

## РЕПРЕЗЕНТАЦИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ В ДИАЛОГЕ КЛЕАРХА ИЗ СОЛ *O SNE*

Р. Б. ГАЛАНИН

Русская Христианская Гуманитарная Академия им. Ф.М. Достоевского  
Санкт-Петербургский государственный университет  
mousse2006@mail.ru

---

RUSTAM GALANIN

The Dostoevsky Russian Christian Academy for the Humanities  
The Saint Petersburg State University

THE REPRESENTATION OF JEWISH IDENTITY IN *ON SLEEP* BY CLEARCHUS OF SOLI

ABSTRACT. The dialogue *On Sleep* by Clearchus of Soli is the first extant work depicting a personal meeting between a representative of the Jewish people and an ancient Greek. The character Aristotle is surprised by the deeds and words of a wise Jew. In fr. 6 Wehrli, Aristotle says that the wise Jew was a Hellenic not only in his language, but also in his soul. In fr. 7 Wehrli, we are told about a certain magician whom Aristotle met and who extracts the soul from a sleeping young man with a magic wand, and then returns it back into the body. In a number of fragments of the *On Sleep*, which were not included in the collection of Clearchus in Wehrli, but included in the latest German edition by Tsitsiridis and in the English edition by Dorandi, it is said about certain mysterious people who feed on the sunny air and are not subject to sleep, with whom Aristotle allegedly talked. In our article, we propose the hypothesis that the miracle worker from fr. 7 Wehrli is identical to the wise Jew from fr. 6, and in two fragments from new editions, under sleepless and sunny-air-eating people, one must understand the Jewish ethnic group. In general, the representation of Jewish identity in this work of Clearchus is a vivid example of what can be called an *Interpretatio Graeca*.

KEYWORDS: Jewish identity, ancient philosophy, biblical studies, Hellenistic Judaism.

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-18-00479, Санкт-Петербургский государственный университет. This study was funded by Russian Science Foundation, project number 24-18-00479, Saint Petersburg State University.

Репрезентация иудейской идентичности в текстах греческих интеллектуалов может быть выражена русской пословицей: «Начать за здравие, а кончить за упокой». В самом деле, если первые сообщения греков об иудеях проникнуты неподдельным ученым интересом и исполнены философским восхищением<sup>1</sup>, то в дальнейшем доброжелательное отношение к евреям и их религии во многих (не во всех, разумеется) случаях переходит в «нормальный», зачастую довольно бытовой, антисемитизм<sup>2</sup>, истоки которого восходят, вероятно, к трудам грекоязычного египетского жреца Манефона<sup>3</sup> и географа Мнасея Пат(а)рского<sup>4</sup>, ученика Страбона. Именно поэтому го-

---

<sup>1</sup> Cf. Hengel 1974, 255.

<sup>2</sup> Как писал Фельдман, «источники не оставляют места для сомнений в широко распространенной ненависти и страхе перед евреями среди масс Римской империи» (Feldman 1986, 22). Что до государств и интеллектуалов, то их антисемитизм не в коей мере не был всеобщим, а если он и случался у интеллектуалов, то на настроение масс он никак не влиял хотя бы уже потому, что между интеллектуалами и массами была непроходимая пропасть (Ibid. p. 36). Также Фельдман подсчитал, сколько в процентном соотношении в собрании фрагментов Штерна анти и филосемитских высказываний: от Геродота до Плутарха 16% высказываний позитивны к евреям, 24% - негативны, 60% - нейтральны. В период 2-6 вв. н.э. 20% высказываний положительны, 21% - отрицательны, 59% - нейтральны. Как отмечает Фельдман, «с современной точки зрения, обращает на себя внимание отсутствие расовых подтекстов в этих отрывках» (Ibid. p. 40, n. 46). См. также: Левинская 2009, 29.

<sup>3</sup> J. Ap. I, 228-252 (= Fr. 21 Stern).

<sup>4</sup> J. Ap. I, 215-216 (= Fr. 27 Stern). Мнасей – первый автор, кто, описывая (в контексте борьбы евреев и идумеев во 2 в. до н.э. или еще раньше) разные диковины палестинского региона, возможно, и Иудеи, сообщает услышанную им байку о том, что евреи поклоняются золотой ослиной голове, что является обычной клеветой, которую воюющие народы распространяют друг о друге (Gager 1983, 40-41). Тем не менее, вероятно, именно с Манефона и Мнасея можно начинать историю грекоязычного, по крайней мере, литературного, антисемитизма (Лурье 1922, 59; Чериковер 2010, 532-533, 541 ff; Gager 1983, 42, et al.). Мы стоим на той точке зрения, что антисемитизм, или юдофобия, или ненависть к евреям, или как угодно назовите, в Античности все же существовал (*contra* Грушевой 2008, Столяров 2018; Gruen 2016, 313-332, et al.), несмотря на то, что часто можно слышать о том, что «антисемитизм» как термин, обозначающий идеологию, в том числе и государственную, направленную против евреев, появился только в 19 в. Не всегда отсутствие соответствующих слов и терминов совпадает с отсутствием искомого и сопоставимого исторического явления. Часто можно услышать, что, например, к Античности не применимы такие термины, как, скажем, «гомосексуальность», ибо это медицинские термины современной эпохи,

раздо интереснее анализировать тексты, в которых греки изображают малоизвестный им еще на тот момент еврейский народ и их культуру исполненными восточной таинственности, несказанных чудес и недостижимой мудрости – и именно такому греческому сочинению, диалогу Клеарха из Сол *О сне*, посвящена наша статья.

