

## ЗЕМЛЯ КСЕНОФАНА (21 В 28; А 47 ДК)

М. В. ЕГОРЧКИН  
Институт философии РАН (Москва)  
egorochkin@torba.com

---

MIKHAIL V. EGORCHKIN  
RAS Institute of Philosophy (Moscow)  
THE EARTH OF XENOPHANES (21 B 28; A 47 DK)

ABSTRACT. The article for the first time summarizes the views of Xenophanes of Colophon on the earth, its structure and location in the Universe. The most interesting of the fragments devoted to the topic is the fragment B 28, in which Xenophanes, according to the most ancient and modern interpreters, considers the earth to be infinite. The author demonstrates, however, that this interpretation can hardly be correct because Xenophanes speaks not about the infinity of *the lower part* of the earth, but its *lower limit* going to infinity. Trying to find out what Xenophanes means by infinity, the author shows that this concept implies both spatial and epistemological uncertainty, so that everything which goes beyond human experience, can be called infinite. Not only the lower part of the earth is infinite in this sense, but also its surface which encompasses many different regions seen as separate worlds, as well as the air going beyond the limits of visibility. Analyzing the testimonies of Pseudo-Plutarch and Hippolytus, the author shows that the Earth's surface could have been initially made of mud which then was dried and condensed by air and fire. This solid upper part of the Earth, which can be called earth in the narrow sense of the word, can be considered as one of the four elements. However, taken as a whole the Earth of Xenophanes should not be understood as an Aristotelian first principle. Rather it represents the cosmos, that determines the measure of human knowledge, and which can be therefore described by the ancient dictum "all things are Earth" (Arist. *Met.* A 8, 989a 9–10).

KEYWORDS: Presocratics, Xenophanes of Colophon, ancient Greek cosmology, infinity, elements, the first principle, earth, the ancient concept of the universe.

---

Ахиллу, астроному и грамматiku, жившему предположительно в III в. н.э., мы обязаны следующими строками Ксенофана Колофонского (Achill. *De universo* 4, 10 Di Maria = B 28):

γαίης μὲν τόδε πείραρ ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄραται  
ἡέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἵκνεῖται.

Написанные с присущими Ксенофану изяществом и простотой, эти строки тем не менее крайне трудны для понимания (по этой причине разумно пока оставить их без перевода). Особую трудность представляет собой второй стих, точнее, заключительная часть двустихия: τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἵκνεῖται.

Со времен Христиана Августа Брандиса (1790–1867)<sup>1</sup> при истолковании данной части ксенофановского стиха исследователи неизменно опирались на свидетельство Аристотеля. В трактате *О небе*, обсуждая вопрос, почему Земля пребывает в покое и не падает, Аристотель среди прочего упоминает о тех, кто причину ее неподвижности видит в том простом обстоятельстве, что «низ Земли бесконечен» (ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι): «Она уходит своими корнями в бесконечность» (ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζώσθαι), – говорят они

---

<sup>1</sup> Brandis 1813, 47–48. Прежде Брандиса процитированный Ахиллом отрывок из Ксенофана странным образом ускользал от внимания эллинистов. Он не вошел в сборник *Poesis philosophica*, выпущенный в 1573 г. прославленным Анри Этьенном (Stephanus 1573, 35–39), хотя Ахилл к тому времени был полностью издан не менее именитым Пьетро Веттори (Victorius 1567, 81–111). И даже после того, как Дени Пето в 1630 г. заново издал и перевел всего Ахилла на латинский язык (Petavius 1630, 121–164, 268–276), сей отрывок еще долго оставался за пределами представлений о наследии Ксенофана. Так, Иоганн Альберт Фабрициус, обобщая в своей грандиозной *Bibliotheca Graeca* то немногое, что известно об Ахилле и его доксографическом сочинении, не преминул составить именной указатель к нему, где среди прочих был упомянут и Ксенофан (Fabricius 1716, II, 105–106; ср. Fabricius–Harles 1795, IV, 41–43); в статье же о самом Ксенофане никаких упоминаний об Ахилле и имеющемся у него отрывке не было (Id. 1705, I, 757–759; ср. Id. 1791, II, 613–621). Столь важные для понимания Ксенофана строки не были замечены и тогдашними историками философии: их не знает ни Тобиас Рошманн, «auctor et respondens» первой историко-философской диссертации о Ксенофане, защищенной в Альтдорфе в 1729 г. под председательством Якоба Вильгельма Фойерляйна (Roschmannus 1729, 28–29 et passim), ни Якоб Брукер, создатель пространной и чрезвычайно влиятельной *Historia critica philosophiae* (Brucker 1742, I, 1143–1156), ни Георг Густав Фюллеборн, который в выходящих под его руководством *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* не только посвятил Ксенофану отдельный очерк (Fülleborn 1791, 59–83), но и опубликовал его философские фрагменты (Id. 1796, 1–15).

подобно Ксенофану Колофонскому» (Arist. *De caelo* В 13, 294а 21–23 = А 47; пер. А.В. Лебедева).

Свидетельство Аристотеля, вопреки осторожности Симпликия, который в своем *Комментарии* к «О небе» отказывается давать ему однозначную трактовку (Simpl. *In. Arist. De caelo* 522, 1–12 = А 47), как будто вполне ясно. Если попытаться представить сказанное Аристотелем наглядно, можно развить знаменитый образ Анаксимандра. Последний, как известно, полагая, что Земля неподвижна, поскольку пребывает в равновесии в центре космоса, уподобил ее висящему в воздухе барабану каменной колонны (12 В 5; А 11, 25 DK). Ксенофан, согласно Аристотелю, мыслит себе Землю иначе. Земная твердь, то есть земная поверхность, в его представлении скорее подобна капители, нижняя же часть Земли – бесконечно уходящему вниз стволу колонны. Правдоподобность такой наглядной интерпретации подтверждает и наш главный источник, Ахилл. Предваряя процитированное выше двустигшие, он замечает, что в отличие от многих других «Ксенофан не считает, что Земля парит в воздухе, но что снизу она простирается в бесконечность (κάτω εἰς ἄπειρον καθήκειν)» (Achill. loc. cit.; ср. А 32, 33). Так понимает Ксенофана и Брандис.

Но все же сам Ксенофан едва ли мог говорить о бесконечности низа Земли в указанном смысле. Об этом свидетельствует и та реплика, которую Аристотель вкладывает Ксенофану в уста: «Земля уходит своими корнями в бесконечность». Как раз ее усваивает последующая доксографическая традиция – предположительно, впервые в лице Филодема из Гадары (PHerc. 327, fr. 2 Stöbert). И именно на эту реплику обращает внимание Симон Карстен, первый серьезный издатель Ксенофана. Тот факт, что и Аристотель, и доксографы приписывают Ксенофану не столько идею бесконечности самой Земли, сколько идею бесконечности ее *корней*, для Карстена имеет принципиальное значение. В ней он усматривает основное расхождение Ксенофана как с толкующими о *земных недрах* и *Тартаре* поэтами, так и с философами, рассуждающими о *низе* и *глубинах Земли*. Руководствуясь подобного рода соображениями, концовку ксенофановского двустигшия Карстен переводит не иначе как «radices vero in infinitum tendunt».<sup>2</sup> К сожалению, соображения Карстена и основанный на них перевод в лучшем случае уточняют мысль Ксенофана, но ничуть не проясняют ее. Ведь если уже Аристотель, исходя из собственного понятия бесконечного (а он несомненно имеет в виду бесконечность актуальную), не видит разницы между утверждениями ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς ἐστὶν и ἐπ' ἄπειρον ἢ γῆ ἐρρίζωται, то тем бо-

<sup>2</sup> Karsten 1830, 49 et 152–154.

лее этой разницы не увидим мы, бездумно продолжая понимать Ксенофану бесконечность по Аристотелю.

Пытаясь избежать невольной путаницы и подмены понятий, а также явно отвечая Карстену, Герман Дильс в критическом аппарате к *Poetarum philosophorum fragmenta*, среди которых им впервые были изданы и фрагменты Ксенофана, по поводу концовки В 28 замечает: «*indefinitum potius quam infinitum*».<sup>3</sup> С большей решительностью он высказывается в примечаниях ко второму (первое вышло без аппарата и примечаний) изданию всех досократиков: «*indefinitum, nicht infinitum*».<sup>4</sup> Что конкретно Дильс хочет сказать своей ремаркой, можно догадаться по его переводу соответствующего двустишия, где ἔς ἄπειρον передано как «ins Unermeßliche». Таким образом, Ксенофан, по мнению Дильса, говорит скорее о *безмерности* или *неопределенности*, нежели о *бесконечности* нижней части Земли. Дильс не счит нужным подкрепить чем-либо свою догадку (во всяком случае, ни в одной историко-философской статье о Ксенофане он этот сюжет подробно не разбирает<sup>5</sup>); так что и после него исследователи продолжали толковать Ксенофана в аристотелевском духе.<sup>6</sup> Предлагались, разумеется, и иные толкования этого фрагмента. Но чтобы оценить их по достоинству, следует еще раз внимательно прочесть приведенные Ахиллом строки.

