

# РЕЛИГИОЗНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ СОФИСТА КРИТИЯ: РАЦИОНАЛЬНАЯ ТЕОЛОГИЯ ИЛИ АТЕИЗМ?

Р. Б. ГАЛАНИН

Русская Христианская Гуманитарная Академия

mousse2006@mail.ru

---

RUSTAM GALANIN

The Russian Christian Academy for the Humanities, St. Petersburg

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

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

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

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований по проекту № 21-011-44178 "Формирование рациональной теологии в античности и раннем средневековье". The reported study was funded by RFBR, project number 21-011-44178.

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

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

<sup>1</sup> Kahn 1997, 249.

<sup>2</sup> Фролов 2003, 88-89.

<sup>3</sup> Здесь и далее, где не указано имя переводчика, переводы мои.

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

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

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

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

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

Для начала хотелось бы отметить, что сам термин атеизм в его более менее привычном значении предположительно ввел в оборот Клитомас (2 в. до н.э.), а лучше сказать, он ввел *идею* атеизма,<sup>5</sup> которому, как он полагал, соответствовало конкретное интеллектуальное движение, имеющее довольно долгую историю. Участниками этого движения в разное время были Протагор, Продик, Диагор, Критий, Феодор, Эвгемер и Эпикур<sup>6</sup> – и это несмотря на то, что Эпикур сам в 12 книге своего сочинения «О природе»<sup>7</sup> предложил первый в истории *списка атеистов*. Предположительно, именно их воззрения Клитомас собрал в своем несохранившемся сочинении «Об

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

вообще неадекватное поведение и способы высказывания по отношению к божественным объектам.<sup>13</sup>

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

### *Проблема авторства*

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

В то же время, в двух фрагментах (D298, D294) «*Placita philosophorum*» – кто бы, в свою очередь, ни был автором этого сочинения, т.е. полумифический Аэций или не менее мифический Псевдо-Плутарх, или совершенно реальный Арий Дидим<sup>14</sup> – воспитатель Августа, – в этих «Мнениях философов» приводится несколько строк из этого же фрагмента, а именно 1–2, 17–18 и 33–34 и говорится, что автор всего этого Еврипид, который из страха перед Арэопагом изложил свои взгляды на религию устами Сизифа, которого он и вывел в каком-то произведении на сцену. Крития тут тоже нет и в помине, а также ничего не сказано, о каком конкретно произведении Еврипида идет речь, сказано только, что есть вот герой Сизиф, и его устами говорит-де Еврипид.

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

---

<sup>13</sup> Cf. *Plut. Per.* 32.

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

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

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

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

Откуда же взялось авторство Крития?

В одной из биографий Еврипида (Γένος Εὐριπίδου καὶ βίος = T1 Kannicht), сказано: τὰ πάντα δ' ἦν αὐτῷ δράματα ζβ, σώζεται δὲ οη. τούτων νοθεύεται τρία, Τέννης, Ῥαδάμανθυς, Πειρίθους,<sup>18</sup> (всего драм было у него было 92, сохранилось же 78, из них три ненастоящие – Тенн, Радамант и Пирифой). В другой биографии (III) читаем: τὰ πάντα δ' ἦν αὐτῷ δράματα ζη. σώζεται δὲ αὐτοῦ δράματα ξζ, καὶ γὰρ πρὸς τούτοις τὰ ἀντιλεγόμενα, σατυρικά δὲ η. ἀντιλέγεται δὲ καὶ τούτων τὸ α.<sup>19</sup> (всего драм у него было 92, сохранилось из них 67, три из них оспариваются, сатировых же драм 8, оспаривается же из них – одна).

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

<sup>17</sup> Dillon, Gergel 2003, 392, n.86.

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

<sup>19</sup> Scholia Euripidem 1863, 11.

<sup>20</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1875.

