Деимаха, Дуриса, Палефата, Эвгемера, Дионисия Скитобрахиона и остальных. В помещении Ямбула в эту хронологию больше содержательной логики.

Да и вообще - насколько оправданно предъявлять к фактически беллетристике, полной условных подробностей, каковой по большому счету был роман Ямбула, этого, по выражению Р. фон Пельмана, «социально-экономического Жюль Верна»<sup>24</sup>, требования научной добросовестности и фактографической безупречности?

Относительно Дионисия Скитобрахиона у исследователей также нет единого мнения: «Традиционная датировка времени жизни Скитобрахиона была основана на свидетельстве Светония,<sup>25</sup> получалось, Скитобрахион жил во второй половине II века. Благодаря папирусу,<sup>26</sup> еще неизвестному во время работы Якоби, датируемому по археологическим и палеографическим данным 250–220 гг. до н.э. и содержащему восходящее к Скитобрахиону толкование огнедышащих быков Ээта как стражников из племени тавров, а также упоминание о пребывании Геракла вместе с аргонавтами в Колхиде (о чем тоже говорилось у Скитобрахиона), Дж. Растен определяет *terminus ante quem* для сочинений Дионисия. *Terminus post quem* он ищет, сопоставляя брак Василии и ее брата Гипериона в книге Дионисия с установлением в птолемеевском Египте культа Богов-Адельфов около 270 года. Тогда время жизни Скитобрахиона перемещается в первую половину III века, и Светоний

<sup>24</sup> Пельман идет дальше и называет рассказ Ямбула «описанием путешествия в стиле Симбада-мореплавателя» (Пельман 1910, 321).

<sup>25</sup> M. Antonius Gniphon ... institutusque Alexandriae quidem, ut aliqui tradunt, in contubernio Dionysii Scytobranchionis; quod equidem non temere crediderim, cum temporum ratio vix congruat; («Марк Антоний Гнифон... учившийся также в Александрии, как сообщают некоторые, где был приятелем Дионисия Скитобрахиона, чему я, поразмыслив, поверил бы, хотя расчет времени едва сходится», De Gramm. 7.

<sup>26</sup> Pap. Hibeh 2, 186, col. 1, l. 8 sqq.

был более прав, когда сомневался в знакомстве с ним Гнифона, чем когда все-таки соглашался с его возможностью».<sup>27</sup>

Таким образом, получается, что исключать Ямбула и Дионисия Скитобрахиона из числа александрийских номинантов в эвгемерики будет преждевременно и неправильно. Для этого у нас нет серьезных оснований.

А что полуполюгендарный Палефат, автор историй Кипра, Делоса, Аттики (!), Аравии и, возможно, Трои? А также «Египетской теологии» и знаменитого трактата «О необычайном» («περὶ ἀπίστων»), где многие мифологические сюжеты он интерпретировал в рационалистическом, иногда аллегорическом ключе? Личность мифическая, псевдоним, за которым прятался эстет и эрудит, склонный к мистификациям и розыгрышам?

Мы уже упоминали, что в Суде содержатся сведения о четырех Палефатах<sup>28</sup>, которые помещались как в четвёртом, так и в третьем столетиях до н.э. Такое многообразие Палефатов само по себе удивительно в силу необычности и сугубой редкости такого имени<sup>29</sup>, более смахивающего на псевдоним. Причем один из них назывался афинянином и был эпическим поэтом, другой жителем Египта (или Афин) и грамматиком, а двум остальным приписывалось геллеспонтское (Абидос) или около (Приена) происхождение. Каждый из этих Палефатов объявлялся автором книги о необычайных редкостях<sup>30</sup>, что позволяет предполагать ипостась нашего составной из четырех. Абидосский Палефат, согласно Суде, числился в друзьях у Аристотеля. Александрийский ритор Элий Теон в своих «Progymnasmata» называл его перипатетиком, что звучит логично. Тогда, если началом приятельства Стагирита с Палефатом предположить Атарней, недалёкий от Абидоса, хоть и через Геллеспонт, то последний теоретически мог последовать за первым в Афины и стать таким образом «афинянином». Он же мог перекалфицироваться в «египтянина», если очень близко сдружился в Ликее с Деметрием Фалерским и составил ему компанию в Александрию.

На самом деле египтянином этот коллективный собирательный Палефат мог быть просто по месту своего рождения. Ибо малоазиатский Абидос в самом узком месте Геллеспонта, где в 480 году до н.э. Ксеркс переправлялся в

<sup>27</sup> Торшилов 1999, 103–104. Цитируемый автор совершенно очевидно основывался на 4 главе (Dionysius' Date) из книги Джеффри Растена (Jeffrey S. Rusten (1982) *Dionysius Scytobrachion*, 85–92).

<sup>28</sup> Суда, pi, 69–72 Adler.

<sup>29</sup> Πάλας обычно относилось к географическим названиям, обозначая «старость» носителя имени.

<sup>30</sup> Разнится только число томов. Их было или пять, или всего один, в котором можно предполагать эпитому.



Европу по мосту из кораблей, имел полного тезку в Среднем Египте – давний религиозный центр, место почитания Осириса, голова которого, по местным преданиям, была захоронена здесь. Одной из половин Сераписа – синкретического эллинистического божества, в изобретении которого Деметрий Фалерский принимал самое деятельное участие (а, попросту говоря, с большой вероятностью был его инициатором) являлся именно Осирис.

Однако египетское происхождение нашего Палефата все-таки крайне маловероятно. Старой греческой колонии (апойкии? катойкии?) или хотя бы купеческой фактории до середины четвертого века, когда Палефат нашего непроверенного допущения должен был появиться на свет, так далеко на юг от побережья и основных торговых путей мы не знаем.

Следующий объединяющий признак? Дионисий и Палефат также не прошли мимо троянского цикла (подобных сведений относительно Леона у нас попросту нет). Держал ли Эвгемер в голове гомеровские Схерию и Сиру, когда писал свою «Священную надпись» или это совпадение, мы лишены точного знания. «Две книги Скитобрахиона пересказывает Диодор; это “Поход Диониса и Афины” (название сообщает Суда) и “Аргонавтика”. Существование третьей, о Троянской войне, известной из Суды, подтверждается схолиями к “Илиаде”, из которых следует, что Скитобрахион не только комментировал, но и интерполировал Гомера». «Поход Диониса и Афины» автор объявлял пересказом «Фригийской поэмы» Фимета, сына Фимета, сына Лаомедонта, современника Троянской войны». <sup>31</sup> «Современник» – не совсем точное слово. Скорее даже персонаж, ибо, по Вергилию, именно он из ненависти к своему брату Приаму предложил ввести коня в Троию. <sup>32</sup>

А Палефат сверх того отметился еще и «Арабикой», составив тут компанию Эвгемеру и Ямбулу, персонажи которых доплывали до неких островов Эритрейского моря.

Островной антураж воплощался (вслед за Гомером и тем же Гекатеем) Эвгемером, Дионисием и Ямбулом.

И практически все не обошлось без измышления и описания необычной флоры и фауны экзотических местностей, потрафляя резко возросшему после походов македонского войска в Азию широкому обывательскому интересу к дотоле неведомой географии. На эту потребность в, говоря словами Р. фон Пельмана, «этнографической романтике», первыми откликнулись Ктесий Книдский, Мегасфен, Онесикрит, Клеарх из Сол и даже Дурис Самосский, в отличие от предыдущих историков нигде на самом деле не побывавший.

<sup>31</sup> Торшилов 1999, 104 и 105 соответственно.

<sup>32</sup> Вергилий, *Энеида* II, 32–34.

Были ли сочинения Эвгемера, Скитобрахиона и Ямбула, отрывки из которых донесены до нас Диодором Сицилийским, утопиями – такими, из которых носитель идеи переустройства и усовершенствования государственного и общественного механизма, мог почерпнуть что-то для себя? По формальным признакам – безусловно. Они были литературными утопиями. «Утопии глубоко присущи человеческой природе, она не может даже обойтись без них. Человек, раненный злом окружающего мира, имеет потребность вообразить, вызвать образ совершенного, гармонического строя общественной жизни. <...> Совсем не неосуществимость и видение грядущей гармонии является главным бесспорным свойством утопии. Человек живет в раздробленном мире и мечтает о мире целостном. Целостность есть главный признак утопии. Утопия должна преодолеть раздробленность, осуществить целостность».<sup>33</sup>

Но утопичность повествований Эвгемера, Скитобрахиона и Ямбула – только третий или четвертый слой. Так считает, например, Д.О. Торшилов:

«Ни социальный строй Панхеи, ни обожествление монарха не являются сутью эвгемеризма самого по себе: царская власть для эвгемеристического божества лишь средство, помогающее ему осуществить свою миссию – принести вселенной цивилизацию и порядок... Перемена, совершаемая эвгемеристическим божеством, есть переход от дикости – к культуре, от случайного собирательства – к земледелию, от нечестия и беззакония – к закону и благочестию, т. е., в конечном счете, от социального хаоса к социальному космосу (образцом которого является утопический строй Панхеи), так же, как природный хаос упорядочивается традиционным богом в космогоническом процессе».<sup>34</sup>

С другой стороны, можно усматривать в «Священной надписи» Эвгемера еще и некое подобие сатирического памфлета.

Мы отталкиваемся от пассажа в аристофановских «Птицах» (144–145): «Но ведь есть ...Счастливый город на Эритрейском море». Комедии, едко высмеивающей расхожие штампы тогдашней утопической мысли, не исключая, кстати, и Гипподама Милетского, который этого меньше всего заслуживал. Читающая публика, разумеется, угадывала адрес довольно быстро. Брошенная Удодом в диалоге с Эвельпидом вскользь фраза ввела в «Священную надпись» Эритрейское море:

*Удод*

В каком же поселиться хочешь городе?

<sup>33</sup> Бердяев 1951, 158.

<sup>34</sup> Торшилов 1999, 99–100.

*Эвельпид*

В таком хочу, где нет забот насущнее,  
 Чем эта вот – придет приятель утречком  
 И скажет: «Ради Зевса Олимпийского  
 Прошу тебя с детьми ко мне пожаловать  
 Из бани прямо. Пир сегодня свадебный.  
 Смотри же приходи! А не придешь – так знай:  
 В свой черный день тебя не позову к себе»...

*Удод*

...

Но, впрочем, город есть на вкус на этакий  
 На Красном море.

*Эвельпид*

Нет, нет, нет, не надо нам  
 Приморских городов. А то у берега  
 Опять увидим судно «Саламинию».  
 Не можешь ли назвать нам город греческий?<sup>35</sup>

Однако не это могло выглядеть самым существенным для греков того времени. «Второе дно» имела и собственно «священная история» (так иногда переводили «Священную надпись») Эвгемера. Обратим внимание на такие пассажи у Эвгемера как «когда Уран был царем обитаемой земли, он любил проводить время в этом месте...»<sup>36</sup> (пер. О.П. Цыбенко) и про Зевса – «когда он был среди людей и царствовал над всей ойкуменой».<sup>37</sup> Культурный герой у Эвгемера, за свои заслуги удостоившийся вознестись на Олимп Трифилийский, – это царь.

Прижизненный или посмертный апофеоз во времена Эвгемера – это еще не первые Птолемеи, но уже Александр, как говорят, ненавидимый Кассандром всеми фибрами души, и Деметрий Полиоркет с Антигоном Монофталмом, главные непосредственные противники македонского царя в тот период. Да, собственно, и Филипп, поставивший на свадебном пиру в Эгах рядом со статуями двенадцати олимпийских богов свою. Антипатриды стали царствующей династией в промежуток с 306 по 304 года до н.э. – менее расплывчатого ориентира история нам не оставила. Естественно, главной мишенью памфлета Эвгемера вряд ли мог быть Никагор из Зелеи, вообразивший

<sup>35</sup> Аристофан, *Птицы* 144–145. С.К. Апт перевел «Эритрейское» как «Красное», осовременив название моря для понимания нынешними читателями.

<sup>36</sup> Диодор, V, 44, 5.

<sup>37</sup> Там же, V, 46, 3.

себя Гермесом и рядившийся в его платья – эпизод из четвертой главы «Увещевания к язычникам» Климента Александрийского. И не персонаж Плутарха – сиракузец Менекрат, врач времен Филиппа, подписывавший свои рецепты именем Менекрата-Зевса. Заказчиком Эвгемера, если верить ему самому (в передаче Диодора), мог быть самодержец Македонии. Можно дать еще больше свободы фантазии – как и Леона из Пеллы, сочинившего переписку Александра с Олимпиадой.

Кажется, Эвгемер все-таки позволил себе и язвительный полунамека на Алексарха – деталью про возвышающийся на острове холм с названием Трон Урана. У Алексарха в Уранополисе присутствовали и Уран, и возвышение ландшафта. Впрочем, это могло быть простым совпадением – возвышалась же гора Ураний неподалеку от Карфагена. Но деификация человека, которая для Эвгемера и остальных являлась только предметом занятого риторического упражнения или даже в какой-то мере философской умозрительной конструкцией, именно для Алексарха в Уранополисе стала императивом.

Философы, писатели, да и другие субъекты интеллектуального труда редко когда возникают из «безвоздушного» пространства. Быть одиночками – не самое органичное и желательное состояние для них. Нужны поводы, темы и площадка для изложения своей точки зрения, идей, концепций, для обмена мнениями, полемики, наконец. В те времена, когда не было Интернета и поточного книгопечатания, сношения профессионалов с себе подобными были затруднены. Разделенные расстояниями и невозможностью общения, они были вынуждены вариться в ограниченном круге тем. Разумеется, если их не объединяли под одним крылом те или иные школы, если не сближала одна или примерно одна география. Вот почему нам не сложно допустить – не предположить, для этого у нас нет даже минимальной доказательной базы, только неявные ассоциации, – что Эвгемера, Леона из Пеллы, Палефата, Дионисия Скитобрахиона и Ямбула разделяла не пропасть миль и лет.

Да даже и Гекатея. Не забудем также, что его авторству принадлежит и труд «О поэзии Гомера и Гесиода». Он до наших времен не дошел, и нам остается только гадать, делался ли в нем упор на выявление того, что сейчас мы назвали бы утопическими мотивами, или же Гекатея в творчестве столпов древней эпической поэзии интересовало совсем другое. Суда называл его также грамматиком. Если правда то, что он принимал участие в походе Александра до пределов Сирии, то мог обсуждать Гомера со своим земляком Анаксикратом, которому приписывалось наставничество над учителем Гекатея

Пирроном, и Каллисфеном, которые тоже, как известно, занимались творчеством «великого слепого».<sup>38</sup>

Существует мнение, что Гекатей остаток своих дней, примерно до 290 года (когда Деметрий Фалерский уже обоснулся в Египте), провел в Александрии у Птолемея. Сочинение Эвгемера появилось около 280 года до н.э. – так по крайней мере полагает Якоби и некоторые другие исследователи, исходя из упоминания его имени Каллимахом (Callim. F 191, 10–11 Pfeiffer). Причем появилось в Александрии.<sup>39</sup> Скитобрахион, похоже, работал именно в Александрии. Не исключено, что и Палефат также не миновал на своем жизненном пути Александрию. Что касается Леона из Пеллы, то тут вообще сомнений гораздо меньше.

Но и это не все. Каллимах упоминал и некоего Амомета, тоже называемого грамматиком, как и Гекатей, и тоже александрийца. Встречается имя Амомета и у Плиния Старшего, и тоже в соседстве с Гекатеем: «У них первая река, о которой известно, – Пситарас, следующая – Камбари, третья – Ланос, затем полуостров Хрисе, залив Кирнаба, река Атианос, залив Атакоров и народ их, от любых вредоносных ветров защищенный горными вершинами, открытыми солнцу, – они живут в таком же климате, как Гипербореи; о них отдельную книгу написал Амомет – как Гекатей о Гипербореях»<sup>40</sup> (перевод А.А. Вигасина). Больше о нем нам практически ничего не известно, хотя Ф. Альтхайм, например, – в отличие от К. Мюллера, ограничивавшего вклад Амомета всего лишь атакорами, считал его основным (но через Варрона) источником Плиния по северо-восточной части Ойкумены. За ним числился и некий нильский «перипл». Но, разумеется, наше внимание приковано к тому обстоятельству, что Амомета с его атакорами Плиний сближает по жанровой принадлежности его сочинения с Гекатеем и гиперборейцами. Опять «этнографическая романтика»? Фигура Амомета – загадка. И имя нехарактерное. Возможно, киренское. А, возможно, это такой же псевдоним, каким являлись Дионисий Скитобрахион, Эвгемер, Палефат и, не исключено, Ямбул.

Еще меньше известно нам о Тимокле, поселившем примерно в тот же край Ойкумены, что Амомет – атакором, своих офиокан, или офиофагов (Orhiosane/Ophiorphagi) – «пожирателей змей».<sup>41</sup> Суда знает двух Тимоклов,

<sup>38</sup> Хотя оба последних, похоже, непримиримо враждовали между собой.

<sup>39</sup> Инвентаризацию всех возможных дат издания «Ἰερὰ Ἀναγραφή» можно найти в Winiarczyk 2013, 15. Не исключено, что Эвгемер вообще довольно долго находился в Александрии (Euhemerus of Messene, *Brill's New Jacoby*, 7).

<sup>40</sup> Плиний, VI, 20, 55.

<sup>41</sup> О Тимокле (как, кстати, и об Амомете, Эвгемере и Ямбуле, см. Rohde 1960, 219–220.

причем оба были комическими поэтами, только один писал еще и трагедии<sup>42</sup>, а второй вполне довольствовался комедиями и принадлежал, как считает большинство исследователей, к Средней комедии – вопреки Поллуксу, зачислившему его в Новую. Сейчас общее мнение чаще всего сводится к тому, что речь идет не о разных поэтах. Есть еще эпиграмматист с таким же именем, предположительно III века до н.э., относимый с теми или иными основаниями к «Палатинской Антологии», но это всё, чем мы располагаем по нему.

Из сугубой добросовестности вспомним и Феодора Безбожника. Он на «новомифологическом» поприще, кажется, никак не отметился. Однако, по свидетельству Диогена Лаэртского, ему принадлежало сочинение «О богах». В какой мере его атеизм, полнота которого все-таки многими ставится под сомнение, смыкался с построениями Эвгемера сотоварищи, сказать затруднительно, однако и исключать какие-либо существенные параллели – ибо Феодор считал богов порождениями человеческих установлений – мы не можем. К тому же Феодор в интересующий нас период тоже был александрийцем!

Был ли александрийский эпицентр первоначального эвгемеризма случайным и необъяснимым совпадением обстоятельств? Могли ли поименованные только что разносторонне ученые философы и историки и даровитые литераторы, имевшие схожие интересы, развиваться отдельно и независимо друг от друга, хоть и находясь бок о бок? И мог ли с этим гипотетическим сообществом, если оно в действительности существовало, быть как-то связан Деметрий Фалерский? Неофициальный министр культуры при дворе Птолемея Сотера в Александрии, собиравший, помимо книг для Библиотеки, еще и блестящих представителей греческой научной и художественной элиты возле себя? Тонкий знаток Гомера и ценитель незаурядных личностей – вне зависимости от того, в какую школу и географию их зачисляли?

Однозначно доказательного ответа на этот вопрос у нас нет. И при текущем безгласии источников быть не может.

Но он напрашивается. Интеллектуалы из такого «кружка», если он действительно образовался в Александрии в обозреваемые нами годы, никак не страта из андерграунда. Обойтись без допуска и принадлежности к Библиотеке и Мусейону, без птолемеевских «исследовательских грантов» в той или иной форме, распорядителем которых был Деметрий Фалерский, они не могли.

Вряд ли Деметрий не мог лично знать с Гекатеем Абдерским, обласканным вниманием Птолемея Сотера и ходившим тогда же, когда и он, по тем же коридорам в Александрии, хоть и, скорее всего, реже. Можно, например,

---

<sup>42</sup> См. Афиней, IX 407b.

даже попытаться угледеть в одном из пассажей «Застольных бесед» Плутарха о Гекатее некую связь с сумптуарными законами фалерца в Афинах<sup>43</sup>, но она как бесспорное подтверждение характера их отношений между собой не особенно очевидна. Как и приведенная выше гипотеза о близком знакомстве Деметрия Фалерского с Палефатом.

Всплеску в тогдашней Александрии литературной «романтики», этнографической (по Пёльману) или любой другой – ботанической, зоологической, минералогической etc., всех этих вымышленных хорографий неизвестных земель, существовавших только в воображении их авторов, – также нетрудно найти внятные логические объяснения и помимо расширения эллинской ойкумены в результате походов Александра. Описание, систематизация и каталогизация, пусть даже касающиеся загадочных явлений природы, обычаев и особенностей социального устройства обитателей далеких земель, необычных сооружений, деяний из жизни персонажей мифов и преданий – вполне себе перипатетическое обыкновение, свойственное этой философской школе с рождения. И старательно воспроизводившееся в александрийском Мусейоне Деметрием Фалерским и Стратоном. Эта линия в «добропорядочном», нефантазийном исполнении вскоре получила вполне почтенное название – парадоксография.<sup>44</sup> В неё зачислялись сочинения тех же Аристотеля («История животных», «Об обычаях варваров»), пусть иногда и с приставкой «Псевдо-» («Рассказы о диковинах», «О космосе»), Феофраста («Исследование о растениях», «О металлах», «О камнях», «О запахах», «О соли, молоке и квасцах», «О воде», «Об окаменелостях», «О помрачении», «О нравах и разумении животных», «О кусающих и нападающих (животных)», «О меняющих цвет [животных]», «О различии животных по местам обитания», «Об обитающих на суше животных», «О так называемых завистливых животных» и др.) и даже отчасти Дикеарха («Жизнь Греции»).

Эвгемерики-парадоксографы Александрии, намеренно и сознательно переворачивая традиционные обыденные представления в головах читателей, просто разбавили ликейский описательный стандарт беллетристическими эффектами, пристрастием к занимательности или иногда даже чуть ли не эпатажной сенсационности.

Изложениями различных «мирабилия» грешили не только наши эвгемерики. Поветрие измышлять невиданные экзотические диковины, сочинять заведомые небылицы о дальних и недостижимых краях мира не избирало своим фокусом птолемеевскую столицу. Оно не обошло стороной Книд

<sup>43</sup> Плутарх, IV, III, 1.

<sup>44</sup> От греч. *παρά δόξαν* – против обычного.

(Ктесий), Самос (Дурис), Кипр (Клеарх из Сол), Сигей (Дамаст), Платею (Деимах), Хиос (Феопомп), Кимы (Эфор) и другие острова и материковые города в Греции.

И, кстати, не только в Греции, но и во Фракии тоже. Например, Бергу напротив Амфиполиса через Стримон, из которой происходил Антифан, автор книги «Ἀπίστα» («О невероятном») – свода красочных выдумок про неизвестные страны и народы, считавшийся чуть ли не основоположником жанра.

У Деметрия Фалерского в списке трудов, приводимом Диогеном Лаэртским, значится и «Об Антифане». По тому, что нам ведомо (а точнее – неведомо), этим Антифаном мог быть как афинянин (на самом деле метек, происходивший, скорее всего, с Родоса), известный автор средней комедии, так и только что упомянутый бисальтиец из Берги. Вероятности равновелики, однако в последнем случае рассматриваемая версия о сообществе эвгемериков в Александрии приобрела бы более стройные очертания. Даже несмотря на некоторый «антимонархизм» их сочинений.

Если же всё обстоит иначе, тогда александрийская «регулярная» парадоксография должна была начаться чуть позже – с киренцев Каллимаха и Филостефана, Болоса из Мендеса и Архелая-египтянина.<sup>45</sup>

Но определенно не на пустом месте.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Бердяев, Н. (1951) *Царство Духа и царство Кесаря*. Париж.
- Бухарин, М. Д. (2007) *Неизвестного автора Перипл Эритрейского моря*. Санкт-Петербург.
- Гуторов, В.А. (1989) *Античная социальная утопия: Вопросы теории и истории*. Ленинград.
- Пёльман, Р. (1910) «История античного коммунизма и социализма», *Общая история европейской культуры*. Санкт-Петербург.
- Торшилов, Д.О. (1999) *Античная мифография. Мифы и единство действия*. Санкт-Петербург.

<sup>45</sup> В биографии этого поэта-эпиграмматиста достаточно тёмных мест. Хотя бы относительно места его рождения – некоего египетского городка с названием не то Херсонисо, не то Херсонесита. Архелая иногда помещали во времена как Александра, так и первого Птолемея. Но мы избегаем искушения дополнить им наш список эвгемериков, ибо находим больше резона полагаться на точку зрения и аргументацию Антониуса Вестерманна в его *Παράδοξογράφοι: Scriptorum Rerum Mirabilium Graeci, XXII–XXIV*. Впрочем, Архелая относили даже к временам Птолемея Эвергета II.



- Чернышов, Ю.Г. (1999) «Блоссий из Кум, политический консультант», *Полития. Политическое консультирование*. Москва.
- Truesdell, S. Brown (1946) «Euhemerus and the Historians», *The Harvard Theological Review* 39, 259–274.
- De Angelis, F., Benjamin, Garstad B. (2006) «Euhemerus in Context», *Classical Antiquity* 25, 211–242.
- Winiarczyk, M. (2002) *Euhemerus von Messene: Leben, Werk und Nachwirkung*. Munich.
- Winiarczyk, M. (2013) *The Sacred History of Euhemerus of Messene*. Berlin/Boston.
- Holzberg, N. (1996) «Novel-like Works of Extended Prose Fiction, II: A. Utopias and Fantastic Travel: Euhemerus, Iambulus», G. Schmeling, *The Novel in the Ancient World*. Leiden, 621–626.
- Ferguson, J. (1975) *Utopias of the Classical World*. New York.
- Rohde, E. (1960) *Der griechische Roman und seine Vorläufer*. Hildesheim.
- Westermann, A. (1839) *Παραδοξογράφοι: Scriptorum Rerum Mirabilium Graeci, Insunt: (Aristotelis) Mirabiles Auscultationes. Antigoni, Apollonii, Phlegontis Historiae Mirabiles, Michaelis Pselli Lectiones Mirabiles, Reliquorum Eiusdem Generis Scriptorum Deperditorum Fragmenta ; Accedunt Phlegontis Macrobiani Et Olympiadum Reliquiae Et Anonymi Tractatus De Mulieribus Etc.* Londini.

*References in Russian:*

- Berdiaev, N. (1951) *Tsarstvo Duha I tsarstvo Kesaria*. Paris.
- Buharin, M.D. (2007) *Neizvestnogo avtora Peripl Eritreiskogo moria*, St. Petersburg.
- Gutorov, V.A. (1989) *Antichnaya sotsial'naya utopiya: Voprosy teorii I istorii*. Leningrad.
- Pel'man R. (1910) «Istoriya antichnogo kommunizma i sotsializma», *Obshchaya istoriya evropeiskoy kul'tury*, St. Petersburg.
- Torshilov, D.O. (1999) *Antichnaya mifografiya. Mify I edinstvo deystviya*, St. Petersburg.
- Chernyshov, Yu.G. (1999) «Blossiy iz Kum, politicheskii konsultant», *Poliyiya. Politicheskoe konsul'tirovanie*. Moscow.

**«ДРУГАЯ ЗЕМЛЯ».**  
**ОРФИЧЕСКИЙ МОТИВ НЕБЕСНОГО ПУТЕШЕСТВИЯ**  
**В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ**

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

---

EUGENE AFONASIN  
Novosibirsk State University (Russia)

“ANOTHER EARTH”. THE ORPHIC MOTIF OF CELESTIAL TRAVEL IN ANCIENT PHILOSOPHY

ABSTRACT. The motif of the journey is characteristic of Orphicism. Orpheus' journey on the Argo and his descending to Hades, the travel of souls to the afterlife and their celestial journey before their subsequent incarnation. These ideas are vividly represented in the Orphic hymns, the Orphic golden tablets and, perhaps most vividly, in Plato's myths in *Phaedo*, *Phaedrus*, *Gorgias* and the *State*. In the paper I consider these myths in the context of ancient philosophical literature, the task of which is to provide a coherent interpretation of the very fluid and not entirely unambiguous pictures that the great Athenian philosopher paints in his imagination. First of all, it concerns such questions as the corporeality or incorporeality of souls, the circumstances of their judgment and the conditions of their subsequent incarnation, details of the topography of the “other earth” and, finally, the discussion about the classes of souls, which were developed in subsequent Platonism.

KEYWORDS: orphic, myth, Plato, journey, reincarnation of the soul, afterlife retribution.

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

---

Кратко излагая теории античных физиков об устройстве звезд и планет, доксограф Аэтий упоминает, в контексте сообщения о пифагорейцах и Гераклиде Понтийском, оригинальное мнение «орфикиков». Это сообщение уникально во всем доксографическом корпусе – орфические идеи там более нигде даже не упоминаются. Говорится следующее:

Гераклид и пифагорейцы считают каждую звезду [=планету] космосом, который включает в себя землю, воздух и эфир в беспредельном эфире. Это мнение содержится также в орфических писаниях. Ведь и они делают космосом каждую звезду. Ἡρακλείδης καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ἕκαστον τῶν ἀστέρων κόσμον ὑπάρχειν, γῆν περιέχοντα ἀέρα τε καὶ αἰθέρα ἐν τῷ ἀπείρῳ αἰθέρι· ταῦτα δὲ τὰ δόγματα ἐν τοῖς Ὀρφικοῖς φέρεται· κοσμοποιοῦσι γὰρ ἕκαστον τῶν ἀστέρων. (Аэтий, *Мнения философов* 2.13.15, текст и комм. Mansfeld, Runia 905, 914).

Это изолированное свидетельство выбивается из общего контекста данной главы доксографического свода, где философы в основном обсуждают вопрос о веществе, из которого состоят звезды. В основном его, разумеется, считают огненным или эфирным, хотя лежащая в основе субстанция различается от земли (Фалес), воздуха (Анаксимандр) и огня (Анаксагор, Гераклит, Парменид) до камня (Демокрит) и железа (Архелай). Описываются также различные процессы образования и существования звезд и планет, такие как захват камней с земли вихрями (Анаксагор) или выделение огненной субстанции из воздуха (Эмпедокл). Все, кроме Ксенофана, считают небесные тела стабильными (2.13.14). Последний же полагает, что они тухнут каждый вечер и загораются каждое утро подобно освещаемым солнцем облакам на небосклоне. Оригинален, как всегда, Диоген, который считает небесные тела «легкими космоса» (2.13.4), что в настоящее время приобретает особое значение в контексте Папируса из Дервени, где, напомним, в своей демиургической функции Зевс отождествляется с воздухом, который «разрыхляет (*ταράσσει*) сущие вещи (*τὰ ὄντα*) и не позволяет им соединяться», так как в противном случае космический огонь превратил бы их в единое огненное целое (кол. 9). Зевс подвижен, он каждодневно обеспечивает функционирование известного нам мира, от космических тел до (как говорится далее в Папирусе) рек, деревьев и трав, тогда как в глобальном плане вечно сущий универсум эволюционирует благодаря творческой энергии Неба (Урана), которая сосредоточена в солнце. Почему бы не предположить, развивая эту идею в духе Джордано Бруно, что уникальный малый космос на каждом из небесных тел аналогичным образом непрерывно воссоздается тем или иным божеством, что образует динамичную и разнообразную вселенную, заселенную самыми разнообразными существами, обитающими во всевозможных мирах?<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Однако это отдельная тема. Подробнее см. Афонасин 2008.

Появление у Аэтия этого изолированного доксографического сообщения в связи с Гераклидом Понтийским<sup>2</sup> подталкивает истолковывать его в космологическом контексте, однако, что представляется естественным для орфики, оно может иметь непосредственное отношение и к популярной в их среде концепции небесного путешествия души, ведь небесное тело (некая «другая земля») представляется естественной целью данного путешествия.

Основной наш источник в этой связи, разумеется, Платон, и прежде всего топография «другой земли», подробно описанная в *Федоне* (109а сл.).<sup>3</sup> Беседа с учениками, Сократ саркастически замечает, что путь в Аид, вопреки мнению Эсхила, не прост и даже не единственен. Ступив на него без провожатого душа скорее всего заблудится. Именно для этого, добавим от себя, орфики снабжали душу уходящих в Аид подробными инструкциями, либо предполагали, что она найдет провожатого – своего гения или даже самого Диониса, как это показано на вазе из Толедо.<sup>4</sup> За гением разумно следовать, даже если путь, им предложенный, не слишком приятен, так как в противном случае душе предстоит долго блуждать в одиночестве, «во всяческой нужде и стеснении, пока не исполнятся времена, по прошествии коих она силой необходимости водворяется в обиталище, коего заслуживает» (108с, пер. С. П. Маркиша). Иными словами, от судьбы не убежишь и в конечном итоге каждая душа, каким бы путем она ни шла, получит по заслугам, причем наиболее порочные навечно низвергаются в Тартар, тогда как наиболее совершенные отправляются «в страну высшей чистоты, находящуюся над той землей, и там поселяются». Более того, «те из их числа, кто благодаря философии очистился полностью, впредь живут совершенно бестелесно и прибывают в обиталища еще более прекрасные, о которых поведать нелегко» (114с). Разумеется, большинству, предстоит вновь вернуться в этот мир в том или ином качестве, ведомым другим гением и через значительный промежуток

---

<sup>2</sup> Подробнее о нем см. Афонасин 2020. Гераклид знаменит не только тем, что первым из древних астрономов учил о вращении земли, но и тем, что эксплицитно утверждал, будто каждая планета, включая луну, представляет собой отдельным мир, парящий в беспредельном эфире.

<sup>3</sup> Текст и общий анализ мифа: Stewart 1094, 77 sq.; Partenie 2004, 40 sq.; Tofighian 2016, 11 sq. Некоторые авторы прямо называют миф орфическим и пифагорейским (Kingsley 1995, 109), другие стремятся прочитать его в контексте философии самого Платона (Pender 2012).

<sup>4</sup> Речь, разумеется, идет о так называемых орфических золотых табличках (см. Graf, Johnston 2007, Vernabé, Jiménez San Cristóbal 2008, Edmonds 2011). Перевод табличек и релевантную библиографию см. в моей предыдущей работе (Афонасин 2023).

времени (107e), о чем Платон во всех подробностях рассказывает во многих своих диалогах. Но обо всем по порядку.

Прежде всего, что это за «земля»? Перед тем как перейти к ее описанию, Сократ воспроизводит знаменитый космологический аргумент, согласно которому находящаяся в центре вселенной земля, в силу изотропии пространства, не нуждается ни в какой поддержке, вроде воздуха, для того, чтобы никуда не падать и поэтому пребывает на месте, а затем развивает аналогию, во многом напоминающую миф о пещере из *Государства* (514a–517a). Мы, живущие на берегах Средиземного моря, говорит он, напоминаем муравьев или лягушек, живущих вокруг болота. Подобным образом живут и многие другие народы, населяющие иные районы земли (109b). Но наш взгляд – это лишь частный взгляд на вещи. Мы подобны рыбам, которые живут в море и лишь иногда высовывают голову и видят иной мир, отличный от ихнего: «Но если бы кто-нибудь все-таки добрался до края или же сделался крылатым и взлетел ввысь, то, словно рыбы здесь, у нас, которые высовывают головы из моря и видят этот наш мир, так же и он, поднявши голову, увидел бы тамошний мир» (109e) – похожий на разноцветный мяч (то есть, по сути, додекаэдр, одно из знаменитых Платоновых тел), сшитый из двенадцати кусков кожи, играющий яркими и чистыми цветами, пурпурным, золотистым, белоснежным и др. Именно такой должна представляться, согласно Сократу, «иная земля» каждому, кто сможет взглянуть на нее со стороны.<sup>5</sup> Далее Сократ подробно описывает топографию этого иного мира. Прежде всего, он представляет собой определенный прообраз нашего: там также растут деревья, текут реки и обитают живые существа, в том числе люди, вот только реки там чисты, природа совершенна и не подвержена тлену, а прекрасный климат, сочетающий зной и прохладу в нужной пропорции, обеспечивает здоровье жителей и продляет их жизнь (111a–b).

Но это лишь обитаемая часть земли, ее поверхность. В глубинах ее таятся еще более чудесные вещи. Жизнь планеты непрерывно обеспечивает колебательное движение воды и огня, которые струятся в ее недрах.<sup>6</sup> Движение текучих субстанций происходит само собой благодаря тому, что они собираются в огромной земной полости, которая пронизывает землю насквозь, и затем снова распространяется по ее многочисленным ответвлениям, словно

---

<sup>5</sup> Мне представляется, вместе с Kingsley 1995, 106–107, что речь идет о другой планете, а не воображаемом образе нашей земли, как часто утверждается.

<sup>6</sup> Что, конечно же, можно считать развитием идеи, известной еще со времен Гомера и Гесиода, который описывает некие истоки земли и моря, его начала и концы (ср. Гомер, *Илиада* 8.13 сл., Гесиод, *Теогония*, 119, 282, 785–792).

кровь по жилам. Точно так же, воздух, всасываемый и выталкиваемый влагой (как в насосе), вихреобразно движется по всей поверхности земли и ее полостям, как при дыхании (111d сл.). Сравнение жизни земли с организмом имеет долгую историю в античной философской традиции, и данное место из Платона – одно из самых ранних тому свидетельств.<sup>7</sup> Так Сенека полагает, что море представляет собой единую систему и «у него есть свои подземные жилы, которые пополняют его и вызывают его приливы и отливы» (*Естественнонаучные вопросы* 3(4).14.3, пер. Т. Ю. Бородай), а земля устроена по аналогии с нашими телами – она также обладает жилами по которым течет ее кровь («вода»), тогда как «воздух» представляет собой различные испарения. Некоторые процессы полезны для организма, некоторые же вредны. Например, «затвердевающая влага» образует металлы, тогда как «загнивающая» – асфальт, нефть и ему подобные вещества, более того, природные процессы даже могут развиваться по аналогии с болезнями:

Отчего некоторые источники бывают по шесть часов кряду полные и по шесть – пустые? ...Как перемежающаяся лихорадка возвращается в один и тот же час, как подагра дает себя чувствовать в определенное время, так очищение, если ему ничего не мешает, происходит всегда в установленный день, как новорожденный появляется в свой месяц, так и у вод есть свои промежутки, в которые они обычно уходят и возвращаются (там же 16.1, пер. Т. Ю. Бородай).

Вода и огонь по мысли Платона находятся в определенном динамическом равновесии. Все происходит так, как будто огонь, ослабевая и постепенно угасая, дает начало влаге, а влага, разогреваясь и испаряясь, вновь воспламеняется. Эта идея также стала ключевой в последующей натурфилософии. Согласно тому же Сенеке:

Все элементы переходят друг в друга; когда погибнет какая-то доля одного, она превращается в другой, и природа, словно водрузив свои части на весы, внимательно следит, как бы не нарушилось их равновесие и мир не перекосялся бы в сторону (10.3).

Дальнейшее рассуждение Сенеки только усиливает аналогию. Море, говорит он, «тайным» путем проникает под землю и незримо из нее возвращается, на обратном пути под давлением процеживаясь через толщу земли. Именно благодаря этому процессу, в полном согласии с Аристотелем (*Метеорология* 357b1, 358a5 сл.), вода теряет горечь и становится пресной

---

<sup>7</sup> «Потом земли» море называли Эмпедокл (фр. 395 Vollaek; 31 A 25 и 66 B 55 DK), Демокрит (68 A 99) и Антифонт (87 B 32). Аристотель же пишет: «Недра земли созревают и старятся, подобно телам животных» (*Метеорология* 351a26–27). См. также Freeland 1990.

(3(4).5), сохраняя, впрочем, некоторые примеси, различные на вкус и нередко полезные и лечебные (там же 3(4).1.2 сл.). Вода стоит или течет вниз, иногда ветер гонит ее вверх (гл. 3), иногда она поднимается из-под земли под давлением (гл. 7.4), но в целом, все выглядит так, словно моря не ощущают притока рек, а земля не ощущает их оттока, как будто всегда имеются некие «скрытые запасы» воды, занимающие под землей пространства «не меньшие, чем Океан» (гл. 4, 8 и 9). Кроме того, под землей имеются обширные пустоты, заполненные тяжелым и застоявшимся воздухом, который, конденсируясь, превращается в воду (гл. 9), а также земля, разрежаясь, превращается во влажную субстанцию, так как, напомним, элементы способны превращаться друг в друга благодаря процессам разрежения / уплотнения и нагревания / охлаждения (гл. 10.5).<sup>8</sup>

Но вернемся к *Федону*. Земную поверхность опоясывают реки, важнейшие из которых, числом четыре, играют особую роль, по мнению Сократа, в круговращении не только элементов, но и душ. Их имена засвидетельствованы в мифологии,<sup>9</sup> однако полная картина уникальна и, вне сомнения, является изобретением Платона. Река Ахеронт представляет собой противотечение, уравнивающее ток великого Океана относительно их общего центра, и заканчивается озером Ахерусиадой – местом скопления душ перед тем, как в положенный срок оправиться опять на поверхность земли (*Федон* 113a). Река Пирифлегетонт вытекает из места «пылающего жарким огнем». Ее бурлящая вода, смешанная с илом, не смешивается с водами других рек. Она течет под землей, лишь изредка выходя на поверхность в виде раскаленной лавы и, описав множество кругов, низвергается, как и другие реки, в ту же огромную земную полость, именуемую Тартаром (113b). Наконец, река Кокит, несущая темные воды, течет в направлении, противоположном Пирифлегетонту, и образует озеро Стикс. Опоясав землю кольцом она, как и остальные реки, низвергается в Тартар. Аналогия с гуморальной теорией, учащей о четырех жидкостях организма (крови, флегме, желтой и черной желчи), напрашивается сама собой. Некоторые авторы, например, тот же Сенека (*Естественнонаучные вопросы* 3(4).27) охотно принимает теорию подземных вод, даже объясняя с ее помощью такие сверхъестественные явления, как всемирный потоп,

---

<sup>8</sup> См. Аристотель, *Метеорология* 349b20 сл., где говорится о подземных водоемах и описывается тот же процесс. Подробнее об истории античной гидрологии см. Тауб 2003, Афонасин 2017a–b.

<sup>9</sup> См. Гомер, *Илиада* 1.423, 14.245, *Одиссея* 4.568 и др., в особенности, 10.511–514 (где встречаются все названия), Гесиод, *Труды и дни* 171 и др.

тогда как Аристотель, также не отрицая существования подземных вод, считает теорию Платона фантастичной (*Метеорологика* 356а сл.).<sup>10</sup> Впрочем, и сам Платон, должно быть, говорил о подземных реках в метафорическом смысле. Ведь, повторимся, цель описания топографии «другой земли» для Сократа – это не столько рассказ о реках, играющих особую роль в круговращении элементов, сколько об их значении для обеспечения естественного процесса перевоплощения душ.

Именно к этому сюжету он далее и переходит, отмечая, что «державшиеся середины» обычные люди прямиком отправляются на озеро Ахеронт, где получают воздаяния и наказания за свои, в целом, незначительные заслуги и прегрешения (113d). Те же, кто совершил тяжкие преступления, низвергается в Тартар, причем иные навсегда, других же воды периодически выносят на поверхность по рекам Кокит и Пирифлегетонт для того, чтобы, проплывая в их свирепых потоках близ озера Ахеронт, они имели возможность попросить прощения у тех, кого погубили при жизни, и если добиваются прощения, то «выходят и бедствиям их наступает конец» (114a–b).

Каков телесный статус этих душ? Здесь возможны две крайних точки зрения. Если вся описываемая картина – это только метафора, то души вполне могут считаться совершенно бестелесными, а посмертные воздаяния и наказания быть исключительно психологической природы, вроде интеллектуальных удовольствий и мук совести. Но можно предположить, что «тени» в Аиде Платону представлялись материальными, в полном согласии с религиозными представлениями его времени. Именно их увлекает бешеные потоки Кокита и Пирифлегетонта и, напротив, именно они населяют «другую землю» и живут там без печали и болезней, но все же ограниченный период времени (см. выше, *Федон* 114b–c). Можно предположить, что разноцветная и сверкающая «другая земля» и Аид с его огненными реками для этих душ представляет собой как бы «коллективное тело». В результате они на время утрачивают индивидуальность и становятся частью большого космического

---

<sup>10</sup> Следует заметить, что критика Аристотеля бьет мимо цели, в особенности, когда он недоумевает, как реки могут течь вверх. Ведь Платон специально замечает, что крайней точкой разворота для всех подземных течений будет центр земли, и обратное их движение от центра в любом направлении будет с точки зрения этой перспективы движением вниз (112d).



целого, которое само, как это подробно описывается Платоном, функционирует как живой организм.<sup>11</sup> Но это все, похоже, касается обычных людей, будь они преступники или праведники.

Есть и особый класс душ особой чистоты, которые немедленно покидают этот мир и живут совершенно бестелесно в особом небесном обиталище (114c). О том, что это за обиталище, узнаем из *Горгия*:

Гомер сообщает, – говорится в диалоге (523a, пер. С. П. Маркиша), – что Зевс, Посейдон и Плутон поделили власть, которую приняли в наследство от отца. А при Кроне был закон – он сохраняется у богов и до сего дня, – чтобы тот из людей, кто проживет жизнь в справедливости и благочестии, удалялся на Острова блаженных и там обитал, неизменно счастливый, вдали от всех зол, а кто жил несправедливо и безбожно, чтобы уходил в место кары и возмездия, в темницу, которую называют Тартаром.

Далее в диалоге обосновывается «судебная реформа», которую Зевс посчитал необходимой. Дело в том, что во времена его отца Кроноса два важных обстоятельства мешали судьям выносить действительно справедливый приговор. Поэтому он лишил их возможности узнать приговор при жизни и назначил им нового судью,

...нагого и мертвого, одной лишь душой взирающего на душу... неожиданно умершего, который разом лишился всех сородичей и оставил на земле все блестящее свое убранство – лишь тогда суд будет справедлив (523e).

Топография «иной земли» также описывается, хотя и не настолько подробно, как в *Федоне*. Суд, говорится в *Горгии*, вершат три смертных сына Зевса, Радамант, Эак и Минос, и место судилища расположилось на развилке путей, ведущих вверх, на Острова блаженных, и вниз, в Тартар. Далее, в полном согласии с *Федоном*, Сократ замечает, что некоторые души здесь очищаются и, должно быть, готовятся к новому кругу перерождения, тогда как неисправимо порочные (каковыми, «по свидетельству Гомера», оказываются бывшие тираны, цари и властители, «ведь худшие преступники выходят из числа сильных и могущественных»), обрекаются на вечные муки («настоящие пугала, выставленные в подземной темнице на обозрение и в назидание всем вновь прибывшим», 526b–d). Ну а наиболее чистые души, каковыми прежде всего являются философы, устремляются ввысь, на Острова блаженных (526c).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Элизабет Пендер (Pender 2012, 221 sq.) усматривает в этой теории эпистемологическое изменение. Из недавних работ об аргументации Сократа в *Федоне* см. Филимонов 2023.

<sup>12</sup> Подробнее см. Edmonds 2012, в том числе и детальный разбор медицинской метафоры «излечения души». См. также Rowe 2012.

К этому же сюжету Платон обращается еще раз в мифе Эра, который он рассказывает в завершение своего *Государства*. Здесь судьи также показаны сидящими «в некоем чудесном месте» перед двумя расселинами, через которые одни души направляются «направо и вверх» на небо, а другие – «налево и вниз» в Тартар. Участь тиранов вновь весьма незавидна (615c–e), однако Острова блаженных не упоминаются вообще. В числе важнейших отличий этой версии мифа можно отметить также упоминание о еще двух расселинах, по которым спускаются с небес души, очищенные после тысячелетнего странствия. Возможно, Платону представлялась некая дорога с двусторонним движением. Кроме того, миф Эра, разумеется, знаменит подробным описанием того, как именно души избирают свой жребий и как, по словам Платона, души, испытавшие невзгоды и сполна получившие наказание за свои проступки, чаще всего делали наиболее мудрый и свободный выбор.<sup>13</sup>

Сопоставление этих трех мифов с тем, что рассказывается в *Федре* (248c сл.), порождает интерпретационную проблему, на которую обратили внимание еще в древности. В самом деле, судьба тиранов, по прежнему оказывается наихудшей, хотя здесь ничего не говорится о вечном их осуждении, но как соотносить с вышесказанным историю о загадочном «законе Адрастеи», который, напротив, предполагает бесконечную череду из десяти последовательных тысячелетних циклов для всякой души, за исключением той, что принадлежала философу, «искренне возлюбившему премудрость или сочетавшего любовь к ней с влюбленностью в юношей», ведь только эти души «окрыляются за три тысячелетних круговорота, если три раза подряд изберут для себя такой образ жизни, и на трехтысячный год отходят» (249a, пер. А. Н. Егунова)? Кроме того, не вполне понятно, избавлены ли они от следующего десяти тысячелетнего цикла.

Некоторые платоники, такие как Плутарх, Нумений или Плотин, делают на этом основании вывод, что, так как всякое воплощение – это зло, то здесь говорится о душах, отличных от тех, место которым на Островах блаженных. Напротив, неоплатоник Ямвлих полагал, что «невозможно вечно оставаться в умопостигаемом мире; нисходивший в прошлом когда-нибудь падет снова» (Iamblichus, *In Phaed.*, fr. 5 Dillon, ap. Olympiodorus, *In Phaed.* p. 191, 26 N.), но все же видит следующий выход из этого затруднения. Что если, говорит он, некоторые, наиболее чистые души, «не причастные рождению (ἀγένητον)» и не утратившие связи с высшим, будучи подвластны общему закону перевоплощения, воплощаются особым только им присущим образом и с особой целью? Дело в том, пишет Ямвлих в своем, к сожалению, сохранившемся лишь

<sup>13</sup> Подробнее см. Gonzalez 2012.

фрагментарно трактате *О душе* (*De anima*, § 28–30 Finamore–Dillon, ср. так же § 44–46),<sup>14</sup> что души нисходят с тремя различными целями. Одних посылают в тела вопреки их желанию и в качестве наказания за некогда совершенные преступления (это напоминает индийское учение о карме). Для других воплощение – это шанс, возможность не только искупить прошлые проступки и достигнуть улучшения (именно о них, возможно, идет речь в вышеупомянутом месте *Федра*). Наконец, избранные души воплощаются добровольно «для спасения, очищения и совершенствования этого мира».<sup>15</sup>

Именно таковы чистые (ἄχραντοι) души совершенных личностей и учителей человечества, вроде Пифагора, Сократа или Платона.<sup>16</sup> Говоря в *Федре* о

---

<sup>14</sup> Сравним также следующее свидетельство: Дамаский, *Комментарий к «Федону» Платона* (Damascius, *In Phaed.* p. 203, 26–204, 3 Westerink): «Почему Ямвлих говорит о душах, восстановленных до совершенного состояния (τῶν τελέως ἀποκαθισταμένων), прямо противоположное? Не следует ли нам, напротив, сказать, что они никогда не нисходят (οὐδέποτε κατιέναι αὐτάς), ни в соответствии с неким кругом нисхождения (περίοδον καθόδων), который не содержит в себе никакой необходимой причины, ни в той мере, в какой присущему им образу жизни не свойственно рождения, ни, в-третьих, благодаря форме их жизни, обеспечивающей нисхождение, не связанное с рождением (τὸ εἶδος τῆς ζωῆς ἀγένητον ποιουμένης τὴν κάθodon), и никогда не утрачивающей связи с высшим, как сам он пишет в своих *Письмах*, оправдывая свою речь (ὑπὲρ τοῦ οἰκείου λόγου ἀπολογοῦμενος) третьим из вышеуказанных способов».

<sup>15</sup> «Думается мне, что и цели различны, и способы, которыми души совершают нисхождение. Если души нисходят в этот мир для спасения, очищения и совершенствования, то они должны оставаться незапятнанными (ἄχραντον) и при нисхождении. Если же ради воспитания и улучшения их собственного нрава они возвращаются в тела, то им не удастся оставаться полностью бесстрастными и самостоятельными (ἀπόλυτος καθ' ἐαυτήν). Если же они нисходят сюда в наказание и по приговору, то в некотором смысле подобны [насилно] влекомым и понуждаемым» (Ямвлих, *О душе*, фр. 29).

<sup>16</sup> Аналогичное трехчленное деление встречается у Ямвлиха еще один раз в трактате *О мистериях* (5.18). Кроме того, по свидетельству Прокла (*О промысле*, Steel 2007, 9–10, 16), различие между промыслом и судьбой Ямвлих неоднократно обсуждал в своих сочинениях, признавая, что все, происходящее согласно судьбе, подчинено также и промыслу, однако высшие уровни сущего зависят лишь от промысла и не подвластны «астрологическим влияниям», то есть судьбе. Вспомним также, что в *О мистериях* 8.6 «герметическое» учение о двух душах также возникает в контексте смысла воплощения: «Человеку присущи две души: одна восходит к первому умопостигаемому, причастная силам демиурга, другая же придается круговращением небес, в которое вторгается (ἐπιείρπει) душа, созерцающая бога. А коль скоро это так, то душа, нисходящая в нас из космосов [то есть из области небесных тел], следует за их круговым движением. Та же, что умопостигаемым образом присутствует в нас

«невредимых» (*Федр* 248c) Платон, согласно комментатору,<sup>17</sup> отчетливо выделял такие души из общей толпы, и понимал, что, сохраняя близкий контакт с умопостигаемым миром, эти души отправляются в путь добровольно, гораздо меньше других подвержены растлевающему влиянию здешнего мира и с гораздо большей легкостью возвращаются назад, что и продемонстрировал Сократ в *Федоне*. Какова цель их путешествия? Об этом явно не говорится, но можно предположить, что, кроме очевидного «наставничества», ими движет свойственная разумному существу жажда познания. Именно она заставляет их отправиться в путь, об этом также не следует забывать.<sup>18</sup>

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2008) «Папирус из Дервени», *СХОЛН (Scholē)* 2.2, 309–336.
- Афонасин, Е. В. (2017a) «Из истории античной гидрологии: реки и моря», *Философия науки* 73.2, 108–119.
- Афонасин, Е. В. (2017b) «Античные натурфилософы о приливах и течениях», *Философия и космология* 19, 155–167.
- Афонасин, Е. В. (2020) *Гераклид Понтийский. Фрагменты и свидетельства*. Санкт-Петербург.
- Афонасин, Е. В. (2023) «Орфические золотые таблички», *СХОЛН (Scholē)* 17.1, 120–137.
- Афонасин, Е. В., пер. (2012) «Ямвлих. О душе», *СХОЛН (Scholē)* 6.2 (2012) 228–258 (Перепечатано: Ямвлих, Письма, О душе. Перевод Е. В. Афонасина, в: Ямвлих, *Собрание творений*, т. 4, под общ. ред. Т. Сидаша. Санкт-Петербург: Квадривиум, 2020).
- Филимонов, А. О. (2023) «Философия как посвящение в таинства. Роль памяти в преодолении страха смерти», *Идеи и идеалы* (в печати).
- Bernabé, A., Jiménez San Cristóbal, A. I. (2008) *Instructions for the Netherworld. The Orphic Gold Tablets*. Leiden, Boston MA, and Cologne.
- Gonzalez, F. (2012) “Combating oblivion: the myth of Er as both philosophy’s challenge and inspiration,” in Collobert, C., Destrée, P., Gonzalez, F., eds. *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden, 259–278.