Как отмечал почти что сто лет назад Вернер Йегер, всякий, кто хочет более менее адекватно понять первые греческие сообщения о евреях, вынужден начинать с Аристотеля и его школы<sup>5</sup>. И несмотря на то, что сам Аристотель нигде в своих трудах не упоминает евреев<sup>6</sup>, равно как не делает этого – в отличие, кстати, от Теофраста, которого мы обходим пока что стороной, – и его ученик Евдем Родосский, писавший в своей *Истории теологии*<sup>7</sup>, помимо прочего, о семитских религиях Междуречья и Финикии, тем не менее всего лишь одно поколения спустя Клеарх из Сол<sup>8</sup> выводит своего учителя Аристотеля персонажем частично утраченного ныне диалога *О сне*<sup>9</sup>, в котором мэтр из Стагир повествует о встрече с неким мудрым евреем, «бывшим

---

но ведь совершенно очевидно, что хоть *такого* слова и не было, однако людей в Античности, испытывающих *влечение к лицам своего пола*, и только к ним, было предостаточно, да и сопоставимые слова имелись, и, стало быть, вполне резонно *нам назвать*, скажем, Гелиогабала не только кинедом и патиком (paticus), но и гомосексуалом и трансгендером. То же самое и с термином «антисемитизм» – да, слова этого не было, но только слепой не увидит в соответствующих релевантных текстах обилия ненависти к евреям и их религии. Подробнее см., напр.: Gager 1983; Gabba 1984. Schäfer 1997.

<sup>5</sup> Jaeger 1938, 128.

<sup>6</sup> Это, кстати, может служить аргументом в пользу того, что все, рассказанное Клеархом (см. ниже), – полная фикция. Дело в том, что жизненный период, который прошел со времени остановки Аристотеля в Ассосе (347-345 гг. до н.э.) и вплоть до его смерти в 322 г., ознаменован разработкой собственной теологии, и повстречай он в самом деле мудрого еврея, то он не преминул бы упомянуть о еврейском монотеизме в какой-нибудь своей работе, однако ничего подобного нет не только в дошедшем корпусе его сочинений, но нет и намека на то, что такое упоминание существовало хотя бы в одной из недошедших его работ. Если бы нечто подобное было, христианские и еврейские авторы не преминули бы воспользоваться этой информацией для своих целей, и то же самое применимо к Евдему Родосскому – скорее всего, они оба не знали о Боге евреев (Var-Kochva 2010, 48).

<sup>7</sup> Fr. 150 Wehrli. См. также: Betegh 2002.

<sup>8</sup> Родился Клеарх не позднее 340 г. до н.э. (Fortenbaugh 2022, 440 n. 19).

<sup>9</sup> Написан либо в последнее десятилетие 4 в. до н.э., либо после 290 г. до н.э. (Dorandi 2006, 49) и состоял, предположительно, как минимум из двух книг (ср.: ... ἐν τῷ πρώτῳ Περι ἕπνου βιβλίῳ (J. Ap. I, 176)), а в качестве основной темы – способность

эллином не только по языку, но и душой (Ἑλληνικὸς ἦν οὐ τῇ διαλέκτῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ ψυχῇ)<sup>10</sup>. Этот рассказ уникален не только тем, что сообщает нам о первой<sup>11</sup>, пусть, возможно, и выдуманной, встрече грека и еврея, но также и потому, что дает весьма яркую картину личностной репрезентации представителей обоих народов<sup>12</sup>. Итак, послушаем, что говорит Иосиф Флавий, сохранивший для нас один из фрагментов сочинения Клеарха:

(176) Так, Клеарх, который был учеником Аристотеля и не имел себе равных среди философов перипатетической школы, в первой книге *О сне* говорит, что его учитель Аристотель рассказывал о некоем иудейском муже, причем передает подлинные слова Аристотеля. (177) Вот что им написано: «Подробный рассказ занял бы много времени, но недурно было бы обсудить некое его чудодейство и одновременно философию. Будь уверен, Гиперхорид, – сказал он, – чудеса, о которых я расскажу, покажутся тебе возможными только во сне». Гиперхорид с почтением ответил: «Потому-то всем и не терпится это услышать». (178) «Тогда, – сказал Аристотель, – согласно правилам риторики, начнем с его происхождения, чтобы следовать наставляющим нас, как строить повествование». «Говори, – сказал Гиперхорид, – как считаешь нужным». (179) «Тот человек был родом иудей из Келесирии. Жители тех мест ведут свой род от индских философов<sup>13</sup>, между тем,

---

души существовать отдельно от тела, что, разумеется, является оммажем Платону и Академии. Сложно сказать, был ли этот диалог стилизован по привычному нам платоновскому образцу, когда участники спорят друг с другом, как в обычной живой беседе, либо по аристотелевскому, когда каждый участник сначала по очереди произносит речь на заданную тему, а остальные участники потом вставляют свои реплики. Так как от Аристотеля диалогов не дошло, мы можем иметь представление о его форме только из некоторых диалогов Цицерона, например *Об ораторе*, о которых Цицерон в своих письмах говорит (*Fam.*, I, 9, 23), что они написаны в духе Аристотеля (Bar-Kochva 2010, 43; Schorlemmer 2022, 319).

<sup>10</sup> J. Ap. I, 180 (= Fr. 15 Stern). См. также: Jaeger 1938, 130-131.

<sup>11</sup> Feldman 1993, 5.

<sup>12</sup> Cf. Lewy 1938, 205.

<sup>13</sup> Является дискуссионным вопрос о том, откуда Клеарх позаимствовал сравнение иудеев с индийскими мудрецами. По мнению некоторых ученых, среди которых Йегер, Верли, Хенгель, его источником было сочинение Мегасфена *Индика*, другие, такие как Луи Робер, полагают, что он лично встречался с браминами, путешествуя – вероятно, вместе с Мегасфеном, который был послом Селевка I при дворе Чандрагупты, – в Бактрию и Индию (Верлинский 1999, 217-218; Verhasselt 2022, 539 n. 11). Возможно, что Клеарх вообще не пользовался сочинением Мегасфена (Dorandi 2006, 49), поскольку последнее, во-первых, было написано в 90-е годы 3 в. до н.э., тогда как сочинение Клеарха, как было сказано (см. выше), написано раньше, а во-вторых, Калан у Мегасфена изображен в довольно отрицательных тонах, как невожатый (ἀκόλαστος), ибо за пиршественным столом Александра превратился в раба