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

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

придерживаться Еврипид,<sup>22</sup> т.е. принимая все это и еще ряд некоторых других аргументов во внимание, Вилламовиц пришел к выводу, что эта трилогия была написана Критием. Что до сатирической драмы «Сизиф», то, согласно Вилламовицу, было два «Сизифа» – один Крития в составе вышеуказанной тетралогии, а другой Еврипида в составе вышеуказанной троянской тетралогии («Александр», «Паламед», «Троянки»). «Сизиф» Еврипида в эпоху эллинизма был утрачен и ввиду стилистического сходства и авторитета Еврипида<sup>23</sup> за него время от времени стал выдаваться «Сизиф» Крития, так же и появилась пуганица.<sup>24</sup> Не исключено, как отмечает Дмитрий Владимирович Панченко, который, в общем, следовал в этом вопросе Вилламовицу, что тетралогия Крития была поставлена в театре на Ленеи или Дионисии в 416–415 гг.<sup>25</sup>

Да вот, собственно, и все. Так вот с легкой руки Вилламовица все эти произведения стали приписывать Критию, и способствовало этому конечно еще и то, что Дильс и Кранц в «Фрагментах досократиков» в общем тоже встали на позицию Вилламовица, равно как и Бруно Снель<sup>26</sup> во фрагментах греческих трагиков, а также Ричард Каннихт во фрагментах Еврипида.<sup>27</sup> Раздалось, правда, несколько голосов, которые были не согласны с этой точкой зрения,<sup>28</sup> однако в общем и целом точка зрения Вилламовица преобладала довольно долго – до того, как умерший год назад Альбрехт Диле<sup>29</sup> в конце семидесятых не попытался поколебать точку зрения Вилламовица.

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

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

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

<sup>24</sup> Wilamowitz-Moellendorff 1875, 162–166.

<sup>25</sup> Панченко 1980, 161.

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

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

<sup>28</sup> Kuiper 1942.

<sup>29</sup> Dihle 1977.

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

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

---

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

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

<sup>32</sup> Kerferd 1981, 53.



ла бы правильная характеристика. – Да Платон бы никогда и не назвал своего двоюродного дядю софистом – не того полета были оба эти писателя – Критий и Платон, и элементарная аристократическая классовая солидарность не позволила бы Платону причислить Крития к цеху софистики<sup>33</sup> – к драматургам еще куда ни шло, и он неоднократно, как кажется, намекает на театральное творчество своего родственника,<sup>34</sup> но только не к софистам. Платон вообще, как кажется, относился к своему дяде с большим почтением.<sup>35</sup> Ради красного ли только словца он говорит в «Хармиде» о том, насколько Критий родовит и благороден, насколько литературная одаренность присуща всему его роду, восходящему к Солону и Дропиду (155a, 157e), насколько весь род его был исполнен добродетели и других аристократических дарований и насколько все, принадлежащие к его семье, прекрасны душой (154e)? Мы знаем, что Платон, будучи совершенно одержим формальной стороной своих диалогов, которые он «всячески приглаживал, расчесывал и завивал вплоть до восьмидесятого года» (Dionis. Halic. De comp. § XXV),<sup>36</sup> а также принимая во внимание основные постулаты драматического подхода в платоноведении,<sup>37</sup> ничего в своих диалогах не говорит *просто так*.<sup>38</sup>

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

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

---

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

<sup>34</sup> Charm. 162 d; Critias. 108 b.

<sup>35</sup> Подробнее об этом см. Dušanić 2000; Danzig 2014.

<sup>36</sup> Перевод М. Л. Гаспарова.

<sup>37</sup> Коротко и ясно об этом см. Протопопова 2012.

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

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

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

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

<sup>39</sup> O'Sullivan 2012, 168.

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

<sup>41</sup> O'Sullivan 2012, 168.

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

<sup>43</sup> По поводу этой биографии см. Arrighetti 1964.

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

Сизиф задает вопрос:

[ - λ]άθραι δὲ τοῦ[τ]ων δρωμένων τίνας φοβῆι;  
(Коль тайные деяния сии, кого ж боишься ты?)

Геракл отвечает:

τοὺς μείζονα βλ[έ]ποντας ἀ[ν]θρώπων θεούς.  
(Богов, что боле прозорливые, чем люди).

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

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

<sup>45</sup> Yunis 1988, 42.

<sup>46</sup> Yunis 1988, 42.

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

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

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

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

Так вот, тогда же божество он учредил,  
Что есть-де даймон, наслаждаясь жизнью вечною,  
Умом<sup>51</sup> он слышит, мыслит, прозревает все  
И подмечает, в божие облекшись естество.