---

благодаря умопостигаемому, выходит за пределы круга рождения; благодаря ей мы освобождаемся от судьбы и восходим к умопостигаемым богам». Подробнее см. Finamore, Dillon 2002, 161–162 и Афонасин 2012. Кстати, Ямвлих сам далее отмечает, что его теория призвана преодолеть неудовлетворительное решение платоников второго века Нумения, Крония и Гарпократиона, которые полагали, что всякое нисхождение зло и не видели того, что воплощение совершается с различными целями.

<sup>17</sup> Ямвлих отдает себе отчет в том, что его позиция противоречит Плотину (Iamblichus, *In Tim.*, fr. 81 Dillon).

<sup>18</sup> Как заметил еще Прокл (Комментарий к *Государству* 160.4–11), души устают от тысячелетнего покоя, что побуждает их стремиться к новому.

- Dillon, J. M., ed. (1973) *Iamblichi Chalcidensis in Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta*. Leiden (2nd ed. 2010).
- Edmonds, R. III, ed. (2011) *The "Orphic" Gold Tablets and Greek Religion*. Cambridge.
- Edmonds, R. III (2012) "Whip scars on the naked soul: myth and elenchos in Plato's *Gorgias*," in Collobert, C., Destrée, P., Gonzalez, F., eds. *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden, 165–185.
- Finamore J., Dillon J., eds. (2002) *Iamblichus, De anima*. Leiden.
- Freeland, C. A. (1990) "Scientific explanation and empirical data in Aristotle's *Meteorology*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, 67–102.
- Graf, F., Johnston, S. I. (2007) *Ritual Texts for the Afterlife. Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London.
- Kingsley, P. (1995) *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic. Empedocles and the Pythagorean Tradition*. Oxford.
- Mansfeld, J., Runia, D., eds. (2020) *Aetiana V: An edition of the reconstructed text of the Placita with a commentary and a collection of related texts*. Leiden: Brill.
- Partenie, C., ed. (2004) *Plato. Selected Myths*. Oxford.
- Pender, E. (2012) "The Rivers of Tartarus: Plato's geography of dying and coming-back-to-life," in Collobert, C., Destrée, P., Gonzalez, F., eds. *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden, 199–233.
- Rowe, Ch. (2012) "The status of the myth of *Gorgias*, or Taking Plato seriously," in Collobert, C., Destrée, P., Gonzalez, F., eds. *Plato and Myth. Studies on the use and status of Platonic myths*. Leiden, 187–198.
- Stewart, J. (1905) *The Myths of Plato*. London.
- Taub, L. (2003) *Ancient Meteorology*. London: Routledge.
- Tofoghian, O. (2016) *Plato and philosophy in Platonic dialogues*. MacMillan: Palgrave.
- References in Russian:*
- Afonasin, E. V. (2008) «Papyrus iz Derveni», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 2.2, 309–336.
- Afonasin, E. V. (2017a) «Iz istorii antichnoj gidrologii: reki i morya», *Filosofiya nauki (Philosophy of sciences)* 73.2, 108–119.
- Afonasin, E. V. (2017b) «Antichnye naturfilosofy o prilivah i techeniyah», *Filosofiya i kosmologiya (Philosophy and cosmology)* 19, 155–167.
- Afonasin, E. V. (2020) Geraklid Pontijskij. Fragmenty i svidetel'stva. Sankt-Peterburg.
- Afonasin, E. V. (2023) «Orficheskie zolotye tablichki», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 17.1, 120–137.
- Afonasin, E. V., per. (2012) «Yamvliih. O dushe», *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 6.2 (2012) 228–258 (Repr.: Yamvliih, Pis'ma, O dushe. Perevod E. V. Afonasina, v: Yamvliih, Sobranie tvorenij, t. 4, pod obschch. red. T. Sidasha. Sankt-Peterburg: Kvadrivium, 2020).
- Filimonov, A. O. (2023) «Filosofiya kak posvyashchenie v tainstva. Rol' pamyati v preodolenii straha smerti», *Idei i idealy* (forthcom.).

# ВЕРА, СОМНЕНИЕ И ΔΙΑΚΡΙΣΙΣ В СВЕТЕ ТЕОРИИ ДВОЙНОГО ПРОЦЕССА

П. А. БУТАКОВ

Институт философии и права СО РАН  
pavelbutakov@academ.org

---

PAVEL BUTAKOV

Institute of Philosophy and Law SB RAS

A DUAL-PROCESS APPROACH TO FAITH, DOUBT, AND ΔΙΑΚΡΙΣΙΣ

ABSTRACT. It is often claimed that there are passages in the New Testament where the word *διακρίνω*, contrary to its regular meaning (to discern, separate), has a special "NT meaning" of hesitation and doubt. Those passages describe *diakrisis* as the opposite of faith. I offer an argument against the "NT meaning" of *diakrisis*, which is based on the dual-process theory from cognitive psychology. First, I distinguish the two types of faith in the New Testament—an involuntary Type 1 and a voluntary Type 2. I also suggest that all cases of propositional or quantitative faith belong to Type 2. I argue that in those passages where *diakrisis* opposes faith, the faith is propositional and quantitative, therefore it is of Type 2. Then I argue that in those passages faith and *diakrisis* belong to the same Type, i.e. Type 2. Since doubt is an involuntary Type 1 process, and *diakrisis* is a voluntary Type 2 process, *diakrisis* should not be translated as "doubt," and the claim of the special "NT meaning" of *διακρίνω* is incorrect.

KEYWORDS: faith, doubt, New Testament, dual-process theory.

---

## Введение

Почти в каждом большом словаре древнегреческого языка в конце статьи «*διακρίνω*» можно обнаружить указание на некое особое значение этого слова в Новом Завете. Перечень стандартных значений *διακρίνω* включает более-менее близкие по смыслу глаголы: различить, разделить, рассудить и т. п. При этом особое «новозаветное» значение – сомневаться, быть в замешательстве – существенно отличается от остальных. Если обратиться к основным переводам Нового Завета, то в них мы увидим схожую картину: в большинстве случаев *διακρίνω* и его производные переводятся стандартным образом

(различать и т. п.), однако в ряде случаев использовано «особое» значение (сомневаться). В современной исследовательской литературе идут споры о правомерности этого особого варианта перевода. Одна сторона приводит историко-филологические и богословские аргументы против особого «новозаветного значения», другая сторона придерживается существующих словарей и переводов Нового Завета и настаивает на том, что «особый» вариант лучше подходит по смыслу.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы предложить новый аргумент против концепции особого «новозаветного значения» διακρίνω. В отличие от используемых в данной полемике историко-филологических и богословско-смысловых аргументов, предлагаемый аргумент основан на заимствованной из когнитивной психологии теории двойного процесса. Объектом исследования являются те пассажи Нового Завета, где *διακρίσις*<sup>1</sup> противопоставляется *вере*, поскольку перевод *διακρίσις* как «сомнения» преимущественно встречается именно в данном контексте. Главный результат исследования заключается в том, что в этих пассажах под термином *διακρίσις* подразумевается контролируемый аналитический когнитивный процесс, который принципиально отличается от сомнения или замешательства, т.е. непровольного интуитивного процесса. Из этого следует, что перевод *διακρίσις* как «сомнения» некорректен, и это является доводом против концепции «новозаветного значения» διακρίνω.

### История полемики

Традиция интерпретации слова διακρίνω как указания на состояние сомнения восходит, как минимум, к V веку, к Вульгате, где оно иногда переводится глаголом *haesito* (застрять, запнуться, замешкаться). С тех пор данная интерпретация прочно вошла и в христианское богословие, и в последующие переводы Библии на другие языки. Однако вопрос о правомерности данной интерпретации до сих пор остается открытым. Стандартные значения слова διακρίνω – разделять, рассудить, различать, осуждать – связаны с активным процессом принятия решения, анализом ситуации, с выбором, а не с пассивным состоянием нерешительности или замешательства. Объясняя столь радикальную разницу смысловых значений, ученые выдвигают гипотезу «семантического сдвига», согласно которой христиане превратили это слово в

---

<sup>1</sup> Далее в статье я буду использовать русскую транскрипцию слова *διάκρισις*, имея в виду процесс, обозначаемый глаголами διακρίνω / διακρίνομαι или их производными.

специальный богословский термин, *terminus technicus biblicus*, наделив его особым «новозаветным значением» (Spitaler 2007, 6).

В последнее время было опубликовано несколько историко-филологических исследований, которые ставят под сомнение как обоснованность концепции особого «новозаветного значения» *διακρίνω*, так и корректность его перевода как «сомнения». Их аргументы наиболее полно представлены в работах Дэвида ДеГраафа и Питера Спиталера (DeGraaf 2005, Spitaler 2007). Кратко перечислим их.

1. *Диакрисис* ни разу не используется в значении «сомнения» в небиблейской литературе II в. до н.э. – I в. н.э.

2. В Септуагинте упоминание *διακρισισα* всегда связано с судом, приговором и разделением людей на основании суждения, т.е. в стандартном значении.

3. В большинстве мест Нового Завета *διακρισис* переводится стандартным значением (различение, рассуждение, осуждение), а перевод «сомнение» там невозможен по смыслу.

4. В тех местах Нового Завета, где *διακρισис* переводится как «сомнение», перевод через стандартное значение также был бы осмысленным.

5. Места, где *διακρισис* переводится как «сомнение», встречаются лишь по одному-два раза у пяти разных авторов Нового Завета (Матфей, Марк, Лука, Павел, Иаков). Причем у этих же авторов (кроме Марка) это слово используется и в стандартном значении. Другие новозаветные авторы употребляют это слово только в стандартном значении. Это обстоятельство не согласуется с концепцией особого «новозаветного значения» и христианского «семантического сдвига».

6. В ранней христианской и околохристианской литературе I–II вв. *διακρισис* используется в стандартном значении<sup>2</sup>.

7. В греческой патристической литературе это слово в используется в стандартном значении<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> ДеГрааф указывает лишь три случая, где значение «сомнения» также является возможным по смыслу: в Протоевангелии Иакова 11 и посланиях (псевдо)Климента 1:20 и 2:40 (DeGraaf 2005, 753, п. 31).

<sup>3</sup> Иногда *διακρισис* упоминается в контексте обсуждения сомнения (например, у Иоанна Златоуста или в Пастыре Ермы), однако при этом «сомнение» обозначается другими словами. Лишь у Оригена в толковании новозаветных отрывков у слова *διακρισис* появляется значение сомнения. При этом данный текст Оригена дошел до нас только в латинском переводе, поэтому даже этот пример не может считаться показательным (Spitaler 2007, 19, 23–26; DeGraaf 2005, 753, п. 31).



Я полагаю, что этих историко-филологических сведений более чем достаточно, чтобы отвергнуть идею о том, что христиане изобрели какое-то специальное нестандартное значение слова *διακρισις*. И в Новом Завете, и в грекоязычной христианской литературе это слово имеет вполне стандартное значение. Откуда же тогда взялось столь распространенное значение *διακρισις* как сомнения? Авторы упомянутых исследований высказывают правдоподобное предположение, что это значение впервые появляется в переводах Нового Завета на латынь – либо в Вульгате, либо в более ранних латинских переводах (Spitaler 2007, 37–38). И уже после того, как значение «сомнения» стало неотъемлемой частью церковной традиции, оно переключалось и в греческие лексиконы, и в другие переводы Библии (DeGraaf 2005, 752).

Несмотря на убедительность приведенных историко-филологических аргументов, многие исследователи продолжают придерживаться концепции «новозаветного значения», ссылаясь на то, что в некоторых местах Нового Завета «сомнение» лучше подходит по богословскому смыслу. Чаще всего речь идет о тех новозаветных пассажах, где *διακρισις* противопоставляется вере, и в этой связи исследователи настаивают на том, что смысловой противоположностью христианской веры является именно сомнение, а не стандартное значение *διακρισις*. Я полагаю, что подобный подход к толкованию библейских текстов во многом сформирован той богословской традицией, в рамках которой само понятие религиозной веры определяется через отрицание сомнения. Показательным примером является мнение Терезы Морган, автора монументального исследования о значении слова *πίστις*/*fides* (вера) в древнем греко-римском и христианском словоупотреблении (Morgan 2015). В своей работе Морган неоднократно демонстрирует на античных примерах, что в отношениях между людьми вера (в смысле доверия) всегда неизменно сопровождается страхом и сомнением (e.g., pp. 74, 117, 121, 210). С одной стороны, вера – это непрерывная борьба с сомнением, но, с другой стороны, вера сама и порождает сомнение (p. 83). То же самое относится и к описанию отношений между людьми и богами (pp. 144, 170). Другими словами, вера не бывает без сомнения. Однако когда Морган переходит к обсуждению библейского материала, то ее интерпретация понятия веры резко меняется. По мнению Морган, библейское понятие веры отличается от обычного греко-римского отсутствием риска, страха и сомнения (pp. 209–210). Вера не может соседствовать с сомнением, но рождается лишь в результате *преодоления* сомнения (p. 180). Морган рассматривает историю веры Авраама и израильтян как историю победы над сомнением (pp. 181, 187). Несмотря на то, что соответствующие библейские тексты говорят о борьбе не с сомнением, а с неве-

рием/неверностью, Морган отождествляет неверие с сомнением и, например, переводит ἀπιστοῦμενος (неверный/не верящий) как «сомневающийся» (р. 204). Дойдя до анализа одного из интересующих нас мест Нового Завета, где апостол Павел противопоставляет веру Авраама *διακριсису* (Рим. 4:20), Морган, следуя своей концепции, переводит *διακριсис* как «сомнение» (р. 296). При обсуждении данного пассажа Морган вступает в полемику с Беньямином Шлиссером, который посвятил целую работу обоснованию того, почему в данном пассаже слово *διακριсис* не может обозначать «сомнение» (Schliesser 2012). Историко-филологические доводы Шлиссера во многом совпадают с вышеупомянутыми аргументами ДеГраафа и Спиталера: ни в одном греческом тексте того времени *διακριсис* не означает «сомнение»; вдобавок Шлиссер приводит немало богословско-экзегетических доводов против «сомнения». Морган отмечает все аргументы Шлиссера коротким вердиктом: Шлиссер преувеличивает значимость внешнего словоупотребления для внутреннего библейского лексикона, а перевод «сомнение» кажется более подходящим по смыслу как в этом, так и в других аналогичных пассажах (Morgan 2015, 296, п. 116).

Складывается впечатление, что какова бы ни была сила историко-филологических доводов, сторонники концепции особого «новозаветного значения» *διακριсиса*, привыкшие считать христианскую веру несовместимой с сомнением, все равно будут продолжать настаивать на своем. Выходом из данной тупиковой ситуации может стать какой-то новый тип аргументации, которая, во-первых, будет опираться не на внешние источники, а на сами тексты Нового Завета, и, во-вторых, не будет зависеть от субъективных богословских интерпретаций ключевых терминов. Далее я предложу свой аргумент против концепции «новозаветного значения», который основан на анализе спорных пассажей Нового Завета в свете теории двойного процесса.

### Теория двойного процесса

Теория двойного процесса (dual-process theory) зародилась во второй половине XX века в когнитивной психологии как модель человеческого мышления, вынесения суждений и принятия решений (Sloman 1996; Kahneman 2011; Evans & Stanovich 2013). Благодаря ее бурному расцвету, в XXI веке она нашла применение и в других областях, в частности, в экономике, социологии и религиоведении. В самых общих чертах, согласно этой теории, все ментальные процессы делятся на два типа – автономные и не автономные. Автономные процессы, которые принято обозначать как «Тип 1», характеризуются как быстрые, интуитивные, инстинктивные, неконтролируемые и неосознавае-

мые. Процессы «Типа 2», напротив, медленные, аналитические, контролируемые, осознаваемые, они следуют правилам и требуют умственных усилий (Evans & Stanovich 2013, Evans 2018, Pennycook 2018). Эти процессы достаточно независимы друг от друга и могут при решении одной и той же задачи приводить к противоположным результатам. При этом результаты одного процесса могут оказывать последующее влияние на другой процесс. Так, например, интуитивные суждения и решения (Тип 1) могут стать пищей для дальнейшего размышления (Тип 2), а выводы, полученные в результате долгих размышлений (Тип 2) могут привести к постепенным изменениям в интуитивных суждениях (Тип 1). Строго говоря, данная модель устройства человеческого сознания не является полноценной теорией (Evans 2006); это, скорее, некий общий подход к описанию и изучению сознания, который принято называть «теорией двойного процесса».

Я полагаю, что религиозная вера вполне может рассматриваться как ментальный процесс, и, следовательно, она также может быть описана в рамках теории двойного процесса. Если рассмотреть различные описания веры, содержащиеся в Новом Завете, то мы обнаружим, что многие из них имеют те же характеристики, что и два типа процессов данной теории. В одних местах Нового Завета вера имеет признаки Типа 1: она выражается в спонтанном доверии чужим речам, проявляется как естественная реакция особого склада характера, или оказывается эмоциональным откликом. Но иногда вера описывается в соответствии с Типом 2: как нечто, требующее осознанного, продолжительного и волевого решения (особенно перед лицом трудностей или гонений), либо как последовательность спланированных целенаправленных действий (например, ради обретения Божией милости), либо как умозаключение, сделанное на основании наблюдений, свидетельств или обещаний. Нередко авторы Нового Завета сопоставляют два типа веры, описывая либо их взаимодействие, либо отсутствие одного типа веры при наличии другого, либо преимущества одного типа перед другим<sup>4</sup>. Толкование данных пассажей без учета различия двух типов веры оказывается весьма непростой задачей для богословов, поэтому теория двойного процесса может служить полезным герменевтическим инструментом. Далее я продемонстрирую, как теория двойного процесса помогает уточнить смысл новозаветного понятия *διακρισις*.

---

<sup>4</sup> Я привожу подробное описание применения теории двойного процесса к понятию веры в Новом Завете, особенности идентификации типов веры и описание взаимодействия между двумя типами веры в (Butakov 2022).

### Пять проблемных пассажей

Слово *диакрисис* (διάκρισις, διακρίνω) встречается в Новом Завете 22 раза. В русском синодальном переводе в 14 из 22 случаев оно переводится стандартным значением, а 8 раз – как «сомнение, колебание». В других переводах, за незначительными отличиями, наблюдается та же картина. Из этих 8 случаев два являются повторами (Деян. 10:20 = Деян. 11:12, и двойное употребление в Иак. 1:6), поэтому уникальных примеров перевода *диакрисиса* как «сомнения» всего шесть. В пяти из этих шести примеров *диакрисис* противопоставляется вере (Мф. 21:21, Мк. 11:23, Рим. 4:20, Рим. 14:23, Иак. 1:6), и именно эти пять пассажей являются проблемным полем дискуссий об особом «новозаветном значении» *диакрисиса*<sup>5</sup>. В кратком пересказе противопоставление веры *диакрисису* в этих пассажах выглядит так: при отсутствии *диакрисиса* вера в получение просимого в молитве способна передвигать горы (Мф. 21:21, Мк. 11:23); вера Авраама Божиему обетованию была сильна потому, что у него не было *диакрисиса* (Рим. 4:20); при наличии *диакрисиса* относительно употребления некошерной пищи ее употребление будет действием не по вере (Рим. 14:23); чтобы получить от Бога мудрость, нужно молиться с верой без *диакрисиса*, поскольку *диакрисис* напоминает колебание волны (Иак. 1:6). Во всех этих пяти пассажах по смыслу допустимо как стандартное, так и особое «новозаветное значение». Вопрос же о том, какой из этих вариантов подходит лучше, является дискуссионным.

Выбор между стандартным и «новозаветным» значениями *диакрисиса* в пяти проблемных пассажах может быть сделан при помощи теории двойного процесса. Для этого нам необходимо определить, к какому из двух типов процессов относится *диакрисис*. К Типу 1 относятся автономные процессы сознания, которые человек не может изменить непосредственным волевым усилием. К Типу 2 относятся процессы, подвластные воле человека. «Новозаветное значение» *диакрисиса* – сомнение, замешательство – является произвольным состоянием Типа 1, а стандартное значение – различ-

---

<sup>5</sup> Не вошедший в наш список шестой пассаж, где *диакрисис* тоже переводится как сомнение, – это дважды повторяющиеся в книге Деяний апостолов обращенные к Петру слова о том, чтобы тот без *диакрисиса* пошел в дом язычника Корнилия (Деян. 10:20, 11:12). Данный пример *диакрисиса* не представляет интереса для данного исследования, поскольку, во-первых, в нем *диакрисис* не противопоставляется вере, и, во-вторых, в нем нет никаких дополнительных характеристик *диакрисиса*, которые могли бы пролить хоть какой-то свет на его значение.

ние, рассуждение – обозначает контролируемую процедуру Типа 2. Следовательно, определив тип процесса *διακρισις*, мы сможем сделать обоснованный выбор между стандартным и «новозаветным» значением.

Чтобы определить, к какому типу относится процесс *διακρισις*, сначала нам потребуется определить тип процесса веры, противопоставляемой ему в пяти проблемных пассажах.

### Классификации веры

К сожалению, в отличие от множества мест Нового Завета, где описание веры сопровождается характерными признаками процессов Типа 1 или Типа 2, в наших пяти проблемных пассажах эти признаки не указаны, поэтому прямая идентификация типа процесса обсуждаемой в них веры оказывается невозможной. Тем не менее, есть два косвенных признака, которые позволяют идентифицировать данные случаи веры как процесса Типа 2. К этим косвенным признакам относятся, во-первых, является ли объектом веры некая пропозиция и, во-вторых, оценивается ли вера количественно.

#### *Пропозициональная вера*

Вера может иметь разные объекты. Ее объектом может быть кто-то или что-то, имеющее конкретное свойство, роль или задачу<sup>6</sup>. Для описания такой веры обычно используется формула «верить в кого-то/во что-то», например, «я верю в своего врача» или «я верю в наше правительство». В этом случае я ожидаю, что объект моей веры справится со своей задачей. Также объектом веры может быть кто-то или что-то, передающее некие сведения. Здесь обычно используется формула «верить кому-то/чему-то», например, «я верю своему врачу» или «я верю нашему правительству». В этом случае я ожидаю, что объект моей веры говорит мне правду. Наконец, объектом веры может быть пропозиция, описывающая некое абстрактное положение дел. Для нее характерна формула «верить, что...», например, «я верю, что врачи говорят пациентам правду» или «я верю, что в правительстве работают профессионалы». В этом случае я убежден, что описанное положение дел является истинным. Эта разновидность веры называется пропозициональной.

Следует уточнить, что пропозициональная вера отличается от других видов именно своим абстрактным объектом, а не используемой формулой. Объектом *не*пропозициональной веры является некто или нечто конкретное.

---

<sup>6</sup> Вера в кого-то всегда сопряжена с конкретной сферой его способностей, качеств или деятельности (McCaughan & Howard-Snyder 2022). Даже если я, например, верю в Петра как надежного друга, я могу при этом не верить в него как специалиста в медицине.

Рассмотрим следующие примеры: «я верю, что он придет вовремя», «я верю, что он сказал мне правду» и «я верю, что он порядочный человек». Несмотря на формулу «верить, что...», в этих примерах объектом веры оказывается не пропозиция, а конкретный человек: его пунктуальность, правдивость, порядочность, а вера в человека не может быть редуцирована до веры в пропозицию (Howard-Snyder & McKaughan 2022, 298). Объектом пропозициональной веры должно быть абстрактное утверждение, поэтому перечисленные примеры к ней не относятся.

За работу с абстракциями отвечают процессы Типа 2 – медленные, осознаваемые, аналитические. Нередко объектами пропозициональной веры являются следствия логических умозаключений<sup>7</sup>. И поскольку пропозициональная вера имеет дело с логикой и абстрактными объектами, то она всегда относится к Типу 2.<sup>8</sup>

#### *Количественная вера*

Еще одна классификация разновидностей веры основана на том, идет ли речь о ее наличии либо отсутствии, или же речь идет о достаточной либо недостаточной степени интенсивности веры. Проще говоря, вера может рассматриваться или качественно, или количественно. В большинстве мест Нового Завета вера либо не может быть уверенно идентифицирована по качественно-количественному признаку, либо является качественной, т.е. в них проводится жесткая граница между верой и неверием. Однако есть несколько пассажей, где вера обсуждается в количественных терминах. Например, апостол Павел призывает оценивать себя «по мере веры» (Рим. 12:3) и пророчествовать «по мере веры» (Рим. 12:6), подразумевая под этой количественной верой степень понимания христианского учения и умения внятно его излагать. Также в Евангелиях Христос хвалит сотника и хананеянку за то, насколько велика их вера, в ответ на приведенные ими аргументы в защиту их точки зрения (Мф. 8:10, 15:28; Лк. 7:9). Понимание, объяснение и аргументация, безусловно, относятся к процессам Типа 2 – медленным, осознаваемым и аналитическим. Во всех местах Нового Завета, где количественная вера может быть уверенно идентифицирована по характерным признакам

---

<sup>7</sup> Например, в Новом Завете вера в воскресение мертвых и вечную жизнь преподносится как результат умозаключения (Рим. 6:8; 1 Фесс. 4:14; Ин. 11:25–26).

<sup>8</sup> Исключение составляют те случаи, когда пропозиция заучена до автоматизма (например, «пятью пять – двадцать пять»), и тогда вера в ее истинность может быть процессом Типа 1.

одного из двух типов, она относится только к Типу 2.<sup>9</sup> Таким образом, в нашем распоряжении оказывается еще одно косвенное свидетельство принадлежности веры к Типу 2 – ее количественное описание.

### Вера и диакрисиc в проблемных пассажах

Как уже было сказано ранее, в пяти проблемных пассажах непосредственная идентификация типа процесса веры по характерным признакам двух процессов невозможна. Однако теперь мы можем с достаточной степенью вероятности отнести обсуждаемую в них веру к Типу 2 при помощи двух косвенных признаков: ее пропозициональной или количественной природе.

В трех из пяти пассажей речь явным образом идет о вере в пропозицию: что просимое в молитве будет получено (Мк. 11:23), что потомство Авраама будет многочисленным (Рим. 4:20) и что христиане не обязаны соблюдать иудейские пищевые правила (Рим. 14:23). В остальных двух пассажах (Мф. 21:21, Иак. 1:6) объект веры не указан напрямую, однако контекст (просьба в молитве) свидетельствует в пользу того, что речь в них также идет о пропозициональной вере.

В двух из пяти проблемных пассажей описание веры сопровождается количественными терминами: Авраам не ослабел, а усилился верой (Рим. 4:19-20), а те христиане, кто соблюдают иудейские пищевые правила, являются немощными в вере (Рим. 14:1, 23). В остальных трех случаях контекст не позволяет сделать вывод о том, является ли вера качественной или количественной.

На мой взгляд, можно смело допустить, что все пять проблемных пассажей, говоря о противостоянии веры и *диакрисиcа*, подразумевают примерно одну и ту же ситуацию внутреннего конфликта. И поскольку описываемая в них вера является пропозициональной и количественной, то из этого можно сделать обобщающий вывод о том, что вера, противоположная *диакрисиcу*, является контролируемым осознаваемым аналитическим процессом Типа 2.

---

<sup>9</sup> В Новом Завете есть случаи, когда процесс Типа 1 обозначается особым термином «маловерие» (ὀλιγόπιστος = «маловерный»). Если рассматривать это как указание на количество веры, тогда утверждение о том, что все случаи количественной веры относятся к Типу 2, будет ложным. Однако я полагаю, что «маловерие» – это не количественная, а качественная характеристика, которая обозначает отсутствие веры. Во-первых, «маловер» не имеет даже самой малой веры – «с горчичное зерно» (Мф. 17:20). Во-вторых, в византийских манускриптах Мф. 17:20 вместо ὀλιγόπιστος используется ἀπιστία (неверие). В-третьих, параллельные пассажи синоптических Евангелий вместо «маловерия» (Мф. 8:26) говорят об отсутствии веры (Мк. 4:40, Лк. 8:25).

Здесь можно сделать еще одно, как кажется, вполне правдоподобное допущение о том, что вера и *диакрисис* являются процессами одного и того же типа. Согласно теории двойного процесса, для человеческого мышления вполне естественно находиться в состоянии, когда процессы разных типов одновременно подталкивают человека к противоположным решениям, когда интуиция подсказывает одно, а логика другое. А вот ситуация, когда процессы одного типа одновременно предлагают два взаимоисключающих ответа, уже не является нормальной. Если бы вера и *диакрисис* относились к разным типам, то, с точки зрения теории двойного процесса, они вполне могли бы сосуществовать в человеке, ничуть не умаляя друг друга. Однако в Новом Завете они преподносятся как противоборствующие – вера действует только тогда, когда *диакрисис* отсутствует, или вера усиливается лишь при ослаблении *диакрисиса*. Это говорит о том, что они, скорее всего, являются процессами одного типа<sup>10</sup>. И поскольку ранее мы установили, что противостоящая *диакрисису* вера относится к Типу 2, то *диакрисис* также должен быть процессом Типа 2.

Итак, если все вышеизложенные предположения и выводы верны, то в пяти проблемных пассажах под *диакрисисом* подразумевается аналитический и контролируемый процесс. Этот результат является доводом против концепции особого «новозаветного значения» *диакрисиса*. Напомню, что согласно этой концепции, в некоторых местах Нового Завета, в частности, в пяти проблемных пассажах слово *диакрисис* имеет отличное от общепринятого значение сомнения или замешательства. Поскольку сомнение и замешательство – это не аналитический и контролируемый, а интуитивный и произвольный процесс, данная концепция противоречит полученному нами результату. В то же время, стандартные, общепринятые значения слова *диакрисис* – различение, разделение, рассуждение – обозначают аналитический контролируемый процесс и, следовательно, согласуются с нашим результатом.

---

<sup>10</sup> Вдобавок, создается впечатление, что вера и *диакрисис* – это не просто два независимых процесса одного типа, которые по каким-то неведомым причинам оказываются несовместимыми, но это два варианта развития одного и того же процесса, два возможных решения одной и той же задачи. В ответ на возникшую проблему сознание выбирает либо путь веры, либо путь *диакрисиса*.



### Заключение

В данной статье предложен новый аргумент против тезиса о том, что в Новом Завете слово διακρίνω помимо своего обычного значения – различать, разделять, выносить суждение – иногда имеет особое, исключительно христианское значение: сомневаться или находиться в замешательстве. До сих пор споры о правомерности данной концепции особого «новозаветного значения» велись с помощью историко-филологических и богословско-смысловых аргументов, в то время как предлагаемый здесь аргумент основан на современной когнитивно-психологической теории двойного процесса. На основании данной теории разновидности веры в Новом Завете классифицируются по двум типам – непроизвольно-интуитивному (Тип 1) и контролируемому аналитическому (Тип 2). В тех пассажах Нового Завета, где сторонники «новозаветного значения» настаивают на переводе *διακρίσις* как «сомнения», речь идет о процессах Типа 2. А поскольку сомнение является процессом Типа 1, оно не может быть предметом обсуждения в данных пассажах.

Предложенный аргумент имеет ограниченную степень убедительности из-за того, что включает в себя некоторые недостаточно обоснованные обобщения: например, все случаи новозаветной веры распределяются лишь по двум типам, все случаи противоположной *διακρίσις* веры наделяются одними и теми же свойствами, а все случаи противопоставления веры и *διακρίσις* рассматриваются как описание одного и того же внутреннего конфликта. Однако все эти обобщения не имеют ни одного контрпримера, поэтому их единственным минусом является недостаточность материала, но никак не его противоречивость. Но даже если предлагаемый результат не кажется достаточно обоснованным и убедительным, вкупе с существующими вескими историко-филологическими доводами он может стать переломным для спора о «новозаветном значении» *διακρίσις*.

Полученный результат может лишить защитников концепции «новозаветного значения» их главного, богословско-смыслового аргумента. Защитники данной концепции апеллируют к смыслу понятия веры, утверждая, что в пяти проблемных пассажах слово «сомнение» якобы лучше подходит по богословскому смыслу, чем стандартные варианты перевода (cf. Morgan 2015: 296, p.116). Здесь возникает резонный вопрос: а на чем основано утверждение о том, что смысловой противоположностью веры является сомнение? Ведь мысль о том, что подлинная вера вполне может соседствовать с сомнением, вовсе не кажется абсурдной. Я полагаю, что исходным основанием смыслового противопоставления веры и сомнения вполне могут оказаться наши пять проблемных пассажей Нового Завета, переведенные на европейские

языки с использованием слова «сомнение». Вполне возможно, что богословские представления о природе веры, несовместимой с сомнением, сформировались за многие столетия чтения данных переводов. В таком случае, главный богословско-смысловой аргумент защитников концепции «новозаветного значения» сводится к порочному кругу: перевод «сомнение» является правильным по смыслу, поскольку этот смысл вытекает из этого перевода<sup>11</sup>.

Если отказаться от концепции «новозаветного значения», тогда смысловой противоположностью веры в проблемных пассажах окажется не сомнение, а стандартное значение *диакрисиса*: различение, рассуждение, разделение. И то, и другое, согласно полученному нами результату, является процессом Типа 2: контролируемым, осознаваемым, аналитическим. *Диакрисис* – это не состояние непроизвольного эпистемического сомнения или недостаточная степень интуитивной убежденности, а целенаправленный и управляемый анализ альтернативных вариантов и решений. До тех пор, пока ум сосредоточен на взвешивании доводов за и против, он не находится в состоянии веры. Выход из *диакрисиса* возможен либо при убедительной победе одних доводов над другими – и тогда мы получим знание, либо при сознательном прекращении дальнейшего взвешивания альтернатив и выборе какой-то позиции – и тогда мы получим веру Типа 2. Такая осознанная вера вполне может сопровождаться непроизвольным эпистемическим сомнением; вдобавок, эта вера может совмещаться с отвлеченным философским анализом альтернатив, коль скоро такой анализ остается чисто гипотетическим и не влияет на выбор жизненной позиции<sup>12</sup>.

Насколько важным является полученный результат? Если главный вывод данной статьи верен, то необходимо переделать словари древнегреческого языка, убрав из них строчку об особом «новозаветном значении» слова *διὰ κρίνω*, исправить переводы пяти проблемных пассажей Нового Завета, заменив в них слово «сомнение» на стандартное значение, а также пересмотреть богословское учение о несовместимости веры с сомнением.

---

<sup>11</sup> Конечно же, следует допустить, что богословско-смысловой аргумент защитников гипотезы помимо интерпретации пяти проблемных пассажей может опираться на какие-то иные основания. В таком случае полемика с их доводами выходит за рамки данной работы.

<sup>12</sup> Сэмюэл Лебенс рассматривает разницу между философией и верой как разницу между эпистемической и практической рациональностью (Lebens 2022). Он приводит удачный пример: в рамках философского семинара я вполне могу обсуждать возможность того, что моя жена хочет меня убить, однако в рамках практической семейной жизни я не могу всерьез рассматривать эту возможность (Ibid., 33).

## REFERENCES

- Butakov, P. (2022) "Can Dual-Process Theory Explain the Ambiguity of the Notion of Faith in the New Testament?," *Theological Puzzles* 12. <https://www.theo-puzzles.ac.uk/2022/08/02/butakov/>.
- DeGraaf, D. (2005) "Some Doubts about Doubt: The New Testament Use of ΔΙΑΚΡΙΝΩ," *Journal of the Evangelical Theological Society* 48.4, 733–755.
- Evans, J.St.B.T. (2006) "The Heuristic-Analytic Theory of Reasoning: Extension and Evaluation," *Psychonomic Bulletin & Review* 13, 378–395.
- Evans, J.St.B.T. (2018) "Dual Process Theory: Perspectives and Problems," in: De Neys, W. ed., *Dual Process Theory* 2.0. NY. 137–155.
- Evans, J.St.B.T. and Stanovich, K.E. (2013) "Dual-Process Theories of Higher Cognition: Advancing the Debate," *Perspectives on Psychological Science* 8, 223–241.
- Howard-Snyder, D. and McKaughan, D.J. (2022) "Theorizing about Faith with Lara Buchak," *Religious Studies* 58.2, 297–326.
- Kahneman, D. (2011) *Thinking, Fast and Slow*. NY.
- Lebens, S. (2022) "On the Harmony between Epistemology and Pistology," *Australasian Philosophical Review* 5, 29–35.
- McKaughan, D.J. and Howard-Snyder, D. (2022) "Faith," in: Goetz, S. and Taliaferro, C. eds., *Encyclopedia of Philosophy of Religion*. NY.
- Morgan, T. (2015) *Roman Faith and Christian Faith: Pistis and Fides in the Early Roman Empire and Early Churches*. NY.
- Pennycook, G. (2018) "A Perspective on the Theoretical Foundation of Dual Process Models," in: De Neys, W. ed., *Dual Process Theory* 2.0. NY. 5–27.
- Schliesser, B. (2012) "Abraham Did not "Doubt" in Unbelief (Rom. 4:20): Faith, Doubt, and Dispute in Paul's Letter to the Romans," *The Journal of Theological Studies* 63.2, 492–522.
- Sloman, S.A. (1996) "The Empirical Case for Two Systems of Reasoning," *Psychological Bulletin* 119, 3–22.
- Spitaler, P. (2007) "Διακρίνεσθαι in Mt. 21:21, Mk. 11:23, Acts 10:20, Rom. 4:20, 14:23, Jas. 1:6, and Jude 22 – the "Semantic Shift" That Went Unnoticed by Patristic Authors," *Novum Testamentum* 49.1, 1–39.

# ЗАГАДОЧНЫЕ ТОНКИЕ ПОЛОТНА: ЭМПЕДОКЛ О ЗРЕНИИ

А. С. АФОНАСИНА  
Новосибирский государственный университет  
afonasina@gmail.com

---

ANNA AFONASINA  
Novosibirsk State University (Russia)

MYSTERIOUS FILMY VEILS: EMPEDOCLES ON VISION

**ABSTRACT.** It is quite fair to consider Empedocles as one of the first naturalists. Many of his fragments describe the parts of animals, their composition, functions and origin. Nature as a whole appears to us as a well-oiled mechanism in which different forces operate. As an illustration of this thought, the article considers the fragment B 84 DK. In it Empedocles, according to Aristotle, describes vision. In his characteristic style Empedocles does so by means of metaphor. In the first part of the fragment, he talks about the need to carry a lamp if one is travelling in the dark. But the lamp also needs to be protected from the wind, for which purpose some kind of lantern is attached to it, which prevents the wind from blowing. What this device is remains a mystery. Based on philological analysis, the article tries to imagine how this device might have looked like. The second part of the fragment is a mirror image of the first, it echoes it, but in different words. Here the metaphors of primordial fire, round-eyed Kora, and miraculous funnels attract special attention. Analysis of the fragment shows that the rich religious life of the time could have had a great influence on the formation of these metaphors. The fragment is given in Marwan Rashed's reconstruction.

**KEYWORDS:** Empedocles, vision, Aphrodite, Kora.

\* Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-28-00163. The research is funded by the Russian Scientific Foundation № 22-28-00163. <https://rscf.ru/project/22-28-00163>.

---

Физиологические взгляды Эмпедокла сохранились в нескольких фрагментах. В них описывается дыхание, устройство костей, мягких тканей, формирование эмбриона и в том числе устройство глаза. Эти познания Эмпедокл мог приобрести благодаря вхождению в медицинские круги своего времени, не случайно ведь его считают основателем италийской медицинской школы

(31 A 3 DK).<sup>1</sup> Однако будучи сыном своего времени Эмпедокл писал довольно сложным метафорическим языком, унаследовав ряд гомеровских слов и выражений и изложив свои взгляды в поэтической форме. Поэтому фрагменты Эмпедокла нуждаются не только в переводе с древнего языка на современные, но и в серьезном комментировании с привлечением всего доступного контекста и свидетельств.

Одним из примечательных физиологических фрагментов является В 84 DK, переданный Аристотелем в «Об ощущении» 438b25. В свойственном для себя стиле Аристотель, прежде чем приступить к изложению своего мнения, приводит взгляды, которые считает ошибочными. И здесь он говорит, что если природа зрения заключается в исхождении света, как из фонаря, то почему же тогда глаз не видит в темноте? После чего цитирует солидный отрывок из поэмы Эмпедокла.<sup>2</sup> Читатель оказывается подготовленным к восприятию содержания этого фрагмента, примерно представляя себе, о чем пойдет речь, а именно о том, что устройство глаза сравнивается с фонарем. Может показаться, что Аристотель одной фразой практически объяснил всю суть фрагмента. Но это не так. При внимательном рассмотрении выявляется бездонная глубина мысли Эмпедокла.

Обратимся к первой части этого фрагмента.

- |  |   |
|--|---|
| 1 ὥς δ' ὅτε τις πρόοδον νοέων ὠπλίσατο λύχων   | 1 Словно, когда некто, замышляя отправиться в путь, изготавливает светильник, |
| 2 χειμερίην διὰ νύκτα, πυρὸς σέλας αἰθομένοιο, | 2 В непогожую ночь зажигая свет огня,   |
| 3 ἄψας παντοίων ἀνέμων λαμπτήρας ἀμοργούς,     | 3 Прикрепляет защищающие от всяческих ветров [стенки] фонаря,                 |
| 4 οἳ τ' ἀνέμων μὲν πνεῦμα διασκιδνάσιν ἀέντων, | 4 Которые препятствуют <sup>3</sup> дуновению веющих ветров,                  |
| 5 φῶς δ' ἔξω διαθρώσκον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,  | 5 Свет же, поскольку он тоньше, выскакивая через них наружу,                  |

<sup>1</sup> Подробнее о реакции представителей Гиппократовской школы на Эмпедокла см. Афонасина 2022.

<sup>2</sup> Полный перевод трактата Аристотеля «Об ощущении» с предисловием переводчика см. Месяц 2015.

<sup>3</sup> Глагол διασκιδνῆμι является поэтической формой глагола σκεδάννυμι, который имеет значение «отгонять», «рассеивать», «изгонять». Вероятно, мы должны представить себе как ветер, ударяясь о поверхность этих оболочек, отталкивается от них и рассеивается.

6 λάμπεσκεν κατὰ βῆλὸν ἀτειρέσιν ἀκτίνεσσιν      6 Освещает порог своим нерушимым лучом.<sup>4</sup>

Эмпедокл намеренно использует два разных слова «светильник» в первой и третьей строках – *λύχνος* и *λαμπτήρ*, видимо для того, чтобы подчеркнуть различия в их устройстве. Действительно, если мы посмотрим на классический пример масляной лампы,<sup>5</sup> то горящий фитиль здесь ничем не закрыт и на ветру гореть не может. Значит речь идет о каком-то защищающем от ветра устройстве неизвестной нам формы. Взглянем на третью строку более пристально. При буквальном переводе строка «ἅψας παντοίων ἀνέμων λαμπτήρας ἀμωργούς» выглядит несколько странно – получается, что к светильнику некто прикрепляет фонари, которые и защищают от ветра. Почему слово *λαμπτήρας* во множественном числе и как мог выглядеть такой фонарь не известно, доступные нам археологические коллекции молчат об этом. Чтобы избежать этой сложности многие переводчики вставляют в эту строку дополнительное слово – «оболочки» или «стенки» фонаря, решая таким образом вопрос множественного числа. Основанием для такой вставки является следующее слово *ἀμωργούς*. Словарь LSJ для *ἀμωργός* дает перевод «тот, кто выжимает или осушает», а второе значение «защищающий» выводится только из контекста самого высказывания у Эмпедокла. Пока что непонятно, как процесс выжимания может быть связан со стенками фонаря. Идем дальше. В слове *ἀμωργός* легко увидеть сходство с названием острова Аморгос. И это уже приближает нас к разгадке. Дело в том, что Аморгос с древнейших времен славился производством дорогого льна, как об этом написано в XIII письме Платона 363а: «Кратину, брату Тимофея, моему товарищу, давай подарим панцирь из вооружения гоплитов – тонкий, какой носят пехотинцы, дочерям же Кебета – три хитона в семь локтей, не из дорого аморгского льна, а из сицилийского (*μη τῶν πολυτελέων τῶν Ἀμωργίνων, ἀλλὰ τῶν Σικελικῶν τῶν λινῶν*)» (пер. С. П. Кондратьева). Косвенное подтверждение этому находим у Аристотеля в «Истории животных» V, 97,<sup>6</sup> где он описывает технологию производства тонких тканей, очень похожих на шелк.<sup>7</sup> Правда здесь он упоминает только об о. Кос,

<sup>4</sup> Здесь и далее перевод мой, если не указано иное.

<sup>5</sup> Обширный каталог масляных ламп см. в Bussière, Lindros Wohl 2017.

<sup>6</sup> Чрезвычайно полезны комментарии Б. Старостина к этому месту (Старостин 1996, 471–472).

<sup>7</sup> То, как процесс описан у Аристотеля, конечно дает некоторые основания полагать, что грекам V–IV вв. до н.э. был известен дикий шелкопряд. Но в свидетельстве имеется много неясностей, на что обращает внимание Б. Старостин (1996, 471–472). В то же время И. С. Максимова смело называет эту ткань шелком (Максимова 1948, 247).

который, впрочем, расположен недалеко от Аморгоса. Поставив эти сообщения в один ряд можно предположить, что Эмпедокл имел в виду особо тонкий лен, похожий на шелк. Тогда становится понятным первоначальное значение из LSJ: ἀμоргύς – это тот, кто отжимает лен, как для изготовления масла, например, так и для выделки волокна. У Аристофана в «Лисистрате» 735 одна из женщин восклицает о своем несчастье и просит Лисистрату отпустить ее домой, где неочищенным она оставила лен, который в греческом обозначен словом ἀμоргύς (τάλαινα τῆς Ἀμоргίδος, ἣν ἄλλοπον οἴκοι καταλέλοιφ’). LSJ дает для него перевод «стебель мальвы, который использовался как конопля или лен». Похоже, что из стебля мальвы можно было получить волокна для изготовления тканей. Правда более подробной информации об этом в других источниках найти не удалось. Тем не менее, подытожив все вышесказанное, мы можем заключить, что в слово ἀμоргύς Эмпедокл вложил намного больше, чем просто защита. Речь идет о конкретной защите, а именно о натянутых на какой-нибудь каркас<sup>8</sup> льняных полотнах, которые могли защищать огонь в светильнике от ветра, и сами полотна должны быть тонкими для того, чтобы пропускать достаточно света. На ум приходит аналогия с китайскими фонариками, правда стенки этих фонарей изготавливаются из бумаги, но принцип остается тем же.

Примечательно, что в первой части фрагмента о зрении ничего не сказано. Отсюда мы узнаем только о том, как функционирует светильник. О том же, как устроено зрение, речь идет во второй части, стилистически и структурно более сложной. Сложность обусловлена, во-первых, тем, что мы по-прежнему работаем с фрагментом и в точности не знаем, к какой части поэмы он принадлежит, а значит, мы не знаем в какой период осуществляется описанное здесь творение органов зрения – Любви или Вражды. М. Рашед в статье, посвященной этому фрагменту (Rashed 2007), предложил инкорпорировать строку фрагмента В 87 DK в состав рассматриваемого нами повествования и изменить местоположение одной из строк. Эти изменения выглядят очень убедительно, поэтому приведем вторую часть фрагмента в том виде, как предлагает М. Рашед:<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Р. Райт отмечает, что для создания каркаса использовались пластины рогов (Write 1981, 241).

<sup>9</sup> Аргументы в пользу такой реконструкции см. Rashed 2007.

7 ὡς δὲ τότε ἐν μήνιξι ἐεργμένον ὠγύγιον πῦρ <sup>10</sup>	7 После того, как запертый в оболочки древний огонь,
7α γόμοις ἀσκήσασα καταστόργοις Ἀφροδίτη. (B 87)	7α Прикрепила гвоздями любви Афродита, (фр. B 87 DK)
8 λεπτῆσ' εἰν ὀθόνησι ἐχεύατο κύκλοπα Κούρην.	8 Она облачила круглооую Кору в тонкие полотна,
9 αἱ δ' ὕδατος μὲν βένθος ἀπέστεγον ἀμφινάεντος,	9 Которые не пропускали обтекающую их толщу воды,
10 πῦρ δ' ἔξω διέεικον, ὅσον ταναώτερον ἦεν,	10 Но позволяли огню, поскольку он тоньше, проходить через них наружу,
11 ἢ χοάνησι διάντα τετρήατο θεσπεσίησιν <sup>11</sup>	11 Так как были пронизаны чудесными воронками.

Интуитивно понимая, что в начале восьмой строки имеется в виду Афродита, многие переводчики и ранее вставляли туда ее имя в квадратных скобках. Предложенное М. Рашедом решение о вставке фр. B 87 DK позволило надежно утвердить Афродиту в качестве демиурга, изготавливающего органы всех живых существ. Этот фрагмент, состоящий лишь из одной строки, сохранился только у Симпликия в его Комментарии к «О небе» Аристотеля 529, 25. Перед ее цитированием Симпликий упоминает, что в этом месте Эмпедокл размышляет о порождении глаз (περὶ γένεσεως τῶν οφθαλμῶν). Чтобы не казалось странным, что Симпликий извлекает только одну строку непонятную саму по себе, нужно обратить внимание на весь раздел 528,1–530,27. В нем он цитирует и комментирует разные фрагменты Эмпедокла, посвященные космическому вихрю, более конкретно вопросу о том, существует ли вихрь в период правления Любви-Афродиты, и как в этот период рождаются смертные существа. Именно поэтому его интересуют только те строки, в которых Афродита упомянута по имени в контексте процесса порождения телесных частей. Объяснение этому дает и сам Симпликий (*In de caelo* 530,11), говоря, что он выделил эти пассажи из нескольких напрямую дошедших строк (ταῦτ' ἐξ ὀλίγων τῶν εὐθύς προσπεσόντων ἐπὶ ἀναλεξάμενος παρεθέμην). Значит мы вправе произвести обратное действие и попытаться

<sup>10</sup> Использованный здесь эпитет ὠγύγιον πῦρ по всей видимости демонстрирует некую предельность, первобытность огня как первоосновы, его далее ни к чему не сводимую природу. А также может подразумеваться такой огонь, который не может жечь, но только несет свет.

<sup>11</sup> О разночтениях в рукописях относительно всего фрагмента см. Laks, Most 2016, 546 и Bollack 1969, 135. А. В. Лебедев (1989, 372) за основу своего перевода взял чтение Ж. Боллака.



вставить ту или иную строку в подходящий по смыслу фрагмент. Проанализировав переводы разных исследователей и увидев, что все они разные, М. Рашед приходит к выводу, что такие расхождения не случайны, а причиной этого является поврежденный фрагмент.<sup>12</sup> Да и сама грамматическая форма фр. В 87 ДК хорошо вписывается в структуру всего фрагмента В 84 ДК именно между седьмой и восьмой строками, позволяя решить множество накопившихся разногласий.<sup>13</sup>

Можно также заметить, что во второй части фрагмента в варианте М. Рашеда присутствует еще одна строка, которой нет у других издателей. Дело в том, что он восстанавливает конъектуру Ф. Бласса, от которой многие последующие издатели, кроме Г. Дильса, отказались. Так и в русском переводе А. В. Лебедева ее нет, поскольку, как было отмечено выше, он опирался на издание Ж. Боллака. В своей блестящей статье М. Рашед убедительно показывает, что единственная рукопись, содержащая эту строку (ἡ χοάνησι δίαντα τετρήατο θεσπεσίησιν) может быть лучше понята благодаря тому, что отсылка к этой теме имеется и в комедии Аристофана «Женщины на празднике Тесмофорий» 13–18 (ἀχοῆ δὲ χοάνην ὦτα διετρήατο).

Более того, введение этой строки и строки фр. В 87 ДК в состав второй части восстанавливает симметрию между частями, столь характерную для поэтического стиля Эмпедокла. В частности, эта симметрия оказывается важна и для понимания первой части, где говорится о стенках фонаря. Если теперь мы взглянем на третью и восьмую строки, то увидим, что в них разными словами говорится об одном и том же: выражение из третьей строки λαμπτήρας ἀμοργούς (защищающие стенки фонаря) перекликается с εἰν ὀθόνησι (тонкие полотна) и еще раз подтверждает правоту нашего предположения о том, из чего могли быть изготовлены стенки фонаря. Эта магия поэтического дара Эмпедокла не может не вызывать восхищения.

Можно заметить, что в варианте М. Рашеда выражение κύκλοα Κούρηу переведено как «круглоокая Кора», что существенно отличает его от общепринятого перевода «круглоокая девочка» (Bollack 1969, 134; Laks, Most 2016, 547) или «круглый зрачок» (Wright 1981, 240). К загадкам Эмпедокла постепенно привыкаешь, но от этого не становится легче их разгадывать. Рассмотрим все варианты. Перевод Р. Райт «круглый зрачок», во-первых, не совсем точен, и,

<sup>12</sup> Он предполагает, что повреждение могло произойти уже в древности, на что указывает затруднение Александра в комментировании седьмой строки, Rashed 2007, 26, п. 14.

<sup>13</sup> Подробно о всех вариантах перевода см. Rashed 2007, 22–26.

во-вторых, настораживает своей прямолинейностью. Даже на примере рассмотренного выше выражения *λαμπτήρας ἀμоргούς* хорошо видно, как умело Эмпедокл запечатывает смыслы в отдельные слова. Почему же здесь он должен был выразиться просто? Слово *κοῦρη* отлично подходит для очередной головоломки. Оно означает одновременно девушка, невеста, дочь, Кора и в то же время зрачок, глаз.

В этой связи вспомним о той роли, которую играла дочь Деметры Кора в культурах Южной Италии архаического и классического периодов. В небольших городках региона Калабрия, таких как Манелла, Мараса, Медма, Локры Эпизефирские, Иппонион, было построено множество святилищ, посвященных Персефоне. Она почиталась здесь не только как сила, ответственная за плодородие в природе, но и как божество, связанное с ритуалами перехода у девочек от детства к становлению взрослой женщиной. Более того, часто ее культ сливался с почитанием Афродиты.<sup>14</sup> Это особенно хорошо видно на примере музейного собрания в Реджио Калабрия. И в целом здесь сливаются три божества, ответственные за фертильность – Афродита, Персефона и Дионис.

В этом же музее хранится коллекция из 170 глиняных пластинок с сюжетами из мифологического цикла Персефоны.<sup>15</sup> На одной из них изображено, как небольшая женская фигура выходит из волн. По обе стороны от нее стоят две более крупные женские фигуры. Одна держит в руках покрывало, чтобы накрыть выходящую из воды девушку, а другая протягивает к ней руки. И поскольку на всех остальных пластинках легко угадываются сюжеты из жизни Персефоны, то и этот принято рассматривать как момент ее рождения. Примечательно это изображение своим сходством с тронном Людовизи.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup> Слиянию культа Афродиты с культом Персефоны в Великой Греции посвящена статья Сурвину-Инвуд (Sourvinou-Inwood 1978), в которой проанализированы многочисленные артефакты из перечисленных выше святилищ и рассмотрен местный культ Персефоны, в отличие от общегреческого.

<sup>15</sup> Невероятной удачей было встретить в музее Реджио профессора Майкла Чейза с супругой и провести в их компании незабываемые часы, обсуждая богатую религиозную жизнь данного региона и ее влияние на философию.

<sup>16</sup> Есть предположение, что он был установлен в монументальном храме середины V века до н.э. в святилище Мараса (Marasà, Калабрия) рядом с Локрами Эпизефирскими. Другое предположение связывает происхождение трона со святилищем Афродиты в Эрриче на Сицилии.