говорят, у индос философов называют “каланами”, а у сирийцев – “иудеями”, а имя свое они получили по месту, ведь место, где они живут, называется Иудея. Название их города весьма мудреное<sup>14</sup>: они называют его Гиерусалема. (180) Этот человек у многих пользовался гостеприимством и, часто приходя из краев, удаленных от моря, посетить прибрежные <города>, был эллином не только по языку, но и по духу. (181) Я был тогда в Азии, и он, путешествуя в тех же местах, встретился со мною и с еще несколькими учеными мужами (σχολαστικῶν)<sup>15</sup>, испытывая их мудрость. А поскольку он был дружен со многими из людей образованных, то сообщал нам не только свои собственные суждения». (182) Так говорит у Клеарха Аристотель, и кроме того он с восхищением описывает строго воздержанный и благоразумный образ жизни иудейского мужа. Желающие могут узнать больше из самой книги, я же стараюсь не прибавлять лишнего. (183) А Клеарх упомянул о нас таким образом в отступлении, ибо сочинение его о другом<sup>16</sup>.

Начать следует с того, что в беседе с мудрым иудеем принимает участие не абы кто, но величайший из живших на тот момент умов – Аристотель. Даже если бы это была обычная беседа, после которой собеседники разошлись бы в разные стороны, позабыв друг о друге, то и тогда этого было бы достаточно, чтобы утверждать, что ранняя эллинистическая литература была совершенно чужда каким бы то ни было проявлениям антисемитизма<sup>17</sup>. Здесь же мы видим несомненное восхищение в адрес мудрого иудея.

---

(*apud* Strab. XV. 1. 68; ср. Аг. *Anab.* VII, 2, 3-9), так что вряд-ли Клеарх использовал бы этот образ в качестве эпонима евреев, которым свойственна добродетель стойкости (καρτερία). Поэтому Барх-Кохба считает, что Клеарх пользовался сочинением Онесикрита или Неарха, где дана положительная оценка Калана (Bar-Kochba 2010, 82-83).

<sup>14</sup> πάνυ σχολίον – следовало бы перевести как *весьма кривое*, или *корявое*, т.е., вероятно, с некоторым негативным оттенком, что имплицитно может репрезентировать евреев как народ чуждый и, возможно, даже варварский, с весьма экзотическими и труднопроизносимыми географическими топонимами, при этом Клеарх не придумал это удивившее его название, но, вероятно, заимствовал из какого-то – скорее всего, устного – источника (Tsitsiridis 2013, 58-59). Таким источником мог быть еврейский информатор с Кипра, откуда родом был сам Клеарх и где проживало, среди прочих ближневосточных народов, много евреев.

<sup>15</sup> Имеются в виду члены ученого кружка Аристотеля, (Jaeger 1934, 116; Jaeger 1938, 131, п. 10; Bar-Kochba 2010, 46).

<sup>16</sup> *J. Ap.* I, 176-183 = fr. 6 Werhli (= Fr. 15 Stern). Пер. Н. Брагинской. Cf. Eus. *Preap. Ev.* IX, 6, 2: Κλέαρχος δὲ ὁ Περιπατητικὸς εἰδέναι φησὶ τινὰ Ἰουδαῖον, ὃς Ἀριστοτέλει συνεγένετο.

<sup>17</sup> Сейчас это кажется совершенно очевидным, но, например, Джон Гейджер в книге *Истоки антисемитизма* (1983), которая во многом опиралась на собрания фрагментов античных авторов о евреях, незадолго до этого изданных Штерном, говорит, что в сер. 20 века и позже на Западе «изучение взаимосвязей между евреями

Выведа в качестве собеседников знаменитого грека и мудреца «такого типа, который, как ожидалось, должен был произвести Восток»<sup>18</sup>, Клеарх следует довольно устойчивой традиции, ставшей со временем риторическим топосом<sup>19</sup>, новшество же Клеарха заключается в том, что восточный мудрец – иудей. Клеарх был знаком со взглядами своего старшего современника Теофраста (*О благочестии*), который рассматривал иудеев как философскую секту<sup>20</sup>, поэтому совершенно логично было представить Аристотеля<sup>21</sup>, беседующим с образованным и удивительным представителем малознакомого еще на тот момент иудейского этноса.

Небезынтересно также задаться вопросом о самой исторической возможности такой эпохальной встречи. Общим местом среди ученых является то, что у реального Аристотеля в жизни не могло быть такой беседы, ибо вся эта

---

и язычниками Античности [было] синонимично изучению античного антисемитизма» (Gager 1983, 6), следовательно, получается, в научном сообществе существовал стереотип, что античный грек не мог сказать о еврее ничего хорошего.

<sup>18</sup> Momigliano 1975, 86.

<sup>19</sup> Tsitsiridis 2013, 57. Так, из Аристоксена мы знаем, что Сократ встречался с неким индусским мудрецом, который посмеялся над ним за то, что тот философствует о делах человеческих, не изучив предварительно дел божественных (fr. 13 Гараджа = fr. 53 Wehrli). Диоген Лаэртский (II, 45 = Aristotle F 32 Rose) сообщает, что, по словам Аристотеля, некий сирийский маг предсказал Сократу смерть. Эта информация, предположительно, содержалась в (псевдо?) аристотелевском сочинении *О магии* (D.L. I; Suda s.v. Antisthenes = Aristotle F 33 Rose), автором которого мог быть также либо Антисфен, либо Антисфен с Родоса (Rives 2004). См. также: Chroust 1965. Гераклид Понтийский в диалоге *Зороастр* вывел некоего мага, прибывшего ко двору тирана Гелона Сиракузского (fr. 139 Афонасин = fr. 139 Schütrumpf). В диалоге платоновской школы *Аксиох* (371a) Сократ рассказывает, как беседовал с Гобрием, персидским магом, преемником Зороастра (D.L. I,2), о бессмертии души. Историк Онесикрит в сочинении *О воспитании Александра* повествует о своих беседах с гимнасофистами Каланом и Дандамисом о философии Сократа, Пифагора и Диогена (FGrHist 134 F 17b). Сюда, разумеется, не входят бесчисленные беседы знаменитых греков с египетскими жрецами и вавилонскими халдеями.