Трудно не заметить, что в основе ксенофановского двустишия лежит антитеза: на это указывают частицы μέν – δέ. С их помощью Ксенофан противопоставляет друг другу γαίης τόδε πείραρ ἄνω первой строки и τὸ κάτω второй. Причем τὸ κάτω здесь, в отличие, например, от того же свидетельства Аристотеля (ср. ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι), не является субстантивированным наречием, но представляет собою эллипсис.<sup>7</sup> С учетом восстановленного пропуска концовку двустишия надлежит читать так: τὸ κάτω δὲ [πείραρ γαίης] ἔς ἄπειρον ἵκεῖται. Иначе говоря, *верхнему пределу Земли* у Ксенофана противопоставлен отнюдь не ее *низ*, но *нижний предел*,<sup>8</sup> – а это существенная подробность. В таком случае игра слов (πείραρ – ἄπειρον), призванная

<sup>3</sup> Diels 1901, 43.

<sup>4</sup> Diels 1907, II(1), 659.

<sup>5</sup> Diels 1969, 53–67.

<sup>6</sup> См. хотя бы соображения Родольфо Мондольфо, высказанные им в знаменательной для своего времени книге *L'infinito nel pensiero dei greci* (1934), которая впоследствии была значительно расширена и многократно переиздавалась: Mondolfo 2012, 351–354.

<sup>7</sup> Ср. Marinone 1967, 41 (s.v. κάτω).

<sup>8</sup> Leshner 1992, 128–129, n. 4; Reibaud 2012, lv.

подчеркнуть безмерность нижней части Земли в противовес ее верху,<sup>9</sup> становится еще более многозначительной. Может даже показаться, что такое чтение вовсе лишает концовку смысла, поскольку тем самым она оборачивается чересчур вычурным оксюмороном. В действительности же дело обстоит прямо наоборот. Только при таком чтении мы вправе рассчитывать на сколько-нибудь верное понимание заключительной части стиха, а с ней – и двустихия в целом. Впрочем, одного этого недостаточно, и для его понимания необходимо также учитывать особенности Ксенофановой эпистемологии.<sup>10</sup>

Определить в точности, каких взглядов держался Ксенофан в отношении человеческого познания, – задача не из легких. Если оценивать их с точки зрения истории философии, то, пожалуй, можно согласиться с мнением большинства исследователей, что Ксенофан питал склонность к эмпиризму и своеобразному скептицизму. Но все же главную свою цель, как кажется, он видел не в обобщении собственных наблюдений или критике общепринятых суждений о богах, космосе и человеке. Им двигало страстное желание убедить своих слушателей в ограниченности всякого представления и привить им непоколебимое чувство меры. Вдумываясь в дошедшие до нас строки Ксенофана, нельзя не заметить, что буквально каждая из них пронизана этим желанием. Призыв соблюдать меру отчетливо слышится и в его застольных элегиях, учреждающих размеренный порядок симпозиа (В 1, 5; ср. В 22), и в гражданских стихах, которые порицают чрезмерную тягу к славе (В 2, 6) и роскоши (В 3), и в инвективе против Пифагора с его притязаниями на сверхчеловеческую природу и разумение (В 7), и, наконец, в нападках на Гомера и Гесиода за их неумеренную хулу на богов, вменяющую тем людские пороки (В 11, 12). Блюсти меру для Ксенофана прежде всего означает осознавать неполноту и относительность всякого человеческого знания (В 35) и опыта (В 38). В отличие от всеведущего бога (В 24), человеку не дано знать всего, и многое остается для него неясным (В 34). Именно по этой причине люди раз за разом способны открывать лучшее (В 18). И именно

---

<sup>9</sup> Heitsch 1983, 162.

<sup>10</sup> В посвященной эпистемологии Ксенофана литературе нет недостатка. Классическими в этой области являются работы: Fränkel 1925, 180–192; Heitsch 1966, 206–235 (ср. Id. 1994); Leshner 1978, 1–21 (ср. Id. 1992, 159–166); Wiesner 1997, 17–33. Менее известны, но не менее важны статьи: Covotti 1920, 157–172; Špraňár 1969, 297–308; Decleva Caizzi 1974, 145–164; Calzolari 1981, 69–99; McCoy 1989, 235–240. Из новейшей литературы внимания заслуживают: Vitali 2000, 59–65; Ioli 2003, 199–219; Mogyoródi 2006, 123–160.

поэтому любая попытка судить о том, что находится за пределами человеческих возможностей, вызывает у Ксенофана сомнение.

Возвращаясь к строкам В 28, напомним, что Ксенофан говорит в них о двух пределах Земли – верхнем и нижнем. Верхний предел *παρὰ ποσσὶν ὀρέσται*, виден под ногами, нижний же *ἐς ἄπειρον ἵκνεῖται*. Эти заключительные слова можно истолковать двояко – как в космологическом, так и в эпистемологическом смысле. И следует отдать должное Хуго Бергеру, который одним из первых допустил возможность второй трактовки (к сожалению, из-за прихотливой аргументации его работа скоро оказалась вытесненной на периферию ученых споров о Ксенофане).<sup>11</sup> Свою же окончательную формулировку эпистемологическая трактовка получила в диссертации Адольфа Лумпе. В ней исследователь резонно предположил, что использованное Ксенофаном отрицательное прилагательное *ἄπειρος* (в архаической форме *ἀπείρων*) своей внутренней формой связано не с *πέρας*, *пределом*, но с *πεῖρα*, *опытом*.<sup>12</sup> А это в корне изменяет содержание отрывка. Ибо *ἄπειρον* в таком случае оказывается противопоставленным глаголу *ὀρέσται*, и концовку двустихия надлежит понимать в том смысле, что в противоположность верхнему пределу, который мы зрим под ногами, нижний предел Земли нам неведом. Ничего определенного сказать о нем нельзя (по крайней мере, до поры). Стало быть, речь у Ксенофана идет вовсе не о *бесконечности* и даже не *безмерности* или *неопределенности*, но о *неизвестности* и *неведомости* – то есть недоступности опыту – нижней части Земли.

Замечания Лумпе весьма проницательны, но все-таки небезупречны. То, что очевидности верхнего предела Ксенофан противопоставляет неизвестность нижнего, скорее всего, верно. Но столь же верно и то, что если зримая часть Земли с воздухом *граничит* – *ἡέρι προσπλάζον*, то ее незримая часть в эту самую неизвестность *уходит*. Ксенофан здесь прибегает к глаголу *ἵκνεῖται*, обладающему отчетливым пространственным значением. На это обстоятельство обращает внимание Джеймс Лешер, наиболее авторитетный современный комментатор Ксенофана. Тем самым Лешер подвергает сомнению догадку Лумпе и, за неимением лучшего, возвращается к умеренной трактовке Дильса.<sup>13</sup>

Расхождения ученых в интерпретации строк Ксенофана может создать превратное впечатление, будто любая новая попытка понять их только запутывает и без того сложный вопрос. При таких условиях надежнее держаться античной традиции, пусть даже она восходит к знаменитому своей

<sup>11</sup> Berger 1894, 58–60.

<sup>12</sup> Lumpe 1952, 38–39; ср. Marinone 1967, 25 (s.v. ἄπειρος).

<sup>13</sup> Leshner 1992, 129–131.

предвзятостью Аристотелю. Не стоит, впрочем, забывать, что для верного понимания столь древнего и неоднозначного автора как Ксенофан требуется рассматривать его мысль не только в контексте философии, но и архаической поэзии.

Для исследователей давно не секрет, что поэтический слог Ксенофана, несмотря на присутствие в нем всевозможных новаций, еще во многом зависит от языка Гомера и Гесиода.<sup>14</sup> Этому способствовали и сугубо биографические обстоятельства: как известно, за свою долгую и полную перипетий жизнь Ксенофан прошел путь от странствующего рапсода до странствующего философа или, по удачной характеристике Вильгельма Нестле, – «vom Wandersänger zum Wanderlehrer».<sup>15</sup> Но присутствие в стихах Ксенофана специфической эпической лексики и оборотов – отнюдь не дань традиции. Напротив, оно является следствием крайне сложных отношений с ней. Ксенофан сознательно прибегает к привычному языку эпоса, чтобы с его помощью критиковать древних поэтов как бы изнутри самой традиции, исподволь внушая слушателям свой образ мысли.<sup>16</sup>

Процитированные Ахиллом строки являют собой прекрасный образчик того, как Ксенофан обыгрывает расхожие эпические клише. Ведь и у Гомера, и у Гесиода упоминания о *пределах земли*, *πείρατα γαίης* вполне обычны (Ном. *Il.* XIV, 200, 301; *Od.* IV, 563; IX, 284; *Hes. Th.* 518, 622; *Op.* 168). Устойчив в их языке и оборот *ἐπ' ἀπείρονα γαῖαν* вместе со своим вариантом *κατ' ἀπείρονα γαῖαν* (Ном. *Il.* VII, 446; XXIV, 342; *Od.* I, 98; V, 46; XV, 79; XVII, 386, 418; XIX, 107; *Hes. Th.* 187; *Op.* 160, 487). Однако, читая Гомеровы и Гесиодовы поэмы, нетрудно заметить, что всякий раз, когда оба поэта говорят о беспредельной земле, они имеют в виду не одну только протяженность в пространстве. Гомер, к примеру, использует прилагательное *ἀπείρων* и для характеристики бескрайнего Геллеспонта (*Il.* XXIV, 545), и безбрежного моря (*Od.* IV, 510, а также *Il.* I, 350, если следовать чтению Аристарха), и неисчислимого народа (*Il.* XXIV, 776), и бесчисленных оков (*Od.* VIII, 340), которыми Гефест опутал Ареса, и даже для ниспосланного Одиссеею богом долгого сна (*Od.* VII, 286). Словом, *ἀπείρων* всякий раз характеризует у Гомера нечто такое, о чем нет четкого представления. Отсюда допустимо сделать вывод, что и земля в его понимании беспредельна постольку, поскольку никому не известно, как да-

<sup>14</sup> Reibaud 2012, xxxvi–lxx passim.