В самих же Локрах была найдена пинака с очень похожим изображением. В ее центральной части изображено рождение Афродиты из волн. С двух сторон стоят две жрицы. Та, которая обнаженная, играет на двойной флейте, а одетая – возжигает благовония. Они символизируют двойственную природу любви: сексуальное слияние и замужество. Такое сходство в изображениях Афродиты и Персефоны позволяет заключить, что в данном регионе существовал какой-то синкретичный культ. Учитывая богатство археологических артефактов, хранящихся в музее, легко представить себе, какой насыщенной и уникальной была религиозная жизнь в этом регионе. Могло ли это пройти мимо Эмпедокла? Не следует ли нам предположить, что, использовав выражение «Она облачила круглооую Кору в тонкие полотна», Эмпедокл находился под влиянием местного религиозного колорита. Все эти рассуждения приведены в пользу выбранного М. Рашедом перевода слова *κόρη* как имя собственное.

При этом нельзя забывать, что фрагмент посвящен зрительному восприятию. Поэтому, остановившись на попытке понять происхождение данной метафоры, двинемся дальше к поиску ее содержания в контексте всего фрагмента.

Согласно LSJ у слова *κόρη* есть еще одно значение – кукла, марионетка, игрушка, votivное приношение. В «Алкивиаде» I Платон кажется объясняет, почему зрачок обозначается тем же словом, что и девушка. «В так называемом зрачке, -- говорит Сократ, -- появляется изображение того, кто в него

смотрит» (пер. С. Я. Шейнман-Топштейн). То есть, в зрачке как будто находится маленькое изображение смотрящего, его копия, кукла, а значит и девочка. Поэтому перевод выражения  $\kappa\upsilon\lambda\lambda\omicron\tau\alpha\ \text{Κοῦρη}$  как «круглоокая девочка» в сравнении с «круглый зрачок» выглядит более приемлемо.

Вообще глядя на вторую часть фрагмента довольно сложно понять, как все же устроен орган зрения. Из фрагмента следует, что он состоит из огненной и влажной природ. Огонь необходим для того, чтобы делать что-либо видимым. Это объясняет необходимость первой части, где свет фонаря освещает порог и дает возможность о него не споткнуться. С другой стороны, все понимают, что глаз влажный, это видно и само по себе, и в силу того, что из него текут слезы. Но огонь и вода антагонисты, они не должны соприкоснуться друг с другом. Поэтому между ними устанавливаются некие барьеры в виде мембран или тонких полотен, которые воду к огню не пропускают, но и огонь не иссушает влагу. При этом частицы света легко проходят через некие поры в этих полотнах наружу, потому что они тоньше, чем частицы воды. Получается, что глаз сам излучает свет, как бы светится изнутри, и это создает возможность восприятия внешних объектов. На справедливый вопрос Аристотеля – почему же тогда глаз не видит в темноте, ответ можно найти в «Тимее» 45b. Внутри нас, объясняет Платон,<sup>17</sup> имеется чистый свет, родственный дневному свету, который течет из глаз ровным и густым потоком. Получается, что зрительное восприятие осуществляется только тогда, когда внутренний свет и внешний встречаются друг с другом, а ночью этого не происходит. Таким образом Эмпедокл при помощи выстроенной им физической концепции пропорционального смещения четырех первооснов объясняет не то, как глаз выглядит, а то какие процессы происходят внутри него.

Мы рассмотрели две первоосновы – огонь, представленный светом и названный по имени, и воду, которая обозначена как влажный зрачок.<sup>18</sup> Но

<sup>17</sup> Влияние Эмпедокла на Платона не раз было отмечено в исследованиях, см. Taylor 1928, Hershbell 1974, Афонасина 2018. Поэтому обращение к диалогам с целью разъяснения сложных мест у Эмпедокла выглядит вполне естественно.

<sup>18</sup> Параллели с культовой практикой невольно приходят на ум. В том же регионе Калабрия обнаружены святилища в гротах (например, Grotta Caruso недалеко от Локр), где девушки совершали омовения перед замужеством. Внутри все было обставлено в соответствии с необходимой культовой практикой – многочисленные статуи богинь, votivные фигурки, факелы, оформленные края водоема с вырубленными ступенями. Находки глиняных труб свидетельствуют о довольно продвинутой гидравлической системе, которая позволяла поддерживать уровень воды в бассейне. Но самое интересное, что эти гроты изображались в качестве скульптурных композиций. Так в музейном собрании в Реджио есть глиняная модель нимфеона, в

где же еще две первоосновы – воздух и земля? Осмелюсь предположить, что тонкие полотна выступают в роли земли, ведь если мы правильно определили из чего они сделаны, то лен как нельзя лучше может символизировать эту стихию. С учетом введенной в состав этого фрагмента строки фр. В 87 DK земля может метафорически обозначаться и через гвозди. А в качестве воздуха выступают те поры, или чудесные воронки, через которые свет проникает наружу. Похожая идея о месте воздуха была высказана в работе О. Б. Федоровой о клепсидре. В ней она убедительно показывает, что незаполненные жидкостью поры в клепсидре на самом деле заполнены воздухом, то есть пустоты как таковой нет (Федорова 2010, 30-32.). А в настоящем фрагменте эти воронки являются подходящей воздушной средой, через которые с легкостью проходит свет. Упоминание фрагмента о клепсидре (В 100 DK) важно еще и потому, что в нем тоже присутствует фигура девочки, которая играет с клепсидрой. Этой девочкой выступает сама Афродита-Демиург, и она же может быть Корой-Персефоной, если мы прислушаемся к местному южно-италийскому религиозному колориту.

Может показаться, что Эмпедокл предвидел судьбу своего творения и намерено зашифровал в каждом отдельном сюжете целую концепцию мироздания. Даже в небольшом отрывке поэмы мы по-прежнему можем увидеть не только структуру универсума, но и те связи и механизмы, которые лежат в основе порождения жизни. И мы каждый раз знаем, кто за всем этим стоит.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасина, А. С. (2022) «Образ Эмпедокла в трактатах гиппократовского корпуса и интерпретация некоторых биографических сведений», *Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология*, 38.3, 293–306.
- Афонасина, А. С. (2018) «Эмпедокл в диалогах Платона: свидетельства и преемственность идей», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем (исследования и переводы)* IV, 197–208.
- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*. Москва, Наука.
- Максимова, М. И. (1948) «Техника текстильной промышленности», *Эллинистическая техника*. Сборник статей под ред. И. И. Толстого. Из-во Академии наук СССР, Москва / Ленинград.
- Месяц, С. В. (2015) «Аристотель, *Об ощущении и ощущаемом*. Предисловие, перевод и примечания», в: Г. В. Вдовина, ред. *Мера Вещей. Человек в истории европейской мысли*. Москва: Аквилон, 516–581.

---

котором проводились некие игры с водой и ритуальные возлияния – полукруглый грот, внутри которого стоит статуэтка Эроса.

- Старостин, Б. А. (ред.) (1996) *Аристотель «История животных»*. Москва, Издательский центр РГГУ.
- Федорова, О. Б. (2010) «Играющее дитя», или фрагмент Эмпедокла о дыхании в свете филологического анализа». *Вестник Московского университета, Серия 7: Философия*, 2, 3–34.
- Bussière, J., Lindros Wohl, B. (2017) *Ancient Lamps in the J. Paul Getty Museum*. The J. Paul Getty Museum, Los Angeles.
- Hershbell, J. P. (1974) "Empedoclean influences on Timaeus," *Phoenix* 28.2, 145–166.
- Laks, A., Most, G. (2016) *Early Greek philosophy. Western Greek thinkers*, vol. 5. Part 2. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rashed, M. (2007) "The structure of the eye and its cosmological function in Empedocles: Reconstruction of fragment 84 D-K", in S. Stern-Gillet and K. Corrigan, eds. *Reading Ancient Texts. Vol. I: Presocratics and Plato. Essays in Honor of Denis O'Brien*. Brill: Leiden, 21–41.
- Sourvinou-Inwood, C. (1978) "Persephone and Aphrodite at Locri: A Model for Personality Definitions in Greek Religion," *Journal of Hellenic Studies* 98, 101–121.
- Taylor, A. E. (1928) *A commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press.
- Wright, M. R. (1981) *Empedocles the Extant Fragments*. Connecticut: Yale University Press.

*References in Russian:*

- Afonasina, A. S. (2022) «Образ Эмпедокла в трактатах гиппократовского корпуса и интерпретация некоторых биографических сведений», *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofija i konfliktologija* [Vestnik of St. Petersburg University. Philosophy and Conflictology], 38.3, 293–306.
- Afonasina, A. S. (2018) «Эмпедокл в диалогах Платона: свидетельства и преемственность идей», *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем (исследования и переводы)* IV, 197–208.
- Lebedev, A. V. (1989) *Fragments of early Greek philosophers*. Moscow, Nauka.
- Maksimova, M. I. (1948) «Техника текстильной промышленности», *Эллинистическая техника*. Сборник статей под ред. И. И. Толстого. Из-во Академии наук СССР, Москва / Ленинград.
- Mesjac, S. V. (2015) «Аристотель, Об ошхушхении и ошхушхаемом. Предисловие, перевод и примечания», в: G. V. Vdovina, red. *Mera Veshhej. Chelovek v istorii evropejskoj mysli*. Moskva. Akvilon, 516–581.
- Starostin, B. A. (red.) (1996) *Aristotel' «Istorija zhivotnyh»*. Moskva, Izdatel'skij centr RGGU.
- Fedorova, O. B. (2010) «Играющее дитя», или фрагмент Эмпедокла о дыхании в свете филологического анализа». *Vestnik Moskovskogo universiteta, Serija 7: Filosofija*, 2, 3–34.

# ПЕРЕВОДЫ / TRANSLATIONS

## Халкидий о демонах: ФРАГМЕНТЫ «КОММЕНТАРИЯ НА ТИМЕЙ ПЛАТОНА» (ПЕРЕВОД И КОММЕНТАРИИ)

А. В. ГАРАДЖА

Российский государственный гуманитарный университет  
agaradja@yandex.ru

---

ALEXEI GARADJA

Russian State University for the Humanities

CALCIDIUS ON DEMONS: FRAGMENTS OF THE *COMMENTARIUS ON PLATO'S TIMAEUS*  
(A TRANSLATION AND NOTES)

ABSTRACT. The publication presents a commented Russian translation of chapters 120 and 127–136 from Calcidius' *Commentarius on Plato's Timaeus* dealing with demonology, a most important part of philosophical knowledge in the eyes of Neoplatonic thinkers. We know virtually nothing about Calcidius, neither the dates of his lifespan, nor the place where he lived and worked. Even his name has become debatable recently: *Chalcidius* or *Calcidius*. Meanwhile, his principal (and only) work, a Latin translation of Plato's *Timaeus* accompanied by a detailed commentary, has become the most important link in the transmission of Plato's legacy from Antiquity to the medieval Latin West. Up to the twelfth-century turning point and the rise of the School of Chartres, the reception of Plato in the West was channeled almost exclusively through Calcidius's work. His translation of the *Timaeus*, which occupies pages 17a–92c in the *Corpus Platonium*, carries on only up to page 57c; another translation of the *Timaeus*, which has been accessible in the Latin West, belonged to Cicero, and was even more abridged (pages 27d–47b with omissions); nevertheless, it was Cicero's translation that St. Augustine (354–430) used, unaware, it would seem, of Calcidius' work. The most probable dating of our author seems to be IV – beginning V century AD. Calcidius reveals himself as an author in his own right, who had not only accomplished the serious job of translating philosophical terminology from Greek into Latin, but also contributed to the development of the genre of commentary, and so deserves to be studied not only as a transmitter of knowledge from Antiquity to the Middle Ages. The Russian translation is based on the standard Jan Hendrik Waszink's edition

(1975), taking into account more recent editions by C. Moreschini (2003), B. Bakhouché (2011), and J. Magee (2016), which are accompanied by translations into modern European languages; the chronological density of these publications testifies to the undoubtable surge of interest in Calcidius' work in the last few decades.

KEYWORDS: Plato's *Timaeus*, Calcidius' *Commentary*, demonology.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 23-18-00971. The research is funded by Russian Science Foundation no. 23-18-00971, <https://rscf.ru/project/23-18-00971>.

---

О Халкидии мы не знаем практически ничего — ни времени жизни, ни где родился, ни где пригодился. Само имя его с некоторых пор стало спорным: Халкидий или Калкидий. А между тем труд нашего автора — перевод на латынь платоновского «Тимея», сопровождаемый подробным комментарием, — стал важнейшим звеном в передаче наследия Платона от античности к латинскому средневековому Западу. Вплоть до поворотного XII века и мыслителей Шартрской школы Платона на Западе воспринимали почти исключительно через труд Халкидия (ср. Somfai 2002); в частности, судя по древнеирландским аннотациям одной из рукописей, его с интересом изучали в Ирландии, и платонизм Эриугены (ок. 815 – ок. 877), возможно, сформировался именно под его влиянием (Stokes 1888, 378). Впрочем, Халкидиев перевод «Тимея», занимающего в Платоновском корпусе страницы 17a–92c, доведен лишь до 57c; другой доступный на латинском Западе перевод «Тимея», а именно Цицеронов, еще более куцый (страницы 27d–47b с пропусками) — но именно им пользовался Августин (354–430), по-видимому не знавший о переводе Халкидия.

Отсутствие каких-либо свидетельств о жизни и деятельности Халкидия служит сильнейшим стимулом для исследователей, которым трудно смириться с таким белым пятном (общий обзор см. Лосев 1992, 127–176, Ноеніг 2017, Reydams-Schils 2020). Но отталкиваться они могут при этом лишь от двух вещей. Во-первых, от самого текста Халкидия и прежде всего — его источников. К сожалению, к чему-либо определенному здесь прийти просто невозможно, разброс мнений крайне широк — например, по поводу того, насколько важен был для Халкидия Порфирий (ок. 234 – ок. 305). Что касается языка и стиля Халкидия — тяжелого, трудного для чтения и тем более перевода, — то и здесь остановиться на какой-то определенной датировке не получается. В своем образцовом издании, до сих пор остающемся стандартным, Ян Хендрик Васзинк на основании именно языковых данных датирует Халкидия концом IV – началом V века с привязкой к христианской среде где-то в Италии, возможно в Милане (Waszink 1975, xiv–xvii). Он невысокого мнения



о Халкидии как писателе, оценивая его как «scriptor minime illustris» — «hack writer» в передаче Дж. Диллона (Dillon 1996, 402). Возможно, это слишком суровая оценка — как-никак Халкидием изобретен по крайней мере один латинский термин, а именно *epoptica*, да и стиль его, при всей неуклюжести, всё-таки достаточно самобытен.

Вторая отправная точка для датировки Халкидия — то обстоятельство, что посвяtitельное письмо к своему труду он адресует некоему Осии («Osio suo Calcidius»), а из истории хорошо известен епископ Осий Кордовский, видный деятель Вселенского собора в Никее (325) и поместного — в Сардике (343–344). Исходя из этого исследователи, начиная с автора первого критического издания (Wrobel 1876), относят Халкидия к первой половине IV века и помещают его в Испанию. Васзинк, однако, предлагает отождествить с адресатом Халкидия другого Осия — патриция из Милана (Waszink 1975: xiv); Джон Маги, самый недавний переводчик Халкидия, добавляет к списку еще троих Осий (Magee 2016, viii–ix). Одним из возражений против епископа Осии Кордовского было то, что Исидор Севильский (ок. 560 – 636), никогда не упускавший случая прославить своих земляков, Халкидия будто бы вовсе не замечает. Однако Беатрис Бахуш, подготовившая последнее по времени издание Халкидия с параллельным переводом, проводит убедительные терминологические параллели между *De natura rerum* Исидора Севильского и «Комментарием» Халкидия (Bakhouche 2011, 54–55). Вопрос о датировке и локализации нашего автора, таким образом, остается открытым.

Известны также и другие Халкидии — например, некий грамматик, кому посвящает одно из своих сочинений латинский мифограф Фульгенций (*fl.* на рубеже V–VI веков). Написание имени этого грамматика (кого едва ли можно отождествить с нашим Халкидием) — Calcidius, а не *Chalcidius*, и такое же написание обнаруживается в лучших рукописях автора «Комментария»: на этих основаниях Васзинк посчитал, что и нам следует отказаться от традиционного «Халкидий» в пользу «Калкидий» («Itaque aspiratione amissa sicut “Osios abiit in Os(s)ium, ita Χαλκίδιος in Calcidium», Waszink 1975, xvii), и его точка зрения ныне принята практически повсеместно. Однако, во-первых, откуда такая уверенность в том, что написание однозначно отражало произношение этого греческого имени, пусть и в латиноязычной среде? Тот же Исидор Севильский отмечает, что *h* — даже не буква, а лишь метка придыхания, которая в принципе может и пропускаться (*Etym.* 1.4.11, 1.32.4). Во-вторых, по-русски, с переходом на кириллицу, просто нет смысла отказываться от традиционного написания в пользу неблагозвучного «Калкидий».

В настоящей публикации представлен комментированный русский перевод глав 120 и 127–136 из Халкидиева «Комментария», посвященных демонологии — важнейшему разделу философского знания в представлении неоплатоников. Перевод выполнен по изданию Waszink 1975, для комментариев использованы в первую очередь Den Boeft 1977 и Moreschini 2003.

### ХАЛКИДИЙ О ДЕМОНАХ

(120) Не довольствуясь описанием вышеназванных живых существ, в усердии своем он доходит до толкования природ ангельских, каковы они называет демонами. Из них более чистые обитают в эфире, другие — в воздухе, третьи — в области, называемой «влажной сущностью», дабы все внутренние части мира были наполнены разумными живыми существами и ни одна область не пустовала. Но обсуждение этого вопроса, поскольку оно возвышенней и выходит за рамки естественной науки, он пока вынужден отложить. Он утверждает, что после порождения незыблемых звезд Бог, дабы каждая из них была божественным животным в теле, смешанном из четырех чистейших материй, но большею частью — из ясного огня, с предельной гармонией поместил род светозарного существа округлой формы в неподвижную сферу и всю ее изукрасил такого рода светочами. Когда же оказалось, что тем необходима способность двигаться, он сообщил им два главных среди всех прочих движения: одно приводящее, каковым неподвижные звезды влекутся к переходящему, он же называет это движение поступательным, а другое основное, каковым каждая вращается вокруг себя самой, наподобие размыслительного движения души, тогда как пять прочих движений отсутствуют<sup>1</sup>.

(127) «Однако дать объяснение природе демонов, — говорит он, — дело непосильное для ума человеческого», но не потому что обсуждение этого вопроса не подобает философам — кому же еще оно подходит больше? — а потому что исследование сего предмета относится к рассмотрению первейшего

---

<sup>1</sup> В этом своего рода введении обозначены темы, которые Халкидий подробнее разбирает чуть ниже, когда выходит «за рамки естественной науки» (*ultra naturae contemplationem*) к «эпоптике». Далее следует парафраз «Тимея» (40a3–b4). «Влажная сущность» (*humecta essentia* = ὑγρὰ οὐσία) в тексте «Тимея» отсутствует; у других авторов — например, Плутарха (*Quaest. conv.* 730e1) или Филона Александрийского (*Opif. mund.* 132.3 и 12) — этот термин встречается в другом контексте, а именно при обсуждении происхождения человека.

и превосходного порядка, которое называется эпоптикой: оно куда возвышеннее физики и кажется поэтому совсем не подходящим нам, когда мы ныне о вещах природных рассуждаем. И всё же — коротко и сжато — он говорит об этих силах, которые считаются богами, — затем, я думаю, чтобы рассказ о мироздании незавершенным не остался хоть в какой-то части, как получилось бы, когда бы промолчал он о вещах такого рода. И он показывает — отталкиваясь больше от доверия, чем убежденности и доказательства, — что «веру» надлежит предпочитать любым учениям, особенно когда что-либо утверждается не кем попало, а кем-то из великих и чуть ли не «божественных» мужей — ведь неспроста о Пифагоре говорится: «Сам сказал, а значит, далее искать не нужно». И значит, говорит он, «нет нужды ни доказательства, ни убедительные доводы всенепременно добавлять к тому, что высказано древними, проникнутых будто божественною мудростью». И тут же он выкладывает то, что о божественных вещах силах Орфей, Лин и Мусей, — не то чтобы ему по нраву это было или доверие внушало, однако эти вещи приобрели такой авторитет, что неприличным оказалось бы скупиться на веру в их слова<sup>2</sup>.

(128) В книге, озаглавленной «Философ», он с предельным усердием и великим старанием разбирает все вопросы такого рода. Всё, что проистекает от божественных мудрости и промысления, доносясь при содействии сил и разумных внушений на потребу человека и даря тому способность поддерживать жизнь свою, все эти содействия род первых людей полагал богами, ибо в грубые души их не вникло еще искание Бога истинного. Ведь были они пастухи и лесорубы и люди прочих такого же рода промыслов, далекие от вежества и учености, и пережить вселенское бедствие позволило им только удачное место обитания в стороне от бушующих бурь и потоков. Впоследствии

---

<sup>2</sup> О пифагорейском присловье «Ipse dixit» см. Cic. *Nat. deor.* 1.5.10, а также D.L. 8.46. Во всех других случаях кавычки помечают более или менее близкие переключки с текстом «Тимея» (40d6–8). — Латинский термин *epoptica* изобретен Халкидием — опиравшимся, конечно, на греч. ἐποπτεία. По Теону Смирнскому, ἐποπτεία (переводчик Теона А.И. Щетников переводит этот термин как «обозрение», хотя удачней представляется «прозрение») — третья из пяти ступеней посвящения в мистерии, определяемая как «занятие умопостигаемым, истинно сущим и идеями» (ἐποπτεία δὲ ὀνομάζει [sc. Платон] τὴν περὶ τὰ νοητὰ καὶ τὰ ὄντως ὄντα καὶ τὰ τῶν ἰδεῶν πραγματεία, 15.16–18 Hiller); ссылка на Платона здесь относится, очевидно, к *Phdr.* 250c4: μούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν αὐγῇ καθαρᾷ. К Платону же восходит параллель между посвящением в таинства и философией (ср. *Phd.* 69cd). Плутарх говорит об «эпоптической части философии» (ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας, *De Is. et Os.* 382d6) согласно Платону (ср. *Smp.* 210a1: τὰ δὲ τέλεα καὶ ἐποπτικά).

поэты, потакая людским страстям корысти ради, в стихах своих придали им форму, выписывая каждый член тела, и украсили звучными и заумными именами, доходя до того, что и самые порочные обольщения и гнусные деяния прозвали богами, страстям подневольными. Так и получилось, что вместо благодарности, каковой люди обязаны божественному промыслу, зародилось и явилось на свет кощунство, и ложное представление это еще и приумножилось суетными фантазиями неразумных людей<sup>3</sup>.

(129) Настолько далеко Платон заходит в рассуждении своем о роде демонов, а нам необходимо коротко, в детали не вдаваясь, изложить правдивое учение о них. И вот какого рода. Тот же Платон утверждает, что в мире есть пять областей или мест, способных вмещать живые существа; места эти некоторым образом отличаются друг от друга вследствие различия населяющих их тел. По его словам, высшее из этих мест принадлежит ясному огню; далее идет эфир, чье тело — равным образом огонь, однако изрядно грубее того высшего небесного огня; далее воздух, затем влажная сущность, каковую греки называют *hygra usia*, и эта влажная сущность есть более грубый воздух, а именно тот воздух, которым дышат люди; низшее и последнее место принадлежит земле. Различие между этими местами обнаруживается далее и в размерах: небесная сфера наибольшая, поскольку вмещает и обнимает собою всё, наименьшая — земная, поскольку охватывается всеми прочими телами; размеры расположенных посередине соответствующие<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Диоген Лаэртский упоминает о двух альтернативных заглавиях «Послезакония» — «Ночной совет» и «Философ» (3.60). Конкретно в этом месте никаких явных переключек с текстом «Послезакония» не наблюдается, хотя в целом «Послезаконие» — основной источник всего демонологического рассуждения Халкидия. Речь тут могла идти о несохранившемся платоновском сочинении *Περὶ φιλοσοφίας*, упоминаемом Аристотелем (*Al. A 2, 404b19*), однако скорее всего Халкидий попросту ошибся, приведя ссылку на свой источник не в самом подходящем месте (ср. Waszink 1975, 171).

<sup>4</sup> Под «правдивым учением» (*vera ratio*) подразумевается демонологическая система, представляемая Халкидием на основе «Послезакония» (ср. 984b5–6, 981c5–8, 984b6). Впрочем, «влажная сущность» (*humecta substantia = ὑγρὰ οὐσία*) в тексте «Послезакония» отсутствует. Аристотелевский эфир, превосходящий четыре традиционных элемента (ср. *Cael. 270b22, Mund. 392a6–9*), в тексте «Послезакония» — одна из причин для сомнений в авторстве Платона. Аристотель называет эфир «сущностью неба и звезд»; отвергая верную — поддержанную стоиками (ср. SVF 2.664) — этимологию αἰθήρ от αἶθεω 'гореть', он производит это слово от αἰεὶ θεῖν 'вечного бега' — как, впрочем, и Платон в «Кратиле» (410b).

(130) Итак, если крайние пределы, то есть высший и низший, заполнены живыми существами, соответствующими их природе, а именно пользующимися разумом существами (небесный — звездами, земной — людьми), отсюда следует, что и прочие места и области посередине должны быть заполнены разумными существами, чтобы ни одно место в мире не оставалось пустующим. Ведь нелепо людей, населяющих низшую область мира (с их хрупкими телами и умами, снедаемыми безрассудством и неискренностью, полными сожалений из-за непостоянства их душевных порывов — вечно им нравится то одно, то другое), считать разумными существами, а звезды (наделенные умной природой и не подверженные никаким сожалениям вследствие вечного постоянства своих движений, с их чистым и совершенно нетленным телом, поскольку они населяют крайние области всеохватывающего огня) — не обладающими ни душой, ни жизнью. С этим положением вещей согласуется мнение евреев, утверждающих, что устроивший мир Бог положил «солнцу править днем, луне — охранять ночь», прочие же звезды расположил как пределы времени и знаки лет, а равно и знамения грядущих событий. Конечно, всё это не могло бы работать столь выверенно, осмысленно, складно и непрерывно без разумного основания, а лучше сказать — мудрейшего управителя<sup>5</sup>.

(131) Итак, раз небесную и звездную сферу населяет божественное и бессмертное племя, а земную — преходящее, угасающее, подвластное страстям, между этими двумя с необходимостью должно быть какое-то посредующее звено, связующее крайности, как мы видим это в гармонии, да и в мире как таковом. Ведь как в самих материях есть средние элементы, соединяющие всё тело мира в непрерывное целое (между огнем и землей — два средних элемента, воздух и вода, которые соприкасаются с крайними и соединяют их), так же, раз есть бессмертное, нестрадающее и вместе с тем разумное живое существо, называемое небесным, но наряду с этим существует и другое, смертное, подвластное страстям, а именно наш род, необходимо, чтобы существовал и некий средний род, причастный как небесной, так и земной природе, и чтобы был он и бессмертным, и страстям подвластным. Именно такова, полагаю я, природа демонов, которые благодаря бессмертию общаются

---

<sup>5</sup> Ср. *Epin.* 981c8–e6, 983b6–c5, 984b2–d2. «Мнение евреев» — отсылка к *Быт.* 1:14–16: «да будут светила на тверди небесной (для освещения земли и) для отделения дня от ночи, и для знамений, и времен, и дней, и годов (...) светило большее, для управления днем, и светило меньшее, для управления ночью, и звезды».

с божеством, но при этом имеют сродство и со смертными, ибо природа их страдательна и от страстей не свободна, а чувство их — также о нас забота<sup>6</sup>.

(132) К этому роду относится разряд эфирных существ, который обретается, как мы уже упоминали, во втором месте; евреи называют их святыми ангелами и говорят, что те стоят пред лицом Бога досточтимого, рассудительны в высшей степени, обладают острым умом и удивительно цепкой памятью, в делах божественных служат послушно, исполнены высшим знанием, в человеческих — рассудительные помощники, они же наблюдатели и вершители, а зовутся «демоны», полагаю я, поскольку знают всё, ведь греки называют *daëmones* тех, кто знает всё на свете. Надо полагать, во-первых, что существа эти, управители над чувственным миром, подражают [Богу] и некоторым образом замещают (ведь как Бог в сравнении с ангелом, так и ангел в сравнении с человеком); далее, они изъясняют, что нам полезно, передают Богу наши молитвы и сообщают людям волю Бога, Ему же — нужду нашу, и приносят нам помощь Божию; по этой причине и называются ангелами — из-за усердной вестнической службы. Свидетельствуют об услуге этой вся Греция, весь Лаций, вся Барбария, и благодарности народов в книгах, составленных для вечной памяти. Ведь природа человеческая слишком немощна и нуждается в поддержке лучшей и высшей природы; по этой причине Бог, создатель и хранитель всего, желая сохранения рода человеческого, поставил над людьми, дабы те правильно управлялись, ангелов или демонов<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Ср. *Epin.* 984b2 sqq. Забота о людях связана с тем, что демоны — существа *страдательные* (*patibilia*), то есть подвержены страстям, способны чувствовать — «приветствуют тех из нас, кто прекрасен и благ, а очень дурных ненавидят», тогда как бог — «за пределами страдания и удовольствия» (*λύπης τε καὶ ἡδονῆς*, *Epin.* 985a3–6; пер. А.Н. Егунова с изменениями); по-русски важно не смешивать страдание-претерпевание (*πάθη*) и страдание-муку (*λύπη*). Здесь обнаруживаются переключки с Максимом Тирским: «природа демонов причастна чувствам и бессмертна, бессмертием объединяясь с богом, а с человеком — чувствами» (9.4); этот же автор вспоминает *гармонию* в связи с находящимися посередине демонами: «вот так же ноты в звуко-ряде: к согласию две крайности приводит середина, ведь переход от наиболее высоких звуков к самым низким опору получает в средних и обретает в результате гармонию равно для слуха и для исполнения» (9.1).

<sup>7</sup> В первую очередь Халкидий отталкивается здесь от «Пира» (202e3–6) и «Послезакона» (984d8–985a2). Приравнивание *δαίμων* к *δαήμων* 'сведущий', от \**δάω* 'учить, узнавать', восходит к «Кратилу» (398b6–7): «они были разумны и всё было им ведомо, за что он [Гесиод] и назвал их „ведомонами“ (*δαήμονες*)» (пер. Т.В. Васильевой). У Марциана Капеллы (2.154) отмечена другая «положительная» этимология (от *δαίωμαι* 'делить, уделять'), причем и он, подобно Халкидию, объединяет ангелов и демонов; а вот Евсевий Кесарийский их резко разводит, характеризуя демонов как

(133) И пусть нас не пугает это имя, без разбору применяемое и к добрым, и к дурным, как не пугает нас имя ангелов: ведь ангелы, как тебе прекрасно известно, частью суть служители Бога (такие называются святыми), а частью — сообщники враждебной силы. И стало быть, согласно принятой у греков манере говорить, и демоны бывают как святые, так и порочные или нечистые. Обсудить последних вскоре представится более удобный случай; теперь же речь пойдет о тех, кому, по слову Платона, присущи замечательная рассудительность и отличные память и понятливость; они знают всё, вникают в помыслы людей, и хорошим радуются чрезвычайно, дурных же не выносят, впадая в печаль, какая рождается из неприязни к тем, кто не нравится: одного лишь Бога, чья божественность полна и совершенна, не трогают ни печаль, ни радость<sup>8</sup>.

(134) Итак, раз всем областям неба достались в насельники демоны, взаимное сообщение осуществляется силами, населяющими середину мира, которые покорны небу и вместе с тем заботятся о земном; силы эти — эфирные и воздушные демоны, скрытые от нашего зрения и других чувств, потому что в телах их не настолько много огня, чтобы им быть очевидными, ни настолько много земли, чтобы плотностью своей поддаваться осязанию, и весь состав их, спаянный из ясности эфира и прозрачности воздуха, сплочен в неразложимую поверхность. Отсюда кое-кто считает, что это наша область заслуженно Αἰδης прозвана, ибо она *aides*, то есть покрыта мраком. Затем, как утверждает также Гесиод, демонов много. Ведь, по его словам, есть трижды

---

злых духов и производя имя их от δειμαίνω ‘пугать(ся)’: παρὰ τὸ δειμαίνειν, ὅπερ ἐστὶ φοβεῖσθαι καὶ ἐκφοβεῖν (P.E. 4.5.4.13). «Наблюдатели и вершители» (speculatores et executores), очевидно, отсылают к «Государству» (10, 620d8–e1), где души выбирают себе демона на жизнь грядущую, и «какого кто избрал себе демона, того она [Лакхесис] с ней и посылает как стража жизни и исполнителя сделанного выбора» (ἐκείνην δ' ἐκάστω ὃν εἴλετο δαίμονα, τοῦτον φύλακα συμπέμπειν τοῦ βίου καὶ ἀποπληρωτὴν τῶν αἰρεθέντων, пер. А.Н. Егунова с изменениями). В «Тимее» (42e5–8) демиургу *подражают* его дети (οἱ παῖδες... μιμούμενοι τὸν σφέτερον δημιουργόν) — Халкидиевы «управители». В Еврейской библии ангелы называются по-разному — «сыны Божии» (בְּנֵי אֱלֹהִים, Быт. 6:2) или даже просто «боги» (אֱלֹהִים, Пс. 82:1); самым распространенным, однако, было «вестник» (שֹׁפֵר, Суд. 13:6, от פָּקַד ‘посылать’), точно воспроизводимое по-гречески как ἄγγελος, а по-латыни — *nuntius*.

<sup>8</sup> Здесь видим еще пару библейских обозначений ангелов: ministri, «служители» (עֲבָדִים, Пс. 103 (102):21, от שָׁרַף ‘служить’) и sancti, «святые» (קְדוֹשִׁים, Пс. 89 (88):6, 8). Описание «рассудительных» демонов очень близко следует тексту «Послезакония» (984e5–985a6); uoluptas, конечно, лучше подходит для передачи ἡδονή, чем рус. «радость».

десять тысяч демонов, вместе покорных Богу и пекущихся о смертных; он не выводит твердой суммы их числа, но, взявши тройку, полное число, перемножает десять тысяч на его значение<sup>9</sup>.

(135) Итак, определение демона будет таково: *демон есть живое существо, разумное, бессмертное, страдательное, эфирное и пекущееся о людях*. Разумное, потому что рассудительно; бессмертное, потому что не меняет одно тело на другое, но вечно пользуется одним и тем же; эфирным же называется от места обитания либо от природы тела; а пекущимся о людях — по воле Бога, поставившего демонов как стражей. То же определение подойдет и воздушному демону, только он обитает в воздухе и, чем ближе к земле, тем легче он поддается страстям. Прочие демоны не настолько достойны одобрения, не настолько обходительны, да и не всегда невидимы — их можно наблюдать время от времени, когда они превращаются, принимая различные облики. И облакаются они стенными формами бескровных призраков, влача с собой грязь тела брызглого; часто они выступают мстителями за преступления и нечестия по приговору божественной справедливости. Но по большей части они вредят своевольно: из-за близости к земле обуреваются они земным во-

---

<sup>9</sup> Ср. *Epin.* 984e3–5 о «прозрачности» эфирных и воздушных существ (τοῦ τ' ἐξ αἰθέρος ἐφεξῆς τε ἄερος ὄν, διορώμενον — в доступной Халкидию копии могло читаться οὐ διορώμενον) и о том, что «даже их близкое присутствие для нас неясно» (παρὸν δὲ πλῆσιον οὐ κατάδηλον ἡμῖν γίγνεσθαι); отсюда не сразу понятная характеристика их «состава» (σῶμα) как «неразложимой поверхности» (indissolubilis superficies): возможно, здесь подразумевается некий непроницаемый заслон, которым демоны — своими телами — окутывают нашу безвидную (ἀϊδής), покрытую мраком (obscura) юдоль. Den Boeft 1977: 36 объясняет это несколько иначе. В *Epin.* 981c5–e3 говорится о наличии всех пяти элементов (огонь, вода, воздух, земля, эфир) в составе всех живых существ: какой-то из них основной (например, земной или огненный), другие примешаны. Существа, в основном состоящие из эфира или воздуха, тоже имеют эти примеси, в частности огненную и земную, однако последних недостаточно, чтобы их видеть и осязать; «поверхность» же таких существ, считает ден Бефт, состоит только из эфира и воздуха (но тогда не очень ясен переход к Аиду), а ее «неразложимость», возможно, отсылает к словам демиурга в *Ti.* 41a7–8: «возникшее от меня пребудет неразрушимым» (δι' ἐμοῦ γενόμενα ἄλυτα, пер. С.С. Аверинцева). Этимология Αἰδής упоминается Платоном в «Федоне» (80d sq.), «Кратиле» (403a6, отвергается в 404b) и «Горгии» (493b5). О числе демонов, со ссылкой на Гесиода (*Op.* 252–253, пер. В.В. Вересаева), ср. у Максима Тирского (8.8): «их много, демонов, толпа большая: *Посланы Зевсом на землю-кормилицу три мириады / Стражей бессмертных*»; Халкидий выделяет «полное число три», вероятно, с оглядкой на Троицу, приписывая каждому ее Лицу по десяти тысяч (мириаде) ангелов-демонов.



ждедением и слишком плотно общаются с материей, которую древние называли «злою душою». Этих и такого же рода демонов кто-то называет, собственно, беглыми ангелами, и таких не следует привлекать к ответу из-за этого имени<sup>10</sup>.

(136) Однако многие из платоновской школы считают демонами души, освобожденные от телесных уз: эфирные демоны — это души славных мужей, вредоносные — негодных; и полагают, что те же души лишь раз в тысячелетие снова принимают земное тело; вот и Эмпедокл считает, что души эти

---

<sup>10</sup> Халкидиево определение демонов весьма напоминает Апулеево (*Socr.* 13): «демоны — существа одушевленные, умом разумные, душою страдательные, телом воздушные, по времени вечные» (*daemones sunt genere animalia, ingenio rationabilia, animo passiva, corpore aëria, tempore aeterna*); обратим внимание, что здесь характеристика «страдательный» (см. прим. 6 выше) передана как *passivus* — против *patibilis* у Халкидия. Следует обещанное выше (*cap.* 133) описание демонов, «не настолько достойных одобрения, не настолько обходительных» (*neque ita probabiles neque ita commodi*). О непостоянной видимости водных демонов упоминается в *Epin.* 985c4–c1; о превращениях демонов ср. *Porph. Abst.* 2.39 и *Iamb. Myst.* 2.3; Порфирий описывает запечатление различных обликов в «пневме», отличной от *στερεόν σώμα*, «твердого тела» (которым демоны не покрыты), но всё же телесной, тленной и страстной, и отмечает большую страстность-страдательность злотворных демонов (*οἱ πλεόν τῷ παθητικῷ νέμοντες*); по-видимому, Халкидием именно Порфириева пневма обозначается как «злая душа» (*maligna anima*), но и как «брюзглое тело» (*obesum corpus*), по мнению ден Бефта (1977: 41): в выражении *obesi corporis illuuiem trahentes* исследователь находит лексические переключки с другими текстами Порфирия — о том, как душу, «влекомую и отяжеляемую тенью», «влажная пневма вынуждает влечь с собою призраки, облакаясь им» (*σκιάν ἐφέλκεται καὶ βαρεῖται (...) ὑγρὸν πνεῦμα ἐφέλκομένη εἶδωλον περιχεῖσθαι ἀνάγκη*, *Sent.* 29, 19.14–20.1 Lamberz), и об «обрюзлости» пневмы из-за обилия влаги, в результате чего души становятся видимыми (*παχυθέντος δ' ἐν αὐταῖς τοῦ πνεύματος ὑγροῦ πλεονασμῷ ὁρατὰς γίνεσθαι*, (*Antr.* 64.15–16 Nauck); *umbraticas formas* переводим как «стенные формы», от старого слова «стень = тень». Наконец, замечание о «мстителях» (*ultores*) находит параллель в сочинении Плутарха «Об угасании оракулов» (417a9–b1): «а демоны, мы предположим, по миру кружат непрерывно, одни — смотрители (*ἐπισκόπους*) при жертвоприношениях и таинств соучастники, другие — кары исполнители (*τιμωροὺς*) заносчивым и злодеяния великие творящим». О том, кого именно «не следует привлекать к ответу из-за этого имени» (*quibus nulla quaestio referenda est super nomine*), ден Бефт (1977: 46) намечает два варианта: либо ангелов (которые, хотя и носят это имя, на деле *desertores*, «беглые», то есть падшие), либо — вероятнее — эти самые «кто-то», называющие демонов ангелами.

становятся долговечными демонами, а Пифагор в своих «Золотых стихах» говорит:

*Если, отбросивши тело, свободным в эфир устремисься,  
Доли бежишь человека и станешь в эфире ты богом.*

Платон с этим, кажется, совершенно не согласен, поскольку показывает в «Государстве», как мстители терзают душу тирана после смерти, откуда ясно, что душа и демон — разные сущности, ведь то, что терзаемо, и то, что терзает, с необходимостью должны различаться, да и Бог-Творец демонов учредил раньше, чем создал наши души, желая, чтобы последние нуждались в помощи демонов, а те оказывали бы им поддержку. И всё-таки он считает, что некоторые души, превосходно прожившие три воплощения благодаря своей добродетели, удостоиваются воздушных или даже эфирных сфер и освобождаются от необходимости нового воплощения<sup>11</sup>.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гараджа, А.В., пер. (2021) «Максим Тирский о демоне Сократа (Or. 8–9)», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1, 308–324.  
Гараджа, А.В., пер. (2022) «Плутарх. Об угасании оракулов 1–23», *Платоновские исследования* 17.2, 291–320.

<sup>11</sup> Кого именно «из платоновской школы» (ex Platonis magisterio) имел в виду Халкидий, трудно сказать — это было очень распространенное учение: например, его можно встретить у среднего платоника Апулея (*Socr.* 15–16). Фрагмент Эмпедокла, который здесь имеется в виду, — это, скорее всего, В 115.5–8 DK: «Будто из демонов кто, долговечною жизнью живущих: / Три мириады времен тот вдали от блаженных скитаться / Вынужден, вновь возрождаясь в различных обличиях смертных, / Тяжкие жизни пути проходя одни за другими» (δαίμονες οἴτε μακραίωνος λελάχασι βίοιο, / τρίς μιν μυρίας ὥρας ἀπὸ μακάρων ἀλάλησθαι, / φουμένους παντοῖα διὰ χρόνου εἶδεα θνητῶν / ἀργαλέας βίοτοιο μεταλλάσσοντα κελεύθους, пер. Г.И. Якубаниса – М.Л. Гаспарова с изменениями). Халкидиев перевод заключительных строк (70–71) довольно точно передает греческий оригинал — содержащий, между прочим, цитату из Эмпедокла (В 112.4 DK: θεὸς ἄμβροτος, οὐκέτι θνητός). Den Boeft 1977: 49–51 подробно разбирает истоки и причины того, почему Халкидий отвергает идею превращения человеческих душ в демонов — хотя и с оговоркой, отсылающей к платоновскому «Федру» (248e5–249a5): «туда, откуда она пришла, никакая душа не возвращается в продолжение десяти тысяч лет», но некоторые всё же «окрыляются за три тысячелетних круговорота, если три раза подряд изберут для себя такой [философский] образ жизни, и на трехтысячный год отходят» (пер. А.Н. Егунова).

- Диллон, Дж. (2002) *Средние платоники 80 г. до н.э. – 220 н.э.* Пер. Е. В. Афонасина. СПб.: Издательство Олега Абышко; Алетейя.
- Лосев, А.Ф. (1992) *История античной эстетики*. Т. 8.1: *Итоги тысячелетнего развития*. М.: «Искусство».
- Bakhouché, B., ed. (2011) *Calcidius*. Commentaire au Timée de Platon. Édition critique et traduction française par Béatrice Bakhouché, avec la collaboration de B. Brisson pour la traduction. 2 vols. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- den Boeft, Jan, tr. (1977) *Calcidius on Demons (Commentarius ch. 127–136)*. Leiden: E.J. Brill.
- Dillon, J. (1996) *The Middle Platonists 80 B.C. to 220 A.D.* Cornell University Press.
- Magee, J., ed. (2016) *Calcidius. On Plato's Timaeus*. Cambridge University Press.
- Moreschini, C., ed. (2003) *Calcidio. Commentario al «Timeo» di Platone*. Testo latino a fronte. A cura di Claudio Moreschini con la collaborazione di Marco Bertolini, Lara Nicolini, Ilaria Ramelli. Milano: Bompiani.
- Waszink, J.H., ed. (1975) *Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus*. Londini; Leidae: in aedibus Instituti Warburgiani et E.J. Brill.
- Wrobel, J., ed. (1876) *Platonis Timaeus interprete Chalcidio, cum eiusdem commentario*. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri.
- Hoenig, Ch. (2017) “Calcidius”, in Harold Tarrant, Danielle A. Layne, Dirk Baltzly, François Renaud (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Plato in Antiquity*, 433–447. Leiden; Boston: Brill.
- Reydams-Schils, G. (2020) *Calcidius on Plato's Timaeus: Greek Philosophy, Latin Reception, and Christian Contexts*. Cambridge University Press.
- Somfai, A. (2002) “The Eleventh-Century Shift in the Reception of Plato's *Timaeus* and Calcidius's *Commentary*”, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 65 (2002): 1–21.
- Stokes, W. (1888) “Irish Glosses and Notes on Calcidius”, *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung auf dem Gebiete der indogermanischen Sprachen* 29 (NF 9), 372–378.

*References in Russian:*

- Dillon, J. (2002) *Srednie platoniki 80 g. do n.e. – 220 n.e.* Per. E. V. Afonasina. St. Petersburg.
- Garadja, A., tr. (2021) “Maksim Tirkij o demone Sokrata (Or. 8–9) [Maximus of Tyre on Socrates' daimonion (Or. 8–9)]”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 16.1, 308–324.
- Garadja, A., tr. (2022) “Plutarch. *O padenii orakulov* 1–23 [Plutarchus. *On the Obsolescence of Oracles* 1–23]”, *Platonic investigations* 17.2, 291–320.
- Losev, A.F. (1992) *Istoriya antichnoj estetiki*. Т. 8.1: *Itogi tysyacheletnego razvitiya*. Moscow.

# РЕЦЕНЗИИ И БИБЛИОГРАФИЯ / REVIEWS AND BIBLIOGRAPHY

## THE HERODOTUS ENCYCLOPEDIA: A GRAND EDITION TO THE ANNIVERSARY OF THE “FATHER OF HISTORY”

Book review: Ch. Baron (ed.) *The Herodotus Encyclopedia*. Vol. 1 (A–D). Vol. 2 (E–O). Vol. 3 (P–Z). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2021. LII+XXXII+XXXII, 1653 p. ISBN 9781118689646 (hardback) | ISBN 9781119113539 (adobe pdf).

ALEXANDER A. SINITSYN,  
Russian Christian Academy for the Humanities  
aa.sinizin@mail.ru

IGOR E. SURIKOV  
Institute of World History Russian Academy of Sciences  
isurikov@mail.ru

---

**ABSTRACT:** In 2021 the Wiley Blackwell Publishing turned out a huge (three monumental volumes, over 1,700 pages) encyclopedia devoted to the historian Herodotus and everything related to him: Ch. Baron (ed.) *The Herodotus Encyclopedia*. Vol. 1 (A–D). Vol. 2 (E–O). Vol. 3 (P–Z). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2021. LII+XXXII+XXXII, 1653 p. ISBN 9781118689646 (hardback) | ISBN 9781119113539 (adobe pdf). This grand edition was compiled to commemorate the 2,500th birthday of the “Father of History”. The work brought together over 180 scholars from dozens of academic centers from 18 countries. The head of the writing team, Christopher Baron, strove to make “The Herodotus Encyclopedia” represent the entire contemporary state of the Herodotus studies. The book encompasses a broad range of subjects: every anthroponym, ethnonym, toponym, hydronym mentioned in the work of the Father of History is dealt with in a separate entry. Of special interest are conceptual, controversial entries related to various theoretical and methodological aspects of Herodotus’ work. The authors of the review decided against focusing on purely informational entries (which constitute the bulk, similar to every encyclopedia), but concentrated on the conceptual ones, they also made a number of critical remarks, since even the best works cannot be devoid of flaws. The work compiled to commemorate the grand jubilee of the “Father of History” is undoubtedly comprehensive and useful, and in spite of some minor flaws of the edition, this project of vast dimensions cannot help but impress.

**KEYWORDS:** Ancient history, encyclopedia, Herodotus, historiography, historian, writer, subjects, Greeks, barbarians, ethnonym, toponym, hydronym, Reception, cinema, myth.

---

Herodotus was unbelievably lucky. Here, before us is something unprecedented: an immense (three monumental volumes, over 1,700 pages) encyclopedic edition, entirely devoted to the historian of Halicarnassus and everything related to him. Thucydides may well turn over in his grave.

Well, we must stop being frivolous. The head of the writing team, Christopher Baron (professor at the University of Notre Dame, South Bend, USA) has gone to great lengths to encapsulate the contemporary achievements in Herodotean studies. “The Herodotus Encyclopedia” encompasses a broad range of topics. Every anthroponym, ethnonym, toponym, hydronym mentioned in the work of the “Father of History” appears as a separate entry. Moreover, there are a host of entries for various themes: “Archaeology”, “Anthropology”, “Ethnography”, “Geography”, “Autochthony”, “Oracles”, “Climate”, “Geology”, “Nomads”, “Boundaries”, “Fortifications”, “Iron”, “Time”, “Numbers”, “Papyri”, “Death”, “Athletes and Athletic Games”, “Gods and the Divine”, “Freedom”, “Friendship”, “Travel”, “Myth”, “Maps”, “Music”, “Children”, “Warfare”, “Wine”, “Cinema”, “Money”, “Humour”, etc., etc. Of special note are a number of conceptual, controversial entries related to theoretical and methodological aspects of Herodotus’ works; they seem to be of greatest importance, and it is about them (at least, some of them) that we are going to speak in detail. Most entries, from the longest to the shortest, contain a selected bibliography; many entries have cross-references to other sections of “The Encyclopedia”, those closely related to the topic, and references to works mentioned in the entries.

This grand work had been done to mark the jubilee of the “Father of History” celebrated several years ago. Each volume begins with a dedication: “To Herodotus: 2,500 years and still going strong”. Ch. Baron in his brief foreword acknowledges that he has spent six years to compile “The Encyclopedia”, he says the idea to embark on “this crazy project” leaped up back in 2012 (vol. 1, pp. VIII, IX). The work involved 180 scholars from dozens of academic circles in eighteen countries: the USA, the UK, Canada, Germany, France, Italy, Greece, Austria, Australia, Poland, Switzerland, Turkey and others.

Among them are many most distinguished scholars. Ch. Baron’s special achievement is his ability to choose the right classists to write on a specific subject, each time he found the most competent ones. Thus, “Historical method” (pp. 694–699) was written by Donald Lateiner,<sup>1</sup> whose monograph on the same topic<sup>2</sup> has, in many respects, become a milestone. Rosalind Thomas wrote “Medical writers”

---

<sup>1</sup> This three-volume edition also has D. Lateiner’s entries: “Bodily Adornment” (pp. 232–234), “Extremes” (pp. 563–565), “Gestures” (pp. 609–612), “Laughter” (pp. 787–789), “Weeping” (pp. 1540–1542) and others (in all, 10).

<sup>2</sup> Lateiner 1989.

(pp. 874–875); she must have been one of the first in the world scholarship who had emphasized in the book “Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion”<sup>3</sup> the influence contemporary medical scientists had exerted on the historian of Halicarnassus.<sup>4</sup> The entry for Greek dialects belongs to Stephen Colvin, a greatest expert on the Hellenic dialectology.<sup>5</sup> The well-known German and Austrian classics, R. Bichler, R. Rollinger, J. Wiesehöfer, who have long studied Persian subjects (and Near Eastern ones, in the large)<sup>6</sup> made their contributions to “The Encyclopedia”. R. V. Munson, well-known for her work on Herodotus’ discourse,<sup>7</sup> was commissioned to write “Metanarrative” (pp. 901–905), interpreting rather complicated issues pertaining to the category of discourse. John Marincola, whose name as an expert on the Ancient Greek historiography<sup>8</sup> needs no comment, contributed entries for his renowned colleagues specializing in Herodotus: David Asheri (pp. 170–171), Felix Jacoby (pp. 762–764), Arnaldo Dante Momigliano (pp. 924–926) and John Enoch Powell (pp. 1162–1163).<sup>9</sup> Such examples are galore. In fact, “The Encyclopedia” also presents young authors: M. Wauke, R. C. Heth, W. Stover, R. S. Walker, A. Zautcke, A. Foley, and L. Stephens, J. White and others;<sup>10</sup> some of whom attended Ch. Baron’s Herodotus class on at the University of Notre

---

<sup>3</sup> Thomas 2000.

<sup>4</sup> R. Thomas is the author of entries “Ionians and Ionia” (pp. 747–749), “Panionion” (pp. 1041–1042), “Proof” (pp. 1174–1176), “Science” (pp. 1294–1296) and others (in all 6).

<sup>5</sup> See Colvin 1999; Colvin 2007; Colvin 2014.

<sup>6</sup> For example: Bichler, Rollinger 2000; Bichler, Rollinger 2021; Bichler 2001; Bichler 2016; Rollinger 2004; Rollinger 2009; Rollinger 2017; Wiesehöfer 2004; Wiesehöfer 2009.

<sup>7</sup> Munson 2001.

<sup>8</sup> At least, see: Marincola 2001.

<sup>9</sup> “The Encyclopedia” contains entries not only for Herodotus and his work but also for the reception of the works by the historian from Halicarnassus from antiquity to the present day: Jan Haywood, “Reception of Herodotus, Ancient Greece and Rome” (pp. 1206–1209), Luke Gorton, “Reception of Herodotus, Christian” (pp. 1209–1211), Jane Grogan, “Reception of Herodotus, 1350–1750” (pp. 1211–1215), S. Marchand, “Reception of Herodotus, 1750–1900” (pp. 1215–1218) and Emma Bridges, “Reception of Herodotus, 1900 – Present” (pp. 1218–1222). There is a series of entries for European publishers of “The Histories”, translators and major scholars on Herodotus, mainly, British researchers, with the exception of information about German classics Heinrich Stein (Aldo Corcella, pp. 1373–1374) and F. Jacoby (see above), also about Lorenzo Walla (A. Foley, pp. 1517–1518). Apart from the above-mentioned entries by J. Marincola, Niki Karapanagioti, who specializes in the reception of Herodotus’ *Histories* in contemporary times, contributes an entry for R. W. Macan (pp. 833–834), brothers Henry and George Rawlinson (pp. 1203–1204).

<sup>10</sup> For example, Melody Wauke, master’s student specialising in epic poetry and Latin and Greek paleography, contributed over 50 entries for “The Herodotus Encyclopedia”.

Dame (see vol. 1, pp. VIII–IX). Composite authors include non-classics, as for instance, Jessica Baron, who is a specialist in the history of medicine and works in a health care firm.

We are fully aware of the difficulties in reviewing such a fundamental work. Among other matters, the limited size of the review, willy-nilly, obliges us to make a selective survey. The authors decided on the following course: not to dwell on purely informative entries (of which there are an overwhelming majority, as there should be in any Encyclopedia), but to concentrate on some of the conceptual articles, and also to provide (closer to the end) a number of critical remarks since even works of quality are not devoid of certain flaws.