<sup>20</sup> Porph. *Abst.* II, 26 = fr. 5 Stern.

<sup>21</sup> Взгляды Аристотеля на душу в течение жизни существенно эволюционировали. Поначалу, под влиянием Платона, Аристотель верил в то, что душа может существовать отдельно от тела, тогда как потом в *О душе* он утверждал, что вместе с телом гибнет и душа, так что вполне справедливо замечание Ганса Леви, что «Аристотель у Клеарха – все еще чистый платоник» (Lewy 1938, 232).

история-де всецело выдумана Клеархом<sup>22</sup>. Тем не менее такой авторитет, как Вернер Йегер, допускал, что сама возможность подобной ситуации в Малой Азии не представляет собой что-то невероятное и что состояться такая беседа могла в городе Ассос, где Аристотель осел, когда покинул Академию сразу после либо незадолго до смерти Платона, и где он преподавал в узком кругу учеников в течение 3 лет:

Была ли эта история собственным изобретением Клеарха, – отмечает Йегер, – или же частью действительной традиции, которую он использовал для своих целей, в любом случае он должен был быть убежден в том, что было время, когда Аристотель вместе с другими платониками преподавал в Малой Азии, и что таким временем могло быть только то время, когда он преподавал в Ассосе<sup>23</sup>.

Как бы там ни было, если даже эта история – совершенная фикция, Клеарх, во-первых, должен был встречать евреев и беседовать с ними в своем родном городе Сола на Кипре, где было много резидентов-евреев, а во-вторых, эта фикция должна была символизировать сходство философии Аристотеля и еврейской религии, которая в это время стала объектом научного интереса Клеарха<sup>24</sup>. Но мы все же верим, что ничего невозможного в подобной встрече не было, ибо хотя в то время в Малой Азии еще не было еврейских поселений<sup>25</sup>, однако очевидно, что индивидуальные контакты евреев Палестины с малоазийскими греками вполне могли происходить<sup>26</sup>.

---

<sup>22</sup> Hengel 1974, 257; Штерн 1997, 47; Верлинский 1999, 217, et. al. Гудшмит в 19 в. (Gutschmid 1893, 585-586) считал, что Клеарх описывает реальное историческое событие и что, стало быть, это есть первое письменное свидетельство о еврейской диаспоре в Малой Азии и ее контактах с греками. Схожей позиции придерживался и Шюрер (Schürer 1909, 12). См. также: Штерн 1999, 100 прим. 180.

<sup>23</sup> Jaeger 1934, 116. Cf. Chroust 2016 (1973), 119. Гудшмит полагал, что встреча не только могла произойти, но и произошла в Атарнее, когда Аристотель был у Гермия, что, впрочем, тоже рядом с Ассосом (Gutschmid 1893, 586). Не исключал возможности такой встречи и Элиас Бикерман (Бикерман 2000, 22). Однако см. прим. 6.

<sup>24</sup> Jaeger 1938, 131.

<sup>25</sup> Первые еврейские поселения появились там, вероятно, при Антиохе 2 Теосе (J. Ant. XII, 125 и 147), однако в кн. пророка Авдия (Авд. 1:20) говорится о евреях, переселенных из Иерусалима в Сефарад, под которым можно понимать Сарды в Малой Азии, куда могли отправиться изгнанники после падения Иерусалима в 586 г. до н.э., что, как кажется, подтверждается и эпиграфическими свидетельствами (Feldman 1993, 463 п. 13).

<sup>26</sup> Gutschmid 1893, 585-586 (Гутшмид, правда, считал, что еврей приходил не из Иудеи, а с территории Пергама.) Lewy 1938, 207, п. 11; Штерн 1997, 50 прим. 180.

Клеарх в указанном фрагменте говорит, что философы у сирийцев зовутся иудеями, а у индусов – каланами, при этом он добавляет: ὡς φασι, т.е. «как говорят». Но кто это говорит, что каланы – индусские философы<sup>27</sup>, ведь из сочинения Мегасфена *Индика* известно, что индийские философы зовутся брахманы и сарманы<sup>28</sup>, тогда как Калан – это имя одного индийского мудреца из свиты Александра Македонского, закончившего жизнь самоожжением<sup>29</sup>? Ученые полагают<sup>30</sup>, что этот кто-то – церемониймейстер (ἐσαγγελεύς)<sup>31</sup> Александра, историк Харес Мителенский<sup>32</sup>, к которому восходит также сообщение о Калане в лексиконе Суды, где, в свою очередь, сказано, что каланами индусы называют всякого мудреца, и где, как и во фрагменте Хареса, говорится, что на могиле Калана были устроены не только погребальные игры, но и ритуальная попойка – соревнование в распитии неразбавленного вина (ἀκρατοποσία ἀγών). В другом сочинении, *О воспитании* (Περὶ παιδείας), Клеарх говорит<sup>33</sup>, что индийские философы, гимнософисты, – это потомки персидских магов<sup>34</sup>, стало быть, раз евреи – потомки гимнософистов, то, следовательно, они тоже являются потомками персидских магов<sup>35</sup>. «Таким

<sup>27</sup> Cf. Suda s.v. Κάλανος

<sup>28</sup> Clem. Alex. *Strom.* I, 71, 5.

<sup>29</sup> Plu. *Alex.* 65; Diod. Sic. XII, 107; Strabo. XV, 64-68; Suda s.v.

<sup>30</sup> Gutschmid 1893, 583; Lewy 1938, 219; Tsitsiridis 2013, 59.

<sup>31</sup> Plu. *Alex.* 46 = *FGrHist* 125 F 12.

<sup>32</sup> *FGrHist* 125 F 19.