<sup>15</sup> Nestle 1942, 93.

<sup>16</sup> Помимо самых общих наблюдений Гуннара Рудберга (Rudberg 1948, 126–133) в этой связи нельзя не упомянуть статьи Карла Йохима Классена (Classen 1989, 91–103) и в особенности двух специальных работ Георга Вёрле (Wöhrlé 1993a, 5–18; 1993b, 13–25).

леко простираются ее пределы. Ни Гомер, ни Гесиод еще не отделяют пространства от опыта, а потому применительно к их мировосприятию точнее было бы говорить о *необъятной* или *бескрайней*, то есть несоразмерной человеческому опыту, земле.

Нет строгого различения между пространством и опытом и у Ксенофана. Но в отличие от Гомера и Гесиода, он говорит о необъятности или бескрайности *нижнего края* Земли. Что же до самого выражения τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται, то, по-видимому, справедливее прочих на его счет высказывается греческая исследовательница Анна Келесиду. Она отмечает, что речь идет всего лишь о невидимой части Земли, которую невозможно измерить.<sup>17</sup> И такое истолкование концовки двустихия представляется наиболее простым и естественным. Ведь и сам Дильс в своей ранней работе *Über Xenophanes*, увидевшей свет за несколько лет до предпринятой им публикации фрагментов Ксенофана, понимает ἐς ἄπειρον как «in unbekante Ferne».<sup>18</sup>

Учитывая все вышесказанное и стараясь по возможности сохранить присущую строкам Ксенофана словесную игру и двусмысленность, их можно перевести следующим образом:

Край этот верхний Земли, что мы зрим под своими ногами,  
Воздуха он достигает, а нижний в бескрайность уходит.

Примечательно, но и взятые в своем двояком смысле эти строки не противоречат той однозначной и в общем-то отрицательной оценке, которую Аристотель дает всем, кто разделяет с Ксенофаном общие взгляды. Он упрекает их в нерадивости за то, что, признавая низ Земли бесконечным, они тем самым отказываются от поиска подлинной причины ее неподвижности. В поддержку своей критики Аристотель приводит слова Эмпедокла, якобы сказанные с тем же самым намерением и по тому же самому адресу (Arist. *De caelo* В 13, 294a 26–28 = 31 В 39 DK; пер. Г. Якубаниса в перераб. М.Л. Гаспарова):

Если Земли глубина и Эфира простор беспредельны,  
Как то гласят празднословные многих людей утвержденья,  
Малый узревших удел из всего, что открыто познанию...

Данный отрывок с некоторыми разночтениями приводится также в псевдо-аристотелевском трактате *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*. И вот что любопытно: хотя неизвестный автор, как и Аристотель, прежде чем процитировать стихи Эмпедокла, вскользь упоминает о Ксенофане, он рассматри-

<sup>17</sup> Kélessidou 1996, 381, n. 21.

<sup>18</sup> Diels 1897, 533, n. 4.

вает обоих в совершенно ином, нежели Аристотель, контексте. Вдобавок он не стремится обратить слова Эмпедокла против Ксенофана, во всяком случае, не делает этого специально. Но самое главное – в его изложении мнение Ксенофана выглядит несколько иначе: «Что мешает тому, чтобы сущие были бесконечны по величине, даже если их больше одного? Так, например, Ксенофан говорит, что бесконечна как глубина земли, так и воздуха (ἀπειρον τό τε βάθος τῆς γῆς καὶ τοῦ ἀέρος εἶναι). [О том же] свидетельствует и Эмпедокл: он упрекает кого-то, кто утверждал так, полагая, что при множественности сущих они не могут быть бесконечными...» (MXG 2, 21, 976a 31–35 Diels = 30 A 5 DK; пер. А.В. Лебедева).<sup>19</sup>

Как ни удивительно, но неизвестный автор *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии* передает мысль Ксенофана не только в большем согласии с Эмпедоклом (ср. 31 В 39 DK: εἴπερ ἀπειρονα γῆς τε βάθη καὶ δαψιλὸς αἰθήρ κτλ.), но и точнее в сравнении с Аристотелем. Ксенофан и впрямь считал воздух бескрайним. Чтобы в этом убедиться, достаточно познакомиться с его наблюдениями за атмосферными явлениями и движением небесных тел.

Туман и облака, по здравому суждению Ксенофана, образуются вследствие испарения морской влаги (А 1, 46). В свою очередь, все небесные явления и светила по природе являются облаками. Луна, например, есть не что иное как свалывшееся (А 43) и воспламенившееся облако.<sup>20</sup> Столь непривычное для нас воззрение Ксенофана рискует показаться странным, но

---

<sup>19</sup> Вопросы, касающиеся авторства, датировки и источников *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*, как, впрочем, и единства трактата, до сих пор стоят крайне остро. Не имея возможности обсуждать их сколько-нибудь подробно (см. Untersteiner 1956, xvii–cxviii; Wiesner 1974, passim; Cassin 1980, 17–130; Mansfeld 1988, 239–276), позволим себе, однако, высказать одну догадку по поводу интересующего нас здесь места. Явное сходство при не менее явных расхождениях между Аристотелем и автором *MXG* в изложении взглядов Ксенофана побуждают предположить, что его взгляды известны им из вторых рук, но при этом почти наверняка из одного общего источника. Вряд ли этим источником могли быть поэмы Эмпедокла, который, если и имел в виду Ксенофана, по имени его скорее всего не называл, как не называл по имени и Пифагора (31 В 129 DK; ср. D.L. VIII, 54). Источником для обоих, очевидно, послужило некое сочинение, где приводились и сопоставлялись мнения древних поэтов и мыслителей. Во времена Аристотеля такое сочинение действительно существовало – это был *Сборник* Гиппия из Элиды, представлявший собой нечто вроде хрестоматии или тематической антологии. Как раз оттуда, в соответствии с признанной ныне гипотезой Бруно Снелля, Аристотель мог заимствовать сведения о Фалесе (Snell 1944, 170–182). Имелись в *Сборнике*, по мнению Андреаса Патцера, и выписки из Ксенофана и Эмпедокла (Patzner 1986, 72–74, 79–82 et passim).

<sup>20</sup> Runia 1989, 245–269.

лишь до тех пор, полагает Питер Бикнелл, пока мы не обратимся к собственному опыту. Ученый напоминает, что Луну и правда можно иногда наблюдать днем: она виднеется на фоне голубого неба, почти не отличаясь своим цветом от окружающих облаков, а ее серовато-синие пятна вполне схожи с прорехами в них. Это наблюдение, как считает Бикнелл, и привело Ксенофана к мысли о происхождении Луны, а заодно и всех остальных небесных тел.<sup>21</sup> Ведь звезды и Солнце тоже мыслятся Ксенофаном как воспламенившиеся облака (А 32, 38). И хотя, согласно некоторым свидетельствам, Солнце у Ксенофана формируется из маленьких огоньков (А 32, 33, 40), эти огоньки, скорее всего, также являются небольшими облачками, разгорающимися по мере своего сгущения и движения по небосводу. Движением облаков Ксенофан объясняет и такие явления, как огни святого Эльма (А 39), кометы, падающие звезды, метеоры (А 44), молнии (А 45). Наконец, радуга и та – облако по своей природе (В 32).

Несмотря на субстанциальное тождество светил, в их поведении обнаруживаются некоторые различия. В частности, звезды в представлении Ксенофана гаснут днем точно угли, а ночью разгораются заново (А 38). Означает ли это, что каждую ночь возникают новые звезды, остается неясным. По крайней мере, такое положение дел не вполне соответствует накопленным ко времени Ксенофана астрономическим познаниям (о существовании созвездий и звездных скоплений знает уже Гесиод, – см. *Op.* 383–387, 615). Зато с ними вполне согласуется идея о вспыхивающей Луне, которая затем постепенно угасает в течение целого месяца (А 43): к этому заключению легко прийти, наблюдая смену лунных фаз. Солнце же, будучи самым важным из светил (ср. А 42), в тоже время оказывается и самым недолговечным из них, поскольку каждый день рождается заново (А 33). Рождаясь на востоке (А 41), оно идет по прямой εἰς ἄπειρον, и только из-за разделяющего нас расстояния кажется, будто оно описывает на небе дугу (А 41а). По мнению Ксенофана, таких солнц и лун существует бесчисленное множество, ἀπείρους ἡλίουσιν εἶναι καὶ σελήνας (А 33); они имеются во многих широтах, областях и поясах Земли (А 41а).

То, что Ксенофан признает наличие множества солнц и лун – обстоятельство крайне важное, так как оно напрямую связано с вопросом о человеческом познании. Учитывая сказанное прежде, мы просто обязаны спросить: если, как утверждалось, определяя меру доступного человеку познания, Ксенофан всякий раз апеллирует к опытному знанию, то на основании какого опыта он мог говорить о множестве солнц? К сожалению, имеющиеся свидетельства не позволяют ответить на поставленный во-

---

<sup>21</sup> Bicknell 1967a, 135–136.

прос. Может статья, впрочем, что эта мысль была подсказана Ксенофану не столько наблюдениями, сколько разысканиями о причине солнечных затмений.