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

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

<sup>48</sup> Эти сравнения приводит Юнис в своей статье (Р.44).

<sup>49</sup> Хен. Мем. I, 1.19

<sup>50</sup> Либо же в самом уме – в случае *dativus locativus*.

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

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

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

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

#### Философское содержание «Сизифа»<sup>54</sup>

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

---

<sup>52</sup> Dover 1976, 46.

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

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

<sup>55</sup> Cf. Davies 1989, 29; Guthrie 1971, 244; Kahn 1981, 97.

роду, существующую поистине, которая как бы заменяет божество.<sup>56</sup> Антифонт пишет:

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

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

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

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

<sup>56</sup> Cf. O'Sullivan 2012, 175.

<sup>57</sup> P.Оху. 1364, fr. 1, col. 2.

<sup>58</sup> P.Оху. 1364, fr. 1, col.1.

<sup>59</sup> Hdt. III, 38, 4. νόμον πάντων βασιλέα φήσας εἶναι.

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

<sup>61</sup> ὁμῶς ἀπάντων – конъектура Diels.

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

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

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

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

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

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

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

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

<sup>62</sup> Pyth. 2.18-20

<sup>63</sup> Cf. O'Sullivan 2012, 174.

<sup>64</sup> Adv. math. I, 24.

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

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

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

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

<sup>67</sup> PHerc. 1428, fr.19.

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

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

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

<sup>71</sup> Henrichs 1975, 109.

<sup>72</sup> Bremmer 1982, 51.

<sup>73</sup> Romilly 1992, 194.



н.э.),<sup>74</sup> добавляет к вышеуказанному содержанию, что после обожествления плодов, согласно Продиду, люди обожествили других людей, «открывших источники пищи, и различные ремесла, таких как Деметра, Дионис и Диоскуры»<sup>75</sup> (пер. Е. Афонасин). С одной стороны, тут все выглядит довольно просто и логично, с другой стороны тот же Хенрикс подчеркивает, что мы не должны так вот запросто воспринимать теорию Продика, поскольку в своей рационализации он преследовал определенную цель, а именно, отрицая существование богов в привычном смысле, он снабдил по крайней мере некоторых олимпийских богов новой человеческой идентичностью, которая бы позволила осмыслить истоки веры в этих богов,<sup>76</sup> и в этом отношении Продик – это духовный отец Эвгемера и его теории, которая расцветет спустя сто лет. Равным образом, из фрагментов Продика вырисовывается мысль, что вторая стадия – т.е. обожествление людей – носит несомненно прогрессивный характер и структурно является более сложной, чем предыдущая – т.е. обожествление плодов, поскольку она представляет собой переход от своего рода абстрактного религиозного материализма к религии персональных божеств.<sup>77</sup> Однако нужно помнить, что одним из основных интересов Продика было то, что бы мы сейчас назвали *сигнификация* – процесс наименования людьми вещей при помощи слов, или, говоря по-структуралистски, «прикрепление» означающего к означаемому, и в этом отношении совершенно прав Вальтер Буркерт, когда говорит, что Продика интересовали не столько сами боги, сколько то, «каким образом люди пришли к употреблению имен богов?».<sup>78</sup> Таким образом, гипотетическая реконструкция пантеона Продика могла выглядеть примерно так<sup>79</sup>: Зевс – Небо, Гера – воздух, Посейдон – вода, Гефест – огонь, Гея – земля, Деметра – изобретательница сельского хозяйства и возделывания хлеба, Дионис – изобретатель вина, Кастор и Поллукс – изобретатели судоходства.

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

---

<sup>74</sup> Персей был любимым учеником Зенона Стоика и его домочадцем.

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

<sup>76</sup> Henrichs 1984, 141.

<sup>77</sup> Henrichs 1984, 141.

<sup>78</sup> Буркерт 2004, 533.

<sup>79</sup> Whitmarsh 2016, 105.