<sup>33</sup> D.L. I, 9 = fr. 13 Wehrli

<sup>34</sup> Для потомков употреблено существительное ἀπόγονοι, что можно также понять фигурально – как духовные, а не биологические наследники/потомки. В процитированном выше фрагменте из *О сне* употреблено это же самое существительное, только по отношению к иудеям – что последние суть потомки индийских философов (Ах 2022, 365 п. 4).

<sup>35</sup> Диоген Лаэртский, сразу после ссылки на Клеарха, так и говорит (I, 9), что некоторые (ἔνιοι) возводят к магам даже иудеев. Диоген в этом вопросе пользовался трудом Сотиона, который, в свою очередь, мог позаимствовать эту информацию из псевдоаристотелевского сочинения *О магии* (Lewy 1938, 220, п. 73, 74). Сам же Аристотель в утраченном диалоге *О философии* (fr. 6 Rose) говорил, что маги – даже древнее, чем египтяне, и совершенно очевидно, что эта гипотеза была известна Клеарху. Поэтому реконструкция генеалогической преемственности, которая, по обычаю перипатетиков, была, вероятно, частью вводной историографической главы в *О воспитании*, может выглядеть следующим образом: маги → египтяне → гимнософисты → иудеи (см. Ах 2022, 367-369). И поскольку маги традиционно считались чудотворцами, и было также известно, что евреи – будучи наследниками магов, а значит, тоже



образом, – как пишет Момильяно, – восточная мудрость была объединена в генеалогическое древо, в котором евреи оказались потомками персидских мудрецов»<sup>36</sup>. Или, если привести другую корреляцию перепатетиков, евреи относились к сирийцам так же, как брахманы относились индусам, а маги – к персам, но если маги и брахманы представляли собой классы внутри этносов, то иудеи сами по себе образовывали этнос<sup>37</sup>. Это, кстати, наряду с названием Гиерусалема<sup>38</sup>, о котором сказано, что оно *πάῦν σκολιόν*, т.е. «весьма копявое», является весомым аргументом в пользу того, что сам процитированный фрагмент из сочинения Клеарха *О сне* не является еврейской подделкой, как считали в 18 и отчасти в 19 вв.<sup>39</sup>

Представление о том, что иудеи образуют особую касту философов<sup>40</sup>, Клеарх мог позаимствовать из сочинения Теофраста *О благочестии*<sup>41</sup>, где сказано, что евреи по ночам приносят жертвы всеожжения, а затем, созерцая звезды, возносят Богу молитвы. Как бы там ни было, не исключено, что

---

чудотворцами, – верят в бессмертие души, то избрать в качестве героя еврея, при помощи чудодейства доказывающего это верование, было вполне логично.

<sup>36</sup> Momigliano 1975, 85. Ср. Lewy 1938, 211.

<sup>37</sup> Satlow 2008, 12.

<sup>38</sup> Такая, вполне иудейская, форма может свидетельствовать о том, что Клеарх еще не был знаком с грецизированной формой *Ἱεροσόλῳμα*, которая впервые встречается у Гекатея (Diod. 40. 3. 3) (Lewy 1938, 206), и может являться косвенным аргументом в пользу того, что Клеарх лично общался с кем-то из евреев (Feldman 1993, 5).

<sup>39</sup> Bar-Kochva 2010, 47.

<sup>40</sup> Клеарх, вероятно, понимал, что евреи представляют собой этническую общность, и именно поэтому Бар-Кохба предлагает не использовать такие проблематичные термины, как «каста», «класс», «секта» и проч. (Bar-Kochva 2010, 81, п. 112).

<sup>41</sup> *apud* Porph. *Abst.* 2, 26 = fr. 4 Stern. Вероятно, это сочинение было написано в ответ на обвинение Теофраста в нечестии. Зависимость Теофраста от сочинения Гекатея является дискуссионной (Верлинский 1999: 223-224). Теофраст вписывает еврейский голокаустический способ жертвоприношения в свою общую концепцию деградации религиозных практик от растительных жертв к приношению животных и людей, которая, однако, у евреев уравнивается, помимо философии, во первых, поклонением звездам, которая есть одна из форм истинной религии (ср. Pl. *Leg.* XII), во-вторых, чувством стыда перед всевидящим оком Солнца, почему, собственно, жертва всеожжения (а Теофраст полагал, что жертва сжигается заживо) и приносится исключительно по ночам, и в-третьих, тем фактом, что после всеожжения жертва уже не может быть употреблена в пищу, как она (зло) употребляется, скажем, греками – а это уже есть элемент воздержанности (Верлинский 1999, 224-234). В целом же, как отмечает Бар-Кохба, «рассказ Теофраста о евреях морально негативен,

слух о том, что евреи были жрецами-философами, вероятно, был основан на сочетании смутной информации о центральном статусе Храма в еврейской общественной жизни и уникальности еврейского культа и религии, прежде всего об их отказе от идолопоклонства, что должно было быть замечено любопытными греческими посетителями.<sup>42</sup>

Заслуживает также внимания предложение, которым Аристотель завершает рассказ у Клеарха и которое не дает покоя исследователям, вызывая порою довольно ожесточенные споры. Вот оно: ὡς δὲ πολλοῖς τῶν ἐν παιδείᾳ συνωχεῖωτο, παρεδίδου τι μᾶλλον ὧν εἶχεν<sup>43</sup>.

*А так как он жила со многими из образованных, то делился чем-то большим, нежели те знания, которые имел.*

Эта фраза выглядит странной. Как можно отдать *больше*, нежели *имеешь*? Можно, конечно, предложить эмендацию εἶχεν (он имел) на εἶχομεν (мы имели)<sup>44</sup>, и тогда, как кажется, аподосис должен выглядеть более логично: «...то делился несколько большим, нежели те знания, которые были у нас», однако, во-первых, такое исправление отсутствует во всех имеющихся манускриптах, во-вторых, едва ли Клеарх посчитал бы возможным написать, что мудрость еврея превышает мудрость самого Аристотеля, а в третьих, если бы такое исправление и было, то Евсевий и Климент, пользуясь сочинением Иосифа, не преминули бы воспользоваться этим для того, чтобышний раз указать на превосходство еврейской мудрости над греческой<sup>45</sup>. Также следует вспомнить, что еврей назван эллином не только по языку, но и душою. Что это значит? Это значит то, что образованные люди, с которыми, как сказано в нашем предложении, жил еврей, - это ученые греки. Но опять-таки в таком случае мудрость еврея не может превышать мудрость Аристотеля, потому что последний обладал всей полнотой имеющегося на тот момент греческого знания.