In particular, we shall touch upon the issue of Herodotus' sources, various aspects of which are dealt with in several entries (M. Dorati, "Source citations", pp. 1353–1356; K. Ruffing, "Sources for Herodotus", pp. 1356–1359; M. Tamiolaki, "Liar School", pp. 804–806). This issue became extremely topical after Detlev Fehling's sensational book "Herodotus and his Sources".<sup>11</sup> To be more exact, after its English edition had come out, while the original, German, book published a little earlier, in 1971,<sup>12</sup> somehow created a little stir; could it have been because of its more academic and less "sensational" title? Or could it have happened because most classics find *Germanica non leguntur*?

As is well known, D. Fehling tried to revive the ancient vision of the historian of Halicarnassus as a "father of lies". According to this scholar, all references Herodotus made to sources are fictitious and all the trips he allegedly took to glean information were made up. If we consistently and wholly adopt Fehling's concept, the source value of "The Histories" is close to naught. Soon followed a rather tough response from a very reputable expert, W. K. Pritchett,<sup>13</sup> who coined the phrase "the Liar School of Herodotus", which has become a hackneyed term. The American classic included in "this school", apart from Fehling, F. Hartog<sup>14</sup> and S. West,<sup>15</sup> many other scholars.

M. Tamiolaki notes in "The Encyclopedia" under review (p. 804) that it might be not quite reasonable to group together the scholars whose works are very different; thus, F. Hartog is not interested at all in the issue of Herodotus' references to sources and the credibility/incredibility of his evidence, the French classic studies the arrangement of mental constructions, the formation of the identity through

---

<sup>11</sup> Fehling 1989.

<sup>12</sup> Fehling 1971.

<sup>13</sup> Pritchett 1993.

<sup>14</sup> Hartog 1980; the more frequently used edition now: Hartog 1988.

<sup>15</sup> West 1985.

creating “the image of An Other”, etc. But, as to Fehling as such, his criticism of Pritchett’s ideas proved compelling: “his (Pritchett’s – *A. S., I. S.*) book demonstrates convincingly that the characterization of Herodotus as a liar stems from modern and anachronistic assumptions about the role of the historian” (p. 804).

Yet, contrary to M. Tamiolaki, M. Dorati and K. Ruffing take a less negative stance on D. Fehling’s constructions. While pointing out serious weaknesses of his position (“is rather radical and overly dogmatic”, p. 1357) and admitting that most of their colleagues have taken it sceptically (though Fehling has strict advocates<sup>16</sup>), they maintain that his book has become “a turning point in modern research” (p. 1357), “a watershed in Herodotean scholarship... Fehling’s rhetorical interpretation of SCs contributed to shift the focus from the image of a Herodotus proto-scientist to that of a writer operating within a system of literary conventions that cannot be measured by the yardstick of modern historical methodology” (pp. 1354–1355). It is impossible to deny this process, but we believe that by no means did it depend on the publication of Fehling’s monograph (in which we can see nothing but extreme hypercriticism), but it was conditioned by the inner logic of the development of scholarship, the influence of new philological trends (for example, the very same narratology). Also, it had begun much earlier: H. R. Immerwahr’s research paper, produced well in advance of its time,<sup>17</sup> may have been the “first harbinger”.

It seems pertinent to dwell on the issue of the date of completion and publication of Herodotus’ work. The point is that the article on the subject written for “The Encyclopedia” by Elizabeth Irwin (“Date of Composition”, pp. 409–412), contains, in our view, quite unexpected and controversial theses.<sup>18</sup> Since the latest events mentioned in “The Histories” relate to the 430s BC, the author, according to *communis opinio*, stopped writing (and, must have died) soon after this time, that is, in the first half of the 420s BC. Ch. Fornara’s point of view<sup>19</sup> (which practically none shared) stood out, according to which, *terminus post quem* for the treatise to be published was the Peace of Nicias (421 BC), therefore, it happened in the 410s BC. But Irwin goes further than Fornara does.<sup>20</sup>

---

<sup>16</sup> Including Russia, for that matter. See, for example: Podossinov 2021. Drawing upon D. Fehling’s observations, A. V. Podossinov argues against certain opinions entertained by D. S. Raevsky, E. A. Grantovsky, A. I. Ivantchik.

<sup>17</sup> Immerwahr 1966. “The Encyclopedia” contains an entry for Henry Immerwahr prepared by Sheila Murnaghan, an American classicist and philologist (pp. 734–735).

<sup>18</sup> See E. Irwin’s previous works, where she treated this topic: Irwin 2007; Irwin 2013; Irwin 2018.

<sup>19</sup> Fornara 1971.

<sup>20</sup> One of the authors of this review has already remarked on E. Irwin’s radical change in the dating of Herodotus’ “Histories” (considering several works by the American scholar,



The researcher begins her part with stating that “Questions of dating rest on three types of evidence: information from the biographical tradition; supposed allusions to Herodotus in Attic drama and Thucydides; and the “Histories” own references to contemporary events, whether those explicit or only inferred by scholars” (p. 409). The bibliographical tradition gives little to proceed from, even more so that it is largely of a later period. One of the infrequent exceptions is a remark made by Diyllus, a writer of the late 4th century BC (FGrHist. 73. F3), that is, relatively close to the time of the “Father of History”.<sup>21</sup> According to it, the well-known ruling, prompted by a certain Anytus, was made in the Athenian Ecclesia to award Herodotus 10 talents for public recitals. Irwin identifies this Anytus with the one who, starting from 399 BC, made accusation against Socrates, and occurred in the sources as a strategos. Hence, she concludes that the context of the event is the last decade of the 5th century BC, but this reasoning looks feeble. The sameness of the two Anytuses is impossible to prove, even if it did take place; Anytus, already not very young at the time of Socrates’ trial, could have entered on his political career before the Peloponnesian War. Moreover, the disbursement of such a large sum of money to the historian in the 400s BC, when Athens had been impoverished by military expenditures and the *phoros*<sup>22</sup> was discontinued, looks highly unlikely.<sup>23</sup>

As to the allusions made by other authors of the 5th century (among dramatists, there are Sophocles, Euripides, Aristophanes, and we must not forget Thucydides<sup>24</sup>), Irwin adduces a predictable series of arguments to show that they are not a date-establishing characteristic. First, in a number of occasions before us there may be

---

including her contribution to this “Encyclopedia” edited by Ch. Baron, which in 2019 was released over the Internet): Sinitsyn 2019: 109–111 (with discussion and literature). Cf. Sinitsyn, Surikov 2019: 191.

<sup>21</sup> References to this observation made by Diyllus are also found in the articles by Ch. Welsch (p. 192) and G. Monti (p. 1275).

<sup>22</sup> It is in 400 BC that financial measures were made to testify to the utterly poor state of the Athenian polis’s budget: the statue of Nike was remelted to mint gold and copper coins.

<sup>23</sup> Irwin comments: “While certainly large, the attested honorarium, ten talents, would not seem outlandish for the performance of a text that in its entirety must have required days to perform” (p. 409). But by no means does it follow that Herodotus narrated the whole of his “Histories” to the Athenians. It is almost certain that he familiarized the audience with some excerpts from his work.

<sup>24</sup> See, Sinitsyn 2008: 377–378 (on the similarities of subjects and realities in Sophocles and Herodotus, who are deemed to have influence on each other), 378–386 (relevant literature); Sinitsyn 2013: 39–44 (on parallel issues in both the “Histories”). On coincidences in Herodotus and Thucydides: Hornblower 1996: 137–145 and Stadter 2012. Cf. in this “Encyclopedia” Haywood’s entry for reception of Herodotus (p. 1206).

not allusions but “intertextuality” (a device favoured by protagonists of de-constructivism). Second, since Herodotus, long before finishing his work, had been holding his notorious recitals, his contemporary authors could obtain the appropriate information from these recitals and not from the text of his “Histories”. Third, the order of borrowing can be reverse: thus, according to the researcher, Herodotus’ passage on Minos (Hdt. 3. 122) is an answer to that of Thucydides (Thuc. 1. 4), and not otherwise. As for Herodotus’ mentioning three or four events of the 431–430 BC, but not in any later years, Irwin argues that this fact cannot be regarded as a proof that he had seen no later ones. He just did not intend to write about them as his treatise dealt with a totally different topic – the history of wars with the Persians up to 478 BC. Also, we have only 17 references to what was happening after this year, in particular, none at all for the period between 450 and 431 BC.

Irwin believes that Herodotus had references to the death of Artaxerxes I (Hdt. 6. 98), the capture of Cythera by the Athenians in 424 BC (Hdt. 7. 235) and even the battle of Aegospotami (Hdt. 9. 114–121). And the well-known passage on Decelea (Hdt. 9. 73), in her opinion, could have been written only after the end of the Peloponnesian War and the following *stasis* in Athens (404–403 BC).<sup>25</sup> So, concludes Irwin, the “Father of History” either published his work at the very end of the 5th century BC, or, at least, had an enlarged edition published. Some of Irwin’s arguments cannot be found uninteresting, but on the whole, the system produces a picture which is hard to believe in: Herodotus, who died a little earlier than Thucydides. Or even outlived him? The researcher goes in for a paradoxical assertion: the statements in Thucydides’ “methodological” passage (1. 22) incur that the latter allegedly had not seen Herodotus’ work in the written form (p. 410).

By the way, we cannot help but notice that should the historian of Halicarnassus have lived at least to the end of the 5th century BC, he would have been in his eighties. In which case, it is strange that he is not on any lists of long livers, of whom there were quite a few in the Antiquity. And, finally, it should be mentioned that Irwin’s original viewpoint stands distinctive among the authors of “The Encyclopedia” under review. Her other entries which, this way or another, touch upon the dating of “The Histories”, refer to the traditional dating of this event, that is, the 420s BC.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> For a deeper discussion of this argument, see in Irwin’s entry for Theseus’ *hybris* (Irwin 2013).

<sup>26</sup> References to Irwin’s opinion about a later dating of Herodotus’ work occur in other entries of “The Encyclopedia”, for example, Ch. Baron (p. 81; and in his entry for the “Father of History” — p. 677), D. Kellogg (“Decelea”, p. 419), J. Haywood (p. 1206) and others.

Another question related, though indirectly, to the previous issue, is whether the work had been completed by the author. It is dealt with by a distinguished expert, Deborah Boedeker (“End the *Histories*”, pp. 503–505). According to her, though most of the scholars studying Herodotus (including F. Jacoby) thought that he had not brought it to an end, “Recent criticism, however, has tended to accept the end of our text as the end of the ‘Histories’” (p. 504). Boedeker also shares this opinion. Indeed, Herodotus’ treatise, contrary to that of Thucydides, does not end abruptly; it has a minor conclusion hinting to further developments. But one cannot help but get rid of the impression that the “Father of History” had intended to narrate the following course of the Greco-Persian wars, but something prevented him from doing so. This is what many classics believe in.<sup>27</sup> We can find a middle ground by presuming that in the 420s BC Herodotus’ death was not unexpected. Having realized he would not be able to complete the whole design, he decided to go as far as the inflection point – the time when the enemy had been driven away from Hellas – and to end the account in a clincher with the story about Artembares and Cyrus (Hdt. 9. 122). This peculiar “epilogue” performed a dual function: it summed up the history and hinted at what was left unspoken.<sup>28</sup>

Again, among scholars who contributed to “The Herodotus Encyclopedia” are those who, contrary to D. Boedeker, agree with F. Jacoby in his opinion that “The Histories” are unfinished. It is not for the first time that we encounter the disagreements in the writing team. This is absolutely normal (with such a number of contributors it is impossible to reach unanimity on all issues, and this was not meant) and by no means is it a flaw.

In the recent decades, the issues of relations between the “Father of History” and the epic traditions, Homer’s influence on Herodotus, and “contests” between the historian of Halicarnassus and “the first poet” have become topical in the world Classics. As S. Murnaghan notes in the entry *Homer*, contemporary scholars trace “Homeric resonances” throughout “The Histories” (p. 702). The same goes for

---

<sup>27</sup> In particular, in Russian historiography: Mikhail L. Gasparov (Gasparov 1997: 483–489). For the discussion of this “Herodotean issue”, see Sinitsyn 2017a: 138–140; Sinitsyn 2017b: 38–43; Sinitsyn 2019: 84–88 (with literature).

<sup>28</sup> In a sense, this assumption is a compromise agreed to by the authors of this review since one of them thought that Herodotus intended to continue his account of the Greco-Persian war until the Peace of Callias 449 BC (Surikov 2009: 223–224; Surikov 2010; Surikov 2011: 271–279), the other one sticks to the opposite opinion: having completed his work on the great war between the Hellenes and the Persians with the expulsion of the latter from Europe, the “Father of History” has executed his grandiose design (Sinitsyn 2013; Sinitsyn 2017a; Sinitsyn 2017b; Sinitsyn 2019); for the remarks on this controversies, see our previous publications (Sinitsyn, Surikov 2020: 151–152; Sinitsyn, Surikov 2021: 521).

J. Haywood, the author of the entry for the reception of Herodotus in ancient Greece and Rome (p. 1208). It is not fortuitous that we find the name of the “Poet of poets” in articles by many other authors in “The Herodotus Encyclopedia”.<sup>29</sup> This is understandable since the travelling historian (keen and inquisitive, in the line of the Homer’s Odysseus) regarded himself as a successor to the great Homeric bard. C. H. George<sup>30</sup> in his entry for “Prosa”, when speaking about the evolution of the prosaic genre of the Ancient Greek literature and the place of the “Father of History” in this process, notes, “Herodotus sets up his work in dialogue with Homer and other poetry” (p. 1181). The scholar points out that various genres of prose emerge from poetic analogies while history from epos; but it is Herodotus who in the ancient times was called a “Homeric” and even “the most Homeric” (ὁμηρικώτατος) writer. Murnaghan points out that “Homer was for Herodotus both an indispensable predecessor and a foil against whom he defined his own innovative practice. Herodotus’ profound debt to Homer has been recognized since antiquity” (p. 702); the authors of entries adduce references (pp. 702–703; 1181–1182, 1208) to Pseudo-Longinus (*Subl.* XIII. 3); Dionysius of Halicarnassus (*Ep. ad Pomp.* 3), Plutarch (*Mor.* 874b), consider the Salmakis inscription.<sup>31</sup> Murnaghan points to a number of parallel places in *The Histories* and Homer’s poems, but she shows the differences between them: Herodotus considers a broader range of human achievements than Homer does, including monumental engineering constructions; the veracity of the historian’s accounts comes not from the divine Muse but from his own observations and critical thinking (p. 703). The theme of Herodotus and Homer has remained debatable to this very day. J. Marincola’s article

---

<sup>29</sup> See “Aretē” (J. M. Romney, pp. 124–125), “Epic poetry” (E. J. Bakker, pp. 513–514), “Hesiod” (Z. Stamatopoulou, pp. 682–683), “Historical method” (D. Lateiner, pp. 694–699), “Homer” (S. Murnaghan, pp. 702–703), “Myth” (K. Wesselmann, pp. 952–955), “Poetry” (Ch. C. Chiasson, pp. 1149–1151), “Prosa” (C. H. George, pp. 1180–1183), “Trojan War” (V. Parker, pp. 1502–1503) and dozens of other articles devoted to gods, heroes, ethnonyms and toponyms occurring in Homer’s poems and Herodotus’ “Histories”.

<sup>30</sup> C. H. George is Professor of classics at the University of Virginia, specializing in the historical development of ancient languages (see George 2005; George 2014; George 2020); the entry for “Prose” is his only contribution to “The Herodotus Encyclopedia”.

<sup>31</sup> The text of inscription is cited below. See Isager 1998. Apart from the above-mentioned articles by Murnaghan, George and Haywood, where there are references to S. Isager’s paper in *ZPE*, it is also referred to by Ch. Baron (p. 517) and Ian Oliver in the entry for “Panyassis” (p. 1046).

“Ὀμηρικώτατος? Battle Narratives in Herodotus”<sup>32</sup> and a new collection “Herodotus — The Most Homeric Historian?” compiled by I. Matijašić,<sup>33</sup> must be added to the three articles and a monograph listed in the scanty additional literature (p. 703, here are all the works of the 1970s – 2000s).

“The Encyclopedia” does not contain an entry “Fortune”, but the Polish classic, M. Wecowski’s entry for “Versatility” (pp. 297–300) describes different stories in which the volatile τύχη is totally missing. The notion of *tyche* is treated in E. Eidinow’s long article (pp. 1507–1509), and *moira* never occurs in the entries “Fate” (p. 571), “Gods and the Divine” (p. 620) and “Tyche” (p. 1507).<sup>34</sup> The researcher, referring to her monograph on fate and fortune,<sup>35</sup> notes that “Yet *moira*, in fact, makes few explicit appearances in *The Histories*” (p. 1507). Yet it should be noted that the word τύχη (fortune, lot) occurs in “The Histories” 14 times while the word μοῖρα (lot, portion) is used by Homer more often (in all, 37 occasions of which over a half have fateful meanings).<sup>36</sup> Eidinow examines the passages in “The Histories” containing θεῖη τύχη and concludes that on all occasions it is not about any act committed by a deity, but about the influence of outside supernatural forces that exert their influence on fates of humans or the outcome of certain events (ibid.). This assertion requires no argumentation, the same goes for the following, “Tychē is often translated as ‘good fortune’, but it has more nuances than this single meaning”. The author adduces examples from “The Histories” to illustrate various meanings of this and cognate words used by Herodotus: εὐτυχίη, συντυχίη, etc. (pp. 1508–1509). While M. Fragoulaki in his article on Herodotus observes only the meaning of happenstance for τύχη in Herodotus’ younger contemporary: “Contingency or chance

---

<sup>32</sup> Marincola 2018. For the review and discussion of this work and the whole of the collection “Herodotus – Narrator, Scientist, Historian”, where it was published (Bowie 2018), see in our review: Sinitsyn, Surikov 2019 (it also contains references to the additional literature of the influence of the Homerean epos of Herodotus’ work: pp. 185–187). Also: a long article of Herodotus-Ὀμηρικώτατος: Berruecos Frank 2015.

<sup>33</sup> Matijašić (ed.) 2022. The collection was published as a supplement to the American electronic journal *Histos* (Supplement, vol. 14).

<sup>34</sup> The title “Moirae” on p. 92 has a reference to “Fate”. But the entry for fate prepared by A. Ellis, Moirae (capital letter for goddesses of fate and destiny) are mentioned only once in the list of “external metaphysical powers — the gods, “fate”, or the Moirai, deciding the future...” (p. 571). H.-G. Nesselrath’s entry for gods (pp. 617–622), “the *Moirai* (Fates)” are invoked only in connection with the story about Cyrus (Hdt. 1. 91). The reference to the prediction from the same chapter (1. 91. 1), speaking about τὴν πεπρωμένην μοῖραν, is also found in C. Dewald’s entry for Croesus, the Lydian King of (p. 368).

<sup>35</sup> Eidinow 2011.

<sup>36</sup> See Powell 1960: 227, s.v. μοῖρα; 363, s.v. τύχη.

(*TYCHĒ*) is another factor of human history in Thucydides” (p. 1464). But it is not true, for the term is polysemous and in the work of the Athenian historian τύχη and other words with the root τυχ- express different aspects of the manifestation of the supernatural in “The History of the Peloponnesian War”.<sup>37</sup>

D. Branscome’s “Memory” (pp. 891–893) examines numerous examples from “The Histories” with words denoting “memory” (with the root μνη-), gives references to many oracles and prophecies the memory of which urges Herodotus’ heroes to act in a particular way; he mentions special objects, memorials which are supposed to preserve memories. The theme of history and memory emerges in Maria Pavlou’s “Time” (pp. 1473–1475). The Greek researcher begins with comparing the “Father of History” with his younger contemporary: “In contrast to Thucydides, Herodotus sets out to memorialize the past rather than record contemporary political history” (p. 1473). But Herodotus’ narration is not built on a linear chronological order; his works seldom have events that are date-bound. Pavlou shows “chronological linchpins” in “The Histories” (first of all, Heracles), speaks about the purpose of Herodotus’ digressions from the main theme, which, seemingly disrupting the unity of narration, create a metanarrative of the past (pp. 1474–1475). The scholar speaks about different perceptions of time by different peoples as seen through the prism of Herodotus, about the “chronological gap” and complex synchronization of events in the work of the historian, she keeps pointing to “relative chronology”, “reinforces chronological”, “indifferent attitude to chronological precision” and “anachronical” (here with reference to the work by I. J. F. de Jong<sup>38</sup>) contrary to Thucydides, who chronicles the course of events dividing them into summer and winter military campaigns (*cf.* M. Fragoulaki’s entry on Thucydides, p. 1464).

K. Dolle in “Calendars” (pp. 258–259) also examines the issue of “relative chronology” in Herodotus, speaks about infrequent dates and complex synchronization of events in “The Histories”, about genealogies and the use of paper-and-pencil calendars. K. Dolle does not mention the first month in a calendar year in Athens, but this occurs in Ch. Baron’s entry in “Chronology” (pp. 312–314): “the Athenian calendar began with what is ‘July 1’” (p. 312). The topic of this article is relevant to that in the two previous entries – on time and calendars, but, contrary to Pavlou and Dolle, Ch. Baron delves into various problems and aspects. He notes that Herodotus

---

<sup>37</sup> This is dealt with in the dissertation of one of the authors of this review: Sinitsyn 1998.

<sup>38</sup> de Jong 2001. *Cf.* also Ch. Baron’s entry for “Chronology” (p. 313).

wrote his works at the time when “absolute chronology” did not exist (with reference to D. Bouvier<sup>39</sup>), and his historical narrative defied continuous linear chronological order; at least, as Ch. Baron points out, until Xerxes invaded Hellas (that is, Books 7–9 of “The Histories”) (p. 312); he also cites Macan on Herodotus’ “chronological triumph” in Books 7–9 (p. 313). But then Ch. Baron points out that the course of time in “The Histories” gets more clearly defined in Book 6 onward (with reference to the well-known work by P. J. Rhodes on chronology in the historian’s narrative).<sup>40</sup> Ch. Baron dwells on Herodotus’ remarks on Calliades, the archon, (Hdt. 8. 51. 1), speaks about the ways the historian used to synchronize events, about “transitional temporal phrases: ‘somewhat earlier’, ‘at the same time’, ‘after this’, ‘some time later’, etc.” (p. 313) Here we also encounter a remark on “markers of historical time”, though only in passing. Yet, the temporary markers and summing-up phrases related to the end of a certain period (a generation, a year or days) constitute an important point in discussions about chronology in the Herodotus’ narrative.<sup>41</sup> The afore-mentioned entries for time and chronology draw upon works by E. J. Bickerman, P. Vannicelli, Ju. Cobet, I. J. F. de Jong, F. Mitchel, P. J. Rhodes, T. Rood, R. Thomas, R. W. Wallace, H. Strasburger and other scholars.<sup>42</sup>

We live in the age of the cinema, and, in our view, an entry for the cinema (pp. 319–921) seems to be appropriate in such a classical edition. It was written by Monica S. Cyrino, Professor of Classics at the University of New Mexico (it is her only work in this “Encyclopedia”), who is the author of monographs and a co-editor of collections on ancient culture in the cinema.<sup>43</sup> The article begins with a quotation from A. Bazin, a well-known film theorist, about the ability of an historical film to “form our understanding of the past”. “Cinema as an art form was born to recount and preserve the drama of human history”, continues Cyrino (p. 319). The researcher gives a synopsis of the Italian-French film “The Battle of Marathon” (“La battaglia di Maratona”, known world-wide as “The Giant of Marathon”), created in 1959 by Jacques Tourneur, B. Vailati and Mario Bava (it is strange that the second director of Cyrino is missing), which features the Marathon battle waged by the Hellenes (490 BC) and a ‘marathon’ runner, both becoming a legend. The main part of the entry depicts the heroic confrontation between Leonidas, a Spartan King, and his army and the Persians in the battle of Thermophile after the latter invaded

---

<sup>39</sup> Bouvier 2000.

<sup>40</sup> Rhodes 2003.

<sup>41</sup> For greater detail, see the work by one of the authors of this review: Sinitsyn 2013, 42–48.

<sup>42</sup> A reference to a large article written by one of the authors of this review on this topic can be added: “Images of Time in Herodotus’ Historical Work”: Surikov 2011: 179–211 (with literature).

<sup>43</sup> For example, Cyrino 2005; Cyrino 2013; Cyrino, Safran 2015; Augoustakis, Cyrino 2017.

Hellas in 480 BC. The author describes in detail three American films: the classical *peplum* by Rudolph Maté “The 300 Spartans” (1962), the blockbuster film “300” (2007) by Zack Snyder and the relatively recent film directed by Noam Murro “300: Rise of an Empire” (2014). Cyrino notes that the story of R. Maté’s contains a large number of quotes from Herodotus’ *Histories* (p. 319). Snyder’s blockbuster, on the contrary, was severely criticized for its historical incongruities; the directors of the film were accused of racism and political incorrectness for a negative representation of the Persian King Xerxes and “the barbarian horde” of Asians, the critics failed to see that the film was based on F. Miller’s comics (p. 320). N. Murro made a sequel to the film directed by Snyder (who is also the author of the screen story). His “300” includes several events in the Persian invasion of 480 BC, but the focus is largely on the two sea battles which were fought at the promontory of Artemisium and on the island of Salamis, the latter became a turning point in the Greco-Persian War. Cyrino notes that owing to the world box-office takings, “300” established a new commercial and aesthetic standard for the ancient world on screen, and generated countless parodies in participatory mass culture” (p. 320; with reference to G. Nisbet’s article indicated in the previous Note), however, the scholar mentions neither.<sup>44</sup>

Undoubtedly, the feat performed by the Greek heroes at Thermophile had become a super legend among all the outstanding battles in antiquity, and the sacrificial death of Leonidas and 300 Spartans, even the very number 300, had become

---

<sup>44</sup>J. Friedberg’s and A. Seltzer’s film “Meet the Spartans” (2008) is the most well-known American parody film. It should be noted that rendering a film, together with its prizes and box office takings, is worth of an encyclopedic entry.



fateful in “the cultural memory of the English-speaking world” as the German classic, K. Ruffing,<sup>45</sup> put it (he is one of the authors of “The Encyclopedia”).<sup>46</sup> We cannot help but agree with it, yet, by no means is the Spartans’ heroism the only topic in “The Histories” that inspired the filmmakers. Of no less importance are (and should have been mentioned, if not detailed) the classical American films by D. W. Griffith. His monumental epic “Intolerance” (1916) is regarded as a masterpiece of the silent cinema, it marks an epoch in the cinematography. It has been frequently noted that the story (the part where the plot belongs to Babylon) was based on Herodotus’ work; and some film stories in “The Fall of Babylon” (1919) were borrowed from the Book of Daniel, the prophet, and Herodotus’ historical accounts of the Persian Conquests.<sup>47</sup> In no way are they loosely based on *The Histories*, likewise all those Cyrino writes about.<sup>48</sup> The article ends with a rather detailed rendering of A. Minghella’s “English Patient” (1996), which shows scenes of the Second World War – like a modern variation of one of the Eastern stories in Herodotus’ “Histories”.<sup>49</sup> Cyrino’s article contains no references to the new tele-series “American

---

<sup>45</sup> Ruffing 2013; 201: “Immerhin scheint sie soweit im kulturellen Gedächtnis der anglophonen Welt verankert zu sein, daß der den Opfertod der 300 thematisierende Comic von Frank Miller und die auf seiner Grundlage erfolgte filmische Umsetzung den schlichten Titel ‚300‘ trugen. Auch der deutsche Verleih sah diesen Titel als ausreichend an und versah ihn nicht etwa mit Untertiteln, um das Sujet einer näheren Erläuterung zuzuführen. Anders gewendet bedeutet dies, daß man offenkundig der Meinung war, allein mit der Zahl 300 beim Konsumenten das entsprechende Geschichtsbild aktivieren zu können” (with reference to the work by W. Kofler). On the legendary feat performed by the Spartans in cinematography, we shall point out selected recent works: Murray 2007; Levene 2007; Lillo Redonet 2008; Kofler 2011; Cyrino 2011; Nisbet 2012; Beigel 2013; Nikoloutsos 2013; Glass 2014; Blank 2015: 72–84; Teperik 2018.

<sup>46</sup> K. Ruffing is the author of entries mostly for Eastern realities: “Ecbatana (Median)” (pp. 478–479), “Euphrates river” (p. 547), “Tigris river” (pp. 1471–1472), “Erythraean Sea” (pp. 526–527), “Royal Road” (pp. 1246–1247), “Satrapies” (pp. 1271–1272) and others.

<sup>47</sup> See Mayer 2013: 97; cf. Seymour 2015: 25, 29–30 (here indirectly: M. Seymour shows that the director D. W. Griffith films the scenes drawing upon the picture “The Babylonian Marriage Market” executed by the British painter Edwin Long, who was inspired by the story from Herodotus’ “The Histories”; McGeough 2020: 122 (with reference to M. Seymour’s paper).

<sup>48</sup> See also about “historiographic” films in Bridges’ entry for the contemporary reception of Herodotus’ work (p. 1220). All of them are not screen versions of “The Histories” and even of its episodes, but all of them are loosely based on the accounts made by the historian of Halicarnassus.

<sup>49</sup> Cf. E. Bridges’ entry, p. 1220.

Gods” based on H. Gaiman’s novel (a brief account of which can be found in Bridges’ entry on the reception of Herodotus, pp. 1220–1221).

And there is another film, “Tomyris” directed by A. Satayev in 2019 (Kazakhstan), it is based on Herodotus’ story about Tomyris, the ruler of the Massagetae (1. 205–214), the invasion of the Persian army of Cyrus the Great into the land of Massagetae and the death of the King the Conqueror in the battle which the “Father of History” calls “the cruellest of all fought by the barbarians” (Hdt. 1. 214).<sup>50</sup> The list of bibliography to the entry *Cinema* contains 5 articles (the author of one of which is M. Cyrino) and 3 monographs on Antiquity in the cinema; it also has J. Solomon’s and G. Nisbet’s works, yet there is no mention of the French fundamental catalogue by H. Dumon,<sup>51</sup> which is today’s best encyclopedia detailing not only all films on ancient history, mythology and culture, but also films encompassing all antiquity in the cinema: Egypt and other barbarians, biblical stories, the history of early Christianity, etc.

“The Encyclopedia” contains even the trifling information about certain realities. Thus, for example, a British classic A. Barker begins the entry on music with the following, “Despite the importance of music in ancient cultures, only a handful of Herodotus’ allusions run to more than a few words, and many are fairly trivial” (p. 940). But then the author writes at length – over two columns of text – about music, musical instruments, songs and dance, dramatic chorus and the patronage tyrants extended to musicians, the role of music in geographical description in Herodotus, etc. – in a word, all those sketchy musical and near-music details that occur in “The Histories” (pp. 940–941).

N. Karapanagioti’s “Amazons” (pp. 59–60) not only briefly renders Herodotus’ account of the legendary tribe of warring women (their way of life, clothes, relations with Sauromatians, clashes with the Hellenes, etc.), but also the evidence found in other ancient writers’ works. The list of additional literature contains three English-language books published in the USA in the 1980s,<sup>52</sup> yet there is no reference to the relatively recent German collection “The Amazons between the Greeks and the Scythians”.<sup>53</sup>

---

<sup>50</sup> An analysis of this film in the antiquity aspect was presented in the report of Professor E. V. Rung at a conference dedicated to the reception of ancient culture, see Sinitsyn, Svetlov 2021: 283–284; Sinitsyn, Svetlov 2022: 499.

<sup>51</sup> Dumont 2009.

<sup>52</sup> The short monograph by P. duBois “The Centaurs and the Amazons” of 1999 was published 40 years ago (duBois 1982).

<sup>53</sup> Schubert, Weiß 2013 (here, the most prominent article is the one by Ch. Schubert, with new literature: Schubert 2013); also Hinge 2005.

Herodotus' opus (both his literary work and his experience as an explorer) is really grandiose encompassing various spheres of not only Hellenic but also the neighbouring barbarian cultures. And the publishers of "The Encyclopedia" tried to echo this magnitude. Many entries deal with terms: "Archē" (pp. 114–116), "Aretē" (pp. 124–125), "Erga" (pp. 521–524), "Hubris" (pp. 711–712), "Isonomia" (pp. 755–756), "Nomos" (pp. 985–989), "Proxenos" (p. 1188), "Thōmata" (pp. 1452–1458), etc., including those related to non-Greek culture: "Proskynesis" (pp. 1183–1184), "Tiara" (pp. 1469–1470) and others. "The Encyclopedia" contains entries on the subjects that are topical today: "Metanarrative, Ethnicity" (pp. 532–535), "Cinema", etc.; the provocative, erotic subject was not overlooked either (in the last three decades it was greatly "emphasized" in the Western classical studies): "Sex" (pp. 594–595), "Gender" (pp. 1317–1318), "Pederasty" (pp. 859–860), and also "Marriage" (pp. 1065–1066), "Concubine" (pp. 344–345), "Prostitution" (pp. 1185–1186) and others.

Even the jacket of the book has a veneer of sexuality (in the Baroque style): it features "Kandaules' wife Discovering the Hiding Gydes" by Eglon Hendrik van der Neer, it illustrates one of the most well-known stories in Herodotus' "Histories", which, in fact, is the starting point (Hdt. 1. 10). As to illustrations; the three volumes contain over 60 plates, including pictures, layouts, tables and maps,<sup>54</sup> scenes on ancient vases, photographs of scholars, also pictures of coins, ethnic monuments, manuscripts, etc. All of them are of high quality. Of great use is the chart of places mentioned in Herodotus' "Histories" (Fig. 20, p. 601). However, Fig. 14 "View of the Temple and Sanctuary of Apollo at Delphi" (p. 429) shows a picturesque panorama near today's Delphi at the bottom of Mount Parnassus, but the ancient monument is so small that it is practically invisible. The same can be said about Fig. 34 (p. 1097), the aerial photograph showing the ruins of Persepolis (Iran) at great distance. The same goes for the artist's reconstruction of the Athenian acropolis in the late fifth century BCE (Fig. 8, p. 186) and the picture of the model of the surroundings of the Temple of Apollo at Delphi (Fig. 15, p. 431).

"The Herodotus Encyclopedia" ends with a colossal index compiled for all the three volumes (pp. 1570–1653). Its electronic version is a very positive factor, which is very important at the age of digitization. All the three volumes are united in one file, and there is a system allowing for a quick search.

Now we should like to dwell on certain drawbacks of the edition.

We expected to find entries on "Hellanicus of Lesbos" and "Xanthus of Lydia", but there are none. Objections may be raised because Herodotus does not mention

---

<sup>54</sup> Apart from various maps included in the body of the text, each volume starts with three maps (Vol. 1: pp. LI–LII; vol. 2 and vol. 3: pp. XXXI–XXXII).

these historians. Indeed, but he does not mention Thucydides either. But “The Encyclopedia” contains entries for Thucydides (Maria Fragoulaki, pp. 1462–1466), Xenophon (Vivienne Gray, pp. 1556–1558), Ephorus, Theopompus (the author of both articles is Giovanni Parmeggiani, pp. 511–513 and 1437–1438) and even a short entry by an Israeli scholar Eran Almagor on the Hebraic historian Flavius Josephus (pp. 767–768).<sup>55</sup> And this, in our opinion, is the right approach since it allows us to incorporate Herodotus’ work in the context of the evolution of Ancient Greek historiography. And the inclusion of information about Hellanicus and Xanthus would contribute to a better understanding of the context.

Hellanicus, a senior contemporary of Herodotus (who had outlived him), knew him personally; together they had made a journey to Macedonia.<sup>56</sup> Their works bear traces of mutual influence and a certain dialogue.<sup>57</sup> Later works of Hellanicus, demonstrating a sharp rise in the interest in chronology, constitute a transition from Herodotus to Thucydides in the development of historical thought. As to Xanthus, he is frequently compared with Herodotus (both very Hellenised representatives of Minor Asian ethnoses) and they had much in common in many respects.<sup>58</sup> Judging from the names of his father and uncle, Herodotus was a Hellenised Carian. The historian’s uncle, Panyassis, was honoured with an entry (I. Oliver, pp. 1046–1047), while his father, Lyxex, somehow was not.

In his work, Herodotus never referred to dramatists, either.<sup>59</sup> But “The Encyclopedia” has entries for the comedy dramatist, Aristophanes (I. Oliver, pp. 145–146), tragedians Aeschylus and Phrynichus (the author of both entries is E. Bridges, pp. 31–32 and 1128), Sophocles (M. Lloyd, pp. 1352–1353). This stands to reason since Ch. Baron compiled not a dictionary of realities occurring in the work of the “Father of History”, but a fundamental Encyclopedia on Herodotus. Yet it is strange

---

<sup>55</sup> Also Aristotle (Susan D. Collins, p. 146–147), Dionysius of Halicarnassus (P. Payen, pp. 450–451), Plutarch, Lucian of Samosata, Strabo (the author of the three entries is E. Almagor, pp. 819–821, 1145–1148, 1376–1377) and other Ancient Greek writers who are, so to speak, *beyond* Herodotus’ “The Histories”.

<sup>56</sup> On Antiquity and the dating of this journey see Vasilev 2016.

<sup>57</sup> Surikov 2021: 855–858; Surikov 2022.

<sup>58</sup> For example, Mehl 2004.

<sup>59</sup> Apart from a single occasion when the historian mentions the poet Aeschylus, who presented Artemis as a daughter of Demeter in one of his dramas (extinct): Hdt. 2. 156. 6; see the entry for “Aeschylus” written by E. Bridges (pp. 31–32). But references to Aeschylus (largely to his tragedy “Persians” staged in Athens in 472 BC) occur in many entries of “The Encyclopedia: Barbarians” (H. J. Kim, pp. 216–218), “Marathon” (B. Steinbock, pp. 850–854), “Orientalism” (M. C. Miller, pp. 1021–1022), “Salamis, island and battle” (D. Yates, pp. 1254–1258), “Tragedy” (S. Murnaghan, pp. 1483–1484) and others.

that not only should an article on Euripides be missing, but even his name never occurs in the Index though references to Euripides can be found in the three volumes dozens of times (in all, over half a hundred). Well, we shall put it down as negligence on the part of the publishers.

We cannot help but note, either, that such an important edition should contain factual errors. Thus, the article on Scylax from Caryanda (pp. 1300–1301), who was mentioned in Herodotus (4. 44), says that his expedition sailed down the river Indus to the sea, and then, along the same Indus, returned to the port of origin. But Herodotus expressly says that from the estuary of the Indus they navigated the sea westward (διὰ θαλάσσης δὲ πρὸς ἐσπέρην) and arrived in Egypt. We fail to find an explanation of this curious “blunder” made by G. Shipley, who quite recently published a Pseudo-Skylax’s *Periplus*<sup>60</sup> and so should have been well-aware of everything related to Scylax.

In the entry “Fate”, A. Ellis reproduces the episode of the death of Atys, son of the Lydian king Croesus, who was killed by Adrastus (Hdt. 1. 34–44) and continues: “The best parallel for this sort of fate, which makes a mockery of human intentions and desires, is the story of Oedipus written by Herodotus’ contemporary Sophocles” (p. 571). But if we speak not about the myth of Oedipus in Sophocles’ “Oedipus Tyrannus”, it is not a tragedy of fate; this tragedy does not make fun of human intentions, but speaks about a hero who pledged his word to find and punish the murderer of his predecessor on the Theban throne no matter who this evildoer may have been, he conducted an investigation and on the same very day executed him. The theme “there is no escaping fate” in “Oedipus Tyrannus” is there, but the tragedy is not about it, contrary to Herodotus’ story about Croesus’ prophetic dream and the poor lot of Adrastus.

M. Lloyd’s article on Sophocles speaks about friendly ties between the tragedian and the “Father of History”. The coincidences listed by the author on p. 1352 may be supplemented with numerous parallels in the passages of Sophocles’ dramas and Herodotus’ “The Histories”.<sup>61</sup> Similar points and motives are plentiful; all this is essential though gives little. True, here the authors’ opinions diverge: some regard the coincidences as substantial enough to make assertions about their being acquainted, close and even friendly (Sophocles’ “borrowing” from the historian is deemed as tokens of respect and dutiful affection),<sup>62</sup> while the second reviewer is

---

<sup>60</sup> Shipley 2011.

<sup>61</sup> Murnaghan’s entry for “Tragedy” is unambiguous: Sophocles was Herodotus’ personal friend. Here the American colleague argues (contrary to M. Lloyd — without any reservations): “several plays by Sophocles ... include direct borrowings from the ‘Histories’” (p. 1483).

<sup>62</sup> See, for example, Surikov 2011: 336–361.

very sceptical of this.<sup>63</sup> Lloyd's article contains an inaccurate reference to Anonym. *Vita Sophocl.*, which speaks about young Sophocles playing the lyre after the Athenian victory at Salamis: instead of § 3 it gives § 4 (p. 1352). Speaking about Sophocles' dramas in relation to Herodotus' topics, Lloyd refers to 7 extant plays, but he disregards the satirical drama "Trackers" (*Ichneutae*); though in the vein of these parallels between the works of the Athenian tragedian and the "Father of History", it is "Trackers" that contains the passage that allegedly testifies to Sophocles' borrowing the information about the Egyptian realities occurring in the work of Herodotus: the cat and the ichneumon (Sophocl. fr. 314. *Ichn.* 303, 305 TGF, Radt ~ Hdt. 2. 67. 1).<sup>64</sup>

Now down to animals. "The Encyclopedia" has entries for "Ants", "Dogs", "Camels", "Horses", "Lion", "Birds", "Fish", "Crocodiles" and other species of fauna. Various entries in "The Encyclopedia" mention Egyptian ibises, cats, snakes, etc. But the ichneumon, an Egyptian creature, a genuine curiosity for the Ancient Greek audience, is nowhere to be found. The hippopotamus occurs twice (pp. 1048, 1538), yet even these beasts were alien for the Hellenic audience for whom Herodotus wrote. The same goes for elephants, which are mentioned twice in the articles about Ethiopia, where elephants are found in large numbers (pp. 333, 530), and the very name of the town Elephantine (p. 496). Of other eastern beasties, crocodiles may have been the "luckiest": they are treated in A. McDonald's large entry (pp. 363–364). Jessica Baron, the wife of the editor of this "Encyclopedia", compiled two entries for animals: "Mules" (p. 936) and "Pigs" (pp. 1133–1134), and Christopher and Jessica Baron contributed an article "Fish" (pp. 579–580).

Without doubt, it is impossible to amass and describe everything even in such a monumental work as this present "Encyclopedia" is. Yet it is a pity that it missed separate articles on certain personalities and subjects. There are B. M. Lavelle's articles on the Athenian clans of Alcmaeonidae (pp. 48–49) and Peisistratidae (pp. 1067–1068), also his works on Alcmaeon and Peisistratus (pp. 1068–1069), which, of course, stands to reason since Herodotus singles them out, but no separate articles on other Athenian clans: Kerykes, Eumolpidae<sup>65</sup> and even Philaidae,<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> See Sinitsyn 2006; Sinitsyn 2008a; Sinitsyn 2008b; Sinitsyn 2011; Sinitsyn 2012.

<sup>64</sup> Sinitsyn 2006 (with literature).

<sup>65</sup> The Encyclopedia just merely mentions these Athenian clans.

<sup>66</sup> On Herodotus and Philaidae: Surikov 2011; Surikov 2017. On p. 115 the title "Philaidae" is cross-referenced to "Miltiades", but references to "Philaidae" are found in many other entries speaking about members of this family.

though the historian of Halicarnassus may have been in close contact with the representatives of the latter.<sup>67</sup> Relevant and important, in our view, would be entries related to early Greek historians and the ancient historiography: *logopoiioi*, *logographers*, *syngraphers*. Yet, they are missing, though the words *logographer(s)*, *logographoi* and *logopoiios(-oi)* frequently occur, and the verb *syngraphein* is found in the entry for Thucydides. It is customary in modern classical studies to call early Ionic historians-storytellers “logographers”, which does not correspond to their ancient designation, but the present “Encyclopedia” maintains this approach, and Hecataeus of Miletus<sup>68</sup> is deemed the main “logographer” among Ionian writers. But Herodotus never uses the word *λογογράφος*, though he frequently refers to Hecataeus as *λογοποιός* (2. 143. 1; 5. 36. 2, 125),<sup>69</sup> cf. the article devoted to Hecataeus (p. 648) by Emily Varto, and K. Dolle’s entry “Logos”: “Herodotus would refrain from calling himself a *logopoiios* (writer of prose); rather, it is Aesop and his own predecessor Hecataeus whom he designates with this slightly pejorative word (2. 134. 3; 5. 36. 1<sup>70</sup>)” (p. 815). In the article on Ctesias, E. Almagor, with reference to the fragment of the work by the historian of Cnidus, points out that he branded his predecessor from Halicarnassus as *logopoiios* (p. 374).

As to the terminology, such a curiosity as *cheiromaktron* (*χειρόμακτρον*) is mentioned only once in D. Branscome’s “Hades” (p. 634), meaning “kerchief”. Yet this Greek word occurring in Herodotus’ “Scythian logos” (Hdt. 4. 64, *bis*)<sup>71</sup> with a meaning of “scalp” never features in these entries. But the Scythian scalping practice is mentioned in other entries of “The Encyclopedia” (see pp. 79, 875, 941, 1306, 1391, 1552, 1523).

There are a number of purely technical remarks. Each volume begins with brief particulars of all contributors to “The Encyclopedia” (vol. 1: pp. XIII–XXXV; vol. 2 and vol. 3: pp. VIII–XXX). But the editors also provide full names of the authors and places of their work at the beginning of each separate entry, thus, for most of over two hundred authors, this information is repeated dozens and even hundreds of

---

<sup>67</sup> “The Encyclopedia” contains references to the article on Herodotus and Philaïdae, published by one of the authors of this review in the German collection: Surikov 2013.

<sup>68</sup> See entries contributed by D. Branscome for Aristagoras: “the Milesian logographer Hecataeus” (p. 136); also in D. Lateiner (p. 563) and in other entries.

<sup>69</sup> On historiographers and syngraphers in Herodotus, see Sinitsyn 2021a; Sinitsyn 2021b.

<sup>70</sup> Here the reference is inaccurate, it must be: Hdt. 5. 36. 2 (cf. the above). On Aesop as *logopoiios*: Hdt. 2. 134. 3; Cf. Jeremy B. Lefkowitz’ entries for “Aesop” and “Fable” (pp. 32, 566), in entries by Ch. C. Chiasson for “Sappho” (p. 1265) and G. Monti on “Reception of Herodotus” (p. 1276).

<sup>71</sup> Sinitsyn 2008b; Sinitsyn 2011; Sinitsyn 2012.

times. For example, Ch. Byron, the editor of the three-volume book, is the author of almost 1000 (!) entries in this edition.

Most Ancient Greek words and phrases are transcribed into Latin characters. The editors may have had their reasons in doing so (for example, to accommodate a broader audience?), though this reason seems dubious. Moreover, not all Greek words are transcribed uniformly and sometimes in either way. For example, the phrase in Greek inscription of the 2nd century BC on p. 1181 is Latinised: *ton pezon en historiaisin Homēron*; and in another article on p. 1208 the same phrase is cited in the original: Ἡρόδοτον τὸν πεζὸν ἐν ἱστορίαισιν Ὀμηρον. In C. Dewald's article with a reference to Plut. *Mor.* 874b, the Ancient Greek word χάρις is in Latin characters (p. 641), and in another article the same fragment of Plutarch's "Moralia" is cited in the original (p. 1208). Why this disparity? A. Ellis's "Disaster" (pp. 455–456) contains only the Greek term in the singular and the plural: συμφορή, συμφοραί; In "Jealousy" (pp. 765–766) A. Ellis frequently uses Ancient Greek words together with their Latin transcription: for example, "Herodotus does not use the word ζήλος (*zēlos*), only φθόνος (*phthonos*)". In one of the articles by the editor, Ch. Baron, the word is spelled at first in Latin and then in Greek: *dikē* (δίκη) (p. 449). A. Lanski's article on messengers/heralds (pp. 899–900) the order is reversed: a word/phrase is translated into English, followed by the Greek originals and Latin transcriptions: "messengers" ἄγγελος (*angelos*), "herald" (κῆρυξ, *kēryx*), "oracle-consultant" (θεοπρόπος, *theopropos*), "message-bearer" (ἀγγελιηφόρος, *angeliēforos*), such examples are galore. What purpose do these reiterations serve and for whom are the "elucidations"? The editor, Baron, provides spelling notes (pp. XI–XII), where he spells the rules to transcribe Ancient Greek diphthongs and long vowels into Latin characters. Yet, in many places inaccuracies occur. For example, p. 892 features initial forms of Greek words: *mnēmoneuo*, *diamnēmoneuo*, *anamimnēisko*, *hypomnēsō*, all of which end in a short vowel-*o* while the letter omega at the end of a word is always a long vowel -*ō*: ἀναμιμνήσκω, διαμνημονεύω, μνημονεύω, ὑπομνήσω. Ch. Baron violates the spelling rules he himself adopted in the title of the article "Dike". There are *angelos*, *angeloi*, but also *syggraphēin*; a lot of *charis*, *acharis*, *chronos*, *chrēsmologoi*, *parachrēma*, *tychē*, *syntychiē*, *eutychiē*, *eutycheō*, *lochagos*, *lochagos*, etc., and many times *kharis*, *khōrēgos*, *khōra*, *hyparkhos*, *psykhē*, *aiskhynē*, *epikhōrios*, *aiskhros*, *mounarkhos*, *eunoukhos*, *iakkhos*, etc. In the entry *Tychē*, along with *tychē* there are two variants *theiēi*, *tuchēi* (p. 1507). Dozens of times references to the entry on *hybris* are spelled either as *HUBRIS* or *HYBRIS* (though the Index contains 13 occasions of *hubris*). The examples of such a "variety" are plentiful).

M. de Bakker's *Audience* renders Phrynichus' tragedy as "Fall of Miletus" (p. 201; cf. p. 1602); D. Branscome (*Competition*) gives another English version of the same play: "The Capture of Miletus" (p. 343; cf. pp. 627, 1128, 1586); the third variant of the



same tragedy is found in E. Bridges' article on Phrynichus: "Sack of Miletus" (pp. 1128, 1541; *cf.* pp. 1582 and 1619). All these three translations of the name Phrynichus' δράμα Μιλήτου ἄλωσις are possible and they can be found in the English-language literature,<sup>72</sup> but, we believe that in the framework of one edition the names and titles should be unified: one play and several translations – as the saying goes: suit yourself. The editor should have come to an agreement with the authors about one version to avoid unnecessary "inconsistences".

And finally, some minor remarks. The information about the authors of the three-volume "Encyclopedia" cites E. Bridges' edition of 2014 (vol. 1 – p. XV, vol. 2 and vol. 3 – p. X), but in the articles and the bibliographies (pp. 32, 1220, 1221, 1558, 1561) references to this work are different: Bridges 2015;<sup>73</sup> the American collection "Clio and Thalia" is referred to either as published in 2016 (vol. 2 and vol. 3, p. VIII), or in 2017 (vol. 1, p. XXV, vol. 2 and vol. 3, p. XX, 714).<sup>74</sup> On p. 579 there is an inaccurate reference to the second book of "The Histories", where the author speaks about spawning fish in the Nile (Hdt. 2. 94 is not about fish). The story about a large beautiful fish that a fisherman presents to Polycratus of Samoa is told in 3. 42. 1 and 3, and not in a whole section 3. 40–43, as the article indicates (p. 580). On p. 1321 one English word is misprinted, and another misprint occurs in a Greek word rendered in Latin: "Herodotus (7. 97)... *hippagogē*", it should be: "Herodotus (7. 97)... *hippagōgā*" (*hic*: ἱππαγωγὰ πλοῖα). The date of the film 300 by Z. Snyder is given differently in different places: 2007 (pp. 319 and 1220), and the caption to Fig. 11 (p. 320) M. S. Cyrino's article: 2006. Examples of various inconsistencies and differences are in great abundance. All of them are surely the minor blunders that the editors should correct. Well, there is a proverb that says that "there are spots on the sun".

A great and important work had been done to commemorate the "Father of History". In spite of minor flaws, the magnitude of design and its execution cannot help but impress. We shall end our review and discussion with a "slogan" echoing the dedication which Ch. Baron places in his "Encyclopedia": Herodotus is as large as life, and quite as natural!

#### ABBREVIATIONS

FgrHist – Jacoby F. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. Bde. I–XV. Berlin, 1923–1958.

<sup>72</sup> By the way, there are doubts about the authentic name of Phrynichus' tragedy mentioned in Herodotus' "Histories" (Hdt. 6. 21. 2); see, for example: Zabudskaya 2015.

<sup>73</sup> Bridges 2015. The author of the monograph on Xerxes, E. Bridges prepared the following entries "Aeschylus" (pp. 31–32), "Black Athena" (pp. 229–231), "Jason" (pp. 764–765), "Medea" (p. 870), "Penelope" (p. 1079) and others (in all 9 articles).

<sup>74</sup> Baragwanath, Foster (eds.) 2017.

TGF, Radt – *Tragicorum Graecorum fragmenta*. S. Radt (ed.). Vol. IV: Sophocles. Göttingen, 1977 (= 1999).

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Гаспаров, М. Л. (1997) *Избранные труды. Т. 1: О поэтах*. Москва.
- Забудская, Я. Л. (2015) «Взятие Милета» Фриниха: проблемы изучения ранней греческой драмы», *Вестник древней истории* 3, 102–108.
- Подосинов, А. В. (2021) «Греческие боги и герои как прародители местных племен Северного Причерноморья (миф – фольклор – литература – история)», в кн. Е. А. Мельникова (ред.) *Восточная Европа в древности и средневековье. Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Папуто. Вып. 33. Роль религии в формировании социокультурных практик и представлений*. Москва, 224–229.
- Синицын, А. А. (1998) *Фукидид и понятие судьбы-tyche у греков в V веке до н. э.* Дисс... Саратов: Саратовский государственный университет.
- Синицын, А. А. (2006) «Геродот, Софокл и египетские диковинки (Об одном историографическом мифе)», *Античный мир и археология* 12, 363–405.
- Синицын, А. А. (2008a) «Plut. Mor. 785b: критические замечания о достоверности источника», *Мнемон* 7, 377–418.
- Синицын, А. А. (2008b) «Софокл и скифский логос Геродота», *Археология Восточно-Европейской степи* 6, 269–292.
- Синицын, А. А. (2011) «По поводу упоминания в классической драме экстравагантного «боспорского феномена» (Soph. Frag. 473 TrGF 4 Radt)», *Боспорский феномен: население, языки, контакты. Материалы международной научной конференции (Санкт-Петербург, 22–25 ноября 2011 г.)*. С.-Петербург, 626–641.
- Синицын, А. А. (2013) «Фукидид и Геродот, повлиявшие друг на друга? (по поводу одного «интересного нюанса)», *Античный мир и археология* 16, 39–55.
- Синицын, А. А. (2017a) «Канаты и мосты греко-персидской войны», в кн. О. Л. Габелко, Э. В. Рунг, А. А. Синицын, Е. В. Смыков (ред.) *Iranica: Иранские империи и греко-римский мир в VI в до н. э. – VI в н. э.* Казань, 137–171.
- Синицын, А. А. (2017b) «Геродот об изгнании варваров из Европы и проблема завершенности первой «Истории»», *Метаморфозы истории* 10, 35–92.
- Синицын, А. А. (2021a) «Замечания о синграфах-историописателях в ‘Epistula ad Pompeium’ Дионисия Галикарнасского», *Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Филологические науки* 2/1, 65–81.
- Синицын, А. А., Суриков, И. Е. (2019) «Новый коллективный труд об «отце истории» как ученом и рассказчике» *Мнемон* 19/1, 183–216.
- Синицын, А. А., Суриков, И. Е. (2021) «[Рец.] S. Sheehan. A Guide to Reading Herodotus’ ‘Histories’. London; New York: Bloomsbury Academic, 2018», *Вестник древней истории* 81/2, 520–528.
- Синицын, А. А., Светлов, Р. В. (2021) «Отчет о двенадцатом заседании семинара «Боги, люди и миры в прошлом и настоящем»», *Terra Aestheticae* 7, 270–298.