Объяснение, данное Ксенофаном затмению, на первый взгляд, довольно просто: затмение происходит в результате угасания Солнца (А 41). Затруднения начинаются тогда, когда мы пытаемся понять, почему Солнце гаснет. По свидетельству Псевдо-Плутарха и Стобея, это случается оттого, что *κατά τινα δὲ καιρὸν ἐμπίπτειν* [Ps.-Plut.; ἐκπίπτειν Stob.] τὸν δίσκον εἰς τινα ἀποτομὴν τῆς γῆς οὐκ οἰκουμένην ὑφ' ἡμῶν, καὶ οὕτως ὥσπερ κενεμβατοῦντα ἔκλειψιν ὑποφαίνειν – «в определенный момент [солнечный] диск попадает в некую не населенную нами область Земли и тогда, словно заблудившись, являет затмение» (Ps.-Plut. *Plac.* II, 24 [*Mor.* 891 AB] et Stob. I, 25, 3k = А 41а). И вновь уместно прибегнуть к находчивым пояснениям Питера Бикнелла.

Прежде всего, Бикнелл призывает вспомнить, что Солнце у Ксенофана состоит из скопления маленьких огоньков или, что то же самое, является воспламенившимся облаком, которое образовалось из испарений морской влаги. Если доксографы верно передают мысль Ксенофана, то это может означать, что Солнце питается этими испарениями и без постоянной подпитки ими неминуемо погаснет. В процитированном же доксографическом свидетельстве Бикнелл в первую очередь обращает внимание на глагол *κενεμβατεῖν*. Ученый склоняется к тому, что он использован здесь в том же значении, что и у Плутарха: в биографии Тита Квинкция Фламинина тот рассказывает об одном удивительном случае, когда пролетавшая над громогласной толпой стая ворон неожиданно рухнула наземь. Произошло это потому, поясняет Плутарх, что из-за сильного звука в воздухе образовались бреши, и угодившие в них вороны очутились в пустоте (*κενεμβατοῦσιν*), то есть в безвоздушном пространстве, где им не на что было опереться (Plut. *Flam.* 10, 8–9). Нечто подобное, считает Бикнелл, происходит и при солнечном затмении. Сбившись с пути и попав в необитаемую, то есть лишенную достаточного количества влаги область Земли, Солнце оказывается без питающих его испарений и потому гаснет.<sup>22</sup> Стало быть, затмение служит верной приметой наличия на Земле множества совершенно неизвестных нам областей, где могут быть свои солнца и луны.

Говоря об уходящем Солнце, Ксенофан, как верно отмечает Анна Келесиду, прежде всего имеет в виду то движение, «которое, начиная с какой-то точки, становится невидимым». Однако исследовательница ошибается, когда утверждает, будто Ксенофан, оспаривая наивное представление о траек-

<sup>22</sup> Bicknell 1967b, 73–77.

тории этого движения (якобы Солнце описывает на небе дугу), тем самым «отвергает зрительное восприятие как обманчивое».<sup>23</sup> На самом деле, речь у него идет лишь об утрате достоверности. Человек, согласно Ксенофану, способен верно судить только о том, что не выходит за доступные ему пределы видимости. В этом смысле и ежедневное исчезновение солнечного диска в бескрайности неба, и солнечное затмение одинаково важны для Ксенофана, поскольку они наглядно очерчивают границы того зримого космоса, того освещенного и согретого своим собственным Солнцем уголка Земли, где живет человек.<sup>24</sup>

Таким образом, анонимный автор трактата *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии* выглядит более надежным источником, чем Аристотель: бескрайней у Ксенофана является «как глубина земли, так и воздуха». Но если задуматься, то такой же бескрайней Ксенофану должна была видеться и покоящаяся между ними земная твердь. Ибо идея бесчисленного множества солнц и лун указывает не только на обжитый человеком край Земли («малый удел», по слову Эмпедокла), но и на неведомые ему земные просторы. Определенность, с какой Анаксимандр высказывался о размерах Земли, будто ее высота равна трети ширины (12 A 10 DK), едва ли могла рассчитывать на одобрение Ксенофана. Напротив, именно с подобного рода утверждениями он спорит, находя их излишне самонадеянными и чересчур умозрительными. Что же до его собственного учения о земле, то оно не ограничивается вышесказанным. С именем Ксенофана связано еще несколько фрагментов и свидетельств, в центре которых находится земля. Понять их, правда, непросто. Состояние источников чаще всего не позволяет дать им однозначную интерпретацию. Решившись рассмотреть эти свидетельства и фрагменты всерьез, всякий исследователь неизбежно вступает на зыбкую почву.

Среди приведенных у Псевдо-Плутарха мнений Ксенофана одно обращает на себя особенное внимание: Ξενοφάνης [scil. τὴν γῆν ἔφη] ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον [μέρος] ἐρριζώσθαι, ἐξ ἄερος δὲ καὶ πυρὸς συμπλαγῆναι – «Ксенофан [говорил, что земля] из нижней своей части уходит корнями в бесконечную [часть], сама же она сгустилась из воздуха и огня» (Ps.-Plut. *Plac.* III, 9 [*Mor.* 895 D]). Многое в этом свидетельстве вызывает недоумение. Взять

<sup>23</sup> Kélessidou 1996, 382.

<sup>24</sup> Вообще говоря, космологию Ксенофана по праву можно назвать эмпирической. Ксенофан не руководствуется в ней какой бы то ни было заранее имеющейся физической или метафизической теорией и не пытается подтвердить или опровергнуть своими наблюдениями ее положения. Ср. в этой связи несхожие по своей общей установке, но близкие по своей интенции работы Клауса Херцога (Herzog 1967, 399–432) и Александра Мурелатоса (Mourelatos 2008, 134–168).

хотя бы то обстоятельство, что его начало (главным образом благодаря глаголу ἐρριζώσθαι) буквально пересекается со свидетельством Аристотеля из трактата *О небе*. Дильс, не раздумывая, помещает оба свидетельства вместе (см. А 47). Не менее очевидно и явное расхождение между ними. Если Аристотель рассматривает Землю Ксенофана в качестве небесного тела, то Псевдо-Плутарх – как смесь элементов или стихий, как видно из концовки свидетельства. Не исключено, впрочем, что само псевдо-плутарховское свидетельство возникло в результате контаминации, и вторая его часть не только не связана с первой, но, быть может, и вовсе не отражает представлений Ксенофана. Недаром А.В. Лебедев выпускает ее в своем собрании фрагментов ранних греческих философов. Поэтому с концовки свидетельства, пожалуй, и стоит начать.

Утверждение, будто земля спустилась из воздуха и огня, в некоторой степени перекликается с собственными словами Ксенофана – как раз теми, что процитированы в самом начале статьи. Верхний край Земли, говорит Ксенофан, ἤερί προσπλάζον. Глагол προσπλάζειν, от которого образовано указанное причастие, для архаического языка достаточно редкий. Гомер, к примеру, прибегает к нему лишь дважды и оба раза употребляет его применительно к воде. Один раз – также в форме причастия – глагол встречается в *Илиаде* (XII, 285) внутри развернутой метафоры. Поэт уподобляет камни, которыми в ходе осады осыпают друг друга ахейцы и троянцы, обильному снегопаду; снег покрывает всю землю, и только бьющая о берег морская волна (κύμα προσπλάζον) поглощает его. Второй раз глагол используется в *Одиссее* (XI, 583) при описании тяжких мук Тантала: стоя в озере и испытывая жажду, Тантал никак не может испить воды, хотя та и достигает его подбородка (λίμνη προσέπλαζε γενείωι), поскольку всякий раз, как он хочет наклонить голову и напиться, вода тут же с шумом уходит в землю, обнажая дно, после чего вновь поднимается к Танталову подбородку.

Спрашивается, по какой причине, говоря о земле, Ксенофан прибегает к тому же глаголу, какой у Гомера применяется исключительно по отношению к воде? Неужели в его представлении земля и впрямь достигает воздуха подобно тому, как волна ударяет о берег или вода подступает к подбородку Тантала? И если да, то что, собственно, понимает Ксенофан под землей?

Помимо В 28 до нас дошли еще три ксенофановские фрагмента, где упоминается земля. Прежде всего – это В 27. Он сохранился у Секста Эмпирика (*Adv. Math.* X, 313), Феодорита Кирского (*Graec. affect. cur.* IV, 5) и Стобея (I, 10, 12):

Все [родилось] из земли и в землю же все умирает.

Ему как будто противоречит фрагмент В 29, известный благодаря Симпликию (*In Arist. Phys.* 189, 1) и Филопону (*In Arist. Phys.* 125, 30). В переводе А.В. Лебедева он звучит так:

Все есть земля и вода, что рождается и прорастает.

К В 29 примыкает фрагмент В 33, который цитирует лишь Секст (*Adv. Math.* X, 314):

Все до единого мы из земли и воды народились.