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

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

Еще один репрезентативный текст для сравнения – это конечно же миф Протагора об антропогенезе, изложенный Платоном (Prot. 320c–322 d) в одноименном диалоге, а изначально содержавшийся, предположительно, в сочинение Протагора, которое называлось «О первоначальном порядке вещей» (Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως).<sup>80</sup> Совпадения с нашим фрагментом существуют даже на текстологическом уровне. Так Критий начинает: *ἦν χρόνος ὅτ' ἦν ἄτακτος ἀνθρώπων βίος*<sup>81</sup>, а Протагор в мифе говорит: *ἦν γὰρ ποτὲ χρόνος ὅτε θεοὶ μὲν ἦσαν, θνητὰ δὲ γένη οὐκ ἦν*.<sup>82</sup> Однако на этом сходство и заканчивается, ибо если в других похожих текстах у истоков цивилизации всегда стоит божество<sup>83</sup> и именно оно чаще всего является объектом восхваления и прославления,<sup>84</sup> то у Крития все просиходит с точностью до наоборот. Тот бог или полубог, кого можно было бы назвать *πρῶτος εὐρετής*, т.е. первоизобретатель благ людских, у Крития превращается в человека:

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

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

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

<sup>83</sup> Cf. Gorg. Palam. 30; Phoronis (fr. 2 Bernabé): *οἱ πρῶτοι τέχνην πολυμήτιος Ἥφαιστοιο εὗρον*; Aesch. Prom. 444–470. et al.

<sup>84</sup> Davies 1989, 21.

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

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

<sup>85</sup> Cf. Pl. Prot. 322 c-d.

<sup>86</sup> Cf. Galanin 2018, 85.

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

<sup>88</sup> Kahn 1997, 253.

<sup>89</sup> Kahn 1997, 257.

<sup>90</sup> καὶ διεκρίθησαν ἄνθρωποι ἀπὸ τῶν ἄλλων καὶ ἡγεμόνας καὶ νόμους καὶ τέχνας καὶ πόλεις καὶ τὰ ἄλλα συνέστησαν.

таться атрибутировать этот архитектурный текст *x*, отразившийся в указанных сочинениях, конкретному историческому лицу, поскольку вся эта история – не дело рук одного человека, но целая традиция, идущая от Анаксимандра до Демкорита,<sup>91</sup> нам все же кажется симпатичной гипотеза о том, что первым мыслителем такого совершенно антропологического толка мог быть именно Архелай,<sup>92</sup> по крайней мере если мы будем следовать именно букве сохранившихся текстов, несмотря на то, что имплицитно схожие размышления мы действительно находим уже у того же Анаксагора, Ксенофана<sup>93</sup> и даже Анаксимандра.<sup>94</sup>

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

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

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

---

<sup>91</sup>Kahn 1997, 258.

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

<sup>93</sup> Боги отнюдь не открыли смертным всего изначально,

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

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

<sup>95</sup> Guthrie 1971, 244.

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

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

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

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

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

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

<sup>97</sup> Eur. Autol. A fr. 282 Kannicht.

<sup>98</sup> Sutton 1981, 33–38.

<sup>99</sup> Gorg. B 23 DK.

<sup>100</sup> O'Sullivan 2012, 175.

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

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

И все же нам кажется, что Уитмарш, как и многие до него, перегибает палку, видя во фрагменте лишь то, что он хочет видеть. Поистине же – если только мы тут вообще можем что-то сказать «по-истине» – содержание нам ничего не говорит о том, что изобретатель религии сейчас начнет пользоваться этой своей выдумкой. К таким выводам мы приходим уже только постфактум – зная, что Критий реально натворил в своей жизни, или же если мы ангажированы просвещенческими и новоатеистическими<sup>103</sup> установками в отношении религии, видя, таким образом, в Критии «своего парня» – чуть ни первого подлинного атеиста. Но мы, глядя реально в то, что написано в тексте, должны понимать и помнить, что тот, кто изобрел религию, – это фигура сугубо гипотетическая, не претендующая на

<sup>101</sup> (В 181 = 607, 692 Лурье)

<sup>102</sup> Whitmarsh 2016, 108. Грезы Бентама, как известно, не раз воплощались в реальность – особенно в Латиноамериканских странах.

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

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

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

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

---

<sup>104</sup> Cf. O'Sullivan 2016, 182–183.

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

<sup>106</sup> O'Sullivan 2016, 181.

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

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

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

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



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

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