- Синицын, А. А., Светлов, Р. В. (2022) “Антиковедческие концепции и рецепции античности. Научный семинар памяти профессора Е. А. Чиглинцева”, *Вестник древней истории* 82/2, 498–501.
- Суриков, И. Е. (2009) *Геродот*. Москва.
- Суриков, И. Е. (2010) “Последние главы «Истории» Геродота и вопрос о степени завершенности его труда”, в кн. Т. Н. Джаксон, И. Г. Коновалова, Г. Р. Цецхладзе (ред.) *Gaudeamus igitur: сборник статей к 60-летию Александра Васильевича Подосинова*. Москва, 356–363.
- Суриков, И. Е. (2011а) *Очерки об историописании в классической Греции*. Москва.
- Суриков, И. Е. (2011б) “Геродот и Филадельфия”, *Аристей* 3, 30–64.
- Суриков, И. Е. (2017) “Геродот, Филадельфия и Алкмеониды (несколько слов о старой теме в связи с ее нынешнем состоянием)”, *Метаморфозы истории* 10, 9–34.
- Суриков, И. Е. (2021) “К хронологии жизни и творчества историка Гелланика”, *Вестник древней истории* 81/4, 837–862.
- Суриков, И. Е. (2022) “Гелланик и Андокид”, *Вестник древней истории* 82/2, 303–318.
- Теперик, Т. Ф. (2018) “Рецепция античности в кинематографе: три версии о 300 спартаханцах”, *Acta eruditorum* 29, 56–60.
- Augoustakis, A., Cyrino, M. S. (eds.) (2017) *STARZ Spartacus. Reimagining an Icon on Screen*. Edinburgh.
- Beigel, T. 2013: “With Your Shield or on It: The Gender of Heroism in Zack Snyder’s ‘300’ and Rudolph Maté’s ‘The 300 Spartans’”, in A.-B. Renger, J. Solomon (eds.) *Ancient Worlds in Film and television: Gender and Politics*. Leiden; Boston, 65–78.
- Berruecos Frank, B. (2015) “Heródoto ὁμηρικώτατος. La transformación del léxico homérico en las ‘Historias’ de Heródoto”, *Nova Tellus* 32/2, 115–171.
- Bichler, R. (2001) *Herodots Welt: Der Aufbau der Historie am Bild der fremden Länder und Völker, ihrer Zivilisation und ihrer Geschichte*. Berlin.
- Bichler, R. (2016) “Persian Geography and the Ionians: Herodotus”, in S. Bianchetti, M. R. Cataudella, H.-J. Gehrke (eds.) *Brill’s Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*. Leiden; Boston, 3–20.
- Bichler, R., Rollinger, R. (2000) *Herodot*. Hildesheim.
- Bichler, R., Rollinger, R. (2021) “Greek and Latin Sources”, in B. Jacobs, R. Rollinger (eds.) *A Companion to the Achaemenid Persian Empire*. Vol. 1. Hoboken, 169–185.
- Blank, T. (2015) “Utopia. Cinematic Sparta as an Idea (Not a City)”, in M. G. Morcillo, P. Hanesworth, Ó. Lapeña Marchena (eds.) *Imagining Ancient Cities in Film: From Babylon to Cinecittà*. New York; London, 65–90.
- Bridges, E. (2015) *Imagining Xerxes: Ancient Perspectives on a Persian King*. London.
- Bouvier, D. (2000) “Temps chronique et temps météorologique chez les premiers historiens grecs”, in C. Darbo-Peschanski (ed.) *Constructions du temps dans le monde grec ancient*. Paris, 115–141.
- Bowie, E., ed. (2018) *Herodotus – Narrator, Scientist, Historian*. Berlin; Boston.
- Colvin, S. (1999) *Dialect in Aristophanes and the Politics of Language in Ancient Greek Literature*. Oxford.
- Colvin, S. (2007) *A Historical Greek Reader: Mycenaean to the Koiné*. Oxford.

- Colvin, S. (2014) *A Brief History of Ancient Greek*. Oxford.
- Cyrino, M. S. (2005) *Big Screen Rome*. Malden, MA.
- Cyrino, M. S. (2011) "This is Sparta!: The Reinvention of the Epic in Zack Snyder's '300'", in R. Burgoyne (ed.) *The Epic Film in World Culture*. New York; London, 19–38.
- Cyrino, M. S., ed. (2013) *Screening Love and Sex in the Ancient World*. New York.
- Cyrino, M. S., Safran, M. E. (eds.) (2015) *Classical Myth on Screen*. New York.
- de Jong, I. J. F. (2001) "The Anachronical Structure of Herodotus' 'Histories'", in S. J. Harrison (ed.) *Texts, Ideas, and the Classics*. Oxford, 93–116.
- duBois, P. (1982) *Centaurs and Amazons: Women and the Pre-History of the Great Chain of Being*. Ann Arbor.
- Dumont, H. (2009) *L'Antiquité au cinéma: Vérités, légendes et manipulations*. Paris.
- Eidinow, E. (2011) *Luck, Fate and Fortune: Antiquity and its Legacy*. London.
- Fehling, D. (1971) *Die Quellenangaben bei Herodot: Studien zur Erzählkunst Herodots*. Berlin.
- Fehling, D. (1989) *Herodotus and his "Sources": Citation, Invention and Narrative Art*. Leeds.
- Fornara, C. W. (1971) "Evidence for the Date of Herodotus' Publication", *Journal of Hellenic Studies* 91, 25–34.
- George, C. H. (2005) *Expressions of Agency in Ancient Greek*. Cambridge.
- George, C. H. (2014) *Expressions of Time in Ancient Greek*. Cambridge.
- George, C. H. (2020) *How Dead Languages Work*. Oxford.
- Glass, L. (2014) "'300' and 'Fellini-Satyricon': Film theory in the tertiary classroom", *Dialogue: The Interdisciplinary Journal of Popular Culture and Pedagogy* 1/1. <http://journaldialogue.org/issues/issue-1/300-and-fellini-satyricon-film-theory-in-the-tertiary-classroom/>
- Hartog, F. (1980) *Le miroir d'Hérodote: Essai sur la représentation de l'autre*. Paris.
- Hartog, F. (1988) *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of History*. Berkeley.
- Hinge, G. (2005) "Herodot zur skythischen Sprache: Arimaspen, Amazonen und die Entdeckung des Schwarzen Meeres", *Clotta* 81, 86–115.
- Hornblower, S. (1996) *A Commentary on Thucydides*. Vol. 2. Oxford.
- Immerwahr, H. R. (1966) *Form and Thought in Herodotus*. Cleveland.
- Irwin, E. (2007) "The Politics of Precedence: First 'Historians' on First 'Thalassocrats'", in R. Osborne (ed.) *Debating the Athenian Cultural Revolution: Art, Literature, Philosophy, and Politics 430–380 BC*. Cambridge, 188–223.
- Irwin, E. (2013) "The *hybris* of Theseus' and the Date of the 'Histories'", in B. Dunsch, K. Ruffing (eds.) *Herodots Quellen – Die Quellen Herodots*. Wiesbaden, 7–84.
- Irwin, E. (2018) "The End of the *Histories* and the End of the Atheno-Peloponnesian Wars", in T. Harrison, E. Irwin (eds.) *Interpreting Herodotus*. Oxford, 279–334.
- Kofler, W. (2011) "300 und eine Nacht. Perser und Griechen als Opfer von Erzählkonventionen bei Herodot und Frank Miller?", in R. Bichler, R. Rollinger, B. Truschneegg (hrsgg.) *Herodot und das persische Weltreich. Akten des 3. Internationalen Kolloquiums zum Thema "Vorderasien im Spannungsfeld klassischer*

- und altorientalischer Überlieferungen*”, Innsbruck 24.–28. November 2008. Wiesbaden, 159–175.
- Lateiner, D. (1989) *The Historical Method of Herodotus*. Toronto.
- Levene, D. S. (2007) “Xerxes Goes to Hollywood”, in E. Bridges, E. Hall, P. J. Rhodes (eds.) *Cultural Responses to the Persian Wars: Antiquity to the Third Millennium*. Oxford, 384–403.
- Lillo Redonet, F. (2008) “Sparta and Ancient Greece in ‘The 300 Spartans’”, in I. Berti, M. Garcia Morcillo (eds.) *Hellas on Screen. Cinematic Receptions of Ancient History, Literature and Myth*. Stuttgart, 117–130.
- Marincola, J. (2001) *Greek Historians*. Oxford.
- Marincola, J. (2018) “Ὀμηρικώτατος? Battle Narratives in Herodotus”, in E. Bowie (ed.) *Herodotus – Narrator, Scientist, Historian*. Berlin; Boston, 3–24.
- Matijašić, I., ed. (2022) *Herodotus — The Most Homeric Historian?* Oxford; Edmonton.
- Mayer, D. (2013) “Architecture and Art Dance Meet in the Ancient World”, in P. Michelakis, M. Wyke (eds.) *The Ancient World in Silent Cinema*. Cambridge, 91–108.
- McGeough, K. (2020) “‘Babylon’s Last Bacchanal’: Mesopotamia and the Near East in Epic Biblical Cinema”, in L. Verderame, A. Garcia-Ventura (eds.) *Receptions of the Ancient Near East in Popular Culture and Beyond*. Atlanta, 117–140.
- Mehl, A. (2004) “Herodotus and Xanthus of Sardis Compared”, in V. Karageorghis, I. Taifacos (eds.) *The World of Herodotus*. Nicosia, 337–348.
- Munson, R. V. (2001) *Telling Wonders: Ethnographic and Political Discourse in the Work of Herodotus*. Ann Arbor.
- Murray, G. N. (2007) “Zack Snyder, Frank Miller and Herodotus: Three Takes on the 300 Spartans”, *Akroterion* 52, 11–35.
- Nikoloutsos, K. P. (2013) “Between Family and the Nation: Gorgo in the Cinema”, in K. P. Nikoloutsos (ed.) *Ancient Greek Women in Film*. Oxford, 255–278.
- Nisbet, G. (2012) “‘This is Cake-Town!’: ‘300’ (2006) and the Death of Allegory”, in S. Hodgkinson, I. Macgregor Morris (eds.) *Sparta in Modern Thought: Politics, History and Culture*. Swansea, 429–458.
- Powell, J. E. (1960) *A Lexicon to Herodotus*. 2nd ed. Hildesheim.
- Pritchett, W. K. (1993) *The Liar School of Herodotus*. Amsterdam.
- Rhodes, P. J. (2003) “Herodotean Chronology Revisited”, in P. Derow, R. Parker (eds.) *Herodotus and His World: Essays from a Conference in Memory of George Forrest*. Oxford, 58–72.
- Rollinger, R. (2004) “Herodotus, Human Violence and the Ancient Near East”, in V. Karageorghis, I. Taifacos (eds.) *The World of Herodotus*. Nicosia, 121–150.
- Rollinger, R. (2009) “Near Eastern Perspectives on the Greeks”, in G. Boys-Stones, B. Graziosi, P. Vasunia (eds.) *The Oxford Handbook of Hellenic Studies*. Oxford, 32–47.
- Rollinger, R. (2017) “Altorientalisches bei Herodot: das wiehernde Pferd des Dareios I.”, in H. Klinkott, N. Kramer (hrsgg.) *Zwischen Assur und Athen: Altorientalisches in den Historien Herodots*. Stuttgart, 13–42.
- Ruffing, K. (2013) “300”, in B. Dunsch, K. Ruffing (eds.) *Herodots Quellen – Die Quellen Herodots*. Wiesbaden, 201–221.

- Schubert, C. (2013) "Amazonen und Transvestiten Zur Konstruktion von Mythen, Riten und Krankheiten", in Ch. Schubert, A. Weiß (eds.) *Amazonen zwischen Griechen und Skythen. Gegenbilder in Mythos und Geschichte*. Berlin; Boston, 89–110.
- Schubert, Ch., Weiß, A., eds. (2013) *Amazonen zwischen Griechen und Skythen. Gegenbilder in Mythos und Geschichte*. Berlin; Boston.
- Seymour, M. (2015) The Babylon of D. W. Griffith's 'Intolerance', in M. G. Morcillo, P. Hanesworth, Ó. Lapeña Marchena (eds.) *Imagining Ancient Cities in Film: From Babylon to Cinecittà*. New York; London, 18–34.
- Shipley, G. (2011) *Pseudo-Skylax's Periplous: The Circumnavigation of the Inhabited World. Text, Translation and Commentary*. Bristol.
- Sinitzyn, A. A. (2012) "ΣΚΥΘΙΣΤΙ ΧΕΙΠΟΜΑΚΡΟΝ. Sophocles' record of the extravagant Scythian custom", *Anabasis. Studia Classica et Orientalia* 3, 49–73.
- Sinitzyn, A. A. (2019) "τὰ ὄπλα τῶν γεφυρέων of the Persian War: Herodotus on the Banishment of the Barbarians out of Europe and the issue of the Completeness of the First the 'History'", *Acta Archaeologica Lodziensia* 65, 83–124.
- Sinitzyn, A. A. (2021b) "The 'Archeology' of Historiography as a Rhetorical Agon. On the Juxtaposition of Hellenic Writers in the 'Epistula ad Pompeium' by Dionysius of Halicarnassus", *Acta Archaeologica Lodziensia* 67, 89–115.
- Sinitzyn, A. A., Surikov, I. E. (2020) "A Chaotic Tours of the 'Halls' of the Logoi of the Herodotus 'Muses': Review of the English Historiography on the 'Father of History' and His Work in the New Guide-Book", *Acta Archaeologica Lodziensia* 66, 151–167.
- Stadter, P. A. (2012) "Thucydides as 'Reader' of Herodotus", in E. Foster, D. Lateiner (eds.) *Thucydides and Herodotus*. Oxford, 39–66.
- Surikov, I. E. (2013) "Herodotus and the Philaids", in A. Mehl, A. V. Makhlayuk, O. L. Gabelko (eds.) *Ruthenia Classica Aetatis Novae: A Collection of Works by Russian Scholars in Ancient Greek and Roman History*. Stuttgart, 45–70.
- Thomas, R. (2000) *Herodotus in Context: Ethnography, Science and the Art of Persuasion*. Cambridge.
- Vasilev, M. I. (2016) "The Date of Herodotus' Visit to Macedonia", *Ancient West and East* 15, 31–51.
- West, S. (1985) "Herodotus' Epigraphical Interests", *Classical Quarterly. N.S.* 35/2, 278–305.
- Wiesehöfer, J. (2004) "'O Master, Remember the Athenians': Herodotus and Persian Foreign Policy", in V. Karageorghis, I. Taifacos (eds.) *The World of Herodotus*. Nicosia, 209–221.
- Wiesehöfer, J. (2009) "Greeks and Persians", in K. A. Raaflaub, H. van Wees (eds.) *A Companion to Archaic Greece*. Oxford, 162–185.

*References in Russian:*

- Gasparov M. L. (1997) *Izbrannyye trudy. T. 1: O poetakh* [Selected works. Vol. 1: On poets]. Moscow.
- Podossinov A. V. (2021) "Grecheskie bogi i geroi kak praroditeli mestnykh plemen Severnogo Prichernomor'ya (mif – fol'klor – literatura – istoriya)", [Greek gods and heroes as forefathers of local tribes of the Northern Black Sea region (myth – folklore – literature – history)] in E. A. Mel'nikova (red.) *Vostochnaya Evropa v drevnosti i srednevekov'e. Chteniya pamyati*

*chlena-korrespondenta AN SSSR Vladimira Terent'evicha Pashuto. Vypusk 33. Rol' religii v formirovani sotsiokul'turnykh praktik i predstavleniy* [Eastern Europe in Antiquity and the Middle Ages. Readings in memory of V. T. Pashuto. Vol. 33. The role of religion in the formation of socio-cultural practices and ideas]. Moscow, 224–229.

- Sinitsyn A. A. (1998) *Thucydides and the Concept of Fate-tyche in the Greeks in the 5th century BC*. Diss... Saratov: Saratov State University.
- Sinitsyn A. A. (2006) "Gerodot, Sofokl i egipetskie dikovinki (Ob odnom istoriograficheskom mife)", *Antichnyy mir i arkheologiya* [Ancient World and Archaeology] 12, 363–405.
- Sinitsyn A. A. (2008a) "Plut. Mor. 785b: kriticheskie zamechaniya o dostovernosti istochnika [Plut. Mor. 785b: Critical Notes of the Credibility of the Source]", *Mnemon* 7, 377–418.
- Синицын, А. А. (2008a) "Plut. Mor. 785b: критические замечания о достоверности источника", *Мнемон* 7, 377–418.
- Sinitsyn A. A. (2008b) "Sofokl i skifskiy logos Gerodota [Sophocles and the Scythian Logos of Herodotus]", *Arkheologiya Vostochno-Evropейskoy stepi* [Archaeology of the East European Steppe] 6, 269–292.
- Sinitsyn A. A. (2011) "Po povodu upominaniya v klassicheskoy drame ekstravagantnogo 'bospor-skogo fenomena' (Soph. Frag. 473 TrGF 4 Radt) [Regarding the mention in the Classic Drama of the extravagant 'Bosporan Phenomenon' (Soph. Frag. 473 TrGF 4 Radt)]", *Bospor-skiy fenomen: Naselenie, yazyki, kontakty: Materialy Mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii (Sankt-Peterburg, 22–25 noyabrya 2011 g.)* [Bosporan Phenomenon. Population, Languages and Contacts: Proceedings of International Research Conference (Saint Petersburg, November 22–25, 2011)]. Saint Petersburg, 626–641.
- Sinitsyn A. A. (2013) "Fukidid i Gerodot, povliyavshie drug na druga? (po povodu odnogo "interes-nogo nyuansa") [Thucydides and Herodotus – had they influenced each other? (as to an "interesting nuance")]", *Antichnyy mir i arkheologiya* [Ancient World and Archaeology] 16, 39–55.
- Sinitsyn A. A. (2017a) "Kanaty i mosty Greko-persidskoy voyny [Ropes and Bridges of the Persian War]", in O. L. Gabelko, E. V. Rung, A. A. Sinitsyn, E. V. Smykov (red.) *Iranica: Iranskie imperii i greko-rimskiy mir v VI v. do n. e. – VI v. n. e.* [Iranica: Iranian Empires and the Greco-Roman World from the Sixth Century BC to the Sixth Century AD]. Kazan, 137–171.
- Sinitsyn A. A. (2017b) "Gerodot ob izgnanii varvarov iz Evropy i problema zavershennosti pervoy 'istorii' [Herodotus on the Banishment of the Barbarians out of Europe and the Issue of the Completeness of the First 'History']", *Metamorfozy istorii* [Metamorphoses of History] 10, 35–92.
- Sinitsyn A. A. (2021a) "Zamechaniya o singrafakh-istoriografakh v 'Epistula ad Pompeium' Dionisiya Galikarnasskogo [Remarks on the Syngrapheis-Historiographers in 'Epistula ad Pompeium' of Dionysius of Halicarnassus]", *Vestnik Russkoy khristianskoy gumanitarnoy akademii. Filologicheskie nauki* [Review of the Russian Christian Academy for the Humanities. Philological Sciences] 2/1, 65–81.
- Sinitsyn A. A., Surikov I. E. (2019) "Novyy kollektivnyy trud ob 'ottse istorii' kak uchenom i ras-skazchike [A new collective work on the "father of history" as a scholar and narrator]", *Mne-mon* 19/1, 183–216.
- Sinitsyn A. A., Surikov I. E. (2021) "[Rev.] S. Sheehan. A Guide to Reading Herodotus' 'Histories'. London; New York: Bloomsbury Academic, 2018", *Vestnik drevney istorii* [Journal of ancient history] 81/2, 520–528.

- Sinitsyn A. A., Svetlov R. V. (2021) "Otchet o dvenadtsatom zasedanii seminaru 'Bogi, lyudi i miry v proshlom i nastoyashchem' [On the Work of the Twelve Session of the Seminar entitled 'Gods, People, and Worlds in the Past and in the Present']", *Terra Aestheticae* 7, 270–298.
- Sinitsyn A. A., Svetlov R. V. (2022) "Antikovedcheskie kontseptsii i retseptsii antichnosti. Nauchnyy seminar pamyati professora E. A. Chiglintseva [Conceptions and Receptions of Antiquity in Classical Studies. Academic Workshop in Memory of Professor E. A. Chiglintsev]", *Vestnik drevney istorii [Journal of ancient history]* 82/2, 498–501.
- Surikov I. E. (2009) *Gerodot [Herodotus]*. Moscow.
- Surikov I. E. (2010) "Poslednie glavy 'Istorii' Gerodota i vopros o stepeni zavershennosti ego truda [The Last Chapters of Herodotus' 'History' and the Question of the Completion of his Work]", in T. N. Jackson, I. G. Konovalova, G. R. Tsetskhladze (red.) *Gaudeamus igitur: sbornik statey k 60-letiyu Aleksandra Vasil'evicha Podossinova [Gaudeamus igitur: Studies to Honour the 60th Birthday of A. V. Podossinov]*. Moscow, 356–363.
- Surikov I. E. (2011a) *Ocherki ob istoriopisanii v klassicheskoy Gretsii [Essays on Historical Writing in the Classical Greece]*. Moscow.
- Surikov I. E. (2011b) "Gerodot i Filaidy [Herodotus and the Philaids]", *Aristey* 3, 30–64.
- Surikov I. E. (2017) "Gerodot, Filaidy i Alkmeonidy (neskol'ko slov o staroy teme v svyazi s ee nyneshnim sostoyaniem) [Herodotus, the Philaids and the Alcmeonids (Some Words on an Old Topic in Connection with its Present-Day State)]", *Metamorfozy istorii [Metamorphoses of History]* 10, 9–34.
- Surikov I. E. (2021) "K khronologii zhizni i tvorchestva istorika Gellanika [Towards the chronology of the life and work of the historian Hellanicus]", *Vestnik drevney istorii [Journal of ancient history]* 81/4, 837–862.
- Surikov I. E. (2022) "Gellanik i Andokid [Hellanicus and Andocides]", *Vestnik drevney istorii [Journal of ancient history]* 82/2, 303–318.
- Teperik T. F. (2018) "Retseptsiya antichnosti v kinematografe: tri versii o 300 spartantsakh [The Concept of Antiquity in Cinematography: Three Movie Versions of a 300 Spartans]", *Acta eruditorum* 29, 56–60.
- Zabudskaya Ya. L. (2015) "Vzlyatie Mileta' Frinikha: problemy izucheniya ranney grecheskoy dramy [Phrynichus' *Capture of Miletus*: Some Problems of the Study of Early Greek Drama]", *Vestnik drevney istorii [Journal of ancient history]* 3, 102–108.



# НОВАЯ МОНОГРАФИЯ О СИНЕЗИИ КИРЕНСКОМ

М. А. ВЕДЕШКИН  
Институт всеобщей истории РАН  
Институт общественных наук РАНХиГС  
Balatar@mail.ru

---

M.A. VEDESHKIN  
Institute of World History, Russian Academy of Sciences  
School of Public Policy – RANEPА  
A NEW BOOK ON SINESIUS OF CYRENE

ABSTRACT. A review of Miroshnichenko, E.I. (2021) *Synesius of Cyrene: Personality and Etiquette in Late Antique Epistolography*. St. Petersburg: Nestor-Istoria. 311 p.

KEYWORDS: Late Antiquity, Late Roman Empire, Late Antique epistolography, Sinesius of Cyrene.

---

В последние годы в зарубежном антиковедении наблюдается рост интереса к сборникам писем позднеримской эпохи – справедливо именуемой «золотым веком» античной эпистографии<sup>1</sup>. Среди множества авторов, переписка которых традиционно вызывает интерес исследователей, почетное место занимает аристократ, философ и епископ Синезий Киренский, эпистолярное наследие которого является кладезем информации о политической, религиозной и интеллектуальной жизни восточной половины Римской империи конца IV – начала V столетия. При этом, вплоть до недавнего времени отечественные исследователи не уделяли Синезию того внимания, которое он, несомненно, заслуживает: изрядно устаревшая монография А. Остроумова<sup>2</sup>, несколько статей<sup>3</sup> – вот и все, что дала российская наука об античности для исследования трудов этой незаурядной личности. Эту историографическую лакуну призвана отчасти заполнить книга петербургского

---

<sup>1</sup> См. напр. Sogno, Watts 2018, 390; Allen, Neil 2020, 1.

<sup>2</sup> Остроумов 1879.

<sup>3</sup> Напр.: Левченко 1951; Левченко 1956 (вторая статья de facto является пересказом труда К. Лакомбрада); Курбатов 1991, 136–72; Пржигодзкая 2013.

историка Е. И. Мирошниченко, уже успевшего зарекомендовать себя несколькими интересными работами о Синезии. В центре внимания исследователя не обстоятельства биографии киренского аристократа или же те или иные сюжеты социально-политической или религиозной истории, а его личность, а точнее авторская индивидуальность, которая, по мнению Е. И. Мирошниченко, раскрывается в допущенных Синезией нарушениях позднеантичного эпистолярного этикета.

Работу открывает пространное вступление (8–27), в котором автор обосновывает оригинальный метод своей работы. Вооружившись историсофскими конструктами М. М. Бахтина, Б. А. Успенского и В. М. Живова исследователь заявляет о необходимости преодоления историзма и той объективистской отстраненности от исследуемой проблемы, которую подразумевает данный принцип исторического познания. Историзму исследователь противопоставляет субъективистское познание людей прошлого посредством «собеседования», которое ученый якобы способен вести с их текстами. Е. И. Мирошниченко заявляет, что избранный им метод позволяет добиться конгенности с автором исследуемого текста, установить с ним особую эмпатическую связь, что по выражению исследователя, позволяет имитировать «задушевную беседу» с давно умершими людьми. Рассмотрим, к каким результатам привел этот неоднозначный интеллектуальный эксперимент.

В первой главе (28–40) представлен краткий обзор истории изучения авторской индивидуальности Синезии. Исследователь провел скрупулезный анализ множества трудов, прежде всего работ последних десятилетий, в которых так или иначе рассматривались различные вопросы авторского стиля киренского епископа. Подводя итоги историографического обзора, автор справедливо отмечает, что некогда господствовавший в исследованиях творческого наследия Синешия «исторический подход» в последнее время все более явственно сменяется «литературным», с заметным уклоном в сторону модной теории перформативности, то есть исследования бытования эпистолярных памятников как социокультурного явления. Учитывая заявленную автором приверженность этому методу, вызывает некоторое недоумение отсутствие анализа (и даже упоминания) ряда значимых работ последних десятилетий, результаты которых, думается, являются релевантными для рассматриваемого исследования. Это, в частности, коллективная монография о социальных связях представителей позднеантичного епископата под редакцией К.А. Кветкович и П. Гемейнхардта<sup>4</sup>, некоторые новейшие исследования,

---

<sup>4</sup> Cvetković и Gemeinhardt 2019.

посвященные эпистолярным сборникам позднеантичной эпохи<sup>5</sup>, работы, посвященные отдельным письмам Синезия Киренского<sup>6</sup>, в частности его переписке с Гипатией<sup>7</sup>. Тем не менее проведенный Е. И. Мирошниченко анализ исследовательской литературы, в целом, заслуживает высокой оценки. Историография не остается простым фоном исследования – автор активно использует результаты научных споров последних десятилетий и в целом уверенно ориентируется в научной традиции.

Во второй главе (41–57) автор представляет обзор позднеантичных сборников писем и характеризует эпистолографический этикет эпохи. Предметом своего анализа исследователь избирает собрания писем Василия Кесарийского, Григория Нисского, Григория Назианзина, Иоанна Златоуста, Либания<sup>8</sup> и императора Юлиана. Свой выбор Е.И. Мирониченко оправдывает тем обстоятельством, что их эпистолярные коллекции являются наиболее известными сборниками писем грекоязычных авторов IV – начала V вв. С нашей точки зрения – это достаточно спорное обоснование для отбора источников. Думается, что для понимания особенностей творческого наследия Синезия, как минимум не менее важен анализ писем Исидора Пелусиота, который к слову сказать входил в число корреспондентов и самого киренского архиепископа (Isid. Pel. Ep. I.232; 241 [PG 78, col. 325–326; 329–330]), и его брата Евотпия (Isid. Pel. Ep. II.5 [PG 78, col. 555–585])<sup>9</sup>, а также переписки митрополита Кесарии Каппадокийской Фирма – еще одного позднеантичного епископа-аристократа, имевшего вкус к изящной эпистолографии. Далее, исследователь обращается к обзору существовавших в античности типов писем и норм их составления, переданных в сочинениях псевдо-Деметрия Фалернского, анонимного автора трактата «О типах письма» и послании Григория Назианзина к Никобулу. Анализ этих свидетельств позволяет Е. И. Мирошниченко охарактеризовать общие правила позднеантичной эпистолографии: письмо должно быть небольшим по объему, изящным по

<sup>5</sup> Напр. Neil, Allen 2015.

<sup>6</sup> Напр. de Francisco Heredero 2018; Petkas 2019.

<sup>7</sup> Напр. Watts 2019; Markus 2020.

<sup>8</sup> Автор ошибочно полагает, что на русский язык было переведено лишь девять писем Либания, опубликованных в сборнике «Памятники позднего античного ораторского и эпистолярного искусства II–V века» под редакцией М.Е. Грабарь-Пассек. Исследователь не учитывает существование 4 писем в переводе Е.В. Афонасина (2010), шести писем в переводе Я. Алфионова (1880) и нескольких десятков писем в переводе С. Шестакова (1914, I: 445–510).

<sup>9</sup> Впрочем, существует мнение, что Исидор переписывался с другим Синезием. См. Millar 2006, 217.

форме и более-менее свободным от сложных риторических оборотов. В заключении исследователь формулирует свой метод работы с избранными источниками – выявление нарушений общепринятого эпистолярного этикета в письмах означенных авторов, с целью фиксации персональных особенностей их стиля.

В третьей главе (58–73) подготавливая почву для анализа авторской индивидуальности в эпистолярном наследии Синезия исследователь оценивает письма каппадокийцев, Иоанна Златоуста, Либания и Юлиана на предмет их соответствия принятому эпистолярному этикету. Автор справедливо отмечает многочисленные нарушения различных норм классической античной эпистолографии у авторов той поры, прежде всего христиан и Юлиана Отступника. Следует согласиться со справедливым выводом исследователя, согласно которому из всех рассмотренных авторов наиболее полно следовать нормам составления писем пытался Либаний (что и не удивительно, учитывая то обстоятельство, что антиохиец был одним из самых прославленных риторов эпохи, а стиль его писем современники и потомки признавали образцовым).

Несмотря на то, что выводы автора в целом выглядят достаточно убедительно, некоторые из его положений представляются по меньшей мере спорными. К примеру, исследователь приводит послания Василия к Либанию как образец попытки архиерея следовать эпистолярному идеалу меры (61). При этом, Е. И. Мирошниченко упускает из виду что переписка кесарийского епископа и антиохийского ритора скорее всего является подложной<sup>10</sup>, а следовательно ее никак нельзя использовать для выявления особенностей стиля Василия. Далее, едва ли можно согласиться с утверждениями исследователя, о том, что появление чрезвычайно пространных писем-трактатов у христианских авторов и отступника Юлиана является следствием влияния на их стиль «апостольской» традиции. В III–IV вв. схожие тексты писались и «чистыми» язычниками, которых сложно заподозрить в подверженности влиянию новозаветных текстов. В их числе и «Письмо к Марцелле» Порфирия, «Письмо к Гимерию» Сопатра II, «Рисалат» Фемистия etc. Впрочем, далее Е. И. Мирошниченко все же склоняется к более взвешенной позиции, признавая, что характерное для позднеантичной эпистолографии стремление к персонализму нельзя сводить исключительно к влиянию христианской традиции – трансформация литературных норм являлась частью большого и сложного культурного процесса, который было бы несправедливо сводить исключительно к религиозным преобразованиям.

---

<sup>10</sup> Nesselrath 2010.

В четвертой главе (74–91) автор анализирует наиболее распространенные, типовые эпистолярные топосы, используемые при составлении разных типов писем, а именно изъявление радости от получения нового письма, сетования на редкость писем, рекомендательные письма, утешительные письма, письма, сопровождавшиеся подарком. На основании полученных результатов исследователь приходит к выводу, что в IV – начале V в. происходит коренная ломка устоявшихся представлений об эпистолографии, постепенно сливающейся с такими литературными жанрами как проповедь, поучение, философский трактат.

Пятая и шестая главы (92–135; 136–166) непосредственно посвящены разбору писем Синезия. Е. И. Мирошниченко представляет общую характеристику сборника писем Синезия, рассматривает социальный статус его адресатов, оценивает язык и стиль писем, пытается выявить индивидуальные черты авторского стиля киренца, рассматривая особенности его реакции на различные эпистолярные ситуации. Далее, исследователь обращается к изучению авторской индивидуальности Синезия на основании наиболее личных писем его сборника, а именно посланий к его брату Евоптию, близким друзьям, наставнице Гипатии и т. д.

Несмотря на то, что, в целом, предпринятый автором анализ личной переписки Синезия оставляет положительное впечатление, некоторые выводы и положения исследователя представляются спорными. В частности, Е. И. Мирошниченко упоминает о никогда не существовавшей в ту эпоху должности *magister militum Aegypti* (149, прим. 5). Далее, недостаточно обоснованным представляется выдвинутый автором тезис о том, что, приняв сан Синезий был вынужден оставить свою жену (137; 143). Свою точку зрения исследователь подкрепляет упоминанием о том, что «по правилам того времени епископ должен был оставить жену, если он был женат». При этом он, кажется, упускает из виду, что в рассматриваемую эпоху безбрачие было желательным, но далеко не общепринятым условием занятия епископской кафедры<sup>11</sup>. Иными словами, у нас нет никаких веских оснований полагать, что Синезия принудили развестись. Едва ли можно согласиться и с предложенным авторским объяснением причин разрыва Синезия с «кружком» Гипатии. Е. И. Мирошниченко полагает, что, отказавшись от общения со своим киренским другом язычниками-александрийцы проявили такт и даже благородство, не «желая компрометировать своей личной перепиской такого видного церковного деятеля» (162; 179). Однако существует более простое объяснение причин столь болезненного для Синезия разрыва с его бывшими товарищами – они более

---

<sup>11</sup> См. напр. Gryson 1970, 64ff.

не желали иметь ничего общего с человеком, публично солидаризировавшимся с александрийской Церковью, а следовательно, и ее главой Феофилом, которого жители столицы Египта имели все основания считать погромщиком и убийцей.

В седьмой и заключительной главе рассматривается социальная перформативность в переписке Синезия (167–189). Используя метод анализа социальных связей, разработанный А. Шором, Е.И. Мирошниченко выстраивает карту социальных контактов Синезия (к слову сказать неполную – в нее, к примеру, не включен Исидор Пелусиот), исследует «узлы» его общественных связей, к числу которых он причисляет, киренский «круг» родичей и друзей Синезия, александрийский «круг» Гипатии, константинопольский «круг» Троила и церковный «круг» Феофила и Кирилла. Автор справедливо отмечает, что несмотря на смену сферы общения Синезий оставался верен этосу восточноримского аристократа и продолжал использовать социальные стратегии, принятые в его среде. Сравнивая корпус синезиевых писем с эпистолярными сборниками других авторов, исследователь декларирует уникальность его источника. По его мнению, Синезий – единственный писмописец той эпохи, чей круг общения не определялся религиозными предпочтениями (170). Данное заявление представляется по меньшей мере спорным. В корпусе писем каппадокийцев можно найти немало посланий, адресованных корреспондентам-язычникам<sup>12</sup>, а среди эпистолярного наследия Либания и Юлиана – писем, получателями которых были последователи новой веры<sup>13</sup>.

В заключении автор подводит итоги своего исследования и делает вывод о том, что авторская индивидуальность Синезия проявлялась в его творческом отношении к эпистолярному этикету.

Монографию завершает три приложения. В первом из них представлен выполненный Е. И. Мирошниченко высокохудожественный перевод шестнадцати писем Синезия (193–219). Эта работа демонстрирует превосходное знание автором греческого языка и заслуживает самой высокой оценки.

Второе приложение представляет собой очерк истории изучения философских взглядов Синезия (220–243). В целом, автор проанализировал все или почти все труды, в которых так или иначе поднимался вопрос об отличии

---

<sup>12</sup> Напр. Vas. Caes. Ep. 1; Greg. Nyss. Ep. 13; 14; Greg. Naz. Ep. M10/S230/MDA8; M236/S241/MDA238 (нумерация писем епископа Назианза приведена по изданию мавристов и Миня [М]; Сторина [S] и Московской Духовной Академии [MDA]).

<sup>13</sup> О переписке Либания с христианами, см. напр. Burt 2006. Примеры переписки Юлиана с христианами: Jul. Ep. B90/W55/Ф46; B31/W14/Ф17; W15/Ф25 (нумерация писем императора приведена по изд. Биде и Кюмона [В]; Райт [W] и Фурмана [Ф]).

тельных чертах философствования киренского аристократа. Впрочем, исследователю не всегда удастся верно передать взгляды его предшественников. К примеру, рассказывая о воззрениях А.И. Марру на философию Синезия Е. И. Мирошниченко сообщает, что киренский епископ не был знаком с трудами Прокла Диадоха. Этот подкупающий своей новизной и оригинальностью тезис – на момент смерти Синезия (ок. 413 г.), родившийся в 410 (или в 412) г.<sup>14</sup> Прокл еще не умел писать – очевидно следует из неверного прочтения текста Марру<sup>15</sup>.

В третьем приложении речь идет о специфике понятия «эллинизм» в трудах Синезия (244–262). Автор доказывает, что синезиевы представления о сущности «эллинства» отличались от воззрений ряда авторов, обозначивших этим понятием приверженность языческим культам. Пожалуй, следует согласиться с мнением Е. И. Мирошниченко, согласно которому «эллинизм» Синезия носил не религиозный, а исключительно культурный характер.

Завершая разговор о содержательной части исследования представляется необходимым сделать несколько замечаний общего характера. Прежде всего, представляется, что один из основных тезисов работы, согласно которому, «Синезий был наиболее персоналистичным автором из всех известных нам эпистолографов того времени» (91) так и остался недоказанным. Как уже говорилось выше в рассматриваемом труде был предпринят анализ творчества всего лишь шести из десятков эпистолографов позднеантичной эпохи. На основании столь ограниченной источниковой базы говорить о каком-либо первенстве или исключительности Синезия очевидно не приходится. Кроме того, Е. И. Мирошниченко так и не смог представить сколь-либо объективные критерии оценки этой индивидуальности. Если принять за таковые нарушения эпистолярного этикета, то определение степени оригинальности их автора следовало бы оценивать на основании частотности этих нарушений во всем корпусе его писем, после чего необходимо было бы сравнить ее с аналогичными данными всех остальных эпистолографов той эпохи. Решение подобной научной задачи совершенно непосильно для одного исследователя. Наконец, сама по себе необходимость оценки того или иного автора на основании столь субъективного критерия как «персоналистичность» представляется неочевидной.

---

<sup>14</sup> Siorvanes 1997, 1.

<sup>15</sup> Marrou 1963, 131: «We do not find in them (т.е. в работах Синезия – М.В.) anything like the knowledge of earlier authors displayed by a (sic!) Porphyry or a (sic!) Proclus...».

Далее, в ряде случаев Е. И. Мирошниченко принимает литературный топос за проявление личностных качеств и переживаний своего героя. В частности, письмо к Олимпию в котором Синезий заявляет о своем нежелании принимать епископский сан (Syn. Ep. 96), исследователь объявляет «одним из самых личных писем не только у Синезия, но и во всей позднеантичной эпистолографии» (156). При этом рассказ Синезия о том, как он пытался уклониться от вступления на птолемаидскую кафедру в точности повторяет сообщение Павлина Медиоланского о нежелании Амвросия принимать епископский сан (Paul. Med. V. Amb. 6–9): народ требует Синезия/Амвросия в епископы; тот бежит из города, чтобы поразмыслить; в конце концов он сдается, и принимает неизбежное.<sup>16</sup> Та же схема просматривается и в рассказах об узурпациях Константина I (Pan. Lat. VI.8.3–5) и Юлиана Отступника (Amm. XX.8.8–10): солдаты требуют, чтобы Константин/Юлиан принял верховную власть; охваченный ужасом претендент на престол пытается скрыться и обдумать свое положение; взвесив все «pro et contra» он соглашается занять престол. Налицо единая литературная модель. По сути, исследователь упускает из виду, тот факт, что нарочитый отказ от занятия какой-либо поста – норма поведения позднеантичного аристократа. Иными словами, в письме к Олимпию Синезий скорее всего писал, не то, что он думал относительно перспективы хиротонирования, а то, что человек в его положении *должен был* написать, чтобы сохранить свою репутацию в глазах представителей образованного общества. Следовательно, ничего специфически «личного» в этом письме нет.

С нашей точки зрения, монография могла бы сильно выиграть от включения в нее главы с кратким обзором основных вех жизненного пути киренского аристократа. Несмотря на то, что сам автор признает, что для понимания «особенностей личности и творчества» епископа необходимо быть сведущим в биографии Синезия, никакого хоть бы и самого краткого жизнеописания своего героя он не предоставляет, ограничиваясь ссылкой на работы Дж. Брегмана (92). В результате, Синезий как бы обрушивается на неподготовленного читателя. Едва ли можно ожидать, что студент или даже исследователь-профессионал, не занимающийся позднеантичными сюжетами, запросто вспомнит в чем состояла суть конфликта Синезия с Юлием или Андроником, с какой целью молодой аристократ ездил в Константинополь и т. д.

---

<sup>16</sup> Ср. с либаниевым описанием избрания его бывшего ученика Оптима на кафедру Антиохии Писидийской (Lib. Ep. F1544).



К числу «технических» недоработок относится разноречивость в оформлении цитат: иногда автор приводит полный текст оригинала, в других случаях – только часть, а подчас и вовсе обходится без греческого, оставляя лишь русский перевод цитируемого отрывка. Кроме того, автор не всегда соблюдает единообразие при транслитерации имен собственных. К примеру, один из корреспондентов Синезия именуется то Феотимом, то Теотимом (126; 182; 251). Наконец, в ряде случаев в тексте встречаются ненужные дубли. К примеру, дважды приводятся почти полностью идентичные филиппики в адрес перевода трудов Синезия, выполненного Т.Г. Сидашем (99, прим. 10; 264, прим.1), дословно повторяется обширный абзац, посвященный анализу письма к Олимпию (155–156; 175–176).

Давая общую оценку книге Е. И. Мирошниченко, необходимо отметить ее безусловный новаторский характер. Работу отличают концептуальная целостность и богатство фактического материала. Монография написана хорошим литературным языком. Автор смог удачно сочетать, с одной стороны, научность изложения, а с другой – определенную художественность повествования. Благодаря этому, работа, несмотря на многочисленные пассажи аналитического и теоретического характера, читается достаточно легко. В целом, несмотря на ряд спорных положений работа, несомненно, займет достойное место в ряду исследований позднеантичной эпистографии, в целом, и писем Синезия, в частности.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Алфионов, Я. И. (1880) *Император Юлиан и его отношение к христианству*. М.: Типография Э. Лиснера и Ю. Романа.
- Афонасин, Е.В. (2010) «Ямвлих в Афинах», *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* 4(2), 246–255.
- Курбатов, Г. Л. (1991) *Ранневизантийские портреты: к истории общественно-политической мысли*. Л.: Изд-во Ленинградского университета.
- Левченко, М. В. (1951) «Синезий в Константинополе и его речь «О царстве»,» *Ученые записки ЛГУ* 18, 222–49.
- Левченко, М. В. (1956) «Пентаполь по письмам Синезия», *Византийский Временник* 9(34), 3–44.
- Остроумов, А. (1879) *Синезий, епископ Птолемаидский*. М.: Тип. Э. Лиснер и Ю. Роман.
- Пржигодзкая, О.В. (2013) «Синезий, епископ Птолемаидский: очерк жизни и творчества», *Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии* 2, 138–46.
- Шестаков, С. (1914) *Речи Либания*. Т. I. Казань: Типо-литография Императорского Университета.
- Allen, P., Neil, B. (2020) *Greek and Latin Letters in Late Antiquity: The Christianisation of a Literary Form*. Cambridge; New York (N.Y.).

- Burr, E. (2006) "Libanius of Antioch in Relation to Christians and Christianity: the Evidence of Selected Letters," *Topoi. Orient-Occident* 7, 63–76.
- Cvetković, C. A., Gemeinhardt, P. (eds.) (2019) *Episcopal Networks in Late Antiquity: Connection and Communication Across Boundaries*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Francisco Heredero, A. de (2018), "„Nobilis“, filósofo, obispo. Sinesio de Cirene y la incorporación de la aristocracia provincial en la Iglesia tardoantigua," *Gerión. Revista de Historia Antigua* 35, 619–643.
- Gryson, R. (1970) *Les origines du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle*. Gembloux: J. Duculot.
- Markus, D. (2020) "Harmonizing Binaries: Hypatia's Synesius," *The International Journal of the Platonic Tradition* 15(1), 49–81.
- Marrou, H. I. (1963) "Synesius of Cyrene and Alexandrian Neoplatonism," *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, ed by A. Momigliano, Oxford: Clarendon Press, 126–50.
- Millar, F. (2006) *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*. Berkeley: University of California Press.
- Neil, B., Allen, A. (eds.) (2015) *Collecting Early Christian Letters: From the Apostle Paul to Late Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nesselrath, H.-G. (2010) "Libanio e Basilio di Cesarea: un dialogo interreligioso?," *Adamantius* 16, 338–52.
- Petkas, A.J. (2019) *Synesius of Cyrene and the Politics of the Late Antique Philosophical Letter*. Princeton, NJ: Princeton University.
- Siorvanes, L. (1996) *Proclus: Neo-Platonic Philosophy and Science*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Sogno, C, Watts, E.J. (2018) "Epistolography," *A Companion to Late Antique Literature*, ed. by E.J. Watts, S. McDill, New York: John Wiley & Sons, Ltd., 389–400.
- Watts, E. J. (2019) "Hypatia in the Letter Collection of Synesius," *The Fifth Century: Age of Transformation. Proceedings of the 12th Biennial Shifting Frontiers in Late Antiquity Conference*, ed. by N. Lenski, J. W. Drijers, Bari: Edipuglia, 287–95.

*References in Russian:*

- Afonasin, E.V. (2010) "Jamvliĥ v Afinah," *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 4(2), 246–255.
- Alfionov, J.I. (1880) *Imperator Julian i ego otnoshenie k hristianstvu*. M.: Tipografija Je. Lissnera i Ju. Romana.
- Kurbatov, G. L. (1991) *Rannevizantijskie portrety: k istorii obshhestvenno-politicheskoy mysli*. L.: Izdvo Leningradskogo universiteta.
- Levchenko, M.V. (1951) "Sinezij v Konstantinopole i ego rech' «O carstve»,»" *Uchenye zapiski LGU* 18, 222–49.
- Levchenko, M.V. (1956) "Pentapol' po pis'mam Sinezija," *Vizantijskij Vremennik* 9(34), 3–44.
- Ostroumov, A. (1879). *Sinezij, episkop Ptolemaidskij*. M.: Tip. Je. Lissner i Ju. Roman.
- Przhigodzkaja, O.V. (2013) "Sinezij, episkop Ptolemaidskij: ocherk zhizni i tvorchestva," *Religija. Cerkov'. Obshhestvo. Issledovanija i publikacii po teologii i religii* 2, 138–46.
- Shestakov, S. (1914) *Rechi Libanija*. T. I. Kazan': Tipo-litografija Imperatorskogo Universiteta.

**ГРЕКО-РИМСКАЯ ДРЕВНОСТЬ  
НА СТРАНИЦАХ ЖУРНАЛА «БИБЛИОТЕКА ДЛЯ ЧТЕНИЯ»  
В 1834–1840 ГГ.**

Е. Л. СМИРНОВА  
Петрозаводский государственный университет  
esmirnova@petsu.ru

---

EKATERINA SMIRNOVA  
Petrozavodsk State University (Russia)

GRECO-ROMAN ANTIQUITY IN *THE LIBRARY FOR READING* JOURNAL OF 1834-1840

ABSTRACT. The article attempts to identify the characteristics of classical antiquity representation in *The Library for Reading* journal in the 1830s, when it was the most popular Russian periodical, with its editor Josef Senkovsky being one of the famous writers and eminent scholars. The study draws on 8 literary publications and 24 research papers related to Greco-Roman antiquity. The analysis of literary works accepted for publication by Senkovsky shows that they were to lead the reader to reflect on three subjects: the features of intellectual pastime in classical antiquity and modernity; the transient nature of power of both an ambitious individual and the great empire; and the similarities, differences, and accomplishments of antiquity and modern times. The works of belles-lettres reflected the ambiguous perception of classical antiquity in the 1830s: on the one hand, viewing its heritage as a “golden standard”, and on the other – picturing it as a bygone and distant epoch through the motifs of catastrophe and decrepitude. The analyzed research publications on antiquity are distinguished by a striking variety of topics and the editor’ desire to make the papers clear and fascinating for readers by presenting classical antiquity not as a boring collection of dead forms, but as full of life and struggle. Moreover, the research articles shaped the image of the classical studies as a dynamic and developing scholarly discipline filled with discoveries, acute disputes, and unsolved riddles. All scholarly publications on Greco-Roman antiquity wrapped thoughtful and profound reflections targeting the highly educated reading elite in a popular narrative addressed to the general audience. The key questions they raised were the significance of classical texts as reliable sources for studying ancient history and understanding ancient Greek and Roman worldviews, as well as the relationships between antiquity and the Ancient East or antiquity and modernity.

KEYWORDS: Antiquity, Ancient Greece, Ancient Rome, Early Christianity, Classical Philology, Studies in Antiquity, J. Senkovsky.

\* The reported study was funded by Russian Science Foundation (RSF), project number № 22-18-00423. <https://rscf.ru/project/22-18-00423/>

Начало публикации журнала «Библиотека для чтения» в 1834 г. стало заметным событием в истории российской периодической печати первой половины XIX века: за считанные месяцы издание превратилась в самый массовый журнал России 1830-х гг.<sup>1</sup>, а его редактор Осип Иванович (Йозеф Юлиан) Сенковский — именитый востоковед, ординарный профессор кафедры арабской и турецкой словесности Санкт-Петербургского университета<sup>2</sup> и популярнейший в те годы писатель, творивший под псевдонимом барона Брамбеуса, — стал героем многочисленных отзывов, как восторженных, так и негативных<sup>3</sup>. Формулу феноменального коммерческого успеха журнала Сенковского в 1830-х гг. и причины его критики пытались разгадать уже современники<sup>4</sup>, и интерес исследователей к этим проблемам не утихает<sup>5</sup>. Сам Сенковский подчеркивал просветительскую цель журнала: «постепенно умножить в публике число *способных* читателей посредством занимательности и нечувствительного перехода от легкого чтения к предметам более и более важным, основательным, ученым <...> А на это умножение мы полагаем надежды относительно будущих и скорых успехов литературы и всего просвещения в нашем отечестве»<sup>6</sup>.

Достижению цели, как полагал Сенковский, должны были содействовать увлекательность изложения, привлечение талантливых авторов и выбор хороших предметов<sup>7</sup>. В число последних входила и древность: программное

<sup>1</sup> Число подписчиков журнала доходило до семи тысяч, неслыханно высокой цифры для того времени: Гинзбург (1950) 326.

<sup>2</sup> Должность профессора в Санкт-Петербургском университете Сенковский получил в 1822 году, в возрасте всего 22 лет: Григорьев (1870) 40–42. К концу 1820-х гг. научные изыскания обеспечили ему широкую известность и признание в ученых кругах: он получил звание доктора философии в Краковском университете (1826), был избран действительным членом Общества любителей наук в Варшаве (1823), членом Азиатского общества в Лондоне (1827), членом-корреспондентом Санкт-Петербургской академии наук (1828).

<sup>3</sup> Подробнее см. Шаронова (2000); Гиляжева (2011) 325–328.

<sup>4</sup> Белинский (1836) 344–352, 647–648.

<sup>5</sup> Щербакова (2005); Самсонова (2015) 58–61; Шевцов (2020), 141–143.

<sup>6</sup> *Энциклопедический лексикон* (1835) 32–33.

<sup>7</sup> Там же, 31.

описание семи отделений журнала (I. Русская словесность. II. Иностранная словесность. III. Науки и искусства. IV. Промышленность и сельское хозяйство. V. Критика. VI. Литературная летопись. VII. Смесь) провозглашало, что раздел «Науки и искусства» будет включать среди прочего «рассуждения о разных предметах, касающихся до Российской и Всеобщей истории, *Древностей* ... (курсив наш — Е. С.)».

На основе анализа содержания «Библиотеки для чтения» за 1834–1840 гг. мы попытаемся определить, какое место оказалось отведено в этом журнале греко-римским древностям, перу каких авторов принадлежали статьи, какова была тематика и особенности представления материалов, а главное, какой образ античности создавался на его страницах для русского читателя. Выбор хронологических рамок исследования определяется тем, что, с одной стороны, 1830-е гг. были временем наивысшей популярности журнала «Библиотека для чтения» и, соответственно, наибольшего его влияния на читательскую публику, а с другой, — в этот период восприятие античности в России характеризовалось двойственностью, и помимо отношения к греко-римскому наследию как нормативному образцу, увлечения античной героикой и эстетикой, оживления занятий классической филологией и историей<sup>8</sup> стали появляться идеи о том, что классические ценности устарели, превратились в безжизненно-застылые формы<sup>9</sup>.

### Классическая древность

#### в символике и программных отделениях журнала Сенковского

С самого начала существования «Библиотеки для чтения» О. И. Сенковский играл определяющую роль в том, какие авторы и темы, связанные с античностью, попали на страницы журнала, в каком виде античные сюжеты и образы были преподнесены читательской публике<sup>10</sup>.

Отметим, что Сенковский получил основательную подготовку в области классических языков. Ранним их изучением он был обязан своему дяде по материнской линии Готфриду Гроддеку, профессору греческой и латинской словесности в Виленском университете<sup>11</sup>. Сенковский отзывался о своем

<sup>8</sup> Фролов (1999) 122–125, 137–158.

<sup>9</sup> Кнабе (2000) 154–155.

<sup>10</sup> В августе 1836 г. Сенковский опубликовал обращение к читателям, в котором сообщал: «Считаем нужным сказать откровенно, что с самого начала ... никто в свете, кроме г-на Сенковского, не имел ни малейшего влияния на состав и содержание «Библиотеки для чтения»». См. Савельев (1858) LXXIV–LXXV.