---

но интеллектуально позитивен» (Bar-Kochva 2010, 38). Бар-Кохба считает, в противоположность Бернайсу и тем, кто следовал ему, что репрезентация иудейской идентичности у Теофраста носит, скорее, негативный, нежели позитивный характер – в конце концов, по Теофрасту, ведь именно евреи первыми стали практиковать человеческие жертвы (fr. 4 Stern), хотя они и отказались от этого со временем, в отличие, скажем, от карфагенян. См. также: Satlow 2008.

<sup>42</sup> Bar-Kochva 2010, 35.

<sup>43</sup> Другие, схожие, переводы этого предложения, принадлежащие разным ученым, см. в: Bar-Kochva 2010, 50, п. 34.

<sup>44</sup> т.е. либо Аристотель, либо Аристотель вместе со своими схоластами.

<sup>45</sup> Подробнее см. Bar-Kochva 2010, 50-53.

Учитывая эти сложности, израильский ученый Бецалель Бар-Кохба считает, что правильнее переводить наречие *μᾶλλον* не как *больше*, но как *скорее*<sup>46</sup>, и тогда конструкция придаточного предложения будет представлять собой риторическую фигуру гипербатон – т.е. перестановку слов с целью эмфазы, а перевод всей фразы будет примерно такой: *А так как он жила со многими из образованных, то скорее это он делился чем-то из тех знаний, которые имел*<sup>47</sup>. Такое понимание можно соотнести с указанием в предыдущем предложении на то, что мудрый еврей испытывал (*πειρώμενος*) мудрость ученых, бывших с Аристотелем. Делая это, еврей скорее делился своим собственным знанием с ними, нежели научался от них чему-то<sup>48</sup>. Важно также подчеркнуть, что Аристотель говорит о том, что еврей испытывал именно *их* (*αὐτῶν*), т.е. спутников Аристотеля<sup>49</sup>, мудрость, а не мудрость самого Аристотеля<sup>50</sup>. Таким образом, фигура Аристотеля у Клеарха остается неприкосновенной.

Также примечательно, что Иосиф Флавий, который передает сообщение Клеарха, внезапно обрывает рассказ на самом интересном месте. Флавий пи-

---

<sup>46</sup> По поводу перевода этого наречия между Бар-Кохбой и Кристофером Пиллингом на сайте *Byn Mawr Classical Review* развернулась дискуссия. Пиллинг предложил оставить понимание *μᾶλλον* как *больше*, однако с уточнением: как только еврей освоился со своими новыми товарищами и оценил их образованность, "он передал им немного больше мудрости, которой обладал", чем делал это раньше (Pelling 2011). Контраргументы Бар-Кохбы см. в: Bar-Kohba 2013.

<sup>47</sup> Ср. перевод Штерна (Штерн 1999, 50): «А поскольку он был дружен со многими из людей образованных, то сообщал нам не только свои собственные суждения». Так же переводит и О. Левинская в: Левинская 1994, 138. Схожие переводы этого места у других авторов см. Bar-Kochva 2010, 51, п. 40.

<sup>48</sup> Ср. пер. Уистона в: Whiston 1895, 718 и Чекерея в: Thackeray 1926, 237. См. также: Feldman 1993, 5. Оба эти перевода, однако, не учитывают, что еврей испытывал именно мудрость ученых, а не самого Аристотеля, и указывают на «нашу мудрость». Эти испытания могли иметь характер диспутов и дискуссий, где Аристотель мог быть кем-то вроде арбитра, не принимая непосредственного участия, тогда как спорили с евреем его сотрудники/ученики.

<sup>49</sup> Это могли быть, например, Ксенократ, Эраст и Кориск (Jaeger 1934, 11 ff; Chroust 1972, 174; Chroust 2016 (1973), 119).

<sup>50</sup> Бар-Кохба не учитывает этот нюанс и строго проводит ту линию, что мудрость еврея не могла превосходить мудрости греков и Аристотеля, а буде оно иначе, то этим обязательно воспользовался бы Климент Александрийский, чтобы возвысить еврейскую мудрость, тогда как он просто говорит, что Клеарх, перипатетик, знавал еврея, который встречался с Аристотелем (*Strom.* 1, 70, 2). См. Bar-Kochva 2010, 52.

шет: «Так говорит у Клеарха Аристотель, и кроме того, он с восхищением описывает строго воздержанный и благоразумный образ жизни, я же стараюсь не прибавлять лишнего»<sup>51</sup>. Но почему лишнего?<sup>52</sup> Почему бы в апологетическом сочинении не поведать о тех добродетелях воздержанности, которые удивили самого Аристотеля? На это давались разные ответы. Так, Менахем Штерн<sup>53</sup> и Ганс Леви<sup>54</sup> полагали, что у Иосифа Флавия на самом деле не было в распоряжении всего списка сочинения Клеарха *О сне*, но что он пользовался компиляцией (*florilegium*), составленной кем-то из языческих авторов, который вполне мог опустить подробности об указанном еврее. Бар-Кохба<sup>55</sup> и Цитиридис<sup>56</sup> справедливо возражают им, указывая на то, что контекст цитаты показывает, что Иосиф должен был обладать полным сочинением Клеарха, поскольку он сам говорит, что «желающие могут узнать больше из самой книги» и что «Клеарх упомянул о нас ...в отступлении, ибо сочинение его о другом»<sup>57</sup>. А дело тут, как кажется, вот в чем. Еще в 19 в. Якоб Бернайс<sup>58</sup>, Эрнест Гавэ<sup>59</sup> и Гудшмит<sup>60</sup>, а в 20 в. тот же Ганс Леви<sup>61</sup> предположили, что еврей в этом фрагменте тождествен чудотворцу из фр. 7 Wehrli этого же сочинения<sup>62</sup>, который при помощи посоха извлекает душу из тела спящего юноши и, стало быть, доказывает основной тезис всего сочинения, а именно бессмертие души и возможность ее отдельного существования от тела. Нужно, правда, оговориться, что Прокл, откуда взят этот фрагмент про мага, нигде не говорит, что этот маг – еврей, на что и обращает внимание Штерн<sup>63</sup> и чего не учитывает, например, Цитиридис в недавнем немецком издании Клеарха.