В свое время Олоф Жигон сделал одно замечательное наблюдение. Исследователь обратил внимание на приписываемое доксографами Гераклиту изречение (*Ps.-Plut. Plac.* I, 3 [*Mor.* 877 C] et *Stob.* I, 10, 7 = 22 A 5 DK): ἐκ πυρὸς γὰρ τὰ πάντα καὶ εἰς πῦρ πάντα τελευτᾷ – во всяком случае, в таком виде его знает Стобей (ср. *D.L.* IX, 7). Изречение Гераклита обнаруживает удивительное сходство с приведенным 27-м фрагментом Ксенофана: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ. Принимая в расчет данное обстоятельство, а также то, что В 27 не вполне согласуется с фрагментами В 29 и В 33, Жигон пришел к выводу, что тот представляет собой доксографическую поделку и должен быть изъят из ксенофановского корпуса.<sup>25</sup>

В пользу Жигона говорит то, что космологические максимы Ксенофана и Гераклита не единственные в своем роде, и схожие по своей структуре высказывания приписываются также Фалесу, Анаксимандру и Анаксимену (*Ps.-Plut. Plac.* I, 3 [*Mor.* 875 D – 876 A] et *Stob.* I, 10, 12). Да и вряд ли возможно, учитывая природу небесных тел и атмосферных явлений, отрицать решающее значение воды для Ксенофановой космологии, сводя всю ее исключительно к земле. Скорее всего, и земля и вода в ней равно важны (кроме процитированных фрагментов см. А 29, 50). Но все же, вчитываясь в отрывки и пересказы Ксенофана, трудно отделаться от мысли, что Жигон не совсем прав. Ведь неспроста, в конце концов, тот же самый Стобей, цитируя В 27 наряду с Секстом и Феодоритом, в отличие от них прямо ссылается на ксенофановское сочинение *О природе* (*Stob.* I 10, 12 = А 36). Идея же о совпадении рождения и гибели всякой вещей отчетливо сформулирована уже у Анаксимандра (12 В 1 DK).<sup>26</sup>

Стало быть, истоком всего живого Ксенофан называет то землю и воду, то одну только землю. Данное разногласие несколько обескураживает, но не является неразрешимым. Ключом к нему, как кажется, способно стать знаменитое свидетельство Ипполита Римского: «Ксенофан думает, что земля

<sup>25</sup> Gigon 1935, 45.

<sup>26</sup> См. также: Deichgräber 1938, 10–11.

смешивается с морем и со временем растворяется в воде, утверждая, что у него есть следующие доказательства: в глубине материка и в горах находят раковины. В Сиракузах, по его словам, был найден в каменоломнях отпечаток рыбы и тюленей, на Паросе – отпечаток лавра [δάφνης codd.: ἀφύης Gronov] в толще камня, а на Мальте – плоские отпечатки всех морских существ. Эти [отпечатки], по его словам, образовались в древности, когда все обратилось в жидкую грязь, а отпечаток на грязи засох. Все люди истребляются, всякий раз как земля, погрузившись в море, становится грязью, а потом снова начинают рождаться» (Hipp. Ref. I 14, 5–6 Marcovich = A 33; пер. А.В. Лебедева).

Хотя свидетельство Ипполита остается неясным в деталях, в целом оно может быть понято следующим образом: по Ксенофану, первоначально земля представляет собой нечто вроде жидкой грязи (Ипполит использует слово *τηλός*); постепенно эта грязь высыхает и уплотняется (но в ее недрах еще сохраняется влага, – ср. В 37); затем из земли произрастают все растения и рождаются все живые существа; мало-помалу, однако, образовавшийся плотный слой земли опускается в море (ср. А 32), растворяясь в нем и вновь превращаясь в жидкую грязь; одновременно с этим гибнет и все живое; спустя какое-то время земля вновь начинает подсыхать и все совершается заново.

Ничто не мешает предположить, что приведенное Ипполитом свидетельство в конечном счете восходит к самому Ксенофану, подтверждением чему служит упоминание об осмотре им окаменелостей, найденных в Сиракузах, на Паросе и на Мальте.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Ксенофану было свойственно рассказывать слушателям о своих странствиях и сделанных во время них наблюдениях (ср. В 8, 45). Многие сведения о его жизни, донесенные до нас античной традицией, как и в случае с иными поэтами архаической поры, скорее всего, опираются на строки самого Ксенофана. Наиболее ярким примером тому является свидетельство Диогена Лаэртия. По сообщению этого позднего биографа, будучи изгнанным из родного Колофона, Ксенофан жил в сицилийской Занкле и в Катане (D.L. IX, 18). На то, что упомянутая Диогеном Занкла была переименована в Мессину ок. 488–487 гг. до н.э. (Hdt. VII, 164; Thuc. VI, 4), а значит, сообщение Диогена восходит к очень раннему источнику, коим вполне могли оказаться стихи Ксенофана, – обратил внимание уже Джон Бёрнет (Burnet 1930, 114, п. 5). Разумеется, сам Диоген едва ли заимствовал упомянутую биографическую подробность непосредственно у Ксенофана, но наверняка почерпнул ее из сочинения одного из своих многочисленных предшественников. Так, из предложенного Вильгельмом Крёнертом чтения 4-го отрывка РНерс. 327, геркуланского папируса, который приписывается им сочинению Филодема *Обзор философов* (Grönert 1906, 127–133), следует, что об изгнании Ксенофана было известно уже

Ученые давно спорят о том, какой именно Парос посещал Ксенофан. Так, Дильс в дополнениях к последнему прижизненному изданию *Die Fragmente der Vorsokratiker* допускает, что им мог быть Φάρος, один из далматинских островов (первоначально Πάρος, – см. Strab. VII, 5, 5; ныне хорв. Hvar).<sup>28</sup> Нестле, в свою очередь, отталкиваясь от замечания Дильса, в качестве вероятного претендента указывает на знаменитый своим маяком египетский Фарос.<sup>29</sup> Сей остров был известен уже Гомеру, который рассказывает, будто тот расположен довольно далеко от берега: на расстоянии дневного пути от Египта, да и то при попутном ветре (*Od.* IV, 354–357). Страбон, оправдывая слова Гомера художественным преувеличением, сообщает, что в действительности Фарос почти примыкает к Александрии. Кроме того, античный географ упоминает о нем в связи с илом, который приносит с собой Нил и благодаря которому море постепенно превращается в сушу. Приводит Страбон и данное Геродотом прозвание Египта – «дар реки» (δῶρον τοῦ ποταμοῦ, – ср. Hdt. II, 5), что, конечно же, относится не ко всей египетской земле, но лишь к нильской дельте (Strab. I, 2, 23 et 30; I, 2, 17; XII, 2, 4; XVII, 1, 6). Сам Геродот считал, что из-за наносов ила египетская земля со временем поднимается все выше и что именно они являются причиной плодородности ее полей (Hdt. II, 13–14). В схожем контексте рассказывает о египетском Фаросе и Плутарх, отмечая, что и поныне в рудниках и горах Египта находят множество раковин (Plut. *De Is. et Os.* 40 [*Mor.* 367BC]; ср. Hdt. II, 12). Последнее как будто подтверждает правоту Нестле.

В этой связи трудно не вспомнить о догадке Жигона, – смелость которой оправдывает лишь ее остроумие, – высказанной им по поводу разысканий Фалеса. Исследователь допустил, что полноводье нильских разливов и приносимый рекою обильный ил побудили Фалеса не только искать сему явлению объяснение (11 A 16 DK), но и подсказали ему идею о возникшей из воды земле.<sup>30</sup> Вслед за Жигоном заманчиво было бы предположить, что и Ксенофан своим представлением о земле как о жидкой грязи, из коей «все рождается и прорастает», также обязан египетскому чуду. То, что он в самом деле мог путешествовать по Египту, как будто подтверждается анекдотом о его споре с египтянами относительно почитания богов (A 13). Более того, на

---

Неанфу из Кизика, автору IV–III вв. до н.э., составившему, помимо прочего, книгу *О знаменитых мужах* (FGrHist 84 F 34; ср. Schorn 2007, 143–144). Впрочем, атрибуция данного папируса и чтение соответствующего отрывка до сих пор обсуждаются: Cavalieri 2002, 25–29, 31–33; Vassallo 2014, 60.

<sup>28</sup> Diels 1922, I, xxii.

<sup>29</sup> Nestle 1942, 91–92, п. 42.

<sup>30</sup> Gigon 1945, 44–51.

основании этого анекдота утверждалось даже, что, критикуя египетские культы, Ксенофан и сам испытал на себе влияние местной теологии, а вместе с ней усвоил и некоторые космологические представления египтян, – в частности, представление о ежедневном рождении Солнца и возникновении всего из земли и воды.<sup>31</sup>

Но сколь бы привлекательной ни казалась возможность объяснить взгляды нашего автора наблюдениями за Нилом или простым заимствованием, все же при нынешнем состоянии источников реальность ксенофановского путешествия в Египет доказать невозможно. Да и упомянутый у Ипполита Πάρος проще отнести к кикладскому Паросу, лежащему по соседству с Наксосом. Его Ксенофан вполне мог посетить в то время, когда, покинув Колофон, совершал дальний морской переход от берегов Малой Азии к берегам Великой Греции (А 1; В 8).<sup>32</sup>

Впрочем, все сказанное о нильском иле до известной степени (пусть и в виде необязательной аналогии) проясняет вопрос о природе земли, какой она могла видаться Ксенофану. Взятая в своем жидком состоянии, земля в его представлении достигает воздуха точно так же, как морская волна врежется в берег, и поднимающаяся в озере вода замирает у подбородка Тантала. Иными словами, соприкасаясь с воздухом, земля как бы доходит до собственных границ и останавливается в своем движении.<sup>33</sup> Под действием воздуха верхний ее слой подсыхает, образуя твердую почву, тогда как нижняя часть, соприкасаясь с водой, остается влажной. В самой же своей глубине земля, вероятно, и вовсе пребывает в состоянии жидкой грязи.

Имеющиеся фрагменты и свидетельства дают нам право пойти еще дальше и предположить, что верхний слой земли становится сухим и твердым не только благодаря воздуху, но и огню. Ведь и сам Ксенофан подмечает, что Солнце (которое, напомним, является воспламенившимся облаком) пригревает земную поверхность своим теплом (В 31; пер. А.В. Лебедева):

Солнце, носясь в вышине и землю подогревая.