<sup>11</sup> Савельев (1858) XVII. Подробнее см. Pedrotti (1965) 17–42.

наставнике как человеке потрясающей эрудиции, пронеся через годы воспоминания об уроках «по-гречески» и том, «какой восторг пробуждали в нас открытия, которые ум наш делал в этом новом за страшную древностью мире»<sup>12</sup>. Поступление в минский коллегиум, где направление обучения было преимущественно филологическое, а затем в Виленский университет позволило Сенковскому развить лингвистические дарования и стать подлинным знатоком классических авторов: «он всегда мог, когда ему приводили один какой-либо стих из поэтов Греции и Рима, продолжать скандировать все следующие»<sup>13</sup>. Знание латинского языка было для Сенковского, судя по его переписке с профессором Иоахимом Лелевелем, обязательным показателем настоящего ученого<sup>14</sup>. О классической филологии Сенковский отзывался как об удивительном мире, способном захватить всё внимание исследователя: «легко при подобных изысканиях множатся воспоминания и непрерывно увлекают вас в новые справки, поверки, сближения, доказательства. Я очень хорошо понимаю, каким образом иные могли написать целые томы об одной запятой в тексте классического писателя»<sup>15</sup>.

В годы учебы в Виленском университете Сенковский увлекся изучением Востока, но классическая древность не была им отброшена. Показателен в этом отношении не только целый ряд публикаций Сенковского, о которых речь пойдет ниже, но и слова, которые он приписывал профессору Гроддеку, вспоминая о времени своих усердных занятий восточными языками: «Востоком объясняется Греция, Восток Грецией. Они родились, выросли и умерли вместе. Ройтесь во всех развалинах, сравнивайте всё что ни найдете...»<sup>16</sup>.

Итак, греко-римское наследие воспринималось Сенковским и как обязательное слагаемое образованности, нормативный компонент современной культуры, и как предмет для специализированных ученых изысканий ради адекватного понимания античности и древнего Востока.

Отношение к античности как возвышенному нормативу культуры проявилось, на наш взгляд, уже на этапе разработки концепции «Библиотеки для чтения». Непосредственным образцом для Сенковского стали современные европейские политематические журналы, особенно «Bibliothèque Universelle», тем не менее выбор в пользу энциклопедического характера из-

---

<sup>12</sup> Сенковский (1849) 8–9.

<sup>13</sup> Савельев (1858) XVIII.

<sup>14</sup> Каверин (1929) 25–26.

<sup>15</sup> Сенковский (1838) 115–116.

<sup>16</sup> Сенковский (1849) 12. Идею о взаимосвязи антиковедения и ориенталистики Сенковский обосновал также в: *Новая сравнительная наука древностей* (1835) 55.

дания указывает на опосредованное обращение и к культурному опыту античности. Еще у древних греков, как отмечает Д. Ю. Дорофеев, “ἐγκύκλιος παιδεία”, т.е. круговое всестороннее воспитание, было начальным этапом общего образования; римляне продолжили развивать этот принцип, сделав его для себя одним из основных, впервые раскрыв его принципиальную значимость для популяризации знания и просвещения граждан<sup>17</sup>.

Проявлением отношения к античности как универсальной ценности можно в определенной степени считать тот факт, что в начале 1835 г. на титульном листе «Библиотеки для чтения появилась эмблема с изображением лиры, лавровой ветви, свитков, маски и тимпанов, в которой читалась аллюзия на атрибуты древнегреческих муз (см. *Илл. 1*)<sup>18</sup>.



*Илл. 1.* Эмблема журнала «Библиотека для чтения» в 1835–1836 годах (тт. VIII–XV)

В середине 1836 г. эмблему сменил эпиграф на древнегреческом языке, взятый из «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта (см. *Илл. 2*):

«А для меня что же позорного в том, что другие не могут по отношению ко мне ни судить, ни поступать справедливо? Как я вижу, и люди прежних времен оставляют по себе неодинаковую память в потомстве, в зависимости от того, были ли они виновниками несправедливости или жертвами ее»

(Ксенофонт. Восп. о Сократе, IV, 8, 9–10; пер. с древнегреч. С. И. Соболевского).

<sup>17</sup> Дорофеев (2022) 802.

<sup>18</sup> Эмблемой были украшены титульные листы томов с восьмого по пятнадцатый «Библиотеки для чтения».

**ЖУРНАЛЪ СЛОВЕСНОСТИ, НАУКЪ, ХУДОЖЕСТВЪ,  
ПРОМЫШЛЕННОСТИ, НОВОСТЕЙ и МОДЪ.**

---

*Ἐμοὶ δὲ τὸ αἰσχρόν, τὸ ἑτέροισι μὴ δύνασθαι περὶ  
ἐμοῦ τὰ δίκαια μῆτε γινῶναι μῆτε ποιῆσαι; Ὅρμη  
δ' ἔγωγε καὶ τὴν δόξαν τῶν προγεγονότων ἀνδρῶν  
ἐν τοῖς ἐπιγυρομένοις οὐχ ὁμοίαν καταλιπομένην τῶν  
τε ἀδικησάντων καὶ τῶν ἀδικηθέντων.*

**Socrat. apud Xenophont. IV, 8, 9.**

---

*Илл. 2. Эпиграф журнала «Библиотека для чтения»  
в 1836–1854 годах (тт. XVI–СХХVIII)*

Слова, произнесенные Сократом накануне казни, которые представлены его учеником Ксенофонтом как подтверждение мудрости и добродетели учителя, открывали каждый выпуск «Библиотеки для чтения» на протяжении почти двадцати лет, вплоть до 1854 года, доказывая примером из истории Эллады, что даже самые выдающиеся личности могут стать жертвами несправедливых суждений окружающих. Цитата из Ксенофонта была вынесена на обложку журнала именно в 1836 году неслучайно: это был горделивый ответ Сенковского на посыпавшиеся в адрес «Библиотеки» критические и даже разгромные отзывы<sup>19</sup>, призванный показать отсылкой к древнегреческой мудрости всю несостоятельность нападок.

Восприятие Сенковским античного наследия как одного из неотъемлемых слагаемых «просвещения в нашем отечестве» стало, как представляется, основой для включения древностей в программу «Библиотеки для чтения».

---

<sup>19</sup> Одним из яростных критиков Сенковского был С.П. Шевырев, адъюнкт словесности в Императорском Московском университете и ведущий критик журнала «Московский наблюдатель». См. *Словесность и торговля* (1835); *О критике вообще и у нас в России* (1835). Невероятно резкие высказывания обнаруживаются в письме С. П. Шевырева к Я. М. Неверову, написанном 22 октября 1835 г.: «...Б. Ч., которая, говоря о всем, все оплевывает, огаживает слюнями Брамбеуса. Я представляю себе Сенковского как фокусника, который перед публикой раскладывает книги за каждый месяц и пляшет над ними непристойно, одну оплюет, другую обо..., третью обо..., подотрется четвертой... – и публика забавляется. Долго ли быть этому паясничеству?». См. *Письма Шевырева* (2006) 162.



В 1834–1840 гг. публикации, посвященные античности или по меньшей мере достаточно тесно связанные с нею, выходили в «Библиотеке для чтения» ежегодно, а в 1834 и 1835 годах, когда журнал набирал популярность, статьи по классической древности появлялись почти в каждом выпуске. В целом, читательской публике было представлено не менее 32 материалов, художественных и научных, общим объемом свыше 830 страниц. Чаще всего статьи о греко-римских древностях размещались, в полном соответствии с программным заявлением журнала, в разделе III «Науки и искусства» (16 публикаций), второе место по числу публикаций занимает раздел II «Иностранная словесность» (6 материалов). Даже в отделении IV «Промышленность и сельское хозяйство» нашлось место статье, связанной с античностью (см. Табл. 1).

Таблица 1. Публикации «Библиотеки для чтения» 1834-1840 гг., связанные с классической древностью

Год	Число публикаций по античности по отделениям журнала							Всего статей	Общий объем (в стр.)
	I. Русская словесность	II. Иностранная словесность	III. Науки и искусства	IV. Промышленность и сельское хозяйство	V. Критика	VI. Литературная летопись	VII. Смесь		
1834	2	2	2			1	1	8	151
1835		2	4	1	1			8	181
1836		2	1				1	4	138
1837			4				2	6	197
1838			3					3	112
1839						1		1	2
1840			2					2	50
<b>Итого:</b>	<b>2</b>	<b>6</b>	<b>16</b>	<b>1</b>	<b>1</b>	<b>2</b>	<b>4</b>	<b>32</b>	<b>831</b>

Одной из особенностей редакторского подхода Сенковского к публикациям была твердая убежденность, что у Европы есть чему поучиться<sup>20</sup>. Неудивительно поэтому, что материалы, основанные на произведениях европейских

<sup>20</sup> Дружинин (1865) 774.

ученых и писателей, преобладали в «Библиотеке для чтения» 1834–1840 гг. над оригинальными публикациями, принадлежащими перу отечественных авторов. Так, в группе из восьми сочинений изящной словесности, вдохновленных античностью, только три созданы российскими писателями: «Подражания древним» А. С. Пушкина, «Литературный вечер в Риме» А. С. Норова и «Русские художники в Риме» А. В. Тимофеева<sup>21</sup>. В группе из 24 связанных с древней историей и античными авторами произведений ученой словесности всего шесть оригинальных отечественных научных статей, написанных четырьмя авторами: О. И. Сенковским, Э. И. Эйхвальдом, И. Т. Спасским и Н. И. Надеждиным<sup>22</sup>.

Сложно, однако, ответить однозначно на вопрос о том, сколько связанных с античностью материалов в «Библиотеке для чтения» принадлежат перу Сенковского. В оглавлениях выпусков журнала за 1834–1840 гг. его авторство обозначено всего в трех статьях<sup>23</sup>. Однако библиографический указатель трудов Сенковского<sup>24</sup>, а также отдельные упоминания в текстах «Библиотеки для чтения» позволяют с уверенностью считать его автором как минимум восьми публикаций, связанных с греко-римскими древностями<sup>25</sup>, а если верить П. С. Савельеву, то «не говоря о статьях, назначенных им к извлечению из иностранных журналов, и все оригинальные статьи, не подписанные известным в литературе именем, ... проходили через *его* редакцию, то есть получали форму и изложение, усвоенные им для своего журнала»<sup>26</sup>. Отличительной чертой многих связанных с античностью публикаций «Библиотеки для чтения» были ироничные ремарки и критические замечания, обнаруживающие,

<sup>21</sup> Пушкин (1834) 20; Норов (1834); Тимофеев (1835).

<sup>22</sup> Сенковский (1835); Сенковский (1838); О древнейших обиталищах племен (1838); Эйхвальд Э. И. (1838); Спасский (1835); Надеждин (1837). Подробнее о вкладе Эйхвальда в развитие петербургского антиковедения XIX в. см. Ролинг (2021).

<sup>23</sup> Сенковский (1834); Сенковский (1835); Сенковский (1838).

<sup>24</sup> *Библиографический список* (1858) CXV–CXXXVIII.

<sup>25</sup> В дополнение к перечисленным в прим. 23: *Мемнонов колосс* (1834); *Латинские литераторы* (1834); *Наставления Квинтилиана* (1834); *Новая сравнительная наука древностей* (1835); *Лекции профессора Погодина* (1835).

<sup>26</sup> Савельев (1858) LXXVII. Схожую характеристику редакторской работе О. И. Сенковского см. Дружинин (1865) 776: «Все статьи Библиотеки как иностранного обозрения проходили через руки Сенковского. Он их выбирал сам, не полагаясь ни на чью помощь, он их сокращал или дополнял сообразно своим понятиям о понятливости публики, он их вновь просматривал перед напечатанием, оживляя текст каким-нибудь дельным примечанием, какою-нибудь заметкою, кидавшей свет на сущность всего дела».

с одной стороны, прекрасное чувство юмора редактора журнала, а с другой — блестящий уровень его подготовленности в области классической древности и глубокую погруженность в раздумья о значении античного наследия для современной культуры. В этой связи весьма интересным представляется замечание М. Веса о том, что литературный псевдоним Сенковского «Брамбеус» был подозрительно похож на греческое слово «βραβεύς» (арбитр, судья), в котором можно было усмотреть и намек на Петрония Арбитра, автора «Сатирикона», изображающего в занимательной пародийной форме картину нравов различных римского общества и иронично подмечающего его недостатки<sup>27</sup>.

В исследовательской литературе высказывалось мнение о том, что «специального интереса к античным древностям в “Библиотеке” не чувствуется; ... потребности полемики увлекают критика на это поприще»<sup>28</sup>. Однако нельзя не отметить, что Д. И. Нагуевский включил журнал Сенковского в число российских периодических изданий со специальными статьями по истории римской литературы<sup>29</sup>, и в указателе книг и статей по римской истории А. И. Малеина есть публикации из «Библиотеки для чтения»<sup>30</sup>. В связанных с античностью материалах журнала Сенковского 1834–1840 гг. оказались упомянуты имена не менее 30 древнегреческих и почти 40 латинских авторов (от Гомера и Гесиода до Ямвлиха, от Катона Древнего до Юстина)<sup>31</sup>. В текстах 13 публикаций мы видим более или менее пространные цитаты на классических языках (хотя на древнегреческом намного реже, чем на латыни)<sup>32</sup>.

Обратимся к более подробному анализу связанных с античностью материалов «Библиотеки для чтения» 1830-х гг.

#### **Античные образы и сюжеты в художественных публикациях «Библиотеки для чтения» 1834–1840 гг.**

Произведения изящной словесности, источником для которых стали античные сюжеты и образы, публиковались в «Библиотеке для чтения» 1834–

<sup>27</sup> Wes (1992) 329.

<sup>28</sup> Любжин (2007) 45.

<sup>29</sup> Нагуевский (1889) 47.

<sup>30</sup> Малеин (1903)

<sup>31</sup> Примечательны: *Гиббон, Шатобриан и Борк* (1834); *Латинские литераторы* (1834); *Сенковский* (1834); *Падение язычества* (1837); *Надеждин* (1837); *Гастрономия у древних* (1837)

<sup>32</sup> См. особенно: *Норов* (1834); *Новая сравнительная наука древностей* (1835); *О нестроте архитектурной* (1837); *Сенковский* (1838); *О древнейших обиталищах племен* (1838)

1840 гг., по сравнению с научными статьями, не слишком часто. Их особенностью можно считать разнообразие жанров: на суд читателя были представлены и лирика<sup>33</sup>, и пьеса<sup>34</sup>, и проза<sup>35</sup>.

Художественные обращения к прошлому Эллады чрезвычайно насыщены именами и фактами из древнегреческой словесности, объединены сквозной темой — темой досуга, безмятежного отдыха с друзьями — и общей тенденцией к осмыслению древнегреческого наследия в сопоставлении с культурным опытом последующих эпох. Так, «Подражания древним» Пушкина напоминали о Ксенофане из Колофона и Афинее и одновременно — о пирах мудрецов из далекого прошлого: «но слава / Гостю, который за чашей беседует мудро и тихо»<sup>36</sup>. Вступительная заметка к «Амброзиянским ночам» Джеймса Гогга (Хогга) подсказывала читателям, что название сочинения «напоминает всякому знаменитые “Афинские ночи” и многочисленные Греческие “Попойки”, или *Симпосиа*»<sup>37</sup>, да и форма пиров объявлялась похожей: «Там пьют и пляшут; здесь пьют и едят устриц. Там между бокалом и танцующей рассуждают о философии; здесь тоже, между бутылкой и шалостью, рядят о важных делах и разбирают занимательные вопросы словесности, науки и современной политики»<sup>38</sup>. Автор вступительного замечания не только напоминал читателям имена древнегреческих писателей — Ксенофонта, Платона, Плутарха, Афиней, — но за перечнем имен следовало краткое изложение содержания и основных идей каждого «Пира». И читатель вспоминал или узнавал, что целью «Пира» Ксенофонта было «возвеличить и осыпать похвалами Сократа, которого Ксенофонт любил от всей души». И что «Пир» Платона, главным героем которого сначала тоже является Сократ, толкующий о любви и о прекрасном, «был бы образцом приятной и изящной поучительной беседы», если бы Платон не ввел в свое произведение Алкивиада и «несколько человек афинских баричей», которые «заводят о любви

---

<sup>33</sup> Пушкин (1834)

<sup>34</sup> *Юность Алкивиада* (1836)

<sup>35</sup> Норов (1834); Тимофеев (1835); *Последний день Помпеи* (1834); *Амброзиянские ночи* (1835); *Флавиан* (1835); *Последний день Помпеи* (1836).

<sup>36</sup> Пушкин (1834) 20.

<sup>37</sup> Имеются в виду: «*Аттические ночи*» (Noctes Atticae) Авла Геллия, «*Пир*» (Συμπόσιον) Ксенофонта, «*Пир*» (Συμπόσιον) Платона, «*Пир семи мудрецов*» (Ἐπτά σοφῶν συμπόσιον) и «*Застольные беседы*» (Συμποσιακά) Плутарха, «*Пирующие софисты*» (Δειπνοσοφισταί) Афиней.

<sup>38</sup> *Амброзиянские ночи* (1835) 121.

такую диссертацию, которая не делает чести ни вкусу «божественного» Платона, ни его чувству благопристойности»<sup>39</sup>. Читателю преподносилось мнение о том, что «"Пирушка" почтенного Плутарха — прескучная книга», а «Пирующие софисты" Афиная — «архив очень любопытных подробностей о словесности и обычаях древнего мира»<sup>40</sup>. Акцент на подробностях быта и досуга древних греков не был чем-то уникальным, ведь первая треть XIX века в России характеризовалась повышенным интересом к античным стилизациям в повседневности<sup>41</sup>, однако сопоставление древнегреческого опыта с современностью дополнительно оживляло античность, а остроумное изложение содержания сочинений древнегреческих авторов ненавязчиво расширяло кругозор тех читателей, кто был мало знаком с древнегреческой литературой.

Алкивиад, один из персонажей платоновского «Пира», появился на страницах «Библиотеки для чтения» и как главный герой пьесы Лендора «Юность Алкивиада», в основу которой лег рассказ из «Сравнительных жизнеописаний» Плутарха. В примечаниях к тексту пьесы подчеркивалось, что «заставлять говорить такие лица, каковы Перикл, Сократ, Алкивиад, Аспазия должно быть несколько труднее, чем выводить на сцену наших бояр XVI века. Те, которые читали Платоновы «Беседы», отдадут справедливость искусству, с которым автор этого очерка подделался, в VIII и IX сценах, под манеру Сократа, или, так называемую, его вопросительную диалектику»<sup>42</sup>. Пробудить любопытство читателей был призван эпиграф, подчеркивающий причудливое смешение пороков и дарований в знаменитом герое древнегреческой истории: «...Воин и щеголь, честолюбец и сибарит, демагог и патриот, оратор и пьяница... человек, который хотел дать своему отечеству владычество над миром и который вверг его в погибель»<sup>43</sup>. Здесь следует подчеркнуть, что Алкивиад был довольно популярным персонажем в романтической литературе 1820–1830-х гг. Так, Дон Жуан Байрона был «как молодой Алкивиад — к любой среде приспособляться рад»<sup>44</sup>, горделиво-задумчивым юным красавцем изображала Алкивиада опубликованная в 1836 г. одноименная эпиграмма

---

<sup>39</sup> Там же, 123–124.

<sup>40</sup> Там же, 124.

<sup>41</sup> Кнабе (2000) 120

<sup>42</sup> *Юность Алкивиада* (1836) 95.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Байрон (1981) 508.

Е. Баратынского<sup>45</sup>. И даже в научной статье Н. И. Надеждина «Об исторической истине и достоверности», опубликованной в «Библиотеке для чтения» в 1837 г., упоминался Алкивиад — «тип нынешнего денди»<sup>46</sup>.

Таким образом, в художественных публикациях о греческой древности, принятых Сенковским в журнал, акцент сделан на том, чтобы, во-первых, напомнить читательской публике известное с гимназической скамьи (а для несведущих изложить некоторые азы в доступной форме), во-вторых, связать далекое прошлое Эллады с более близкой эпохой, и наконец, привлечь внимание к более сложному — специфическим формам изящной словесности и, шире, проблеме предназначения философской беседы.

В группе сочинений, вдохновленных образами и сюжетами из истории древнего Рима, два принадлежали перу отечественных писателей и были очерками, написанными на основе путешествий по Италии. Очерк А. С. Норова рассказывал о беседе интеллектуалов, рассуждающих об «удивительном сочетании в такой высокой степени Ваяния, Живописи, Зодчества и даже Поэзии в одном человеке, каков был Микель-Анджело»<sup>47</sup>, цитирующих Данте и Шекспира, а затем сетующих на недостаток театра в Риме, противопоставляя театру римское зрелище иного рода, травлю быков в Мавзолее Августа<sup>48</sup>. Заметное место в «Литературном вечере...» занимали цитаты из классических авторов, причем помимо стихов Овидиевых и Веригилиевых<sup>49</sup>, входивших в гимназические программы по латинскому языку, приведен был достаточно пространственный фрагмент из пьесы Лаберия «Мимы»<sup>50</sup>. Все латинские цитаты, не только поэтические, пространственные и замысловатые, но и легкие прозаические, были снабжены переводом на русский язык, что отражало как богатый опыт Норова в переводах с латинского и древнегреческого<sup>51</sup>, так и его уверенность в том, что многие читатели «Библиотеки для чтения» лишь воображают, будто знают «по-латыни». Характерное для очерка восприятие античности в переключке с культурным опытом последующих эпох было, по всей

---

<sup>45</sup> Боратынский (2012) 42.

<sup>46</sup> Надеждин (1837) 158.

<sup>47</sup> Норов (1834) 197.

<sup>48</sup> Там же, 202, 205.

<sup>49</sup> Там же, 201, 205.

<sup>50</sup> Там же, 206–207.

<sup>51</sup> См. подробнее: Сачкова (2013) 17; Никитенко (1870) 10. Подробнее о вкладе Норова в развитие петербургского антиковедения XIX в. см. Гаврилов (2021).

видимости, созвучно осмыслению классической древности самим Сенковским, поскольку эта мысль прослеживается и в других статьях «Библиотеки для чтения»<sup>52</sup>.

Путевые заметки А. В. Тимофеева о русских художниках в Риме в какой-то степени перекликались с очерком А. С. Норова, поскольку тоже акцентировали внимание читателей на творческом осмыслении античности в последующих исторических эпохах. Делясь впечатлениями от полотен Федора Бруни, картин Алексея Маркова, этюдов русских архитекторов, списывавших кто Колизей, кто храм Весты или остатки храма Юпитера, автор одновременно поверял читателям свои размышления о значении классической древности и ее уроках, подчеркивая, во-первых, отличие христианской Европы нового времени от языческого Рима, а во-вторых, — пропасть между художественным образом древнего Рима как повелителя вселенной и теми унылыми развалинами, которые путешественник может увидеть в Риме современном: «Настанет время, когда не будет и этих развалин. Грустный плющ давно уже вьется по тем самым местам, где некогда гремели победные клики и курился жертвенный фимиам»<sup>53</sup>.

Таким образом, Сенковский-редактор познакомил читателей с различными оценками римского наследия у отечественных литераторов, посетивших Италию: если в очерке А. С. Норова показана связь античности с современностью через эпоху Ренессанса и ее значение в качестве «образца высокого и изящного», то в заметках А. В. Тимофеева преобладает иное настроение — акцент на завершенности античной цивилизации, ее кардинальном отличии от европейской цивилизации нового времени.

В качестве примеров художественного осмысления римской истории в произведениях европейских писателей Сенковский выбрал два исторических романа: «Флавиан, или из Рима в пустыню» А. Гиро и «Последний день Помпеи» Э. Больвера (Булвера-Литтона), — опубликовав их сокращенные переложения с послесловиями<sup>54</sup>.

В обоих сочинениях важнейшая роль отведена мотиву неотвратимой гибели античного Рима, в которой, однако, заключена возможность обновления благодаря исцеляющей вере в Иисуса. Так, в романе А. Гиро на фоне языческих оргий, предательств, политических переворотов и убийств императорского Рима времени от правления Гелиогабала до двух Гордианов главный герой, язычник Флавиан, постепенно наполняется «отвращением от

<sup>52</sup> См. в особенности: *Гораций и его сочинения* (1840); Тимофеев (1835) 86, 88, 108

<sup>53</sup> Тимофеев (1835) 91.

<sup>54</sup> *Флавиан* (1835); *Последний день Помпеи* (1836).

мира, которое небесная вера Иисуса Христа слагала в сердце верных»<sup>55</sup>. В сочинении Булвера-Литтона афинский юноша Главк, брошенный в тюрьму в результате происков недоброжелателей и приговоренный к схватке со львом, знакомится с христианином Олифом, получает от него первые наставления в вере, а затем чудом избегает смерти на арене, так как лев отказался на него нападать и вернулся в клетку<sup>56</sup>. Извержение Везувия, начавшееся в этот момент, преподнесено как кара небесная, не оставляющая никаких шансов язычникам и всей языческой культуре.

Вместе с тем, читатель ознакомился с мнением Булвера-Литтона о том, что сравнение культуры античности и нового времени, людей первого века «с людьми девятнадцатого, их потомками, их учениками, их судьями»<sup>57</sup> оказалось бы не в пользу современности:

«Они станут беседовать с нами по-Латыни и по-Гречески; верно, спросят, что мы сделали с их образованностью, каковы наши успехи в Искусствах, усовершенствовали ли мы поэзию, развили ли Философию <...>? Что мне сказать <...>? Что в восемнадцать веков мы не сделали ни одной статуи, которая могла бы сравниться с самой посредственной в их городе? Что мы исказили эту прекрасную Поэзию, которую они нам передали? Что мы отстали от них в Философии, прибавив к ней всего-навсего несколько утонченных бредней темнее Герцинского леса?»<sup>58</sup>.

Особую роль Сенковский отвел послесловиям к романам: каждое завершается парадоксальным для прочитавших многостраничное изложение вердиктом — а Сенковский был признанным мастером парадокса<sup>59</sup> — о том, что полная версия текста не заслуживает читательского внимания. Сопоставляя «Флавиана» А. Гиро с «Духом Христианства» и «Мучениками» Шатобриана, составитель послесловия утверждал, что оба автора принесли бы христианству больше пользы, если бы не защищали его такими книгами: «Смысл — тот, что человеческое общество обязано Христианству всеми своими успехами, которые начались только с водворения его между людьми. Цель прекрасная, но чтобы выполнить ее достойным образом, так как дело идет о святыне, — надобно иметь мысль чистую и стыдливую, как сама святыня»<sup>60</sup>. Автор «Последнего дня Помпеи» получил от составителя послесловия

---

<sup>55</sup> *Флавиан* (1835) 66.

<sup>56</sup> *Последний день Помпеи* (1836), 180, 182, 184.

<sup>57</sup> Там же, 143.

<sup>58</sup> Там же, 143–144.

<sup>59</sup> Кошелев (2019) 45–46.

<sup>60</sup> *Флавиан* (1835) 70.



упреки за то, что «повесть не довольно интересна и, что всего хуже, не возникает необходимо из особенных нравов эпохи, но может прилагаться ко всем нравам и всем эпохам»<sup>61</sup>, а потому значение повествования лишь в том, что оно «дает понятие о великом бедствии, изображенном гениальной кистью нашего Брюллова». Таким образом, Сенковский приглашал читателей задуматься над вопросом о выигрышных и провальных способах репрезентации античного материала в художественных произведениях литературы и изобразительного искусства.

«Библиотека для чтения» 1830-х гг. неоднократно показывала читателям, что античность является источником вдохновения не только для писателей, но и художников. Самым ярким примером можно считать статью с обзором шести отзывов — трех заметок, написанных учеными, хвалебной журнальной статьи, восторженного письма, сонета и надписи — о картине Карла Брюллова «Последний день Помпеи», создание которой было завершено в 1833 г.<sup>62</sup> В обзоре подробно описывались изображенные на картине люди — воплощение всех оттенков ужаса, страдания, скорби, исчезающей надежды и неисчезающей любви. Пересказ ученых отзывов сопровождался подробными подстрочными примечаниями, из которых читатели могли узнать, что Брюллов почерпнул вдохновение из двух писем Плиния Младшего знаменитому историку Тациту; что художник учел результаты новейших археологических изысканий в Помпеях, в ходе которых были не только обнаружены предметы быта, драгоценности и прекрасные произведения искусства, но найдены сами «жертвы ужасного бедствия <...> или в объятиях друг у друга, или спрятавшимися в подземельях, где погибли они от голода»<sup>63</sup>. Таким образом, составитель статьи не просто знакомил публику со знаменитым творением именитого соотечественника, но показывал античный источник образов картины и их исторический смысл, пояснял все фразы, которые могли остаться непонятными неподготовленному в области классических древностей читателю, а также делал акцент на трактовках вневременных проблем, воплощенных в античном сюжете.

В целом, нельзя не заметить, что опубликованные в «Библиотеке для чтения» 1834–1840 гг. произведения изящной словесности, для авторов которых важнейшим источником вдохновения стала греко-римская древность, отражают неоднозначность восприятия античности в европейском и российском об-

---

<sup>61</sup> *Последний день Помпеи* (1836) 202.

<sup>62</sup> *Последний день Помпеи* (1834).

<sup>63</sup> Там же, 120.

ществе первой трети XIX века. С одной стороны, сохраняется (особенно в обращениях к прошлому Эллады) характерное для XVIII века упоение классической древностью, преклонение перед нею и восприятие ее наследия как эталона и назидания. С другой стороны, появляется (наиболее ярко — в трактовках римского материала) мотив завершенности античности, ее кардинального отличия от нового времени. Тенденции к сопоставлению и противопоставлению классической древности и современности, поиску общего и различий, трактовке «общих для всех веков» проблем через античные сюжеты и образы ценны были заложенным в них стремлением приблизить далекое прошлое Древней Греции и Рима, пробудить в массовой читательской публике любопытство и живой интерес к античности. Остроумные вступительные замечания и шуточные зарисовки в текстах прекрасно справлялись с задачей привлечения внимания читателей, а ироничные послесловия, парадоксальным образом советующие не читать только что прочитанное, побуждали задуматься над причинами выданной рекомендации, а значит еще раз переосмыслить произведение, ставили вопрос об удачных и неудачных способах использования античного материала в беллетристике. Еще одна любопытная деталь, на наш взгляд, заключается в том, что попавшие в «Библиотеку для чтения» 1834–1840 гг. сочинения изящной словесности, основой для которых стала античность, очень разные по жанрам и стилю, временным рамкам сюжетов и героям, так или иначе приводили любознательного читателя к размышлению над тремя темами: об особенностях интеллектуального досуга в классической древности и современности и значении «застольной мудрости», о мимолетности могущества как отдельной честолюбивой личности, так и казавшейся нерушимой языческой Римской державы, об общих чертах, отличиях и достижениях античности и нового времени. Классическая древность представала перед читателем «Библиотеки для чтения», во многом благодаря усилиям Сенковского-редактора, не в виде сложных и скучноватых текстов и фактов из далекого прошлого, не коллекцией мертвых форм, место которым в музеях, а полным жизни и борьбы не во всем идеальным миром, способным быть не только предметом интереса для антиквара или источником вдохновения для писателя или художника, но увлечь в свои тайны обыкновенного стороннего наблюдателя, удивляя его своею парадок-

сальной близостью к миру современному, побуждая к размышлениям и сопоставлениям, а самых любознательных — и к чтению публикаций научного содержания.

**Греко-римская древность в критических обзорах  
и научных статьях «Библиотеки для чтения» 1834–1840 гг.**

В 1834–1840 гг. в «Библиотеке для чтения» были размещены критические обзоры более десятка европейских ученых изысканий по классической древности. Безусловно, в качестве наиболее любопытных и достойных внимания читательской публике преподносились труды, фамилии авторов которых попали в оглавления выпусков журнала: «История упадка и разрушения Римской империи» (1776–1788) Э. Гиббона, «Гений христианства» (1802) и «Мученики» (1809) Ф. Шатобриана<sup>64</sup>, «Нравописательные и критические опыты о латинских поэтах времен упадка Словесности» (1834) Ж.-М.-Н.-Д. Низара и критический отзыв на это сочинение А.-Ф. Виллмена<sup>65</sup>, «История образованности в Европе» (1828) Ф. Гизо<sup>66</sup>, «Падение язычества» (1829) Г. Г. Чирнера и «История падения язычества на Западе» (1835) А. Бёньо<sup>67</sup>, «Римские катакомбы» (1837) Д. Рауль-Рошетта<sup>68</sup>, «История Рима во времена перехода его от республиканской к монархической форме правления, или Помпей, Цезарь, Цицерон и их современники, по родам своим» (1834–1836) К.-В.-А. Друманна<sup>69</sup>. Однако на самом деле круг ученых изысканий, о которых могли получить представление читатели «Библиотеки для чтения», был шире. Во-первых, о названиях, авторах и содержании некоторых трудов сообщалось в текстах обзорных статей: таковы исследование французского археолога Ж.-А. Летронна о статуе Мемнона (1833)<sup>70</sup>, труд Ж. Б. Капфига об истории евреев от падения Маккавеев до современности (1833)<sup>71</sup>, изыскания о полихромной архитектуре и скульптуре у древних греков Г. Земпера (1834) и его оппонента Ф. Куглера (1835)<sup>72</sup>. Во-вторых, фамилии ученых и их исследования упоминались в примечаниях: это Ж. де Келюс и И. Эккель, Г. Б. Нибур и Ф. А. Вольф и

<sup>64</sup> Гиббон, Шатобриан и Борк (1834).

<sup>65</sup> Латинские литераторы (1834); Сенковский (1834).

<sup>66</sup> Гизо (1836).

<sup>67</sup> Падение язычества (1837).

<sup>68</sup> Римские катакомбы (1837).

<sup>69</sup> Помпей, Цезарь, Цицерон и их современники (1837).

<sup>70</sup> Мемнонов колосс (1834).

<sup>71</sup> Грановский (1835). Грановский указывает, что в изложении истории евреев под властью Рима следует за Капфигом: Там же, 59.

<sup>72</sup> О пестроте архитектурной (1837) 46–50, 51, 54.

многие другие. В некоторых обзорах указывалось, что обозреваемые труды уже получили оценки в именитых европейских журналах: *Quarterly Review*, *Française Magazine*, *Revue Britannique*, *Revue de Paris*, *Journal des Savans*. Следует особо подчеркнуть, что разбираемые в «Библиотеке для чтения» исследования действительно были новинками: промежуток между публикацией на языке оригинала и выходом обзора в журнале, как правило, не превышал пары лет. В целом, читательской публике преподносилась картина развивающейся науки об античности, с различиями во мнениях, трудностями и находками, открытиями и нерешенными вопросами — картина, совершенно не похожая на строгие, застылые сведения из гимназического учебника.

Большая часть научных обзоров по античности в «Библиотеке для чтения» 1834–1840 гг. была связана с Древним Римом, причем не эпохи Республики, а периода Империи. Вряд ли такой выбор хронологических рамок был случайностью, ведь всякий раз, когда республиканский строй Рима сопоставляется на страницах «Библиотеки для чтения» с монархическим, сравнение оказывается не в пользу Республики. «Теперь всякий школьник знает, что Римская Республика была только насмешка над политической свободой; что ее гражданские учреждения при тягостной олигархии патрициев были в десять тысяч раз хуже, чем при Нероне и Калигуле»; «большая несообразность предполагать, будто не было гражданской свободы в правление римских императоров: ни в каком периоде римской истории не уважались столько права городов; империя была не что иное как состав вольных городов и маленьких республик», — такие оценки мы обнаруживаем в статье «Гизо как историк»<sup>73</sup>. «Никогда римская образованность не утвердилась бы в провинциях и не принесла бы человечеству тех благ, которые мы пожинаем от Мессины до Архангельска, если бы Рим остался республикой. Это было не правление, а разбой», — утверждает в статье, посвященной обзору труда Друманна<sup>74</sup>. «Не удивительно, что римский юноша, воспитанный в отечестве Аристиды, Перикла и Демосфена, всосав в себя любовь к республиканскому образу правления из книг и памятников Минервы, восторженно бросился в ряды Брута для защиты старинного беспорядка, который они называли свободой Рима», — такими словами описывается влияние обучения в Афинской академии на юного Горація<sup>75</sup>. Это не означает, впрочем, что императорский Рим изображается на страницах «Библиотеки для чтения» исключительно в радужных

---

<sup>73</sup> Гизо (1836) 10–11, 17.

<sup>74</sup> Помпей, Цезарь, Цицерон и их современники (1837) 32.

<sup>75</sup> Горацій и его сочинения (1840) 88.

тонах: временем подозрительного тиранства названо правление Тиберия, великим преступником признан Нерон и кровожадными безумцами — Калигула и Гелиогабал<sup>76</sup>. Тем не менее с точки зрения состояния словесности, искусства, философии, образованности Рим периода Ранней империи оценивается исключительно высоко.

В качестве ключевых тем из истории императорского Рима, которые попали на страницы «Библиотеки для чтения» в 1834–1840 гг., можно выделить, во-первых, историю словесности, во-вторых, историю становления христианства и, наконец, катастрофическую гибель Помпеи и Геркуланума в результате извержения Везувия 79 г.

В пятом томе «Библиотеки для чтения» за 1834 г. были размещены два многостраничных обзора сочинения Ж.-М.-Н.-Д. Низара «Нравоучительные и критические опыты о Латинских поэтах времени упадка Словесности», один из которых представлял собой составленный Сенковским пересказ содержания труда Низара и рецензии, написанной А.-Ф. Виллменом, а второй — отзыв самого Сенковского и на сочинение Низара, и на рецензию Виллмена<sup>77</sup>.

Публикации эти примечательны в нескольких отношениях. Прежде всего особенностью статей является их чрезвычайная информативность: Сенковский словно пользуется случаем, чтобы напомнить своим читателям факты о творчестве Лукана, Персия и Стация, Марциала, Ювенала и Федра, Веллея Патеркула и Кремуция Корда, Лукреция Кара и Сенеки; о философии стоиков и взглядах ранних христиан; о правлении императоров I века — «подозрительного тиранства», которое «ускорило унижение Литературы унижением умов»<sup>78</sup>. Вторая черта статей Сенковского заключается в неоднократном сопоставлении литературной ситуации в I веке с современностью. Это проявляется как в шуливых ремарках вроде «поэт нашего времени ... может научиться в этой старине ... избегать недостатков», так и в серьезных размышлениях над вопросами о том, насколько вообще сравнима латинская поэзия с французской или английской литературой нового времени и что следует понимать под упадком литературы: «самым обильным источником заблуждений и превратного суждения о событиях отдаленной эпохи всегда была и будет страсть применять понятия своего века к делам минувших столетий»<sup>79</sup>; «перестаньте же наконец основывать понятие упадка Словесности

<sup>76</sup> *Латинские литераторы* (1834) 19–20, 22; *Судьбы еврейского народа* (1835) 64; *Падение язычества* (1837) 74.

<sup>77</sup> *Латинские литераторы* (1834); Сенковский (1834).

<sup>78</sup> *Латинские литераторы* (1834) 19–20.

<sup>79</sup> Сенковский (1834) 69–70.

или вкуса на уклонении языка от форм данной эпохи <...> Языки изменяются непрерывно вместе с нравами и понятиями народов: это их свойство, — но они никогда не портятся»<sup>80</sup>. И, несомненно, двадцатистраничная выдержка из сочинения Низара, рисующая яркую картину литературных собраний и публичных чтений времени от правления Августа до царствования Домициана и предваряемая словами: «мы смело обещаем сочинителям обоего пола большое удовольствие от прочтения», — словно бы приглашала к сопоставлению давно минувших дней с веком нынешним, отличительной чертой которого были литературные салоны, вечера и приятельские собрания.

В обеих статьях Сенковский стремился с помощью занимательного и остроумного повествования пробудить интерес даже мало подготовленной читающей публики к римской литературе и культуре I века, но вместе с тем привлекал внимание более подготовленной аудитории к серьезным научным проблемам всеобщей литературы. Автор показывал наличие в новейшей литературе острой полемики относительно, казалось бы, бесспорных в своей образцовости античных авторов из гимназических учебников и хрестоматий, демонстрируя актуальность загадок классической древности.

Стремление заинтересовать читателей прослеживается и в статье «Гораций и его сочинения»: в первых же строках биография Горация сравнивается по увлекательности с жизнью Данте и Камюэнса и предлагается рецепт занимательности: изучать жизнь поэта необходимо в тесной увязке с его сочинениями и наоборот, творчество — с развитием души<sup>81</sup>. Биография Горация излагается для наибольшей доходчивости в сопоставлении с современностью: «в тогдашнем римском обществе греческий язык был совершенно то же, что в нынешнем русском французский: то был язык римских фешенеблей и щеголих вечного города»<sup>82</sup>. С точки зрения быстрого успеха на поэтическом поприще Гораций, по мнению автора, «был то же, что Пушкин у нас», а по изяществу языка Гораций — «римский Грибоедов»<sup>83</sup>.

Все латинские цитаты в статье, как пространные поэтические, так и самые короткие и хрестоматийные прозаические, снабжены переводом на русский язык, обеспечивая легкость восприятия даже для совершенно не сведущей в классической словесности публики. Вместе с тем, в ходе повествования автор ставит проблемы, которые могли бы заставить задуматься и наиболее подго-

---

<sup>80</sup> Там же, 72.

<sup>81</sup> *Гораций и его сочинения* (1840) 77.

<sup>82</sup> Там же, 86.

<sup>83</sup> Там же, 94, 108.

товленного читателя. Это, например, вопрос о том, какой должна быть систематизация текстов в изданиях произведений классических поэтов: «школьным образом» по родам произведений или же в хронологическом порядке, который «есть единственное средство ознакомиться с характером и умом классического писателя»<sup>84</sup>; или о том, что предметом для исследования творчества Горация могут быть не только вопросы об отражении в его сочинениях обычаев и страстей римлян, но и «религиозное, нравственное и умственное состояние народа, сила и влияние различных философских систем, действие их на римскую аристократию <...> когда родилась христианская религия»<sup>85</sup>.

Целый ряд научных публикаций «Библиотеки для чтения» 1834–1840 гг. связан с проблемой становления и распространения христианского вероучения в Римской империи, и можно без преувеличения считать ключевыми вопросы, сформулированные в 1834 г. в статье о Гиббоне, Шатобриане и Борке: «как обрушился и падал колосс беспримерного Римского могущества ... как уничтожилась религия Греции и Рима ... каким образом колыбель Христианской Европы поместилась в гробе Европы языческой»<sup>86</sup>. Важной чертой этих публикаций является, на наш взгляд, неоднократно повторяемая мысль о том, что «мы еще ожидаем полной, настоящей Истории Христианства, общественной, нравственной и политической»<sup>87</sup>; «полная картина этого великого и благодетельного переворота еще не начертана: она требует руки искусной и сильной и, вероятно, не скоро ее дождется»<sup>88</sup>. Эта мысль могла показаться совершенным парадоксом любому, кто изучал церковную историю в школе, ведь одним из основных учебных пособий была в то время «Краткая священная история церкви Ветхого и Нового Завета»<sup>89</sup>, повествование в которой состояло из вопросов с ответами на них и не оставляло никаких сомнений в том, что тема раскрыта исчерпывающим образом.

В публикациях «Библиотеки для чтения» показывалась противоречивость источников по истории раннего христианства («языческие авторы клеветали на христианство <...> первые христианские писатели проклинали Рим и его

---

<sup>84</sup> Там же, 77–78. Вопрос о значении издания античных авторов являлся по всей видимости для редактора «Библиотеки для чтения» очень важным. См.: *Наставление Квинтилиана* (1834) 23.

<sup>85</sup> *Гораций и его сочинения* (1840) 105.

<sup>86</sup> *Гиббон, Шатобриан и Борк* (1834) 79.

<sup>87</sup> Там же, 93.

<sup>88</sup> *Падение язычества* (1837) 65.

<sup>89</sup> *Меморский* (1838). Первое издание этого пособия относится к 1784 г., затем оно неоднократно переиздавалось.

идолов»<sup>90</sup>) и наличие острой дискуссии по многим вопросам борьбы христианства с язычеством<sup>91</sup>. В статьях признавались неудовлетворительными как попытки Э. Гиббона тщательно выставлять и преувеличивать ошибки христиан, так и стремления Ф. Шатобриана защитить веру христианскую вымыслами и пустословием<sup>92</sup>; объявлялись неверными выводы о том, что христианство воцарилось чрезвычайно быстро и легко, а язычество так же скоро угасло<sup>93</sup>. И напротив, удостоился похвалы труд Г. Чирнера за периодизацию борьбы язычества и христианства в Римской империи и идею о том, что постепенно «языческая философия...сделалась покровительницей христиан»<sup>94</sup>, а работа А. Бёньо — за «тщательное сравнение правительственных документов, законов Римской империи, монет, медалей и уцелевших надписей»<sup>95</sup>.

Повышенное внимание к источникам разного типа для реконструкции как можно более полной и достоверной картины истории раннего христианства является, на наш взгляд, очень важной чертой статей «Библиотеки для чтения» в 1834–1840 гг. В этом плане помимо вышеуказанных обзоров является показательным обзор исследования французского археолога М. Рауль-Рошетта о римских катакомбах. Отмечая, что римские катакомбы сделались колыбелью рождающегося христианства, автор обзора подчеркивает: «Древности, находящиеся в Римских катакомбах, ... представляют и для христианина, и для антиквара высокую степень занимательности. Там есть картины, барельефы, надписи, расписанные стекла и множество вещей, которые были в употреблении у христиан»<sup>96</sup>.

Внимание к археологическим открытиям было в «Библиотеке для чтения» 1834–1840 гг. неустанным, что, по-видимому, связано прежде всего с состоянием исторической науки о древнем мире в 1830-е гг. и активизацией археологических изысканий сразу в нескольких регионах: в Италии и Греции, Египте и Месопотамии, Малой Азии и Крыму<sup>97</sup>. Но не менее важную роль мог сыграть профессиональный взгляд Сенковского-ориенталиста, понимавшего, сколь серьезным образом буквально на глазах расширяются научные

<sup>90</sup> *Падение язычества* (1837) 61–62.

<sup>91</sup> Там же, 62–63.

<sup>92</sup> *Гиббон, Шатобриан и Борк* (1834) 91, 93.

<sup>93</sup> *Падение язычества* (1837) 63–64.

<sup>94</sup> Там же, 72.

<sup>95</sup> Там же, 61, 64, 72.

<sup>96</sup> *Римские катакомбы* (1837) 1–2.

<sup>97</sup> Подробнее о начале археологического изучения Крыма после его вхождения в состав Российской империи в 1783 г. см. Фролов (1999) 126–135; Тункина (2002).



знания о древнем мире и корректируются казавшиеся незыблемыми трактовки далекого прошлого, и Сенковского-профессора, увидевшего в этой ситуации возможность завлечь читателей в малознакомый, но увлекательнейший мир древней истории и культуры, открыв для них этот мир с нового ракурса<sup>98</sup>.

Показателен в этом плане обзор «О пестроте архитектурной у древних Греков», который знакомил читателей с дискуссией искусствоведов и археологов о том, были ли постройки и статуи эллинов прекрасными и возвышенными в своей простоте или же они, напротив, расцветивались яркими красками, поясняя: «обе стороны перерыли вновь всю древность, отыскивая материалы и письменные доказательства для своих мнений»<sup>99</sup>. Изложение борьбы идей полихромов (пестрителей) и приверженцев «милой изящной простоты наших учителей вкуса, греков» было представлено в виде юмористического рассказа почти детективного жанра с элементами вымышленного диалога спорящих, и автор обзора признавался: «никому из читателей не желаем услышать в жизнь свою тех гадких слов, которых эти господа насажали друг другу»<sup>100</sup>. Однако в лучших традициях серьезных ученых трудов обзор содержал и историографию проблемы, начиная с работ Винкельмана, и ссылки на новейшие исследования с описанием аргументации полемизирующих сторон, их слабых и сильных сторон, и общий вывод: «в нынешнем состоянии вопроса пестрители имеют решительный верх над своими учеными противниками»<sup>101</sup>. Изложение сопровождалось подробным разбором свидетельств Павсания, приведенных на древнегреческом и русском языках, сведений Витрувия, изложенных на латинском языке с русским переводом, а также цитат из Аристотеля и Плиния Старшего.

Таким образом, специфической чертой публикаций, связанных с открытиями в античной археологии, было стремление показать читателям тесную связь находок археологов с давно известными письменными свидетельствами о древнем мире. Но столь же важной идеей этих публикаций была мысль о тесной связи между находками археологов на Востоке и текстами, созданными на Западе, в древней Греции и Риме: «Азия изъясняет Европу, Европа изъясняет Азию; Индия, Греция, Скандинавия, Италия и Персия объясняют одна другую посредством своих памятников»; «прошло время, когда

---

<sup>98</sup> *Геркуланеум* (1836) 18; *Помпея* (1840) 137–154.

<sup>99</sup> *О пестроте архитектурной* (1837) 45.

<sup>100</sup> Там же, 52.

<sup>101</sup> Там же, 58.

бранили Геродота и смеялись над Ктесианом. Нынче думают, что благоразумнее и полезнее изучать Геродота и Ктесиана, сличая их тексты с наблюдениями, сделанными на месте, и смыслом памятников»<sup>102</sup>.

Превосходным примером применения этой идеи стали в «Библиотеке для чтения» две статьи Э. И. Эйхвальда<sup>103</sup> и статья Сенковского, написанная как ответ на изыскания Эйхвальда<sup>104</sup>. Эти работы представляли собою оригинальные исследования, а не обзоры ученых трудов европейских ученых; они были связаны с довольно необычной для рядового читателя областью не событийной истории античного мира или греко-римской словесности, но исторической географии и этнографии; они показывали науку о классической древности динамично развивающейся в прениях, которые ведутся «со вкусом и с искренним желанием открыть истину» и, как надеялся Сенковский, «не окажут зловредного действия на дружеские отношения» двух исследователей, защищающих два противоположных мнения<sup>105</sup>.

«Библиотека для чтения» приоткрыла для своих читателей и две другие не вполне обычные области привлечения текстов античных авторов для получения новых знаний о древнем мире. Во-первых, поражает изобилием цитат из сочинений античных авторов от Гомера и Ксенофонта до Горация, Марциала и Афиней статья под названием «Гастрономия у древних»<sup>106</sup>. Во-вторых, еще более необычным могло показаться ученое изыскание И. Спасского об искусстве мумификации, которое подробно повествовало про бальзамирование у египтян с цитатами из Геродота и Диодора Сицилийского, с отсылками к сочинениям Страбона и Плиния Старшего, с сопоставлением мнений Кейлюса и Крейцера, Blumenбаха, Рейхенбаха и Шпренгеля<sup>107</sup>. Безусловно, для внимательного читателя изыскание И. Спасского было подтверждением идеи о том, что «Востоком объясняется Греция, Восток Грецией». Эту же мысль демонстрировала статья Сенковского «Фабрикация бумаги», первый раздел которой повествовал, со ссылками на свидетельства Геродота и Плиния Старшего, об изготовлении папируса и пергамена — главных писчих материалов той эпохи, когда человечество «делало первые шаги на поприще образованности»<sup>108</sup>. Написанный Сенковским обзор «исследований,

<sup>102</sup> *Новая сравнительная наука древностей* (1835) 42, 55.

<sup>103</sup> *О древнейших обиталищах племен* (1838) 53–93; Эйхвальд (1838) 103–150.

<sup>104</sup> Сенковский (1838).

<sup>105</sup> Там же, 16.

<sup>106</sup> *Гастрономия у древних* (1837)

<sup>107</sup> Спасский (1835) 69–75.

<sup>108</sup> Сенковский (1835) 18.

произведенных в последние времена в разных точках ученого света»<sup>109</sup>, о финикийцах, их торговле, путешествиях, взаимоотношениях с греками и другими народами и устройстве финикийских государств, Тира и Карфагена, показывающий сведения о финикийцах у Гомера, Фукидида и Аристотеля<sup>110</sup>, также свидетельствовал в пользу справедливости идеи о том, что «Азия изъясняет Европу, Европа изъясняет Азию».

Несомненно, огромную роль в привлечении внимания массовой публики к научным обзорам, связанным с классической древностью, сыграл особый стиль изложения научных материалов по античности. Сокращенный пересказ ученых изысканий, превращение даже самых сложных для понимания антиковедческих трудов в изящное и легкое для понимания повествование, перевод на русский язык древних цитат и пояснение сложных терминов, изобилие остроумных сравнений и шутливых зарисовок, ироничные параллели с современностью, обращения к читателю и научным оппонентам — такой подход способствовал необычайной популярности «Библиотеки для чтения»<sup>111</sup>.

Однако именно неакадемическая, порою близкая к фельетонной манера научных обзоров вызвала неоднозначные оценки сначала современников, а

---

<sup>109</sup> *Лекции профессора Погодина (1835)* 3.

<sup>110</sup> Там же, 2, 4, 5.

<sup>111</sup> Приведем в качестве примера две цитаты из статей Сенковского. Одна из них описывает памятник археологии: «Г. Летронн издал ... ученое сочинение об известной статуе Мемнона, издававшей гармонические звуки при первых лучах восходящего солнца, которая теперь смиренно стоит в деревенском ячмене, посеянном на великолепной площади древней стовратной столицы Египта, Фив <...> Статуя эта почти равна вышиною Александровской колонне, без капители, и имеет вид великана, сидящего на стуле <...> Нижняя часть ее почти сплошь покрыта надписями посетителей всех веков и вероисповеданий, и нынешние грешные путешественники еще вырезают на ней гвоздем имена свои под знаменитыми именами Германика, Адриана и Сабины» (*Мемнонов колосс (1834)* 26–27).

Вторая зарисовка открывает обзор труда В. Друманна о древнем Риме: «Иногда ученая Германия, после долгой беременности, рождает книги толстые и здоровые, но с четырьмя головами, семью руками, с горбом, об одной ноге — страшные чудовища учености, которые усыпляют и пожирают собственных читателей <...>. Раскрывая такую книгу, вам кажется, что вы входите в подземную пещеру, мрачную и наполненную привидениями; и только когда глаза ваши привыкнут к этой густой атмосфере, вы начинаете примечать, что уродливые формы суть правильные кристаллизации драгоценного ископаемого вещества ... достойные любопытства и удивления посетителя» (*Помпей, Цезарь, Цицерон и их современники (1837)* 1).

затем и исследователей «Библиотеки для чтения». С одной стороны, Сенковский восхваляли за содействие просвещению<sup>112</sup> и приучение читающей публики к серьезному чтению и работе мысли<sup>113</sup>, называли образцовым популяризатором<sup>114</sup>. С другой стороны, редактора «Библиотеки...» обвиняли в недобросовестности за произвольные добавления в чужие научные статьи, в напрасной трате остроумия на издевательство над лучшими идеалами и умами науки<sup>115</sup>, подчеркивая чрезмерное упрощение материала и преобладание в нём развлекательности ради коммерческого успеха<sup>116</sup>.