<sup>51</sup> J. Ap. I, 182. Пер. Н. Брагинской.

<sup>52</sup> Можно, конечно, предположить, что дальнейшее умолчание связано с тем, что целью цитаты в том месте сочинения Иосифа является *только* доказательство древности еврейского народа и что последний был известен уже Аристотелю, чем опровергается тезис Апиона о том, что евреи – молодой и варварский народ.

<sup>53</sup> Штерн 1997: 52.

<sup>54</sup> Lewy 1938, 223, n. 84. Леви полагал, что Иосиф нашел эту цитату уже сокращенной в каком-то апологетическом сборнике греческих свидетельств о евреях.

<sup>55</sup> Bar-Kochva 2010, 54, 88 ff.

<sup>56</sup> Tsitsiridis 2013, 61.

<sup>57</sup> J. Ap. I, 183.

<sup>58</sup> Bernays 1866, 187.

<sup>59</sup> Havet 1873, 67

<sup>60</sup> Gutschmid 1893, 587-588.

<sup>61</sup> Lewy 1938, 209-210.

<sup>62</sup> Proclus, *In Platonis Rem publicam* = fr. 7 Wehrli.

<sup>63</sup> Штерн 1997, 52. При этом Штерн не исключает возможности, что маг – это еврей.

Цитиридис собирает аргументы в пользу того, что маг из фр.7 у Прокла и еврей во фр. 6 из Клеарха, пересказав которого, резко оборвал Иосиф Флавий, – возможно, одно и то же лицо. Приведем этот фрагмент из комментария Прокла к платоновскому *Государству* б14 b-c<sup>64</sup> в нашем переводе целиком для удобства понимания изложения:

А то, что, с другой стороны, для души возможно как входить в тело, так и выходить из него, доказывает один человек у Клеарха, который, воздействуя при помощи притягивающей душу волшебной палочки (τῆ ψυχουλήῳ ῥάβδῳ) на спящего юношу, убедил божественного Аристотеля, как и сообщает Клеарх в сочинениях *О сне*<sup>65</sup>, по поводу души, а именно, что она отделяется (χωρίζεται) от тела, входит в него и использует его в качестве убежища. Ибо, тронув палочкой мальчика, он извлек [его] душу и, как бы отведя ее при помощи палочки на приличное расстояние от тела, доказал, что тело, оставаясь неподвижным и невредимым, не чувствительно к [...] <sup>66</sup>, подобно неодушевленному [объекту]. Душа же, тем временем, отделенная далече от тела, была снова подведена при помощи палочки близко [к телу] и, после вхождения [в него], все сообщила<sup>67</sup>. Итак, после этого как все остальные, кто наблюдал эту процедуру, так и [сам] Аристотель уверовали в то, что душа делима (χωριστήν) от тела.

Цитиридис<sup>68</sup>, вероятно, вслед за вышеупомянутыми учеными 19 века, аргументирует дальнейшее умолчание Иосифа тем, что, согласно еврейскому Закону, занятия магией и колдовством строго запрещены<sup>69</sup>, а извлечение души из спящего человека, кажется, есть не что иное, как колдовство, и именно поэтому-де Иосиф обрывает свое сообщение на самом интересном месте, т.е. чтобы не вызвать неприязни у своей целевой аудитории – верующих евреев и просвещенных греков<sup>70</sup>. В самом деле, в пользу такой версии, как кажется,

<sup>64</sup> Прокл, обсуждая концепцию ἀναβίωσις (fr. 8 Wehrli), обращается к мифу об Эре, умершему и вернувшемуся в свое тело, и приводит различное свидетельство по смертного «воскрешения».

<sup>65</sup> ἐν τοῖς Περί ὕπνου – артикль множественного числа подтверждает, что сочинение *О сне* состояло как минимум из двух книг, поэтому Иосиф Флавий (J. Ap. I, 176) и говорит, что цитирует фрагмент из первой книги Клеарха *О сне*.

<sup>66</sup> В этом месте лакуна примерно из 15 букв. Единственный манускрипт с *Комментарием* Прокла (*Laurentianus* 80.9) во многих местах поврежден (Lewy 1938, 209, п.17; Dorandi 2006, 36 п. 20), различные варианты конъектур см. в: Tsitsiridis 2013, 25; Dorandi, White 2022, 70.

<sup>67</sup> Т.е. сообщила обо всем, что пережила, пока была вне тела.

<sup>68</sup> Tsitsiridis 2013, 62.

<sup>69</sup> *Втор.* 18:10; *Лев.* 19: 26. Cf. J. Ant. IV, 279. О магии в трудах Иосифа Флавия см. Bohak 2008: 83-85.

<sup>70</sup> Bar-Kochva 2010, 55. См. также: Lewy 1938.