Это предположение легко находит подкрепление в доксографических пассажах Аристотеля (*Meteor.* А 1, 353b 5–11; В 2, 354b 33 – 355a 22) и Диодора Сицилийского (I, 7, 1–3).

---

<sup>31</sup> Guilmot 1944, 74–84.

<sup>32</sup> Marcovich 1959, 121. Столь же неясен и вопрос о посещении Ксенофаном Мальты, – см. хотя бы: Busuttill 1971, 329–330.

<sup>33</sup> Ср. комментарии к соответствующему месту: Heitsch 1983, 162; Leshner 1992, 128; Reibaud, 2012, 50.

Другим подходящим к случаю свидетельством выступает отрывок из псевдо-аристотелевского трактата *Об удивительных слухах*: «Ксенофан говорит, что [огонь] на Липаре однажды исчез на шестнадцать лет, а на семнадцатом году вернулся» (Ps.-Arist. *Mirab.* 38a Giannini; пер. Н.А. Поздняковой). Для нас не так важно, воочию ли Ксенофан наблюдал вулканическую активность на острове или попросту воспользовался теми наблюдениями, которые велись задолго до его приезда на Сицилию;<sup>34</sup> главное – он знал о существовании скрытого под землей вулканического огня. В том же трактате сохранились еще два любопытные сообщения об огне на Липаре. Согласно одному из них, по ночам на острове видны пробивающиеся из под земли языки пламени (37a, 2); согласно другому, известна расщелина, куда местные жители (будто в печь) ставят горшок с продуктами и таким образом готовят себе пищу (34). Предполагалось, что все три «слуха» (34, 37a, 2 и 38a) могли быть заимствованы из сочинения Феофраста *О сицилийском извержении* (D.L. V, 49).<sup>35</sup> Дильс, правда, допускал (см. ремарку к А 48), что свидетельством о Ксенофане Псевдо-Аристотель обязан младшему современнику Феофраста историку Тимею из Тавромения (ср. Strab. V, 4, 9; FGtHist 566 F 58). Как бы то ни было, само наличие целых вулканических островов, а Липари как раз такой остров, не могло не привлечь внимание Ксенофана, так что и все рассказы о липарском огне первоначально, по всей видимости, принадлежали ему. Следовательно, роль того огня, под действием которого земля подсыхает и уплотняется, в ксенофановской космологии наряду с Солнцем мог играть и подземный вулканический огонь.

Наиболее уязвимым местом предложенной интерпретации является то, что она не вполне соответствует букве приведенного Псевдо-Плутархом мнения Ксенофана. Доксограф сообщает, что земля ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρός συμπύηναι – сгустилась не *под действием* воздуха и огня, а *из* того и другого. Однако такое утверждение выглядит чуждым для Ксенофана. Жигон абсолютно прав, когда заявляет, что идея о сгустившейся из воздуха и огня земле лишена всякого смысла. Правда, гипотеза самого Жигона, будто концовка псевдо-плутарховского свидетельства относится не к земле, а к той бесконечности (ἄπειρον), о которой упоминается в первой его части и которая как бы охватывает землю с двух сторон – сверху бесконечный воздух, снизу бесконечный огонь – представляется тоже излишне надуманной.<sup>36</sup> Единственной подсказкой для правильного понимания Ксенофана в данном случае может служить глагол συμπύηναι. В архаическом языке его семантика

<sup>34</sup> Zunino 1997, 145–153.

<sup>35</sup> Giannini 1966, 237; Flashar 1990, 83–85; Позднякова 2007, 204–205.

<sup>36</sup> Gigon 1945, 163–164; ср. Diels 1879, 704.

однозначно связана с уплотнением, затвердеванием, застыванием некоего вещества в силу оказанного на него внешнего воздействия, в результате чего оно приобретает новое качество или переходит в новое состояние. Так, Гомер использует *συμπηγνύναι* для описания молока, сворачивающегося при добавлении сока смоковницы (*Il.* V, 902–903). У Псевдо-Плутарха тот же глагол в форме причастия встречается еще раз при изложении взглядов Эмпедокла на сущность неба: *στερέμνιον εἶναι τὸν οὐρανὸν ἐξ ἀέρος συμπαγέнтος* [Ps.-Plut.; *παγέнтος Stob.*] *ὑπὸ πυρὸς κρυσταλλοειδῶς* κтл. – «небо является твердым, поскольку оно сгустилось из воздуха под действием огня наподобие льда» (Ps.-Plut. *Plac.* II, 11 [Mor. 888 B] et Stob. I, 23, 1 = 31 A 51 DK). Показательна в этой связи и цитата из *О природе* Анаксагора, которую сохранил Симпликий: «Из этих [тел] по мере их выделения сплавивается земля: из облаков выделяется вода, из воды – земля, а из земли под действием холода сплавиваются камни (*ἐκ δὲ τῆς γῆς λίθοι συμπήγνυνται ὑπὸ τοῦ ψυχροῦ*)» (Simpl. *In. Arist. Phys.* 155, 21–23 = 59 B 16 DK; пер. А.В. Лебедева).

В сравнении с приведенными текстами свидетельство о земле Ксенофана – *ἐξ ἀέρος δὲ καὶ πυρὸς συμπαγήναι* – выглядит испорченным и неполным. Сейчас невозможно установить, произошла ли его порча у Псевдо-Плутарха или у предшествующих ему доксографов. Во всяком случае, в *Антологии* Стобея этого свидетельства нет. Если же взять на себя смелость и попытаться восполнить его вторую часть, то с учетом Ипполита ее следует читать приблизительно так: *ἐκ [πηλοῦ δ' ὑπὸ] ἀέρος καὶ πυρὸς συμπαγήναι* – земля сгустилась из жидкой грязи под действием воздуха и огня. И это естественным образом возвращает нас к началу свидетельства.

Начинается оно следующим утверждением: *Ξενοφάνης [scil. τὴν γῆν ἔφη] ἐκ τοῦ κατωτέρου μέρους εἰς ἄπειρον [μέρος] ἐρριζῶσθαι* κтл. («Ксенофан [говорил, что земля] из своей нижней части уходит корнями в бесконечную [часть]» и т.д.). Заключенное в квадратные скобки слово *μέρος* было отвергнуто Дильсом как интерполяция, и современные издатели – и Юрген Мау, и Ги Лашено – принимают предложенную им купюру. Сам же Дильс опирается на соответствующее место в трактате Аристотеля *О небе* (ср. *ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες, ὥσπερ Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος*), а также на еще одно известное Псевдо-Плутарху мнение Ксенофана (Ps.-Plut. *Plac.* III 11 [Mor. 895 E] = A 47; оно будет рассмотрено чуть ниже). Чтение *εἰς ἄπειρον μέρος ἐρριζῶσθαι* тем не менее зафиксировано в двух наиболее ранних списках псевдоплутарховского доксографического компендия – *Mosquensis* gr. 501, s. XI aut XII и *Marciānus* gr. 521, s. XIII. И хотя число и состояние рукописей не позволяют доподлинно восстановить рукописную традицию этого компендия, все издатели сходятся на том, что по крайней мере оба указанные списка, воз-

главляющие две самостоятельные группы манускриптов, восходят к архетипу независимо друг от друга.<sup>37</sup> К нему же восходят и манускрипты третьей группы – codices Planudei, к которой, в частности, относится кодекс Parisinus gr. 1671, а. 1296 и связанный с ним Parisinus gr. 1672, са. 1350–1380: и в том и в другом на месте μέρος стоит βάθος. Косвенным образом, однако, чтение μέρος подтверждает Евсевий, слово в слово заимствуя свои сведения о Ксенофане у Псевдо-Плутарха (Euseb. *Praep. Evang.* XV, 55, 4 *Mras et des Places*). Из чего позволительно сделать вывод, что присутствие μέρος в свидетельстве, пусть и не совсем уместное в глазах переписчиков и издателей (поэтому они либо исправляли его на βάθος, либо вообще выкидывали), все же вполне законно с точки зрения рукописной традиции.

Впрочем, не следует упускать из виду и возможных содержательных доводов, которыми, предлагая свою эмендацию, мог руководствоваться Дильс. Он исходил из того разумного допущения, что собранные Псевдо-Плутархом мнения философов в конечном счете восходят к *Мнениям физиков* следовавшего за Аристотелем Феофраста. У Феофраста же взгляды Ксенофана должны были непременно подвергнуться перипатетической интерпретации: в рамках физики перипатетиков просто немислимо, чтобы нечто, признанное бесконечным, граничило с чем бы то ни было другим, и тем паче являлось бы частью чего-то большего. Но для Ксенофана, еще понимающего под бесконечностью бескрайность (что, напомним, в случае с Землей указывает лишь на неизвестность того, как далеко простираются ее границы), такая мысль не кажется невозможной. Собственно, она высказана им самим в отрывке В 28, где прямо говорится, что в отличие от верхнего края Земли, ее нижний край уходит в ее бескрайность. Та же самая идея, в сущности, отражена и у Псевдо-Плутарха, только вместо Ксенофановых *нижнего края и бескрайности* речь у него идет о *нижней и бесконечной частях* Земли.<sup>38</sup> Сопоставление В 28 с псевдо-плутарховским свидетельством позво-

<sup>37</sup> Diels 1879, 33–35; Mau 1971, vi–viii; Lachenaud 1993, 8–9.