Вместе с тем, в новейшей исследовательской литературе существует точка зрения о наличии в научных обзорах «Библиотеки для чтения» обращения к двум категориям российской читающей публики: не только к предельно широкой аудитории, но и к элитарному кругу высокообразованных читателей<sup>117</sup>. В каждом связанном с классической древностью обзоре «Библиотеки для чтения» «виден труд образованного профессора»<sup>118</sup> и под слоем «легкого» повествования как результата сокращения и адаптации мы видим размышления о серьезных источниковедческих и методологических проблемах в изучении античности и ее культурного наследия. Здесь и проблема модернизации истории<sup>119</sup>, и вопрос о соотношении анализа и синтеза в работе по реконструкции картины прошлого<sup>120</sup>, и предостережения относительно опасностей, которые таит в себе метод сравнительной аналогии, открывающий «поприще только блистательным теориям, в которых остроумие часто будет играть роль истины»<sup>121</sup>, а также гиперкритический подход к историческим источникам<sup>122</sup>. Иными словами, в научных обзорах «Библиотеки для чтения» нашел отражение характерный для первой трети XIX века процесс кристаллизации и выделения из классической филологии самостоятельной области научного знания, связанной с историей античного мира.

---

<sup>112</sup> *Указатель статей* (1858) 2.

<sup>113</sup> Савельев (1858) LXXIII.

<sup>114</sup> Гиляжева (2011) 324.

<sup>115</sup> Белинский (1836) 633–634, 639–640.

<sup>116</sup> Каверин (1929) 184, 204; Матвеев (2011) 111; Новиков (2014) 98; Шевцов (2020) 138–140.

<sup>117</sup> Алексеева (2013) 313.

<sup>118</sup> *Указатель статей* (1858) 1.

<sup>119</sup> Сенковский (1834) 69–70.

<sup>120</sup> *Новая сравнительная наука древностей* (1835) 33.

<sup>121</sup> Там же, 55.

<sup>122</sup> Там же, 41–42.

В этой связи особый интерес представляет статья Н. И. Надеждина «Об исторической истине и достоверности»<sup>123</sup>. Надеждин, подобно Сенковскому, был знатоком классических языков, профессором, редактором популярного журнала<sup>124</sup>, сторонником приобщения массовой публики к современному просвещению, европейской литературе и культуре<sup>125</sup> и имел репутацию человека широчайшей эрудиции. Статья Надеждина смогла увидеть свет в «Библиотеке» в 1837 году, уже после того как издаваемый им журнал «Телескоп» был закрыт из-за публикации «Философического письма Чаадаева», а сам Надеждин был сослан в Усть-Усольск (ныне Сыктывкар)<sup>126</sup>.

В работе Надеждина был поставлен ключевой для антиковедения и в целом исторической науки первой трети XIX века вопрос о классификации исторических источников и сути критического метода их изучения. В ходе обоснования своей концепции относительно того, каким должен быть надежный путь приближения к истине — путь «реальной критики», Надеждин постоянно обращался историческому материалу из истории древней Греции и Рима. Он выступал решительно против той критики, которая «тиранствует над безымянными беззащитными свидетельствами прошлого», и тех ученых, которые «важно расхаживают среди белого дня и отмечают попавшиеся на глаза предания, говоря: “Нынче ты в сломку, завтра дойдет очередь и до соседа”»<sup>127</sup>. Но одновременно Надеждин предостерегал от другой опасности, подстерегающей антиковеда: «Особенно часто предубеждение в пользу так называемых классических греческих и римских писателей. Привыкнув еще в школе повторять имена их с благоговением, ученый сохраняет к ним во все продолжение жизни пифагорейскую доверенность»<sup>128</sup>. Делая вывод о том, что «в истории достоверность получается ... через совокупное, строгое и основательное исследование исторической возможности фактов, сохраненных преданием», и что «вооружившись началами реальной критики, смело можно пускаться в глубину прошедшего, не боясь ни Сциллы неверия, ни Харибды легковерия»<sup>129</sup>, Надеждин по сути формулировал тот те-

---

<sup>123</sup> Надеждин (1837).

<sup>124</sup> Манн (1972) 5, 10, 36–37; Бирюкова, Стрижев (2018) 158, 161.

<sup>125</sup> Попрыгин (2008) 48.

<sup>126</sup> Манн (1972) 39–40; Бирюкова, Стрижев (2018) 158, 166–167. Возможно, это факт свидетельствует в пользу того, что Сенковский и его журнал находились, как полагает Д. А. Бадалян, под покровительством III Отделения: Бадалян (2021) 109, 123.

<sup>127</sup> Надеждин (1837) 151.

<sup>128</sup> Там же, 171.

<sup>129</sup> Там же, 169, 174.

зис, который сохраняет актуальность до сих пор. Поставленные в статье проблемы и стиль изложения не были ориентированы на массового читателя, однако Сенковский включил ее в «Библиотеку для чтения», считая, как нам представляется, исключительно важной для элитарного высокообразованного слоя читательской публики журнала.

Подводя итог характеристике критических обзоров и научных статей, посвященных классической древности, в журнале «Библиотека для чтения» 1834–1840 гг., подчеркнем еще раз следующие моменты. Тематика публикаций поражает многогранностью: от классической филологии, истории и археологии до этнографии, географии, химических знаний и гастрономии. Еще более удивительно то, что это была не случайная калейдоскопическая пестрота, а продуманная система материалов, продолжающих и дополняющих друг друга, построенных на основе новейших ученых изысканий. Центральной темой научных публикаций по античности стала история императорского Рима, ее ключевыми проблемами — развитие словесности, становление христианства, гибель и воссоздание облика Помпеи и Геркуланума. Второе по значимости место принадлежит теме периферии античного мира в свидетельствах античных авторов — вопросам о колонизации и торговле финикийцев; о специфике производства папируса и секретах мумификации у древних египтян; о судьбе еврейского народа под властью римлян; о скифах и народах Кавказа в древности.

Важнейшей чертой всех обзоров ученых изысканий по античности следует признать нацеленность на понятность и занимательность изложения, поскольку только таким путем, по убеждению Сенковского-редактора, можно заохотить массового читателя к чтению научных трудов. Как и в случае с произведениями изящной словесности, важнейшим средством привлечения внимания читателей было сопоставление мира классической древности с современностью, но ракурс поменялся: давно известные тексты античных авторов получали новую жизнь в сопоставлении с результатами новейших археологических раскопок, обретая значение не только прекрасных памятников словесности, но и важных источников для понимания античности как исторической эпохи. Еще одним способом пробуждения у широкой публики интереса к классической древности стал образ антиковедения как развивающейся науки, наполненной острой полемикой, открытиями и нерешенными загадками. Однако связанные с античностью научные обзоры и статьи «Библиотеки для чтения» были обращены не только к массовому читателю. В каждой из публикаций под внешним слоем популярного, то есть упрощенного и адаптированного повествования, можно

обнаружить комплекс глубоких раздумий профессионального исследователя-интеллектуала, обращенных к элитарному высокообразованному слою читательской публики, важнейшей основой которых стал вопрос о значении текстов классических авторов в качестве источников достоверного знания об истории античного мира и адекватного понимания мировосприятия древних греков и римлян, а также соотношения античности и древнего Востока.

#### Источники

- Амброзиянские ночи* (1835) — «Амброзиянские ночи, Г. Гогга. Ночь LXXI», Библиотека для чтения, т. 10, отд. 2, 121–137.
- Байрон (1981) — Байрон, Дж. Г. «Дон Жуан», Собрание сочинений в 4 томах; пер. с англ. Т. 1. Москва.
- Боратынский (2012) — Боратынский, Е. А. «Алкивиад ("Облокотясь перед медью, образ его отражавшей...")», Полное собрание сочинений и писем: В 3 томах. Т. 3. Часть 1. Стихотворения 1835–1844 годов. Москва, 42.
- Белинский (1836) — Белинский В. Г. «Ничто о ничем, или отчет г. издателю "Телескопа" за последнее полугодие (1835) русской литературы», *Телескоп*. Ч. XXXI, 155–171, 341–352, 472–493, 630–664.
- Библиографический список* (1858) — Библиографический список его сочинений, *Собрание сочинений Сенковского (Барона Брамбеуса): В 9 томах*. Т. 1. Санкт-Петербург, СХV–СXXXVIII.
- Гастрономия у древних* (1837) — Гастрономия у древних, *Библиотека для чтения*, т. 23, отд. 7, 26–33.
- Геркуланеум* (1836) — «Геркуланеум», *Библиотека для чтения*, т. 16, отд. 7, 18.
- Гиббон, Шатобриан и Борк* (1834) — [Сенковский О. И.] «Гиббон, Шатобриан и Борк. Из Quarterly Review, Française Magazine, Revue Britannique», *Библиотека для чтения*, т. 4, отд. 3, 71–104.
- Гизо* (1836) — «Гизо, как историк. "История образованности в Европе» и «История образованности во Франции»», *Библиотека для чтения*, т. 16, отд. 3, 1–40.
- Гораций и его сочинения* (1840) — «Гораций и его сочинения», *Библиотека для чтения*, т. 39, отд. 3, 77–108.
- Грановский (1835) — [Грановский Т. Н.] «Судьбы Еврейского народа, Т. Грановского», *Библиотека для чтения*, т. 13, отд. 3, 57–92.
- Григорьев (1870) — [Григорьев В. В.] *Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. Историческая записка, составленная по поручению совета университета ординарным профессором по кафедре истории Востока В. В. Григорьевым*, Санкт-Петербург.
- Дружинин (1865) — Дружинин А. В. «Осип Иванович Сенковский», *Собрание сочинений* [в 8 томах]. Т. 7. Санкт-Петербург, 766–784.

- Латинские литераторы* (1834) — [Сенковский О. И.] Латинские литераторы в I веке по Р. X. Из Etudes de M. Nisard и Revue de Paris, *Библиотека для чтения*, т. 5. отд. 2, 17–48.
- Лекции профессора Погодина* (1835) — [Сенковский О.И.] «Лекции профессора Погодина, по Герену, о политике, связи и торговле главных народов древнего мира. Москва, 1835. Часть 1», *Библиотека для чтения*, т. 13. отд. 5, 1–24.
- Малеин (1903) — [Малеин А.] «Библиографический указатель книг и статей по римской истории на русском языке», *Ниже Б. Очерк римской истории и источниковедения*. Санкт-Петербург, I–XXV.
- Мемнонов колосс* (1834) — [Сенковский О. И.] «Мемнонов колосс», *Библиотека для чтения*, т. 1. отд. 7, 26–29.
- Меморский (1838) — [Меморский М.] *Краткая священная история, церкви Ветхого и Нового Заветов, в вопросах и ответах, для легчайшего обучения детей, составленная Михайлом Меморским, вновь пересмотренная, исправленная и дополненная Н. Фиалковским*. Москва.
- Надеждин (1837) — [Надеждин Н. И.] «Об исторической истине и достоверности, Н.И. Надеждина», *Библиотека для чтения*, т. 20, отд. 3, 93–174.
- Нагуевский (1889) — *Библиография по истории римской литературы в России с 1709 по 1889 г. С введением и указателями*. Издал Д. И. Нагуевский. Казань.
- Наставления Квинтилиана* (1834) — [Сенковский О. И.] «Марка Фабия Квинтилиана двенадцать книг риторических наставлений, переведены с латинского Императорской Академии членом Александром Никольским, и оною Академиею изданы. СП-бург, в тип. И. Российской Академии, 1834. Две части, стр. X и 485 – X и 519», *Библиотека для чтения*, т. 7, отд. 6, 23–24.
- Никитенко (1870) — [Никитенко А. В.] *А. С. Норов: Биографический очерк, читанный в торжественном собрании Императорской Академии наук 29 декабря [1869 г.] ординарным академиком А. В. Никитенко*. Санкт-Петербург.
- Новая сравнительная наука древностей* (1835) — [Сенковский О. И.] «Новая сравнительная наука древностей», *Библиотека для чтения*, т. 12, отд. 3, 33–68.
- Норов (1834) — [Норов А. С.] «Литературный вечер в Риме, А.С. Норова», *Библиотека для чтения*, т. 3, отд. 1, 193–210.
- О древнейших обиталищах племен* (1838) — [Эйхвальд Э. И.] «О древнейших обиталищах племен славянских, финских, турецких и монгольских в Южной России, по Геродоту», *Библиотека для чтения*, т. 27, отд. 3, 53–93.
- О критике вообще и у нас в России* (1835) — Шевырев С. П. «О критике вообще и у нас в России», *Московский наблюдатель*. Ч. 1. Март, кн. 1, 493–525.
- О пестроте архитектурной* (1837) — «О пестроте архитектурной у древних Греков», *Библиотека для чтения*, т. 23, отд. 3, 43–69.
- Падение язычества* (1837) — «Падение язычества. Сочинения Г. Чирнера и Бёньо», *Библиотека для чтения*, т. 20, отд. 3, 60–92.



- Письма Шевырева* (2006) — [Шевырев С. П.] «Письма С. П. Шевырева к Я. М. Неворову», *Глагол будущего: Философские, педагогические, литературно-критические сочинения Я.М. Неверова и речевое поведение воспитанников Ставропольской губернской гимназии середины XIX века* Ставрополь, 160–165.
- Помпей, Цезарь, Цицерон и их современники* (1837) — «Помпей, Цезарь, Цицерон и их современники. Сочинение профессора Друманна», *Библиотека для чтения*, т. 21, отд. 3, 1–40.
- Помпея* (1840) — «Помпея», *Библиотека для чтения*, т. 42, отд. 3, 137–154.
- Последний день Помпеи* (1834) — «Последний день Помпеи, картина К. Брюллова», *Библиотека для чтения*, т. 1, отд. 3, 119–138.
- Последний день Помпеи* (1836) — «Последний день Помпеи, сочинение Г. Болвера», *Библиотека для чтения*, т. 14, отд. 2, 143–202.
- Пушкин* (1834) — [Пушкин А. С.] «Подражания древним, А.С. Пушкина», *Библиотека для чтения*, т. 5, отд. 1, 20.
- Римские катакомбы* (1837) — «Римские катакомбы (сочинение Г. Рауль-Рошетта)», *Библиотека для чтения*, т. 24, отд. 7, 1–7.
- Савельев* (1858) — [Савельев П. С.] «О жизни и трудах О. И. Сенковского», в: *Собрание сочинений Сенковского (Барона Брамбеуса)*: в 9 томах. Т. 1. Санкт-Петербург, XI–CXII.
- Сенковский* (1834) — [Сенковский О. И.] «Эпохи упадка Словесностей. Разбор критических мнений Г. Низара и Виллмена, О. Сенковского», *Библиотека для чтения*, т. 5, отд. 2, 69–108.
- Сенковский* (1835) — [Сенковский О. И.] «Фабрикация бумаги, О. И. Сенковского», *Библиотека для чтения*, т. 11, отд. 4, 17–42.
- Сенковский* (1838) — [Сенковский О. И.] «Два примечания к Геродотову описанию Скифии: I. О древнейших названиях славян. II. О голубом и огненно-красном народе Вудинов. Статья О. И. Сенковского», *Библиотека для чтения*, т. 27, отд. 3, 94–116.
- Сенковский* (1849) — [Сенковский О. И.] «Новые стихотворения В. А. Жуковского. Санкт-Петербург, 1849. Два тома. Статья первая. О. И. Сенковского», *Библиотека для чтения*, т. 93, отд. 5, 1–56.
- Словесность и торговля* (1835) — Шевырев С. П. «Словесность и торговля», *Московский наблюдатель*, Ч. 1. Март, кн. 1, 5–29.
- Спасский* (1835) — [Спасский И. Т.] «Бальсамирование у древних египтян и в наше время, Доктора Спасского», *Библиотека для чтения*, т. 12, отд. 3, 69–76.
- Тимофеев* (1835) — [Тимофеев А. В.] «Русские Художники в Риме, А. Тимофеева», *Библиотека для чтения*, т. 11, отд. 3, 80–94.
- Указатель статей* (1858) — *Указатель статей серьезного содержания, помещенных в русских журналах прежних лет: [5 выпусков], издание Н. Бенардаки и Ю. Богусевича. Вып. 2. Библиотека для чтения, 1834–1854. Составил В. Коленов.* Санкт-Петербург.
- Флавиан* (1835) — «Флавиан, или из Рима в пустыню. Роман Г. Александра Гиро», *Библиотека для чтения*, т. 12, отд. 2, 52–70.

- Эйхвальд (1838) — [Эйхвальд Э. И.] «Страбоновы известия о Кавказе и Южной России, Э. И. Эйхвальда», *Библиотека для чтения*, т. 30, отд. 3, 103–150.
- Энциклопедический лексикон* (1835) — [Сенковский О. И.] «Энциклопедический лексикон. Том 1. А–Алм. Санкт-Петербург, 1835», *Библиотека для чтения*, т. 11, отд. 5, 31–38.
- Юность Алкивиада* (1836) — «Юность Алкивиада, сочинение Г. Лендора», *Библиотека для чтения*, т. 18, отд. 2, 95–131.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Алексеева, А. А. (2013) «Востоковедение и русский романтизм», *Информация и образование: границы коммуникаций* 5 (13), 313–315.
- Бадалян, Д. А. (2021) «Журнал “Московский наблюдатель”, С. С. Уваров и московская цензура: к истории борьбы в русской периодической печати 1830-х гг.», *Русско-Византийский вестник* 2 (5), 106–129.
- Бирюкова, М. А., Стрижёв, А. Н. (2018) «Николай Иванович Надеждин (1804–1856): Материалы к библиографии», *Литературоведческий журнал* 43, 156–309.
- Гаврилов, А. К. (2021) «Норов Авр(а)ам/Абрам Сергеевич», в: *Словарь Петербургских антиковедов XIX — начала XX века: в 3 томах*, Санкт-Петербург, 2, 573–581.
- Гиляжева, Г. З. (2011) «Осип Иванович Сенковский в оценке критиков и литературоведов», *Проблемы истории, филологии, культуры* 2 (32), 323–334.
- Гинзбург, Л. Я. (1950) «“Библиотека для чтения” в 1830-х годах. О.И. Сенковский», *Очерки по истории русской журналистики и критики: в 2 томах. Т. 1*, Ленинград, 324–341.
- Дорофеев, Д. Ю. (2022) «Василий Михайлович Севергин как переводчик Плиния Старшего: к истории рецепции античного наследия в контексте русского естествознания XVIII века», *СХОАН (Schole)* 16.2, 791–813.
- Каверин, В. (1929) *Барон Брамбеус. История Осипа Сенковского, журналиста, редактора “Библиотеки для чтения”*. Ленинград.
- Кнабе, Г. С. (2000) *Русская античность. Содержание, роль и судьба античного наследия в культуре России*. Москва.
- Кошелев, В. А. (2019) «Еще о поэтике парадокса: Барон Брамбеус как “предтеча Достоевского”», *Проблемы исторической поэтики*. 17.3, 44–61.
- Любжин, А. И. (2007) *Римская литература в России в XVIII — начале XX века*. Москва.
- Манн, Ю. В. (1972) «Факультеты Надеждина», в: *Надеждин Н. И. Литературная критика. Эстетика*. Москва, 3–44.
- Матвеев, И. А. (2011) «Редакторские стратегии журнала «Библиотека для чтения» при переводе зарубежного произведения (на примере перевода романа Э. Булвера-Литтона “Последние дни Помпей”», *Филологические науки. Вопросы теории и практики* 2 (9), 11–113.
- Новиков, А. Е. (2014) «Сенковский как переводчик Гомера (о его концепции перевода “Одиссеи” Гомера)», *Вестник Череповецкого государственного университета* 7, 96–99.

- Попрыгин, Р. (2008) «"Соединяя полезное с приятным" (Н. И. Надеждин как популяризатор литературы)», *Акценты: альманах* 3–4. Воронеж, 47–53.
- Ролинг, Б. (2021) «Эйхвальд Эдуард Иванович (Карл Эдуард фон Эйхвальд)», в: *Словарь Петербургских антиковедов XIX — начала XX века: в 3 томах*, Санкт-Петербург, 2, 838–841.
- Самсонова, Н. А. (2015) «Особенности редакционно-издательской политики журнала "Библиотека для чтения" в "смирдинский период" (1834–1848гг.)», *Мировая литература на перекрестье культур и цивилизаций* 1 (9), 56–63.
- Сачкова, Г. С. (2013) «Жизненный путь николаевского сановника: А. С. Норов», *Известия Саратовского университета. Новая серия. Серия: История. Международные отношения*, 13.2, 16–22.
- Тункина, И. В. (2002) *Русская наука о классических древностях юга России (XVIII — середина XIX в.)*. Санкт-Петербург.
- Фролов, Э. Д. (1999) *Русская наука об античности: историографические очерки*. Санкт-Петербург.
- Шаронова, А. В. (2020) «К проблеме взаимоотношений редактора и авторов "Библиотеки для чтения"», *Русская Литература*, 3, 83–95.
- Шевцов, Н. В. (2020) «"Библиотека для чтения" – первый массовый журнал в России», *Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Литературоведение. Журналистика*. 25.1, 137–145.
- Щербакова, Г. И. (2005) «"Библиотека для чтения": в поисках совершенства», *Вестник Воронежского государственного университета. Серия: Филология, журналистика* 1. С. 223–230.
- Pedrotti, L. (1965) *Józef-Julian Sękowski. The Genesis of a Literary Alien*. Berkeley, Los Angeles (University of California Publications in Modern Philology, vol. 73).
- Wes, M. A. (1992) *Classics in Russia 1700–1855: between two bronze horsemen*. Leiden (Brill's Studies in Intellectual History, vol. 33).

*References in Russian:*

- Alekseeva, A. A. (2013) "Oriental studies and Russian Romanticism: Senkovsky's phenomenon", *Informatsiya i obrazovanie: granitsy kommunikatsiy [Information and education: the boundaries of communication]* 5 (13), 313–315.
- Badalyan, D. A. (2021) "The Moscow Observer journal, S. S. Uvarov and Moscow censorship: to the history of struggle in the Russian periodicals of the 1830s", *Russian- Byzantine Herald*, 2 (5), 106–129.
- Biryukova, M. A., Strizhev A. N. (2018) "Nikolai Ivanovich Nadezhdin (1804–1856): Materials for bibliography", *Literaturovedcheskij zhurnal [Literary journal]* 43, 156–309.
- Gavrilov, A. K. (2021) «Norov Avr(a)am/Abram Sergeevich», in: *Slovar' Peterburgskikh antikovedov XIX — nachala XX veka: v 3 tomah [A biographical dictionary of St-Petersburg classicists in the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries: in 3 volumes]*, Sankt-Peterburg, 2, 573–581.
- Gilyazheva, G. Z. (2011) "Critique and Literary Critic Assessment of O. I. Senkovsky", *Problemy istorii, filologii, kul'tury [Journal of Historical, Philological and Cultural Studies]* 2 (32), pp. 323–334. (in Russ.)

- Ginzburg, L. Ya. (1950) "Library for reading" in the 1830s. O. I. Senkovsky", in: *Ocherki po istorii russkoy zhurnalistiki i kritiki [Essays on the history of Russian journalism and criticism]: in 2 volumes*. Vol. 1. Leningrad, 362–341.
- Dorofeev, D. (2022) "Vasily Mikhaylovich Severgin as Translator of Pliny the Elder: On the History of the Reception of Ancient Heritage in the Context of Russian Natural History in the 18th Century", *ΣΧΟΛΗ (Schole)* 16.2, 791–813.
- Kaverin, V. (1929) *Baron Brambeus. Istoriya Osipa Senkovskogo, zhurnalista, redaktora «Biblioteki dlya chteniya» [Baron Brambeus. The story of Osip Senkovsky, journalist, editor of the Library for Reading]*. Leningrad.
- Knabe, G. S. (2000) *Russkaya antichnost'. Soderzhanie, rol' i sud'ba antichnogo naslediya v kul'ture Rossii [Russian antiquity. The content, role and fate of the ancient heritage in the culture of Russia]*. Moscow.
- Koshelev, V. A. (2019) "More on the Poetics of Paradox: Baron Brambeus as a "Harbinger of Dostoevsky"", *Problemy istoricheskoy poetiki [The Problems of Historical Poetics]* 17.3, 44–61.
- Lyubzhin, A. I. (2007) *Rimskaya literatura v Rossii v XVIII — nachale XX veka [Roman Literature in Russia in the 18th — Early 20th Centuries]*. Moscow.
- Mann, Yu. V. (1972) "Faculties of Nadezhdin", in: *Nadezhdin N. I. Literaturnaya kritika. Estetika [Nadezhdin N. I. Literary criticism. Aesthetics]*. Moscow, 3–44.
- Matveenko, I. A. (2011) "Editorial strategies of the journal "Library for Reading" while translating a foreign literary work (by the example of the translation of E. Bulwer-Lytton novel "The Last Days of Pompeii)", *Filologicheskie nauki. Voprosy teorii i praktiki [Philology. Theory & Practice]* 2 (9), 111–113.
- Novikov, A. E. (2014) "Senkovsky as a translator of Homer (about his concept of translation of Homer's Odyssey)", *Vestnik Cherepovetskogo gosudarstvennogo universiteta [Bulletin of the Cherepovets State University]* 7, 96–99.
- Poprygin, R. (2008) "Combining the useful with the pleasant" (N. I. Nadezhdin as a popularizer of literature)", in: *Aktsenty: al'manakh [Accents: almanac]*, 3–4. Voronezh, 47–53.
- Roling, B. (2021) «Ejhval'd Eduard Ivanovich (Karl Eduard fon Ejhval'd)», in: *Slovar' Peterburgskih antikovedov XIX — nachala XX veka: v 3 tomah [A biographical dictionary of St-Petersburg classicists in the 19th – early 20th centuries: in 3 volumes]*, Sankt-Peterburg, 2, 838–841.
- Samsonova, N. A. (2015) "Features of publishing policy of the journal "Library for Reading" in the "Smirdinsky period" (1834–1848)", *Mirovaya literatura na perekrest'e kul'tur i tsivilizatsiy [World literature at the crossroads of cultures and civilizations]* 1 (9), 56–63.
- Sachkova, G. S. (2013) "The Course of Life of a High Official under Nikolas: A. S. Norov", *Izvestiya Saratovskogo universiteta. Novaya seriya. Seriya: Istoriya. Mezhdunarodnye otnosheniya [Bulletin of the Saratov University. New series. Series: History. International relationships]* 13.2, 16–22.
- Tunkina I. V. (2002) *Russkaya nauka o klassicheskikh drevnostyakh yuga Rossii (XVIII – seredina XIX v.) [Russian science of the classical antiquities of the south of Russia (XVIII - middle of the XIX century)]*. St. Petersburg.
- Frolov, E. D. (1999) *Russkaya nauka ob antichnosti: istoriograficheskie ocherki [Russian Science of Antiquity: Historiographical Essays]*. St. Petersburg.
- Sharonova, A. V. (2000) "On the problem of the constitution of the editor and authors of the "Library for Reading"", *Russkaya Literatura [Russian Literature]* 3, 83–95.
- Shevtsov, N. V. (2020) "Biblioteka dlya Chteniya" – the first mass magazine in Russia", *Vestnik Rossiyskogo universiteta druzhby narodov. Seriya: Literaturovedenie. Zhurnalistika [RUDN Journal of Studies in Literature and Journalism]* 25(1), 137–145.

Shcherbakova, G. I. (2005) "Library for reading": in search of perfection", *Vestnik Voronezhskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya: Filologiya, zhurnalistika* [Proceedings of the Voronezh State University. Series: Philology. Journalism] 1, 223–230.

## ABSTRACTS / АННОТАЦИИ

Marina Marren

United Arab Emirates University

mmarren@uaeu.ac.ae

Achilles' Character as an Internal Critique of Warmongering Ideals in the Iliad

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 550-565

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-550-565

Keywords: Anger, egotistical self-love, psychology, solipsism, shame.

Abstract. In this paper, I show how Achilles' faults work as a lens through which we more readily see the problematic nature of ideals that cast war – and especially an aggressive war of conquest – in a poeticized and desirable light. I argue that in Homer's Iliad, idealized images of war, which promise super-human glory, in the end, serve to undo and waste human life. I do not mean to say that in this archetypal war epic we find an outright critique of war. However, I argue that the Iliad holds its poeticized images of war in tension with the gruesome, life-negating violence to which these idealized representations give way.

Маррен Марина

Университет Объединенных Арабских Эмиратов

mmarren@uaeu.ac.ae

Характер Ахилла и внутренняя критика воинственных идеалов в «Илиаде»

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 550-565

Ключевые слова: Гнев, эгоистическое самолюбие, психология, солипсизм, стыд.

Аннотация. В данной статье я показываю, как недостатки Ахилла служат линзой, через которую мы легче видим проблематичность идеалов, выставляющих войну – и особенно агрессивную завоевательную войну – в поэтизированном и желанном свете. Я утверждаю, что в «Илиаде» Гомера идеализированные образы войны, обещающие сверхчеловеческую славу, в конечном счете приводят к разрушению и растрате человеческой жизни. Я не хочу сказать, что в этом архетипическом военном эпосе мы находим откровенную критику войны. Однако я утверждаю, что в «Илиаде» поэтизированные образы войны находятся в противоречии с ужасающим, лишаящим жизни насилием, которому эти идеализированные образы дают выход.

Andrei Seregin

Institute of Philosophy RAS (Moscow)

avis12@yandex.ru

The notion of καθήκον in the Early Stoa and “moral duty.” Reflections on Jack Visnjic's book “The Invention of Duty. Stoicism as Deontology.”

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 566-581

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-566-581

Keywords: ancient ethics, deontology, duty, kathekon, stoicism.

Abstract. In this paper, I argue against Jack Visnjic's claim (in his recent book "The Invention of Duty") that the Stoic term *καθήκον* conveys the idea of moral duty. First, I examine Visnjic's explicit argumentation and find it inconclusive. Then, I provide additional objections based on the evidence which Visnjic, in my opinion, either underestimates or completely disregards. Basically, I believe that at least the early Stoics regarded *καθήκοντα* as morally neutral activities that can become both morally right and wrong depending on the agent's motivation.

Серегин Андрей Владимирович

Институт философии РАН

avis12@yandex.ru

Понятие *καθήκον* в Ранней Стое и «моральный долг».

Размышления о книге: Jack Visnjic "The Invention of Duty. Stoicism as Deontology."

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 566-581

Ключевые слова: античная этика, деонтология, долг, *kathekon*, стоицизм.

Аннотация. В этой статье я полемизирую с тезисом Джека Вишника (в его недавней книге "The Invention of Duty"), что стоический термин *καθήκον* передает идею морального долга. Сначала я рассматриваю эксплицитную аргументацию Вишника и нахожу ее не вполне убедительной. Затем я привожу дополнительные возражения, основанные на свидетельствах, которые Вишник, по моему мнению, либо недооценивает, либо полностью игнорирует. По сути я считаю, что по крайней мере ранние стоики рассматривали *καθήκοντα* как морально нейтральные действия, которые могут становиться как морально правильными, так и морально неправильными в зависимости от мотивации агента.

Tonguç Seferoğlu

Ardahan University (Turkey)

tongucseferoglu@yahoo.co.uk

A Reliabilist Interpretation of Socrates' Autobiography

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 582-604

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-582-604

Keywords: reliabilism, *Phaedo*, Socrates' autobiography, *deuteros plous*.

Abstract. This paper aims to offer a novel interpretation of Socrates' autobiography in the *Phaedo* 96-102 by using reliabilist epistemology as a heuristic guide to spell out the complex dynamics of the intellectual development of Socrates of the *Phaedo*. Surprisingly, scholars have mostly focused on the outcomes of Socrates's scientific investigations, but they neglected the dynamics of the discovery process. The reason why Socrates rejected many earlier scientific ideas and the way in which he discovered new theories as much significant and noteworthy as those theories. I argue that Socrates' discovery and implementation of new methods of inquiry meet the epistemic standards of reliabilism that emphasize the reliability of processes involved in belief-formation. I show that Socrates criticized the physicists' materialistic-mechanistic approach to explain coming-to-be, perishing, and being because of its unreliability. The paper concludes that (a) the concept of reliability is used as a guide to theory choice in Socrates' autobiography (b) the positive feature of Socrates' second sailing is its reliability and (c) reliability is the motive behind Socrates' choice of certain belief-forming processes, namely *a priori* reasoning, the method of hypothesis, and the theory of Forms, in the search of the cause of coming-to-be, perishing, and being.

Сефероглу Тонгуч

Университет Ардаган (Турция)

tongucseferoglu@yahoo.co.uk

Релябилистская интерпретация автобиографии Сократа

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 582-604

Ключевые слова: реляблилизм, «Федон», автобиография Сократа, *deuterus plous*.

Аннотация. Цель данной статьи – предложить новую интерпретацию автобиографии Сократа в «Федоне» 96-102, используя релябилистскую эпистемологию в качестве эвристического руководства для описания сложной динамики интеллектуального развития Сократа в диалоге Платона. Удивительно, но ученые в основном концентрировались на результатах научных изысканий Сократа, но пренебрегали динамикой самого процесса открытия. Причина, по которой Сократ отвергал многие прежние научные идеи, и способ, которым он открывал новые теории, не менее значимы и примечательны, чем эти теории. Я утверждаю, что открытие и внедрение Сократом новых методов исследования отвечает эпистемическим стандартам реляблилизма, которые подчеркивают надежность процессов, участвующих в формировании убеждений. Я показываю, что Сократ критиковал материалистически-механистический подход физиков к объяснению возникновения, гибели и бытия из-за его ненадежности. В статье делается вывод о том, что (а) понятие надежности используется в автобиографии Сократа как руководство к выбору теории (б) положительной чертой «второго плавания» Сократа является его надежность и (в) надежность является мотивом выбора Сократом определенных процессов формирования убеждений, а именно априорных рассуждений, метода гипотез и теории форм в его поиске причины возникновения, существования и гибели.

Anthony Michael Pasqualoni

New Haven Zen Center, Connecticut (USA)

pasqualoni@gmail.com

Harmony, Order, and Unity in Plato's *Laws*

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 605-622

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-605-622

Keywords: soul, body, time, space, music, religion.

Abstract. In Book X of Plato's *Laws*, the motions of the body are contrasted with the changes of the soul. The latter are categorically different from the former. The soul is oriented in time while the body is oriented in space. Despite their differences, soul and body work in unison. When the senses are informed by *λόγος*, order is perceived and enacted. The coordination of soul and body is most evident in music and dance. A choral dance is a composition in which body and soul and their analogues, space and time, are unified. A city is an analogous composition. The relation between body and soul parallels the relation between a city on the one hand, and its laws, beliefs, and customs on the other. For these reasons, the highest order of a city is its religious order. The religious life of a city integrates time and space as well as soul and body. Religion serves as a binding power that harmonizes the city and its people.



Паскуалони Энтони Майкл

Нью-Хейвенский дзен-центр, Нью-Хейвен, Коннектикут (США)

rasqualoni@gmail.com

Гармония, порядок и единство в «Законах» Платона

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 605-622

Ключевые слова: душа, тело, время, пространство, музыка, религия.

Аннотация. В X книге «Законов» Платона движения тела противопоставляются изменениям души. Последние категорически отличаются от первых. Душа ориентирована во времени, а тело – в пространстве. Несмотря на различия, душа и тело звучат в унисон. Когда органы чувств получают информацию от логоса (λόγος), установленный им порядок воспринимается и становится основой действия. Координация души и тела наиболее ярко проявляется в музыке и танце. Хоровой танец – это композиция, в которой тело и душа и их аналоги – пространство и время – едины. Аналогичной композицией является город. Отношения между телом и душой аналогичны отношениям между городом, с одной стороны, и его законами, верованиями, обычаями – с другой. По этим причинам высшим порядком города является его религиозный порядок. Религиозная жизнь города объединяет время и пространство, душу и тело. Религия служит связующей силой, гармонизирующей город и его жителей.

Emile Alexandrov

University of Notre Dame, Australia

emile931@gmail.com

The Reception of Aristotle's Interpretation of Plato's Forms in Plotinus and al-Fārābī

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 623-655

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-623-655

Keywords: Plato, Aristotle, Plotinus, theory of forms, intellect, soul.

Abstract. This paper makes four arguments to challenge attributing to Plato a theory of Forms. I begin by closely studying Aristotle's critique of the Forms to show that Aristotle was more focused on the epistemological implications of the Forms as opposed to their existence. Additionally, it remains unclear as to whether Aristotle was targeting Plato or the Platonists in his critiques. I then turn to the inconsistencies inherent in Plato's discussion of the Forms. Essentially, this is incumbent upon Plato's commitment to the belief that writing and language fail to capture the Forms holistically. As such, Plato's variegated discussions of the Forms in the dialogues reflect his commitment to the mutability of the world concurrently with language. This carries over to the reception of Plato and Aristotle in Antiquity and beyond. I show that starting from Antiochus of Ascalon onwards, Plato and Aristotle were accepted to be representatives of a consistent philosophy. This historical 'harmonization' of Plato and Aristotle shows that opposition between both thinkers concerning the Forms was not a commonly held view. I then turn to Plotinus who syncretised Plato's Forms with Aristotelian Intellect which was appropriated by al-Fārābī who rejected the idea that there had been any distinction in the first place. Al-Fārābī composed a treatise on the harmony of Plato and Aristotle, whereas Plotinus based his entire philosophical enterprise on the synthesis of Platonic-Aristotelian philosophy that proved historically influential. The resulting thesis of this paper is that any close historical study of Aristotle's interpretation of Plato's Forms would show that one cannot attribute to Plato a theory of Forms without facing serious contradictions.

Александров Эмиль

Университет Нотр-Дам, Австралия

emile931@gmail.com

Рецепция аристотелевской интерпретации платоновских идей

у Плотина и аль-Фараби

Язык: английский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 623-655

Ключевые слова: Платон, Аристотель, Плотин, теория идей, интеллект, душа.

Аннотация. В данной статье приводятся четыре аргумента против приписывания Платону теории идей. Вначале я изучаю критику идей (форм) Аристотелем, чтобы показать, что Аристотель больше внимания уделял эпистемологическим последствиям теории идей, а не самому их существованию. Кроме того, остается неясным, на кого ориентировался Аристотель в своей критике – на Платона или на платоников. Далее я перехожу к рассмотрению той непоследовательности, которая присуща платоновскому обсуждению идей. В сущности, это связано с приверженностью Платона убеждению, что письмо и язык не могут охватить идеи в целостном виде. Таким образом, разнообразные рассуждения Платона об идеях в диалогах отражают его убежденность в изменчивости мира и языка. Это отражается на восприятии Платона и Аристотеля в античности и за ее пределами. Я показываю, что начиная с Антиоха Аскалонского и далее Платон и Аристотель воспринимались как представители последовательной философии. Эта историческая «гармонизация» Платона и Аристотеля показывает, что противостояние обоих мыслителей в отношении идей не было общепринятой точкой зрения. Далее я перехожу к Плотину, который синкретизировал платоновские идеи с аристотелевским интеллектом, что было воспринято аль-Фараби, который отверг возможность какого-либо различия между ними. Аль-Фараби написал трактат о гармонизации Платона и Аристотеля, в то время как Плотин построил все свое философское предприятие на синтезе платоновско-аристотелевской философии, который оказался исторически влиятельным. Итоговый тезис данной статьи состоит в том, что любое внимательное историческое исследование интерпретации Аристотелем платоновских идей покажет, что Платону трудно непротиворечиво приписать развитие теории идей.

Anna Grünert

HSE University (Moscow)

agrunert@hse.ru

The Psalter as a source of knowledge in Origen's and Basil's exegesis on the Psalms

Language: English

Issue: СХОЛН 17.2 (2023) 656-671

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-656-671

Keywords: Psalter, Origen, Basil of Caesarea, Alexandrian exegesis, musical imagery, *praxis* and *theoria*.

Abstract. By comparing Origen's and Basil's homilies on the psalms, this article aims to demonstrate how both authors conceived of the literary and theological unity of the Psalter. Both exegetes incorporate Christian spiritual progress—as presented, according to them, in the divine music—into the dichotomy of *praxis* and *theoria*. To this end, they use a set of specific images. For instance, they both contrast the practical life of moral preparation, depicted as the “psalm” and a kind of instrumental music, with the contemplative life as the “canticle” and a kind of vocal music. In this way, drawing on the superiority of the body over the mind, Basil and Origen present the human body as a musical instrument and the virtuous life as harmonious song. I suggest that

the recurring stress on this philosophical structure in the exegesis of the Psalter is explained by a desire to present this scriptural book as adapted for every Christian from the simplest to the more advanced ones, whatever spiritual preparation they have. The conception of the Psalter as an universal text embracing the content of the whole Bible developed by Basil, Athanasius and possibly Origen also leads to this approach. My research focuses primarily on Origen's and Basil's *Homilies on the Psalms*, but also establishes some relevant connections with other commentaries on the psalms.

Грюнерт Анна

НИУ «Высшая школа экономики» (Москва)

agryunert@hse.ru

Псалтирь как источник знания в экзегезе Оригена и Василия Великого на *Псалтирь*

Язык: английский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 656-671

Ключевые слова: Псалтирь, Ориген, Василий Кесарийский, александрийская экзегеза, музыкальная образность, праксис и теория.

Аннотация. Сравнивая гомилии Оригена и Василия Кесарийского на псалмы, данная статья ставит своей целью показать, как оба автора представляли себе литературное и богословское единство Псалтири. Оба экзегета включают христианский духовный прогресс, представленный, по их мнению, в божественной музыке, в дихотомию праксиса и теории. Для этого они используют набор специфических образов. Например, они оба противопоставляют практическую жизнь, изображаемую как «псалом» и разновидность инструментальной музыки, созерцательной жизни, представленной «песнопением» и разновидностью вокальной музыки. Таким образом, опираясь на превосходство тела над разумом, Василий и Ориген представляют человеческое тело как музыкальный инструмент, а добродетельную жизнь – как хорошо сложенную песню. Я предполагаю, что постоянный акцент на этой философской структуре в экзегезе Псалтири объясняется желанием представить эту книгу Писания как приспособленную для каждого христианина, от самого простого до продвинутого, какой бы духовной подготовкой он ни обладал. К такому подходу приводит и концепция Псалтири как универсального текста, охватывающего содержание всей Библии, разработанная Василием, Афанасием и, возможно, Оригеном. Мое исследование посвящено, прежде всего, гомилиям Оригена и Василия на псалмы, но также устанавливает некоторые связи с другими комментариями на псалмы.

Mikhail Vedeshkin

Institute of World History, Russian Academy of Sciences

School of Public Policy – RANEPА

Balatar@mail.ru

Julian's Apostates: Conversion to Paganism in the Middle of the Fourth Century

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 672-702

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-672-702

Keywords: Late Antiquity, Late Roman Empire, Emperor Julian, Apostasy, Paganism, Conversion.

Abstract. The article delves into the issue of apostasy among the citizens of the Roman Empire during the brief reign of Julian. It provides an overview of the tactics employed by the emperor to convert his Christian subjects to paganism and evaluates their success across different strata of late Roman society, including the bureaucracy, military, Christian clergy, intellectual elite, and

common people. It is concluded that Julian's efforts at returning the Roman Empire to paganism were far more successful than it has traditionally been thought.

Ведешкин Михаил Александрович  
Институт всеобщей истории Российской академии наук  
Институт общественных наук РАНХиГС  
Balatar@mail.ru

Язык: английский

Выпуск: СХОАН 17.2 (2023) 672-702

Ключевые слова: поздняя античность, поздняя Римская империя, император Юлиан, язычество, отступничество, обращение.

Аннотация. В статье рассматривается проблема вероотступничества среди населения Римской империи в период краткого правления августа Флавия Клавдия Юлиана (361 — 363 гг.). Приводится обзор тактик, которые император использовал для обращения своих христианских подданных в язычество, дается общая оценка их эффективности по отношению к различным слоям позднеримского общества, включая чиновничество, военных, христианское духовенство, интеллектуальную элиту и простых граждан. В заключение делается предположение, что усилия Юлиана по возвращению Римской империи к языческим культам оказались намного более успешными, чем это традиционно считалось.

Oleg Donskikh  
Novosibirsk State University  
Novosibirsk State Technical University (Russia)  
olegdonskikh@yandex.ru

The Emergence of individuality. Part One

Language: Russian

Issue: СХОАН 17.2 (2023) 703-735

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-703-735

Keywords: "Axial Time," authorship, measure, order, justice, reflection, social position

Abstract. The article discusses the problem of movement to "axial time" (Karl Jaspers' term) on the basis of two cultural traditions - Sumero-Akkadian and Egyptian. An attempt is made to find signs of the emergence of a new consciousness within the framework of collective-traditional consciousness. These signs are the emergence of authorship, the emergence of new genres, the peculiarity of which is a free change in the position of the speaker, the change in the perception of the world through the ideas of justice, the emergence of new narratives, existing in parallel with the traditional ones. It is shown that by the end of the second millennium BC both cultures possessed almost all the set of the named features. We consider the peculiarities of functioning of such mystically experienced images-concepts as "me" (norm, measure, etc) and "shimtu" (fate) in Mesopotamia and "maat" (order, justice, etc) in Egypt. In both cultures, the existence of personal gods, doubles, and personified souls creates the possibility of a regularly practiced reflection on one's life. The notion of authorship of certain texts shows that, along with folklore, certain narratives are formed that are transmitted along with authoritative names. Nevertheless, the possibility of transition to individual consciousness proper was blocked by two crucial features of these cultures - the consciousness of absolute dependence on the gods, who could, if they wished, but were not obliged to reveal to man his destiny, and the attachment of each individual to his social position, where status plays a leading role in determining man's destiny than his own efforts.

Донских Олег Альбертович

Новосибирский государственный университет

Новосибирский государственный технический университет

olegdonskikh@yandex.ru

Предпосылки индивидуализма (статья первая)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 703-735

Ключевые слова: "Освое время", авторство, мера, порядок, справедливость, рефлексия, социальный статус.

Аннотация. В статье рассматривается проблема движения к "осевому времени" (термин Карла Ясперса) на основе двух культурных традиций - шумеро-аккадской и египетской. Делается попытка найти признаки возникновения нового сознания в рамках коллективно-традиционного. Этими признаками являются возникновение авторства, появление новых жанров, особенностью которых является свободное изменение позиции говорящего, изменение восприятия мира через идеи справедливости, возникновение новых нарративов, существующих параллельно с традиционными. Показано, что к концу II тысячелетия до н.э. обе культуры обладали практически всем набором названных признаков. Рассмотрены особенности функционирования таких мистически переживаемых образов-концептов, как "мэ" (норма, мера и т.п.) и "шимту" (судьба) в Месопотамии и "маат" (порядок, справедливость и т.п.) в Египте. В обеих культурах существование личных богов, двойников, персонафицированных душ создает возможность регулярно практиковать рефлексии над своей жизнью. Понятие авторства тех или иных текстов показывает, что наряду с фольклором формируются определенные нарративы, которые передаются вместе с авторитетными именами. Тем не менее, возможность перехода к собственно индивидуальному сознанию блокировалась двумя важнейшими особенностями этих культур – сознанием абсолютной зависимости от богов, которые при желании могли, но не обязаны были открывать человеку его судьбу, и привязанностью каждого индивида к своему социальному положению, когда статус играет более значительную роль в определении судьбы человека, нежели его собственные усилия.

Svetlana Demina

Vladimir State University named after Alexander and Nikolay Stoletovs

ist-drev@yandex.ru

Cicero and Seneca on passions and vices

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 736-747

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-736-747

Keywords: Ancient Rome, Cicero, Seneca, Stoicism, passions, emotions, vices.

Abstract. This article investigates Cicero's and Seneca's thoughts about passions and vices (their definitions, origins of emotions and vices, correlation of these concepts, and their correlation with a concept "illness"). Though the Stoics greatly influenced Cicero, and Seneca was a staunch adherent of Stoicism, their thoughts about passions and vices have more distinctions than similarities. The positions of these philosophers on the problems of the variability of vices, their origins and the relationship with the passions, the correlation of the terms "vitia" and "morbi" / "animi morbi" are contrary.

Демина Светлана Сергеевна

Владимирский государственный университет имени А.Г. и Н. Г. Столетовых  
ist-drev@yandex.ru

Цицерон и Сенека о страстях и пороках

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 736-747

Ключевые слова: Древний Рим, Цицерон, Сенека, стоицизм, страсти, эмоции, пороки.

Аннотация. В статье изучаются представления Цицерона и Сенеки о страстях и пороках (их определения, источники возникновения эмоций и пороков, соотношение этих понятий и их соотношение с понятием «болезни»). Хотя на Цицерона существенно повлияли стоики, а Сенека был убежденным приверженцем стоицизма, их взгляды о страстях и пороках имеют больше отличий, чем общих черт. Противоположными являются позиции этих философов по проблемам изменчивости пороков, их источников и связи со страстями, соотношения терминов «*vitia*» и «*morbi*»/ «*animi morbi*».

Gennady Drach

Southern Federal University

gvdrach@sfnu.ru

Ruslan Frantsuzov

Southern Federal University

francuzov@sfnu.ru

About the "theology" of the early Greek philosophers

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.2 (2023) 748-759

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-748-759

Keywords: Aristotle, Divine, Jaeger, myth, rationality, theology

Abstract. This article examines W. Jaeger's work *The theology of the early Greek philosophers: The Gifford Lectures, 1936*. We believe that in addition to an extensive introductory article by V. V. Prokopenko, several points should be clarified. The first point is to reveal the ideological context within which this work was created and which it belonged to. The second point is to understand how W. Jaeger views the early Greek philosophers and what picture of early ancient intellectualism he paints. The disclosure of these two moments in unity lets us both to take a fresh look at the early ancient tradition of philosophizing and, to some extent, extrapolate this view by shifting the emphasis from the myth and logos plane to the area where mythopoetics (mythical theology) turns into theo-poetics (philosophical theology).

Драч Геннадий Владимирович

Южный федеральный университет

gvdrach@sfnu.ru

Французов Руслан Игоревич

Южный федеральный университет

francuzov@sfnu.ru

О «теологии» раннегреческих философов

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 748-759

Ключевые слова: Аристотель, Божественное, Йегер, миф, рациональность, теология

Аннотация: Данная статья направлена на анализ работы В. Йегера «Теология ранних греческих философов. Гиффордские лекции 1936 года». Мы считаем, что в дополнение к вводной статье В. В. Прокопенко необходимо прояснить несколько моментов. Первый – раскрытие идейной контекстуальности, из которой рассматриваемая работа не только выростала, но и оставалась в неё вписанной. Второй – понимание того, какими видит ранних греческих философов В. Йегер и какую картину раннего античного интеллектуализма он рисует для нас. Раскрытие этих двух моментов в единстве не только позволяет нам по-новому взглянуть на раннюю античную традицию философствования, но и в некоторой степени продлить этот взгляд, переместив акцент с плоскости «миф-логос» в пространство перетекания «мифопоэтики» (теология мифическая) в «теопоэтику» (теология философская).

Mikhail V. Egorochkin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences (Moscow)

egorochkin@iph.ras.ru

Heraclides called Lembus

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 760-781

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-760-781

Keywords: Heraclides Lembus, ancient scholarship, epitome, Greek nicknames.

Abstract. The Hellenistic statesman, scholar and historian Heraclides Lembus is a highly ambiguous and enigmatic figure. One of the most intriguing things is his nickname Λέμβος. According to Diogenes Laertius, it was given to him for his work Λεμβευτικός λόγος (D.L. V, 94). However, the meaning of Heraclides' nickname is difficult to understand, since Diogenes' testimony is the only one that mentions this work, and the word λεμβευτικός itself is a hapax. The article carefully examines all available evidence about the life and writings of Heraclides Lembus, using all relevant materials and parallels. As a result, the author comes to the conclusion that the title Λεμβευτικός λόγος did not have a figurative meaning, as has often been thought. Instead, the work in question was most likely dedicated to the ordinary λέμβος-sailing. As for Heraclides' nickname, it was not so much due to the writing of epitomes, as some scholars still believe, but to Heraclides' interest in secondary literature. Heraclides Lembus was probably the first to epitomize a secondhand rather than primary sources – a fact reflected in his remarkable nickname.

Егорочкин Михаил Владимирович

Институт философии РАН (Москва)

egorochkin@iph.ras.ru

Гераклид по прозвищу Лемб

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 760-781

Ключевые слова: Гераклид Лемб, античная образованность, эпитома, греческие прозвища.

Аннотация. Гераклид Лемб, эрудит и ученый писатель, которого нередко причисляют к перипатетикам, фигура весьма противоречивая и загадочная. Самым интригующим является его прозвище – Λέμβος (в принятом русском переводе Челнок). Согласно Диогену Лаэртию, Гераклид был прозван так за сочинение Λεμβευτικός λόγος (D.L. V, 94). Главная трудность заключается в том, что данное свидетельство – единственное, где упоминается это сочинение; вдобавок само слово λεμβευτικός представляет собой гапакс. В статье последовательно рассматриваются все имеющиеся сведения о жизни и трудах Гераклида Лемба, а также привлекаются все релевантные материалы и параллели. В результате автор приходит к выводу,

что заглавие *Λεμβευτικὸς λόγος* не имело никакого переносного значения, как нередко считалось прежде, но, скорее всего, принадлежало сочинению, посвященному обычному плаванью на лембе. Что же касается прозвища, то оно было обусловлено не столько составлением эпитом, как до сих пор полагают некоторые ученые, сколько интересом Гераклида ко вторичной литературе. Гераклид Лемб, вероятно, стал первым эрудитом-эпитоматором, который черпал интересующие его сведения не из первоисточников, а исключительно из вторых рук, что и нашло отражение в примечательном прозвании.

Vitaly Ivanov

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation

Institute of philosophy RAS (Moscow)

ivavit@gmail.com

What is the reality of necessary and eternal truth? Metaphysical dispute of Jesuit theologians in the middle of the 17th century

Language: Russian

Issue: *ΣΧΟΛΗ* 17.2 (2023) 782-821

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-782-821

Keywords: necessary and eternal truth, Late Scholasticism, Jesuit metaphysics, verificativum-dispute, Gaspar de Ribadeneira, Izquierdo, Antonio Bernaldo de Quirós.

Abstract. The article is a study of the metaphysical dispute about the reality of necessary and eternal truths that took place among the leading Spanish Jesuits during the heyday of the scholastic tradition of the Society of Jesus in the middle of the 17th century. The traditional scholastic problem of "eternal truths" concerning essences of creatures and their possible existence, was radically reformulated thanks to the theological "innovations" of A. Pérez, who argued that the only verificativum (or foundation of reality) of any necessary truths is the very essence of God. This caused a furious polemical reaction on the part of S. Izquierdo, who proposed his own solution to this problem within the framework of his own original ontology of "status rerum" (especially the quidditative status) from the position of superrealism. The followers of Pérez, in turn, persistently opposed the "extremes" of Izquierdo's position. First, we briefly explicate the concept of "necessary and eternal truth" in Peripatetic tradition and give a historical overview of the time and place of this dispute, pointing to the main works in which the metaphysicians and theologians of the Society who participated in it formulated their positions. Secondly, we explicate the Pérezian thesis about God as the foundation of the necessity and reality of eternal truths on the example of an early treatise on the "possibility of creatures" by Gaspar de Ribadeneira (1653). Thirdly, we detail and analyze Izquierdo's criticism of this position in Disputation 10 of his *Pharus scientiarum* (1659). Fourthly, we present Izquierdo's own doctrine of the "quidditative status of things" or absolute necessary objective truths, and also explain his understanding of the necessity and eternity of such truths. In addition, we analyze how exactly he solves the key problem for his ontology – the problem of distinction and separability of the quidditative and existential status of a thing. Finally, we analyze the criticism of Izquierdo's position in the metaphysics of Antonio Bernaldo de Quirós (1666), pointing out the specifics of his argumentation and its theological and philosophical motives.



Иванов Виталий Львович  
 Санкт-Петербургский государственный университет  
 аэрокосмического приборостроения  
 Институт философии РАН  
 ivavit@gmail.com

В чем состоит реальность необходимой и вечной истины? Метафизический спор теологов-иезуитов в середине XVII в.

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 782-821

Ключевые слова: необходимая и вечная истина, поздняя схоластика, метафизика иезуитов, спор о *verificativum*, Gaspar de Ribadeneira, Izquierdo, Antonio Bernaldo de Quirós.

Аннотация. Статья является исследованием метафизического спора о реальности необходимых и вечных истин, который происходил среди ведущих испанских иезуитов периода расцвета схоластической традиции Общества Иисуса в середине XVII в. Традиционная схоластическая проблема вечных истин, касающаяся тварных сущностей и их возможного бытия, была радикально переформулирована благодаря теологическим новациям А. Переса, утверждавшего, что единственным верификативом (или основанием реальности) любых необходимых истин является сама сущность Бога. Это вызвало яростную полемическую реакцию со стороны С. Искьердо, предложившего свое решение данной проблемы в рамках собственной оригинальной онтологии статусов вещей (особенно чтойностного статуса) с позиции суперреализма. Последователи Переса, в свою очередь, настойчиво оппонировали «крайностям» позиции Искьердо. Во-первых, мы кратко эксплицируем понятие «необходимой и вечной истины» и даем исторический обзор времени и места действия данного спора, указывая на главные труды, в которых формулировали свои позиции участвовавшие в нем метафизики и теологи Общества. Во-вторых, мы эксплицируем тезис пересианцев о Боге как основании необходимости и реальности вечных истин на примере раннего трактата о «возможности тварей» Гаспара де Рибаденейра (1653). В-третьих, мы подробно излагаем и анализируем критику этой позиции со стороны Искьердо в 10 диспутации *Phagus scientiarum* (1659). В-четвертых, мы представляем собственное учение Искьердо о чтойностном статусе вещей или абсолютных необходимых объективных истинах, а также объясняем его понимание необходимости и вечности таких истин. Кроме того, мы анализируем, как именно он решает ключевую для его онтологии проблему дистинкции и отделимости чтойностного и экзистенциального статусов вещи. Наконец, мы разбираем критику позиции Искьердо в метафизике Антонио Бернальдо де Кироза (1666), указывая на специфику его аргументации и ее теологические и философские мотивы.

Igor Tantlevskij  
 St. Petersburg State University (Russia)  
 i.tantlevsky@spbu.ru  
 Elements of the theological system of the Qumran community in correlation with the peculiarities of its “gnoseology”

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 822-841

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-822-841

Keywords: theology, gnoseology, mysticism, Qumran community, creationism, predestination, dualism, eschatology, soteriology.

Abstract. The article attempts to identify the specifics of the ways in which the Qumran authors “know” God, based on an analysis of a number of their key works. The Qumranites’ acquisition of “theological” Knowledge was mainly of direct intuitive “spiritual” comprehension, including elements of “noethics”. This cognitive phenomenon has sometimes been described directly as insight (cf., e. g., 1QH<sup>a</sup> 12:5-6, 27-29; 15:24-25). On the other hand, the Qumran teaching that God “formed understanding (bynh) for all who seek knowledge (d’t)” and that “all reason (škl) is from eternity” (4Q299, fr. 8, 7-8) suggests that human mind is initially a partaker of the eternal Mind of God. As one consequence of this, one has the potential gift of directly accessing the elements of Knowledge contained within the Divine Mind (škl, bynh). There was also a mystical-“gnostic” way of knowing. Thus, the Qumranites probably practised some kind of mystical heavenly “voyages” in a kind of ecstatic state — in fact, probably implying mystical “death” and subsequent “rebirth”, involving the acquisition of heavenly Knowledge. The author has also tried to reconstruct elements of the Qumranite theological system and identify some features of the Qumran creationist doctrine and the closely related doctrine of predestination; views of history, eschatology and the creation of a new world; dualistic concepts in correlation with soteriology; the Qumran theology of Light and Darkness in ethical, gnoseological and soteriological aspects.

Тантлевский Игорь Романович  
Санкт-Петербургский государственный университет  
i.tantlevsky@spbu.ru

Элементы теологической системы кумранской общины  
в корреляции с особенностями ее «гносеологии»  
Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 822-841

Ключевые слова: теология, гносеология, мистицизм, Кумранская община, креационизм, предопределение, дуализм, эсхатология, сотириология.

Аннотация. В статье сделана попытка выявить специфику путей «познания» Бога кумранскими авторами на основе анализа ряда их ключевых произведений. Обретение кумранитами «теологического» Знания носило по преимуществу характер непосредственного интуитивного «духовного» постижения, включая элементы «ноэтики». Этот когнитивный феномен подчас прямо описывался как озарение (ср., например: 1QH<sup>a</sup> 12:5-6, 27-29; 15:24-25). С другой стороны, кумранское учение о том, что Бог «создал разумение (bynh) для всех стремящихся к знанию (d’t)» и что «всякий разум (škl) — извечен» (4Q299, фр. 8, 7-8) предполагает, что разум человека изначально оказывается сопрячен к вечному Разуму Бога. Как одно из следствий этого, у человека есть потенциальный дар непосредственно приобщаться к элементам Знания, содержащего в Божественном Разуме (škl, bynh). Существовал и мистическо-«гностический» путь познания. Так, вероятно, в Кумранской общине практиковались некие мистические небесные «вояжи» в некоем экстатическом состоянии — по сути, вероятно, подразумевавшем мистическую «смерть» и последующее «возрождение», предполагавшие обретение небесного Знания. Автор попытался также реконструировать элементы теологической системы кумранитов и выявить некоторые особенности кумранского креационистского учения и тесно связанной с ним доктрины о предопределении; воззрения на историю, эсхатологию и созидание нового мира; дуалистические концепции в корреляции с сотириологией; кумранскую теологию Света и Тьмы в этико-гносеологическом и сотириологическом аспектах.

Irina Protopopova

Russian State University for the Humanities (Moscow)

plotinus70@gmail.com

Traduttore traditore: Problems in Translation of Plato's *Theaetetus*

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 842-850

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-842-850

Keywords: Plato's *Theaetetus*, translation, T.V. Vasilyeva, context, Sophists, subject of sensation.

Abstract. The purpose of this short note is to show by concrete examples how in some Russian (among others) translations of Plato's *Theaetetus* the meaning changes to its exact opposite, which, of course, not only significantly complicates the understanding of the text for the reader inexperienced in ancient Greek, but sometimes brings him to an unsolvable logical impasse. The article analyzes two examples from T.V. Vasilyeva's translation in comparison with some other translations and focusing on the corresponding contexts of the dialogue: Th. 160e7–8 and 164c7–d2. It is important that these are not some run-of-the-mill passages, but the key points for Plato to build the logic of Sophists: in the first case, he shows the necessary absence of the subject of sensation in the concept of universal movement; in the second, the role of the "agreement on words" in the eristic strategy of Sophists. In both cases, Vasilyeva's translation, unfortunately, can only confuse the reader and make him doubt the logic and coherence of the Platonic text. From the point of view of the history of Plato's translations, it would be interesting to consider possible sources of error in the first example (Th. 160e7–8) from multilingual translators of different epochs. From the practical point of view, the analysis of Vasilyeva's translation of the *Theaetetus*, included in the "canonical" Russian-language edition of Plato, shows one thing: a new translation of the *Theaetetus* into Russian is earnestly needed.

Протопопова Ирина Александровна

Российский государственный гуманитарный университет

plotinus70@gmail.com

Traduttore traditore: проблемы перевода платоновского «Теэтета»

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 842-850

Ключевые слова: «Теэтет» Платона, перевод, Т.В. Васильева, контекст, софисты, субъект.

Аннотация. Задача этой небольшой заметки — показать на конкретных примерах, как в некоторых русских переводах «Теэтета» смысл меняется на ровно противоположный, что, разумеется, не просто существенно затрудняет понимание текста для читателя, не владеющего древнегреческим, но порой доводит его до неразрешимого логического тупика. В статье анализируются два примера из перевода Т.В. Васильевой в сравнении с некоторыми другими переводами с рассмотрением соответствующих контекстов диалога: Th. 160e7–8 и 164c7–d2. Важно, что это не проходные места, а ключевые для выстраивания Платоном логики софистов: в первом случае он показывает необходимое отсутствие субъекта ощущения в концепции всеобщего движения; во втором — роль «соглашения о словах» в эристической стратегии софистов. В обоих случаях перевод Васильевой, к сожалению, может только запутать читателя и заставить его усомниться в логике и связности платоновского текста. С точки зрения истории переводов Платона было бы небезынтересно рассмотреть возможные источники ошибки в первом примере (Th. 160e7–8.) у разноязычных переводчиков разных эпох. С точки зрения практики анализ перевода «Теэтета» Васильевой, включенного в

«каноническое» русскоязычное издание Платона, показывает одно: настоятельно необходимо новый перевод «Теэтета» на русский язык.

Vladimir Brovkin

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

vbrovkin1980@gmail.com

Epicurus and modern culture

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.2 (2023) 851-865

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-851-865

Keywords: Epicurus, Art of Life, Spiritual Practices, Philosophical Therapy,

A Guide to Life

Abstract. The article deals with the question of the place the philosophy of Epicurus in modern intellectual culture. It is established that epicureanism today has gone far beyond academic research. The philosophy of Epicurus claims to be the art of life. The teaching of Epicurus acts as a philosophical therapy, with the help of which negative emotions are overcome. Epicurean spiritual practices are used to achieve serenity. Some researchers and writers see epicureanism as a worldview and a set of values that can help solve such modern global problems as environmental pollution, uncontrolled consumption growth and socio-political instability.

Бровкин Владимир Викторович

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

vbrovkin1980@gmail.com

Эпикур и современная культура

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 851-865

Ключевые слова: Эпикур, искусство жизни, духовные практики, философская терапия, руководство к жизни.

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о месте философии Эпикура в современной интеллектуальной культуре. Установлено, что эпикуреизм сегодня вышел далеко за пределы академических исследований. Философия Эпикура претендует на роль искусства жизни. Учение Эпикура выступает в качестве философской терапии, с помощью которой преодолеваются негативные эмоции. Эпикурейские духовные практики применяются с целью достижения безмятежности. Отдельные исследователи и писатели усматривают в эпикуреизме мировоззрение и комплекс ценностей, способные помочь в решении таких глобальных проблем современности, как загрязнение окружающей среды, неконтролируемый рост потребления и социально-политическая нестабильность.

Roman Svetlov

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

spatha@mail.ru

Shmonin Dmitry,

St. Petersburg University (Russia)

dmitry.shmonin@gmail.com

Porphyry, Chaldaism, Judaism

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.2 (2023) 866-874

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-866-874

Keywords: Porphyry of Tyre, Chaldean oracles, Judaism, theurgy, neoplatonism.

Abstract: The article seeks to explain the issue of why Porphyry of Tyre, the first thinker introducing the discourses of the «Chaldean oracles» into Platonism, did not integrate Chaldaism and Judaism in his ideas on the nature of barbarian "theologies". For example, Julian the Apostate had accomplished such integration in his "political theology". In the authors' opinion the reason for Porphyry's caution was his assessment of theurgy and its role in the genuine piety. The well-known discussion on the efficacy of theurgy in Porphyry's «Letter to Anebon» and «On the Egyptian Mysteries» of Iamblichus shows us two different modes of understanding of the Chaldean wisdom. Meantime, focusing on Iamblichus' approaches, Julian achieved this integration.

Светлов Роман Викторович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

spatha@mail.ru;

Шмонин Дмитрий Викторович

Санкт-Петербургский государственный университет

dmitry.shmonin@gmail.com

Порфирий, халдеи, иудеи

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 866-874

Ключевые слова: Порфирий Тирский, Халдейские оракулы, иудаизм, теургия, неоплатонизм

Аннотация: Настоящая статья посвящена рассмотрению вопроса о том, почему Порфирий Тирский, который первым ввел в платонизм дискурсы «Халдейских оракулов», не совершил интеграции халдаизма и иудаизма в своих представлениях о природе варварских «теологий». В рамках своей «политической теологии» такую интеграцию совершит Юлиан Отступник. На наш взгляд причиной осторожности Порфирия была оценка им даже не столько «Халдейских оракулов», сколько теургии и ее места в искомом им подлинном благочестии. Известное обсуждение действенности теургии в «Письме к Анебону» Порфирия и в «О египетских мистериях» Ямвлиха показывает два разных модуса понимания халдейской мудрости. Ориентировавшийся на Ямвлиха Юлиан получил возможность для указанной интеграции.

Danil Popov

St. Petersburg State University

Evseviy-Dan@yandex.ru

Stoic narrative in the journal "Faith and Reason" (1884–1917)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 875-887

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-875-887

Keywords: Faith and Reason, philosophy journals, Stoic tradition, Stoic legacy, Stoicism, Stoic narrative

Abstract: The scope of the study is the Stoics' and Stoic philosophy's images in the influential theological-philosophical journal "Faith and Reason". Its materials constituted a significant part of the philosophical articles on the Stoics in the late 19th-early 20th century Russia. Due to confessional bias and peculiarities of the intellectual debates of that time, the journal's authors did not limit themselves to historical-philosophical or theological studies of Stoic philosophy. "Faith and

Reason" attempted to unfold a multidimensional critical narrative of desperate Stoic mood, the religious wickedness of the Stoics, and the cold spirit of their morals, contrasting the personal wisdom of the Roman Stoics with their school affiliation. It is suggested that the Stoic narrative offered in the journal was intended to exert an edifying influence on its audience, to demonstrate the perverse nature of Stoic teachings as well as their incompatibility with the truth of Christianity.

Попов Данил Сергеевич

Санкт-Петербургский государственный университет

Evseviy-Dan@yandex.ru

Стоический нарратив в журнале «Вера и разум» (1884–1917)

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 875-887

Ключевые слова: Вера и разум, философские журналы, стоическая традиция, стоическое наследие, стоицизм, стоический нарратив

Аннотация. Предметом исследования выступает представление стоической философии и образа стоиков во влиятельном богословско-философском журнале «Вера и разум», материалы которого составляли значительную часть российской философской периодики о стоиках в конце XIX – начале XX вв. Ввиду профессиональной ангажированности и особенностей интеллектуальных дискуссий того времени, авторы журнала не ограничились историко-философскими и сравнительно-теологическими изысканиями о философии Стои. «Вера и разум» являет попытку развернуть многоаспектное критическое повествование об отчаянном стоическом настроении, религиозном нечестии стоиков, холодном духе их нравственности, противопоставляя личную мудрость поздних стоиков их школьной аффилиации. Обосновывается предположение, что стоический нарратив, предлагаемый на страницах журнала, имел целью оказать назидательное, мировоззренческое влияние на его аудиторию, продемонстрировать превратный характер стоических учений самих по себе, а также их несопоставимость с истиной христианства.

Aleksey Bogomolov

Immanuel Kant Baltic Federal University (Kaliningrad)

Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University (Minin University)

Image and Negation: "Proto-Apophatics" and the problem of the typology of negativity in Hesiod's «Theogony»

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.2 (2023) 888-898

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-888-898

Keywords: apophatics, negativity, history of ancient philosophy, Hesiod, proto-apophatics, non-being

Abstract. The purpose of this article is a historical and philosophical reconstruction of the problem of negativity in "Theogony". It is shown that negativity is not limited only to the doctrine of Chaos, since in the text of Hesiod there are other mythological images that are endowed with their apophatic characteristics. These include Erebus, Night, Tartarus, as well as "limits and beginnings". At the same time, Chaos certainly has a special status. Chaos generates other negative images – Night, Erebus. Consequently, the three mythological images are in genus-species relations, which means they are different types of negativity from each other. The "beginnings and limits",

which also have their apophatic characteristics, are that which contains Chaos in itself. Consequently, Hesiod's myth contains not only an apophatic problematic, but there is an implicit difference in the understanding of negativity.

Богомолов Алексей Владимирович

Балтийский федеральный университет им. И. Канта

Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина

(Мининский университет)

ensestens@mail.ru

Образ и негация: «протоапофатика» и проблема типологии

негативности в «Теогонии» Гесиода

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 888-898

Ключевые слова: апофатика, негативность, история античной философии, Гесиод, протоапофатика, небытие.

Аннотация. Цель настоящей статьи – историко-философская реконструкция проблемы негативности в «Теогонии». Показывается, что негативность не сводится только к учению о Хаосе, поскольку в тексте Гесиода наличествуют и иные мифологические образы, которые наделены своими апофатическими характеристиками. К их числу следует отнести Эреб, Ночь, Тартар, а также «пределы и начала». При этом Хаос, безусловно, имеет особый статус. Хаос порождает другие негативные образы – Ночь, Эреб. Следовательно, три мифологических образа находятся в родо-видовых отношениях, а значит являются отличными друг от друга видами негативности. «Начала и пределы» также имеющие свои апофатические характеристики, суть то, что содержит Хаос в себе. Следовательно, в мифе Гесиода содержится не только протоапофатическая проблематика, но имплицитно наличествует различие в понимании негативности.

Valery V. Petroff

RAS Institute of Philosophy (Moscow)

Eos and Tithonus: Metamorphoses of Corporeality

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 899-938

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-899-938

Keywords: Homer, Sappho, Tithonus, Alexei Parshchikov, papyri, Callimachus, Vikenty Veresaev  
 Abstract. The article discusses the philosophical implications of the Greek myth of Eos and Tithonus. In relation to different versions of this myth, the opinions of various authors regarding the problem of finding and maintaining individual identity in the conditions of bodily metamorphoses, as well as the problems of aging (gradual loss of the body and memory) are considered. The question is raised about the body of the mythological hero and the means of transmitting the fabula, whether it is transmission in the oral tradition through speech-logos or transmission through the text fixed on a material carrier (which can be lost, corrupted, restored). The question of the interrelation of the myth of Eos and Tithonus with the details of the biography of the authors who refer to it is being studied. In this respect, the following are studied: the Homeric hymn to Aphrodite, Sappho's "Tithonus poem" (including the history of its finding and reconstruction), as well as the poem "Tithonus the Cicada" by Alexei Parshchikov, which puts the ancient story into the modern context of reasoning about the "digital body", transhumanism and cloning.

Петров Валерий Валентинович  
Институт философии РАН (Москва)  
campas.iph@gmail.com  
Эос и Тифон: метаморфозы телесности  
Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 899-938

Ключевые слова: Гомер, Сапфо, Тифон, Алексей Парщиков, папирусы, Калимах, Викентий Вересаев.

Аннотация. В статье обсуждаются философские импликации греческого мифа об Эос и Тифоне. Применительно к различным презентациям этого мифа рассматриваются мнения различных авторов относительно проблемы нахождения и удержания индивидуальной идентичности в условиях телесных метаморфоз, а также проблематика старения (постепенной утраты тела и памяти). Ставится вопрос о теле мифологического героя и средствах трансляции сюжета, будь то передача в устной традиции через речь-логос или передача посредством текста, фиксируемого на материальном носителе (который может быть утрачен, испорчен, восстановлен). Изучается вопрос о связи мифа об Эос и Тифоне с подробностями биографии авторов, которые к нему обращаются. В контексте перечисленных моментов исследуются: гомеровский гимн к Афродите, «поэма о Тифоне» Сапфо (включая историю ее обнаружения и реконструкций), а также стихотворение «Титонус-цикада» Алексея Парщикова, выводящее античный миф в современный контекст рассуждений о «дигитальном теле», трансгуманизме и клонировании.

Yaroslav Slinin  
St. Petersburg State University  
slinin@mail.ru  
Middle term, reason, and the formal cause  
Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.2 (2023) 939-957

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-939-957

Keywords: Aristotle, knowledge, reason, middle term, syllogism, proof, nous, formal cause, definition.

Abstract. The article deals with Aristotle's doctrine of syllogism as an elementary form of proof. According to Aristotle, of all fourteen valid syllogism forms, the first form of the first figure is best suited for this task, since its conclusion is "general and affirmative." But Aristotle also considers a special case of this syllogism form, when both terms of the first premise are equal, and its converse goes without restriction. Aristotle shows that in this case, on purely logical grounds, it is impossible to distinguish middle term from major, since they are interchangeable. Therefore, such syllogisms turn out to be ambiguous and do not prove anything. What is to be done? Aristotle turns to epistemological grounds to make the definition converse impossible and thus to get the ability to state it as the major syllogism premise. He claims that knowledge of the formal cause of a thing leads to the knowledge of a thing itself, but not vice versa. A determinable requires clarification with the help of the determinant, and not on the contrary. Therefore, the formal cause of a thing by Aristotle is always the cause, and not the thing itself, or the action. Therefore, if the definition serves as a major premise of the syllogism, then the formal cause of a thing always turns out to be a middle term, while for the major premise stands the thing itself. Thus, the interchangeability of terms is disestablished, since, as Aristotle says, the cause has the first place in comparison with its effect. As a result, a syllogism becomes complete, unambiguous, and quite "usable".



Слинин Ярослав Анатольевич  
 Санкт-Петербургский государственный университет  
 slinin@mail.ru

Средний термин, причина и суть бытия  
 Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 939-957

Ключевые слова: Аристотель, знание, причина, средний термин, силлогизм, доказательство, нус, суть бытия, определение.

Аннотация. В статье рассматривается учение Аристотеля о силлогизме как элементарной форме доказательства. Согласно Аристотелю, из всех четырнадцати правильных модусов для выполнения этой задачи лучше всего подходит первый модус первой фигуры. Но Аристотель рассматривает еще и особенный случай этого модуса, когда оба термина первой посылки равнообъемны, а ее обращение осуществляется без ограничения. Аристотель показывает, что в этом случае на чисто логических основаниях невозможно отличить средний термин от большего, так как они взаимозаменяемы. Поэтому такого рода силлогизмы оказываются двусмысленными и ничего не доказывают. Как тут быть? Аристотель обращается к гносеологическим основаниям для того, чтобы сделать определение необратимым и способным стать полноценной большей посылкой силлогизма. Он говорит о том, что знание сути бытия вещи ведет к знанию вещи, а не наоборот. Определяемое требует разъяснения с помощью определяющего, а не наоборот. Поэтому суть бытия вещи у Аристотеля всегда причина, а не сама вещь — действие. И поэтому, если определение выступает в роли большей посылки силлогизма, то суть бытия вещи всегда оказывается средним термином, а сама вещь — большим. Таким образом, взаимозаменяемость терминов пресекается, поскольку, как говорит Аристотель, причина «первее» действия. В результате, силлогизм становится полноценным, недвусмысленным и вполне «годным к употреблению».

Valerij Goušchin  
 National Research University "Higher School of Economics"  
 valerii2012@yandex.ru

Metamorphoses of Ancient Historical Tradition. The Battle at Marathon as a phenomenon of Athenians' Social Memory

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 958-979

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-958-979

Keywords: social memory and oblivion, battle at Marathon, trophies, war-dead memorials, orators of the IV century BC.

The battle at Marathon was a significant event in the history of Athens. It is considered here as a phenomenon of social memory, as an event, whose memory was passed on to subsequent generations. Social memory is understood as the preservation and transmission of significant information. This was due to the construction of the trophies and war-dead memorials both at the site of the battle (places of memory) and beyond. At the same time, the preservation of the memory of the Marathon Battle followed by obvious distortions and exclusion of some significant elements from its description. That is what often called "oblivion" or forgetting. It is suggested here that in the process of storing and transmitting information, a certain system of images and representations (pattern) was developed, which determines its perception. The events that do not fit into this system (pattern) were not taken into account.

Гущин Валерий Рафаилович

НИУ «Высшая Школа Экономики» (Пермь)

valerii2012@yandex.ru

Метаморфозы античной исторической традиции. Марафонская битва как феномен социальной памяти афинян

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 958-979

Ключевые слова: социальная память и забвение Марафонская битва, трофеи, polyandreion, ораторы IV в. до н.э.

Аннотация. Марафонская битва – значимое событие в истории Афин. В представленной работе она рассматривается как феномен социальной памяти – событие, память о котором передавалась последующим поколениям. В данном случае социальная память понимается как сохранение и передача значимой информации. Это было связано с сооружением трофеев, мемориалов погибших воинов и т.п. – как на месте сражения (места памяти»), так и за его пределами. В то же время сохранение памяти о Марафонской битве сопровождалось искажениями и исключением из ее описания некоторых значимых элементов, т.е. тем, что нередко называют «забвением». В работе высказывается мысль, что в процессе сохранения и передачи информации складывается определенная система образов и представлений (паттерн), который определяет ее восприятие. То, что не укладывается в эту систему (паттерн) чаще всего не принимается во внимание.

Alina Zaykova

Institute of Philosophy and Law SB RAS (Novosibirsk, Russia)

zaykova.a.s@gmail.com

Aristotle's observation of the illusion of the motion aftereffect in modern knowledge of the perception of time and movement

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.2 (2023) 980-992

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-980-992

Keywords: Aristotle, time, time perception, perception, temporal consciousness, consciousness, waterfall illusion, motion aftereffect.

Abstract. In his work *De Insomniis*, Aristotle pointed out that after observing motion, objects at rest appeared to move. In modern literature, this effect, called the "waterfall illusion" or "the motion aftereffect", is widely researched and explained both scientifically and philosophically. Most researchers consider in the first place why this happens and what it means. This allows us to put forward new hypotheses and argue in favor of existing theories, in particular, thanks to the waterfall illusion, a hypothesis about multi-threaded data processing by neurons was proposed and some features of the work of adaptive perception mechanisms were demonstrated. At the same time, the implicit and unreasoned choice of a specific method of explanation to assert the advantages of a certain model while neglecting other empirical experience may be a methodological error, which can be seen in the example of S. Prosser's concept of dynamic frames.

Зайкова Алина Сергеевна

Институт философии и права СО РАН (Новосибирск)

zaykova.a.s@gmail.com

Наблюдение Аристотеля об иллюзии последствия движения в современном знании о восприятии времени и движения

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 980-992

Ключевые слова: Аристотель, время, восприятие времени, восприятие, темпоральная структура сознания, сознание, иллюзия водопада, последствие движения.

Аннотация. В своей работе «De Insomniis» Аристотель указал, что после наблюдения движения покоящиеся предметы кажутся движущимися. В современной литературе этот эффект, называемый «иллюзией водопада» или «последствием движения», широко исследуется и объясняется как на научном, так и на философском уровне. Большинство исследователей рассматривают в первую очередь вопросы, почему это происходит и что это значит. Такой подход позволяет выдвигать новые гипотезы и приводить аргументы в пользу существующих теорий, в частности, в том числе благодаря иллюзии водопада была предложена гипотеза о многопоточковой обработке данных нейронами и продемонстрированы некоторые особенности работы адаптационных механизмов восприятия. Вместе с тем, неявный и неаргументированный выбор конкретного способа объяснения для утверждения преимуществ некоторой модели при пренебрежении другим эмпирическим опытом может являться методологической ошибкой, что можно заметить на примере концепции динамических кадров С. Проссерра.

Daniil Dorofeev

Saint Petersburg Mining University

dorofeev61@mail.ru

"Hellenic sages" in Christian temples: a guide to philosophical iconography in the Middle Age

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 993-1048

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-993-1048

Keywords: iconography of ancient philosophers, sibyls and the Tree of Jesse in the Middle Ages, Christian temples and churches, visual and plastic images of the "Hellenic sages", ancient prophets of Christ, philosophy and aesthetics.

Abstract. The article is devoted to the study of the visual-plastic iconography of ancient philosophers in medieval Christian churches in Western and Eastern Europe, the Middle East, Greece and Russia. For the first time in Russian and European scientific literature, the author gives such a complete and detailed overview of all Christian churches (including little-known ones) and temples that have visual-pictorial and sculptural-plastic images of "Hellenic sages", which in the Middle Ages included not only ancient philosophers, but also poets, writers, historians and sibyls. Based on his many years of research, travel, study of many domestic and foreign sources on this topic, the author presents a large-scale and multicolored picture of the amazing Christian (primarily Orthodox) tradition of understanding the ancient sages as prophets of Christ and his teachings, drawing attention to many of its interesting features. This tradition finds expression both in texts and in the narthex, galleries, refectory, outer walls and even in the iconostasis of churches, visual images of the "Hellenic sages", most often part of the iconography of the "Tree of Jesse". Along the way, the problems of visual identification of such images, the features of their appearance, clothing, accompanying sayings, etc. are touched upon. Revealing in this way the potential of the visual dialogue between antiquity and Christianity in the Middle Ages, the author strives to present in a new light the reception of ancient Greek philosophers, which is valuable for modern thought both in the aesthetic and historical-philosophical context.

Дорофеев Даниил Юрьевич

Санкт-Петербургский горный университет

dorofeev61@mail.ru

«Эллинские мудрецы» в христианских храмах: путеводитель по философской иконографии Средневековья

Язык: русский

Выпуск: СХОЛН 17.2 (2023) 993-1048

Ключевые слова: иконография античных философов, сивилл и «Древа Иессева» в Средние Века, христианские храмы и церкви, визуальные и пластические образы «эллинских мудрецов», античные пророки Христа, философия и эстетика.

Аннотация. Статья посвящена исследованию визуально-пластической иконографии античных философов в средневековых христианских храмах Западной и Восточной Европы, Ближнего Востока, Греции и России. Автор впервые в отечественной и европейской научной литературе дает такой полный и подробный обзор всех христианских церквей (включая и малоизвестные) и храмов, имеющих визуально-живописные и скульптурно-пластические образы «эллинских мудрецов», к которым в Средние века причисляли не только античных философов, но и поэтов, писателей, историков и сивилл. На основе своих многолетних исследований, путешествий, изучения многих отечественных и зарубежных источников (в основном труднодоступных) на эту тему Дорофеев Д.Ю. представляет масштабную и многоцветную картину удивительной христианской (в первую очередь православной) традиции понимания античных мудрецов как пророков Христа и Его учения, обращая внимание на множество ее интересных особенностей. Эта традиция находит выражение как в текстах, так и в представленных в нартексе, притворе, галереях, трапезной, наружных стенах и даже в иконостасе церквей визуальных образов «эллинских мудрецов», чаще всего являющихся частью иконографии «Древа Иессева». По ходу затрагиваются проблемы визуальной идентификации таких образов, особенности их внешнего вида, одежды, сопровождающих их изречений и т.п. Раскрывая таким способом потенциал визуального диалога античности и христианства в средневековье, автор стремится в новом свете представить рецепцию древнегреческих философов, которая ценна для современной мысли как в эстетическом, так и историко-философском контексте.

Sergei Belozеров

gentbrugg@yandex.ru

Euhemerism in early Ptolemaic Alexandria

Language: Russian

Issue: СХОЛН 17.2 (2023) 1049-1071

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-1049-1071

Keywords: Demetrius Phalereus, Euhemerus, Palephatos, Dionysius Scytobrachion, Iambulus, Leon of Pella.

Abstract. The article presents a new original view on the circumstances and features of the origin of euhemerism in all its genre diversity - from mythographic utopias, chorographies and mirabilia to pseudoperiples and paradoxography. An in-depth analysis of the sources that have come down to us gives grounds to assume with a fairly high degree of probability early Ptolemaic Alexandria as its main launch pad and epicenter and to link it with the activities of Demetrius Phalereus, the founder of the famous in antiquity Mouseion and the Library.

Белозеров Сергей

gentbrugg@yandex.ru

Эвгемерики в раннептолемеевской Александрии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1049-1071

Ключевые слова: Деметрий Фалерский, Эвгемер, Палефат, Дионисий Скитобрахион, Ямбул, Леон из Пеллы.

Аннотация. В статье дается новое оригинальное видение обстоятельств и особенностей зарождения эвгемеризма во всём его жанровом разнообразии – от мифографических утопий, хорографий и мирабилия до псевдопериплов и парадоксографий. Углубленный разбор исторических свидетельств, дошедших до наших дней, дает нам основания с высокой степенью вероятности предполагать раннеэллинистическую Александрию главным очагом и эпицентром развития эвгемеризма и связывать его с деятельностью Деметрия Фалерского, основателя знаменитых в античности Мусея и Библиотеки.

Eugene Afonasin

Novosibirsk State University (Russia)

afonasin@gmail.com

“Another Earth”. The Orphic motif of celestial travel in ancient philosophy

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1072-1083

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-1072-1083

Keywords: orphic, myth, Plato, journey, reincarnation of the soul, afterlife retribution.

Abstract. The motif of the journey is characteristic of Orphicism. Orpheus' journey on the Argo and his descending to Hades, the travel of souls to the afterlife and their celestial journey before their subsequent incarnation. These ideas are vividly represented in the Orphic hymns, the Orphic golden tablets and, perhaps most vividly, in Plato's myths in *Phaedo*, *Phaedrus*, *Gorgias* and *the State*. In the paper I consider these myths in the context of ancient philosophical literature, the task of which is to provide a coherent interpretation of the very fluid and not entirely unambiguous pictures that the great Athenian philosopher paints in his imagination. First of all, it concerns such questions as the corporeality or incorporeality of souls, the circumstances of their judgment and the conditions of their subsequent incarnation, details of the topography of the “other earth” and, finally, the discussion about the classes of souls, which were developed in subsequent Platonism.

Афонасин Евгений Васильевич

Новосибирский государственный университет

afonasin@gmail.com

«Другая земля». Орфический мотив небесного путешествия в античной философии

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1072-1083

Ключевые слова: орфика, миф, Платон, путешествие, перевоплощение души, загробное воздаяние.

Аннотация. Мотив путешествия характерен для орфики. Путешествие Орфея на Арго и его поход в Аид, путешествие душ в загробный мир и их небесное путешествие перед последующим воплощением. Эти идеи ярко представлены в орфических гимнах, орфических золо-

тых табличках и, возможно, ярче всего, в мифах Платона, которые он рассказывает в *Федоне*, *Федре*, *Горгии* и *Государстве*. В данной работе я рассматриваю эти мифы в контексте античной философской литературы, задача которой – дать согласованную интерпретацию очень подвижным и не вполне однозначным картинам, которые рисует в своем воображении великий афинский философ. Прежде всего, это касается таких вопросов, как телесность или бестелесность душ, обстоятельств суда над ними и условий последующего воплощения, деталей топографии «другой земли» и, наконец, дискуссий о классах душ, получивших развитие в последующем платонизме.

Pavel Butakov

Institute of Philosophy and Law SB RAS

pavelbutakov@academ.org

A dual-process approach to faith, doubt, and *diakrisis*

Language: Russian

Issue: СХОАН 17.2 (2023) 1084-1097

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-1084-1097

Keywords: faith, doubt, New Testament, dual-process theory.

Abstract. It is often claimed that there are passages in the New Testament where the word *διακρίνω*, contrary to its regular meaning (to discern, separate), has a special "NT meaning" of hesitation and doubt. Those passages describe *diakrisis* as the opposite of faith. I offer an argument against the "NT meaning" of *diakrisis*, which is based on the dual-process theory from cognitive psychology. First, I distinguish the two types of faith in the New Testament—an involuntary Type 1 and a voluntary Type 2. I also suggest that all cases of propositional or quantitative faith belong to Type 2. I argue that in those passages where *diakrisis* opposes faith, the faith is propositional and quantitative, therefore it is of Type 2. Then I argue that in those passages faith and *diakrisis* belong to the same Type, i.e. Type 2. Since doubt is an involuntary Type 1 process, and *diakrisis* is a voluntary Type 2 process, *diakrisis* should not be translated as "doubt," and the claim of the special "NT meaning" of *διακρίνω* is incorrect.

Павел Анатольевич Бутаков

Институт философии и права СО РАН

pavelbutakov@academ.org

Вера, сомнение и *diakrisis* в свете теории двойного процесса

Язык: русский

Выпуск: СХОАН 17.2 (2023) 1084-1097

Ключевые слова: вера, сомнение, Новый Завет, теория двойного процесса.

Аннотация. В данной статье предложен новый аргумент против тезиса о том, что в некоторых пассажах Нового Завета слово *διακρίνω* вопреки своему обычному значению (различать, разделять, выносить суждение) имеет особое, исключительно христианское значение: сомневаться или быть в замешательстве. В этих пассажах *диакрисис* описывается как противоположность веры. Предлагаемый аргумент основан на современной когнитивно-психологической теории двойного процесса. На основании данной теории разновидности веры в Новом Завете классифицируются по двум типам – произвольно-интуитивному (Тип 1) и контролируемому аналитическому (Тип 2). Также вводятся два дополнительных признака принадлежности веры к Типу 2 – ее пропозициональность и описание в количественных терминах. Установлено, что в тех пассажах Нового Завета, где *диакрисис* противопоставля-

ется вере, вера является пропозициональной и количественной и, следовательно, принадлежит к Типу 2. Также утверждается, что в этих пассажах *διακρισις* и вера относятся к одному типу, т.е. Типу 2. И поскольку сомнение является процессом Типа 1, а *διακρισις* – процессом Типа 2, *διακρισις* не может иметь значение «сомнения». Следовательно, тезис об особом «новозаветном значении» *διακρίνω* является ошибочным.

Anna Afonasina

Novosibirsk State University (Russia)

afonasina@gmail.com

Mysterious filmy veils: Empedocles on vision

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1098-1108

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-1098-1108

Keywords: Empedocles, vision, Aphrodite, Kora.

Abstract. It is quite fair to consider Empedocles as one of the first naturalists. Many of his fragments describe the parts of animals, their composition, functions and origin. Nature as a whole appears to us as a well-oiled mechanism in which different forces operate. As an illustration of this thought, the article considers the fragment B 84 DK. In it Empedocles, according to Aristotle, describes vision. In his characteristic style Empedocles does so by means of metaphor. In the first part of the fragment, he talks about the need to carry a lamp if one is travelling in the dark. But the lamp also needs to be protected from the wind, for which purpose some kind of lantern is attached to it, which prevents the wind from blowing. What this device is remains a mystery. Based on philological analysis, the article tries to imagine how this device might have looked like. The second part of the fragment is a mirror image of the first, it echoes it, but in different words. Here the metaphors of primordial fire, round-eyed Kora, and miraculous funnels attract special attention. Analysis of the fragment shows that the rich religious life of the time could have had a great influence on the formation of these metaphors. The fragment is given in Marwan Rashed's reconstruction.

Афонасина Анна Сергеевна

Новосибирский государственный университет

afonasina@gmail.com

Загадочные тонкие полотна: Эмпедокл о зрении

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1098-1108

Ключевые слова: Эмпедокл, зрение, Афродита, Кора.

Аннотация. Вполне справедливо считать Эмпедокла одним из первых натуралистов. Во многих его фрагментах описаны части животных, их состав, функции и происхождение. Природа в целом предстает перед нами как четко отлаженный механизм, в котором действуют разные силы. В качестве иллюстрации данной мысли в статье рассматривается фрагмент B 84 DK. В нем Эмпедокл, по словам Аристотеля, описывает зрение. В свойственном ему стиле Эмпедокл делает это при помощи метафоры. В первой части фрагмента он говорит о необходимости иметь при себе светильник, если кто-то отправляется в путь в темноте. Но светильник также нужно защитить от ветра, для чего к нему прикрепляется некий фонарь, который препятствует дуновению ветра. Что это за устройство остается загадкой. В статье на основании филологического анализа осуществляется попытка представить, как могло выглядеть данное устройство. Вторая часть фрагмента является

зеркальным отражением первой, она вторит ей, но уже другими словами. Здесь особое внимание привлекают метафоры первобытного огня, круглоокой Кору, чудесных воронок. Анализ фрагмента показывает, что на формирование этих метафор большое влияние могла оказывать богатая религиозная жизнь того времени. Фрагмент приводится в реконструкции Марвана Рашеда.

Alexei Garadja

Russian State University for the Humanities (Moscow)

agaradja@yandex.ru

Calcidius on Demons: Fragments of the Commentarius on Plato's *Timaeus*

(A Translation and Notes)

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1109-1121

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-1109-1121

Keywords: Plato's *Timaeus*, Calcidius' Commentary, demonology.

Abstract. The publication presents a commented Russian translation of chapters 120 and 127–136 from Calcidius' Commentarius on Plato's *Timaeus* dealing with demonology, a most important part of philosophical knowledge in the eyes of Neoplatonic thinkers. We know virtually nothing about Calcidius, neither the dates of his lifespan, nor the place where he lived and worked. Even his name has become debatable recently: Chalcidius or Calcidius. Meanwhile, his principal (and only) work, a Latin translation of Plato's *Timaeus* accompanied by a detailed commentary, has become the most important link in the transmission of Plato's legacy from Antiquity to the medieval Latin West. Up to the twelfth-century turning point and the rise of the School of Chartres, the reception of Plato in the West was channeled almost exclusively through Calcidius's work. His translation of the *Timaeus*, which occupies pages 17a–92c in the *Corpus Platonicum*, carries on only up to page 57c; another translation of the *Timaeus*, which has been accessible in the Latin West, belonged to Cicero, and was even more abridged (pages 27d–47b with omissions); nevertheless, it was Cicero's translation that St. Augustine (354–430) used, unaware, it would seem, of Calcidius' work. The most probable dating of our author seems to be the 4th – the beginning of the 5th century AD. Calcidius reveals himself as an author in his own right, who had not only accomplished the serious job of translating philosophical terminology from Greek into Latin, but also contributed to the development of the genre of commentary, and so deserves to be studied not only as a transmitter of knowledge from Antiquity to the Middle Ages. The Russian translation is based on the standard Jan Hendrik Waszink's edition (1975), taking into account more recent editions by C. Moreschini (2003), B. Bakhouché (2011), and J. Magee (2016), which are accompanied by translations into modern European languages; the chronological density of these publications testifies to the undoubtable surge of interest in Calcidius' work in the last few decades.



Гараджа Алексей Викторович

Российский государственный гуманитарный университет

agaradja@yandex.ru

Халкидий о демонах: фрагменты «Комментария на Тимей Платона»

(перевод и комментарии)

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1109-1121

Ключевые слова: «Тимей» Платона, «Комментарий» Халкидия, демонология.

Аннотация. В публикации представлен комментированный русский перевод глав 120 и 127–136 из Халкидиева «Комментария на Тимей Платона», посвященных демонологии — важнейшему разделу философского знания в представлении неоплатоников. О Халкидии мы не знаем практически ничего — ни времени жизни, ни где он жил. Само имя его с некоторых пор стало спорным: Халкидий или Калкидий. А между тем главный (и единственный) труд нашего автора — перевод на латынь платоновского «Тимея», сопровождаемый подробным комментарием, — стал важнейшим звеном в передаче наследия Платона от античности к латинскому средневековому Западу. Вплоть до поворотного XII века и мыслителей Шартрской школы Платона на Западе воспринимали почти исключительно через труд Халкидия. Халкидиев перевод «Тимея», занимающего в Платоновском корпусе страницы 17a–92c, доведен лишь до 57c; другой доступный на латинском Западе перевод «Тимея», а именно Цицеронов, еще короче (страницы 27d–47b с пропусками) — но именно им пользовался Августин (354–430), по-видимому не знавший о переводе Халкидия. Наиболее вероятная датировка нашего автора — рубеж IV–V веков. Халкидий показывает себя самобытным автором, который не только проделал серьезную работу по переводу философской терминологии с греческого на латынь, но и внес свой вклад в разработку жанра комментария, и поэтому заслуживает внимания не только в качестве передатчика знания от античности к средневековью. Перевод выполнен по стандартному изданию Яна Хендрика Васзинка (1975) с учетом более недавних, сопровождаемых переводами на новейшие европейские языки изданий К. Морескини (2003), Б. Бахуш (2011) и Дж. Маги (2016): хронологическая плотность этих публикаций свидетельствует о несомненном всплеске интереса к труду Халкидия в последние десятилетия.

Aleksandr A. Sinitsyn

The Russian Christian Academy for the Humanities (Saint Petersburg, Russia)

aa.sinizin@mail.ru

Igor E. Surikov

Institute of World History Russian Academy of Sciences (Moscow, Russia)

isurikov@mail.ru

The Herodotus Encyclopedia: A Grand Edition to the Anniversary of the “Father of History”

Language: English

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1122-1150

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-1122-1150

Keywords: Ancient history, encyclopedia, Herodotus, historiography, historian, writer, subjects, Greeks, barbarians, ethnonym, toponym, hydronym, Reception, cinema, myth.

Abstract. In 2021 the Wiley Blackwell Publishing turned out a huge (three monumental volumes, over 1,700 pages) encyclopedia devoted to the historian Herodotus and everything related to him: Ch. Baron (ed.) The Herodotus Encyclopedia. Vol. 1 (A–D). Vol. 2 (E–O). Vol. 3 (P–Z). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2021. LII+XXXII+XXXII, 1653 p. ISBN 9781118689646 (hardback) | ISBN

978119113539 (adobe pdf). This grand edition was compiled to commemorate the 2,500th birthday of the “Father of History”. The work brought together over 180 scholars from dozens of academic centers from 18 countries. The head of the writing team, Christopher Baron, strove to make “The Herodotus Encyclopedia” represent the entire contemporary state of the Herodotus studies. The book encompasses a broad range of subjects: every anthroponym, ethnonym, toponym, hydronym mentioned in the work of the Father of History is dealt with in a separate entry. Of special interest are conceptual, controversial entries related to various theoretical and methodological aspects of Herodotus’ work. The authors of the review decided against focusing on purely informational entries (which constitute the bulk, similar to every encyclopedia), but concentrated on the conceptual ones, they also made a number of critical remarks, since even the best works cannot be devoid of flaws. The work compiled to commemorate the grand jubilee of the “Father of History” is undoubtedly comprehensive and useful, and in spite of some minor flaws of the edition, this project of vast dimensions cannot help but impress.

Синицын Александр Александрович

Русская христианская гуманитарная академия

aa.sinizin@mail.ru

Суриков Игорь Евгеньевич

Институт Всеобщей истории Российской Академии наук

isurikov@mail.ru

Геродотовская энциклопедия. К юбилею «отца истории»

Ключевые слова: античная история, энциклопедия, Геродот, историописание, историк, писатель, реалии, греки, варвары, этнонимы, топонимы, гидронимы, рецепция, кино, миф.

Язык: русский

Выпуск: СХОАН 17.2 (2023) 1122-1150

Аннотация. В 2021 г. в издательстве “Wiley Blackwell” вышла огромная (три капитальных тома, более 1700 страниц!) энциклопедия, посвященная историку Геродоту и всему, что с ним связано: С. Baron (ed.). *The Herodotus Encyclopedia*. Vol. 1 (A–D). Vol. 2 (E–O). Vol. 3 (P–Z). Hoboken, NJ: Wiley Blackwell, 2021. LII+XXXII+XXXII, 1653 p. ISBN 9781118689646 (hardback) | ISBN 978119113539 (adobe pdf). Этот грандиозный труд подготовлен в связи с 2500-летием «отца истории». К работе были привлечены более 180 ученых из десятков научных центров 18 стран мира. Глава авторского коллектива Кристофер Бэрн приложил усилия к тому, чтобы «Энциклопедия Геродота» представила собой полный и репрезентативный срез современного состояния геродотоведения. Тематический охват книги широк: каждому антропониму, этнониму, топониму, гидрониму, упоминаемому в труде «отца истории», посвящена специальная статья. Особенно интересны статьи концептуального, проблемного характера, связанные с различными теоретическими и методологическими аспектами творчества Геродота. Авторы рецензии решили не останавливаться на статьях чисто информационного характера (таких, естественно, подавляющее большинство, как и в любой энциклопедии), а сосредоточиться на некоторых из концептуальных, а также высказать ряд критических замечаний, поскольку даже работам самого высокого уровня не чужды определенные изъяны. К большому юбилею «отца истории» подготовлен, действительно, большой и полезный труд. Несмотря на мелкие огрехи издания, впечатляют грандиозность замысла и его исполнение.

Mikhail A. Vedeshkin

Institute of World History, Russian Academy of Sciences

School of Public Policy – RANEPA

Balatar@mail.ru

A New Book on Sinesius of Cyrene

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1151-1160

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-1151-1160

Keywords: Late Antiquity, Late Roman Empire, Late Antique epistolography, Sinesius of Cyrene.

Abstract. A review of Miroshnichenko, E.I. (2021) *Sinesij Kirenskij: lichnost' i jetiket v pozdneantichnoj jepistolografii* [Synesius of Cyrene: Personality and Etiquette in Late Antique Epistolography]. St. Petersburg: Nestor-Istoria. 31 p.

Ведешкин Михаил Александрович

Институт всеобщей истории РАН

Институт общественных наук РАНХиГС

Balatar@mail.ru

Новая монография о Синезии Киренском

Язык: русский

Выпуск: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1151-1160

Ключевые слова: Поздняя античность, поздняя Римская империя, позднеантичная эписто-  
лография, Синезий Киренский.

Аннотация. Рецензия на книгу Мирошниченко. Е.И. (2021) *Синезий Киренский: личность и этикет в позднеантичной эпистографии*. Санкт-Петербург: Нестор-История, 31 с.

Ekaterina Smirnova

Petrozavodsk State University (Russia)

esmirnova@petsu.ru

Greco-Roman Antiquity in *The Library for Reading* journal of 1834-1840

Language: Russian

Issue: ΣΧΟΛΗ 17.2 (2023) 1161-1195

DOI: 10.25205/1995-4328-2023-17-2-1161-1195

Keywords: Antiquity, Ancient Greece, Ancient Rome, Early Christianity, Classical Philology, Studies in Antiquity, J. Senkovsky.

Abstract. The article attempts to identify the characteristics of classical antiquity representation in *The Library for Reading* journal in the 1830s, when it was the most popular Russian periodical, with its editor Josef Senkovsky being one of the famous writers and eminent scholars. The study draws on 8 literary publications and 24 research papers related to Greco-Roman antiquity. The analysis of literary works accepted for publication by Senkovsky shows that they were to lead the reader to reflect on three subjects: the features of intellectual pastime in classical antiquity and modernity; the transient nature of power of both an ambitious individual and the great empire; and the similarities, differences, and accomplishments of antiquity and modern times. The works of belles-lettres reflected the ambiguous perception of classical antiquity in the 1830s: on the one hand, viewing its heritage as a “golden standard”, and on the other – picturing it as a bygone and distant epoch through the motifs of catastrophe and decrepitude. The analyzed research publications on antiquity are distinguished by a striking variety of topics and the editor’s desire to make

the papers clear and fascinating for readers by presenting classical antiquity not as a boring collection of dead forms, but as full of life and struggle. Moreover, the research articles shaped the image of the classical studies as a dynamic and developing scholarly discipline filled with discoveries, acute disputes, and unsolved riddles. All scholarly publications on Greco-Roman antiquity wrapped thoughtful and profound reflections targeting the highly educated reading elite in a popular narrative addressed to the general audience. The key questions they raised were the significance of classical texts as reliable sources for studying ancient history and understanding ancient Greek and Roman worldviews, as well as the relationships between antiquity and the Ancient East or antiquity and modernity.

Смирнова Екатерина Леонидовна  
Петрозаводский государственный университет  
esmirnova@petsu.ru

Греко-римская древность на страницах журнала  
«Библиотека для чтения» в 1834-1840 гг.

Язык: русский

Выпуск: СХОАН 17.2 (2023) 1161-1195

Ключевые слова: античность, Древняя Греция, Древний Рим, раннее христианство, классическая филология, антиковедение, О. И. Сенковский.

Аннотация. В статье предпринята попытка выявить характерные черты репрезентации античности в журнале «Библиотека для чтения» в 1830-е гг. — в период, когда издание пользовалось огромной популярностью у читательской публики, а его редактор О. И. Сенковский входил в число именитых столичных литераторов и ученых. Основу исследования составили связанные с греко-римской древностью 8 художественных и 24 научных публикаций журнала. Анализ произведений изящной словесности, принятых Сенковским к публикации, показывает, что они, различаясь по жанрам и стилю, временным рамкам и героям, приводили читателя к размышлению над тремя вопросами: об особенностях интеллектуального досуга в классической древности и современности; о мимолетности могущества прославленной личности и великой империи; об общих чертах, отличиях и достижениях античности и нового времени. В художественных публикациях отразилась неоднозначность восприятия классической древности в 1830-е гг.: с одной стороны, преклонение перед античностью и отношение к ее наследию как эталону, а с другой — передаваемое через мотивы катастрофы и дряхлости ощущение завершенности античной эпохи и ее чуждости новому времени. Тематика связанных с греко-римской древностью научных публикаций журнала поражает многогранностью, в которой заложена продуманная система материалов, продолжающих и дополняющих друг друга, построенных на основе новейших ученых изысканий. Важнейшей чертой научных обзоров по античности следует признать, во-первых, стремление к понятности и увлекательности изложения: классическая древность представляла перед читателем не скучной коллекцией мертвых форм, а миром, полным жизни и борьбы. Во-вторых, научные статьи создавали не только образ античности, но и образ антиковедения как развивающейся науки, наполненной открытиями, острой полемикой, нерешенными загадками. В-третьих, во всех связанных с греко-римской древностью научных публикациях «Библиотеки для чтения» под внешним слоем популярного повествования, адресованного массовому читателю, обнаруживается комплекс глубоких раздумий профессионального исследователя-интеллектуала, обращенных к элитарному высокообразованному слою читательской публики. Их основой стал вопрос о значении текстов классических авторов в качестве источников достоверного знания об истории античного

мира и адекватного понимания мировосприятия древних греков и римлян, а также соотношения античности и древнего Востока, античности и современности.

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΑΝΤΙΚΟΛΟΓΙΟ ΚΑΙ ΚΛΑΣΣΙΚΗ ΤΡΑΔΙΤΙΑ

2023. Том 17. Выпуск 2

Научное редактирование Е. В. Афонасина

Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосиб. гос. ун-та, 2023. 685 с.

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

Очередной выпуск журнала включает в себя серию статей, посвященных различным аспектам античной философии, от досократики до позднеантичной метафизики. Статьи дополняются переводами древних авторов, рецензиями и библиографическими обзорами.

Журнал индексируется The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH, РИНЦ и доступен в электронном виде на собственной странице ([classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/) и [schole.ru](http://schole.ru)), а также в составе следующих электронных библиотек: [www.elibrary.ru](http://www.elibrary.ru) (Научная электронная библиотека) и [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

## ΣΧΟΛΗ (Schole)

ANCIENT PHILOSOPHY AND THE CLASSICAL TRADITION

2023. Volume 17. Issue 2

Edited by Eugene V. Afonasin

Novosibirsk: Novosibirsk State University Press, 2023. 685 p.

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

The issue of the journal contains contributions, dedicated to ancient philosophy from the Presocratic period to Late Antiquity. The research articles are supplemented with new Russian translations of ancient authors, bibliographies, reviews and annotations.

The journal is abstracted / indexed in The Philosopher's Index, Scopus, WoS (ESCI), DOAJ, ERIH and available on-line at the following addresses: [schole.ru](http://schole.ru) and [classics.nsu.ru/schole/](http://classics.nsu.ru/schole/) (journal's home pages) and [www.cceol.com](http://www.cceol.com) (Central and Eastern European Online Library).

Журнал зарегистрирован в *Федеральной службе по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций*  
(свидетельство Эл № ФС77-38314 от 11.12.2009)

*Компьютерная верстка и корректура* Е. В. Афонасина

Гарнитура Brill (used with permission)

Подписано в печать 28.07.2023.

Формат 70 x 108 1/16. Уч.-изд. л. 21,5

Редакционно-издательский центр НГУ,

630090, Новосибирск-90, ул. Пирогова, 2