<sup>38</sup> Сам собой напрашивается вопрос: в какой мере свидетельства Аристотеля и Псевдо-Плутарха соответствуют приведенным у Ахилла строкам Ксенофана? Размышляя над репликой, которую Аристотель приписывает Ксенофану, исследователи зачастую склоняются к тому, что в действительности она выражает образ мыслей не столько самого Ксенофана, сколько предшествующих ему поэтов, – прежде всего Гесиода. Основанием для такого вывода служит все тот же глагол ἐπιζῶσθαι: его использование применительно к Земле неизбежно вызывает в памяти знаменитое гесиодовское γῆς ῥίζαι (Hes. *Th.* 728; ср. *Op.* 19). Но полагать так, значит допускать, что сам Ксенофан этот глагол никогда не использовал и что Аристотель попросту спутал или объединил его представления о Земле с

ляет следующим образом обобщить мысль Ксенофана. Верхний край Земли, в чем можно убедиться на собственном опыте, соприкасается с воздухом. В свою очередь, воздух простирается в некую бескрайнюю неопределенность. Он уходит в нее точно так же, как в бескрайнюю часть Земли уходит край ее нижней части. Видимая же нами поверхность, которую можно было бы назвать землей в узком смысле, изначально бывшая жидкой грязью, впоследствии высыхает и уплотняется под действием воздуха и огня.

Реконструированное учение Ксенофана о Земле, включающей в себя землю в узком смысле слова, воздух, огонь и воду, из которой рождается множество локальных солнц и лун, неожиданным образом согласуется с тем, что сообщает о его космологии Диоген Лаэртий. По сохранившемуся у него свидетельству, Ксенофан учил, что «элементов сущего – четыре, а космосов – бесконечное число, но неразлично схожих» (D.L. IX, 19; ср. A 33; 12 A 17 DK). Общее содержание мысли Ксенофана Диоген угадывает верно. В особенности обращает на себя внимание то, как идея о бескрайних просторах Земли с ее обособленными областями и регионами превращается в его изложении в идею о бесконечном числе космосов. Однако нельзя забывать, что приведенное свидетельство целиком выражено на языке поздней доксографии, и было бы ошибкой воспринимать его буквально, полагая, будто Ксенофан видел в земле всего лишь один из четырех элементов, существующий наравне с водой, огнем и воздухом. В Ксенофановой космологии земле несомненно придается первостепенное значение. Достаточно вспомнить приведенные ранее фрагменты В 27, 29 и 33, в которых говорится, что все родилось из земли и воды или из одной земли. Не менее ясно об этом свидетельствует и Псевдо-Плутарх: *Ξενοφάνης πρώτην [scil. τὴν γῆν εἶναι ἔφη], εἰς ἄπειρον γὰρ ἐρριζώσθαι* – «Ксенофан [говорил, что земля] – первая, ведь она уходит корнями в беско-

---

представлениями Гесиода (ср. Corbato 1952, 212–213; Vollack 1969, III, 240). Поэтому с куда большей уверенностью можно предположить, что Аристотель имел в виду не двустишие из Ахилла, а какие-то иные, пусть и содержательно близкие Ксенофановы строки, намеренно сказанные на узнаваемом языке эпической поэзии. То, что одна и та же мысль у Ксенофана могла варьироваться и не раз повторяться (ср. В 8 и 45), вплоть до дословного совпадения поэтических формул, ясно показывают В 11, 3 и 12, 2 (впоследствии к повторам охотно прибегал и Эмпедокл: 31 В 17, 7–13 = 26, 5–12; 17, 34 = 21, 13 и 26, 3 DK). Но если Аристотель опирается в своем пересказе не на В 28, а на какой-то другой отрывок из Ксенофана, то и в основе свидетельства Псевдо-Плутарха, скорее всего, должны лежать эти же самые стихи, с той лишь разницей, что Псевдо-Плутарх передает мысль Ксенофана вернее, тогда как Аристотель значительно ее огрубляет. Последнее обстоятельство подтверждается и отмеченным ранее расхождением в передаче взглядов Ксенофана между Аристотелем и автором *О Мелиссе, Ксенофане, Горгии*.

нечность» (Ps.-Plut. *Plac.* III, 11 [Mor. 895 E] = A 47). Ги Лашено связывает данное свидетельство со свидетельством Стобея, где ксенофановская земля прямо названа началом всех вещей (Stob. I, 10, 12 = A 36).<sup>39</sup>

Но если понимать *начало* в аристотелевском смысле, то и Стобей не может быть прав, поскольку его слова расходятся с сообщением Аристотеля, согласно которому никто из натурфилософов, «указывавших одну первооснову, не настаивал на том, что земля есть элемент». И хотя «из трех других элементов, – продолжает Аристотель, – каждый нашел себе какого-нибудь сторонника: одни утверждают, что первооснова – огонь, другие – вода, третьи – воздух», натурфилософы не признают таковой землю, в отличие от большинства людей. «Ведь люди говорят, что все есть земля (πάντα γὰρ εἶναι γῆν), да и Гесиод утверждает, что земля возникла раньше всех тел: настолько древне и общераспространенно это мнение» (Arist. *Met.* A 8, 988b 28 – 989a 12; пер. А.В. Кубицкого в перераб. М.И. Иткина).<sup>40</sup> Из приведенных цитат можно сделать два важных вывода. Во-первых, Аристотель, очевидно, не считает Ксенофанову землю первоэлементом, даже несмотря на то что называет ее бесконечной, а бесконечное тело, как он сам настаивает в *Физике*, по определению не может быть ни чем иным, кроме как началом (Arist. *Phys.* Γ 4, 203b 3–15). Во-вторых, коль скоро Аристотель не признает учение Ксенофана о земле философским, то и его автора он, скорее всего, причисляет не к философам, а к поэтам-теологам,<sup>41</sup> которые, подобно Гесиоду, разделяли давнее и расхожее убеждение, что земля есть попросту все, что нас окружает.

Разумеется, думать о Ксенофане только как о поэте было бы несправедливо. Ксенофан не чужд философии, наверняка был знаком с сочинением Анаксимандра, и вся его критика Гомера и Гесиода проникнута духом Ионийского просвещения. Но равным образом он выступает и как непримиримый критик первых натурфилософов за их чрезмерную умозрительность, пренебрегающую доступную человеку меру познания. Мерилом же всякого знания является для Ксенофана Земля. Именно она кладет предел человеческому опыту. Она определяет границы того зримого космоса, в котором суждено жить человеку. Собственно говоря, она и есть сам этот космос, или, точнее, совокупность космосов – отдельных регионов и областей, освещенных бесчисленным множеством солнц и лун.

<sup>39</sup> Lachenaud 1993, 269, п. 2.

<sup>40</sup> О земле Ксенофана в контексте ранних греческих представлений см.: Untersteiner 1956, cxxxiv–clvii.

<sup>41</sup> См. Palmer 2000, 182–187.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Лебедев, А. В. (1989) *Фрагменты ранних греческих философов*, изд. подг. А.В. Лебедев. Москва.
- Позднякова, Н. А. (2007) Псевдо-Аристотель, "Рассказы о диковинах," пер., вступ. ст. и коммент. Н. А. Поздняковой, *Чудеса и оракулы в эпоху древности и средневековья*, ред. С. В. Архипова и Л. Л. Селиванова. Москва, 152–225 (впервые ВДИ 1987, 3, 236–252; 4, 229–251).

## REFERENCES

- Berger, H. (1894) "Untersuchungen über das kosmische System des Xenophanes," *Berichte über die Verhandlungen der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften zu Leipzig: Philologisch-Historische Klasse* 46, 15–64.
- Bicknell, P. J. (1967a) "A Note on Xenophanes' Astrophysics," *Acta Classica* 10, 135–136.
- Bicknell, P. J. (1967b) "Xenophanes' Account of Solar Eclipses," *Eranos* 65, 73–77.
- Bollack, J. (1965–1969) *Empédocle*, I–III. Paris.
- Brandis, Ch. A. (1813) *Commentationum Eleaticarum pars prima: Xenophanis Parmenidis et Melissi doctrina e propriis philosophorum reliquiis veterumque auctorum testimoniis*. Altonae.
- Brucker, I. (1742–1744) *Historia critica philosophiae*, I–V. Lipsiae (ed. secunda, I–VI. Lipsiae, 1766–1767).
- Burnet, J. (1930) *Early Greek Philosophy*, 4<sup>th</sup> ed. London.
- Busuttill, J. (1971) "Three Articles," *Journal of the Faculty of Arts* 4, 329–333 (I. Xenophanes and Malta, 329–330).
- Calzolari, A. (1981) "Il pensiero di Senofane tra sapienza ed empiria," *Studi classici e orientali* 31, 69–99.
- Cassin, B. (1980) *Si Parménide: Le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*, éd. critique et comm. par B. Cassin. Lille.
- Cavalieri, M. C. (2002) "La Rassegna dei filosofi di Filodemo: scuola eleatica ed abderita (PHerc 327) e scuola pitagorica (PHerc 1508)?" *Papyrologica Lupiensia* 11, 17–53.
- Classen, C. J. (1989) "Xenophanes and the Tradition of Epic Poetry," *Ionian Philosophy*, ed. by K.J. Boudouris. Athens, 91–103.
- Corbato, C. (1952) "Studi senofanei," *Annali Triestini* XXII, 1, 179–244 (= Id., *Studi senofanei*. Brescia, 1997, 9–89).
- Covotti, A. (1920) "Il «dubbio» di Senofane," *Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche della Società Reale di Napoli* 46, 157–172 (= Id., *I Presocratici*. Napoli, 1934, 88–96).
- Crönert, W. (1906) *Kolotes und Menedemos. Texte und Untersuchungen zur Philosophen- und Literaturgeschichte*. Leipzig.
- Decleva Caizzi, F. (1974) "Senofane e il problema della conoscenza," *Rivista di filologia e di istruzione classica* 102, 145–164.
- Deichgräber, K. (1938) "Xenophanes ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ," *Rheinisches Museum für Philologie* 87, 1–31.

- Di Maria, G. (2012) *Achillis quae feruntur astronomica et in Aratum opuscula: De universo, De Arati vita, De phaenomenorum interpretatione*, rec. G. Di Maria, ed. altera emendatio. Puurs.
- Diels, H. (1879) *Doxographi Graeci*. Berolini (ed. quarta. Berolini, 1965).
- Diels, H. (1897) "Über Xenophanes," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 10, 530–535.
- Diels, H. (1900) *Aristotelis qui fertur de Melisso Xenophane Gorgia libellus*. Berolini.
- Diels, H. (1901) *Poetarum philosophorum fragmenta*. Berolini.
- Diels, H. (1906–1910) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2. Aufl., I–II (1–2). Berlin.
- Diels, H. (1922) *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 4. Aufl., I–III. Berlin.
- Diels, H. (1969) *Kleine Schriften zur Geschichte der antiken Philosophie*. Hildesheim.
- Fabricius, J. A. (1705–1728) *Bibliotheca Graeca I–XIV*. Hamburgi (ed. quarta curante G. Ch. Harles, I–XII. Hamburgi, 1790–1809).
- Flashar, H. (1990) Aristoteles, "Mirabilia," übers. mit Einleit. und Anm. von H. Flashar, *Aristoteles, Werke in deutscher Übersetzung*, XVIII: Opuscula II–III, 3. Aufl. Berlin, 5–154.
- Fränkel, H. (1925) "Xenophanesstudien," *Hermes* 60, 174–192.
- Fülleborn, G. G. (1791) "Xenophanes. Ein Versuch," *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* I, hrsg. von G. G. Fülleborn. Züllichau; Freystadt, 59–83.
- Fülleborn, G. G. (1796) "Philosophische Fragmente des Xenophanes," *Beyträge zur Geschichte der Philosophie* VII, hrsg. von G. G. Fülleborn. Züllichau; Freystadt, 1–15.
- Giannini, A. (1966) *Paradoxographorum Graecorum reliquiae*, rec. A. Giannini. Milano.
- Gigon, O. (1935) *Untersuchungen zu Heraklit*, Diss. Leipzig.
- Gigon, O. (1945) *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*. Basel.
- Guilmot, M. (1944) "Xénophane et l'Égypte," *Chronique d'Égypte* 19, 74–84.
- Heitsch, E. (1966) "Das Wissen des Xenophanes," *Rheinisches Museum für Philologie* 109, 193–235.
- Heitsch, E. (1983) *Xenophanes, Die Fragmente*, hrsg., übersetzt und erläutert von E. Heitsch. München; Zürich.
- Heitsch, E. (1994) *Xenophanes und die Anfänge kritischen Denkens*. Stuttgart.
- Herzog, K. (1967) "Metaphysische Probleme in der Astronomie des Xenophanes," *Kant-Studien* 58, 399–432.
- Ioli, R. (2003) "Senofane B 34 DK e il conoscere," *Giornale italiano di filologia* 55, 199–219.
- Karsten, S. (1830) *Xenophanis Colophonii carminum reliquiae*. Amstelodami.
- Kélessidou, A. (1996) "Xénophane sur la nature," *La Nature: Thèmes philosophiques, thèmes d'actualité. Actes du XXV<sup>e</sup> Congrès de l'Association des Sociétés de philosophie de langue française (Lausanne, 25–28 août 1994)*, publiés sous la dir. de D. Schulthess. Genève; Lausanne; Neuchâtel, 379–383.
- Lachenaud, G. (1993) *Plutarque, Œuvres morales* XII, 2: Opinions des philosophes, texte établi et trad. par G. Lachenaud. Paris.
- Lebedev, A. V. (1989) *Fragmentsy rannikh grecheskikh filosofov* [The Fragments of the Early Greek Philosophers], ed. and trans. by A. V. Lebedev. Moscow. Leshner, J. H. (1978) "Xenophanes' Scepticism," *Phronesis* 23, 1–21.

- Leshner, J. H. (1992) *Xenophanes of Colophon, Fragments*, a text and trans. with a comm. by J. H. Leshner. Toronto.
- Lumpe, A. (1952) *Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon*, Diss. München.
- Mansfeld, J. (1988) "De Melisso Xenophane Gorgia: Pyrrhonizing Aristotelianism," *Rheinisches Museum für Philologie* 131, 239–276.
- Marcovich, M. (1959) "Was Xenophanes in Paros (Greece), Pharos (Dalmatia), or Pharos (Egypt)?" *Classical Philology* 54, 121.
- Marcovich, M., ed. (1986) *Hippolytus, Refutatio omnium haeresium*. Berlin; New York.
- Marinone, N. (1967) *Lessico di Senofane*. Roma (rist. Hildesheim; New York, 1972).
- Mau, J. (1971) *Plutarchi Moralia* V, 2, 1: Vitae decem oratorum; Placita philosophorum, ed. J. Mau. Leipzig.
- McCoy, M. (1989) "Xenophanes' Epistemology: Empiricism leading to Scepticism," *Ionian Philosophy*, ed. by K. J. Boudouris. Athens, 235–240.
- Mogyoródi, E. (2006) "Xenophanes' Epistemology and Parmenides' Quest for Knowledge," *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a c. di M. M. Sassi. Pisa, 123–160.
- Mondolfo, R. (2012) *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*. Milano.
- Mourelatos, A. P. D. (2008) "The Cloud-Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism," *The Oxford Handbook to Presocratic Philosophy*, ed. by P. Curd and D.W. Graham. Oxford; New York, 134–168.
- Mras, R., des Places, É. (1982–1983) *Eusebius, Praeparatio Evangelica*, hrsg. von K. Mras und É. des Places. Berlin (Eusebius Werke VIII, 1–2).
- Nestle, W. (1942) *Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, 2. Aufl. Stuttgart.
- Palmer, J. A. (2000) "Aristotle on the Ancient Theologians," *Apeiron* 33, 181–205.
- Patzner, A. (1986) *Der Sophist Hippias als Philosophiehistoriker*. Freiburg; München.
- Petavius, D. (1630) *Uranologion*. Lutetiae Parisiorum.
- Pozdnyakova, N. A. (2007) Pseudo-Aristotle, "Rasskazy o dikovinakh [On Marvellous Things Heard]," trans. with a comm. by N. A. Pozdnyakova, *Chudesa i orakuly v epokhu drevnosti i sredneveko-v'ya*, ed. by S. V. Arkhipova and L. L. Selivanova. Moscow, 152–225.
- Reibaud, L. (2012) *Xénophane de Colophon, Œuvre poétique*, éd., trad. et comm. par L. Reibaud. Paris.
- Roschmannus, T. (1729) *Dissertatio historico-philosophica de Xenophane*, praes. I. Gu. Feuerlinus. Altorfii.
- Rudberg, G. (1948) "Xenophanes, Satiriker und Polemiker," *Symbolae Osloenses* 26, 126–133.
- Runia, D. T. (1989) "Xenophanes on the Moon: A Doxographicum in Aëtius," *Phronesis* 34, 245–269.
- Schorn, S. (2007) "'Periegetische Biographie' – 'Historische Biographie': Neanthes von Kyzikos (FgrHist 84) als Biograph," *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, 115–156.

- Snell, B. (1944) "Die Nachrichten über die Lehren des Thales und die Anfänge der griechischen Philosophie- und Literaturgeschichte," *Philologus* 96, 170–182.
- Špaňár, J. (1969) "Die Erkenntnistheorie bei Xenophanes von Kolophon," *Zborník Filozofickej fakulty Univerzity Komenského: Philosophica* 8, 297–308.
- Stephanus, H. (1573) *Poesis philosophica*. Genavae.
- Untersteiner, M. (1956) *Senofane, Testimonianze e frammenti*, intr., trad. e comm. a c. di M. Untersteiner. Firenze.
- Vassallo, Ch. (2014) "Xenophanes in the Herculaneum Papyri," *Archiv für Papyrusforschung* 60, 45–66.
- Victorius, P. (1567) *Hipparchi Bithyni In Arati et Eudoxi Phaenomena Libri III. Eiusdem Liber Asterismorum. Achillis Statii In Arati Phaenomena. Arati vita, et fragmenta aliorum veterum in eius Poema*. Florentiae.
- Vitali, R. (2000) *Senofane di Colofone e la scuola eleatica*. Cesena.
- Wiesner, J. (1974) *Ps.-Aristoteles, MXG: Der historische Wert des Xenophanesreferates. Beiträge zur Geschichte des Eleatismus*. Amsterdam.
- Wiesner, J. (1997) "Wissen und Skepsis bei Xenophanes," *Hermes* 125, 17–33.
- Wöhrle, G. (1993a) "Xenophanes als didaktischer Dichter," *Elenchos* 14, 5–18.
- Wöhrle, G. (1993b) "Xenophanes' parodistische Technik," *Literaturparodie in Antike und Mittelalter*, hrsg. von W. Ax und R.F. Glei. Trier, 13–25.
- Zunino, M. L. (1997) "La testimonianza di Senofane su Lipari (21 A 48 Diels–Kranz) e una nuova interpretazione dell' *eremia* eoliana," *Quaderni di storia* 45, 145–153.