говорит сам текст фр. 6, где протагонист, т.е. Аристотель, говорит одному из участников диалога, Гиперохиду, что то, что делал еврей, – это чудодейство (*θαυμασιότης*) и в то же время философия, и что сейчас он расскажет о его чудесах, которые эквивалентны сновидениям (*ὄνειροις ἴσα*)<sup>71</sup>. Однако затем Цитиридидис внезапно оставляет идею о еврейской магии и говорит, что эти чудесные вещи заключаются не в том, что маг из фр. 7 извлекает душу из тела спящего юноши, но в добродетелях еврея – его стойкости (*χαρτερία*) и благоразумии (*σωφροσύνη*), ибо именно такого рода достоинства, или философию, и можно было ожидать от восточного мудреца, потомка гимнософистов, и именно об этих вещах-де беседовал с евреем герой-Аристотель<sup>72</sup>. Безусловно, когда Иосиф Флавий, после завершения цитаты, прибавляет, что Аристотель «с восхищением описывает строго воздержанный и благоразумный образ жизни иудейского мужа» (182), то это нужно соотносить с указанием на то, что, помимо некоего чудодейства, иудей обладает еще и философией (178)<sup>73</sup>. Воздержанность/благоразумие и стойкость<sup>74</sup>, которая есть аспект мужества, суть фундаментальные добродетели эллинистической философии, выдвинувшей на передний план именно этику, и поскольку Клеарх причисляет иудеев к народу философов (179), то реализация приписанной нашему иудею философии происходит как раз через навыки вышеуказанных двух добродетелей<sup>75</sup>. Принимая во внимание, что греки не абы кому присваивали столь чтимый эпитет, как философы, а также то, что «греки приписывали "философию" лишь небольшой части народов, с которыми они сталкивались на Востоке»<sup>76</sup>, можно сделать вывод, что в понятии «быть эллином не только по языку, но и душою» последние слова как раз и означают быть философом, ибо вершины своей эллинский дух достиг как раз в философии, что сами

<sup>71</sup> J. Ap. I, 177.

<sup>72</sup> Tsitsiridis 2013, 64. Такой же позиции придерживается и Бар-Кохба (напр. Bar-Kochva 2010, 59 *passim*), на которого Цитиридидис систематически ссылается. Мы не согласны с этой позицией и считаем, что «чудодейства» – это именно чудеса, что и демонстрирует еврейский маг из fr. 7 Wehrli, а не высокие моральные качества, какое бы они – что в древности, что ныне, – восхищение ни вызывали и как бы им ни удивлялись.

<sup>73</sup> *θαυμασιότητά τινα καὶ φιλοσοφίαν*

<sup>74</sup> См. Ar. E.N. 1145 b18, 1150 a10-15, 35, *et passim*.

<sup>75</sup> Cf. Bar-Kohba 2010: 59. Бар-Кохба также считает, что каланами Клеарх назвал иудеев именно потому, что Калану (см. выше) в наибольшей степени из всех гимнософистов были присущи стойкость и благоразумие (pp. 59-62).

<sup>76</sup> Satlow 2008, 6.

греки прекрасно понимали. Но если все это так, если иудей – подлинный эллин и изображен как эллин, то что тогда остается от того, что можно было бы назвать еврейской идентичностью? Ведь такое понятие, как идентичность, всегда вписано в контекст отношения к другим идентичностям, и содержание свое данное понятие приобретает через выделение дифференциальных признаков, свойственных данной идентичности – в нашем случае еврейской<sup>77</sup>. В глазах Клеарха еврей приобретает свою мудрость и уникальную идентичность не через погружение в священные библейские тексты и не через религиозные практики иудаизма, но через тот факт, что он долгое время провел вместе с людьми, обладающими греческой пайдейей<sup>78</sup>, усвоив ценности последней. Это, в свою очередь, свидетельствует о том, что хоть греки и начинают после походов Александра знакомиться с другими народами, статус культуры и культурности априори приписывается все тем же грекам и тем, кто идет по их, греков, стопам, что, в свою очередь, девальвирует уникальность иных культур, из которых заимствуются исключительно диковины (θαυμάσια) – ради того, чтобы выстроить популярный и успешный риторический нарратив или, выражаясь современным языком, произвести медийный «хайп».

Тем не менее, если остановиться на добродетелях еврея, его стойкости и воздержанности, остаются по прежнему необъясненными «чудеса, эквивалентные сновидениям» (177), о которых обещает рассказать Аристотель у Клеарха, но которого прерывает Иосиф. И именно поэтому, т.е. потому, что эти чудеса не могут быть редуцированы пусть до очень важных и достойных, но всего лишь этических феноменов, соблазн отождествить добродетельного еврея с магом из фр. 7 очень велик, к тому же, как уже было сказано, были авторитетные ученые, которые именно такого воззрения и придерживались, и нам стоит продолжить исследование именно в данном направлении. Так, Мартин Хенгель считал, что в первой половине 3 в. до н.э., когда писал Клеарх, вполне могли существовать такие странствующие еврейские – в том числе, впитавшие и греческую культуру – чудотворцы, одного из которых, пришедшего из Палестины, Клеарх мог встречать лично, сделав его затем героем своего диалога *О сне*<sup>79</sup>.

---

<sup>77</sup> Здесь можно вспомнить структуралистскую парадигму, согласно которой в языке нет ничего, кроме тождеств и различий.

<sup>78</sup> J. Ap. I, 187. Cf. Gruen 2016: 138.

<sup>79</sup> Hengel 1974: 59, 258.

В пользу того, что в обоих фрагментах этого сочинение фигурирует один и тот же еврейский маг, как кажется, говорят еще два фрагмента из сочинения *О сне*, которые находим у Дамаския<sup>80</sup> в его комментарии на платоновский *Федон*. Там сообщается, что Аристотель якобы встречал человека, который вообще не спал и питался одним солнцеподобным воздухом (ἄνθρωπον ἄυπνον καὶ μόνῳ τῷ ἡλιοειδεῖ τρεφόμενον ἀέρι).<sup>81</sup> В другом фрагменте Дамаский, пересказывая Клеарха, говорит, что существует целый род таких людей (ἕλον γένος ἀνθρώπων)<sup>82</sup>. Думаю, мы не очень ошибемся, если приравняем этот род к иудейскому этносу, как его понимал Клеарх – т.е. как потомков брахманов/каланов и как философскую касту сирйцев, что в свою очередь соответствует общему представлению греков о том, что восточные народы верят в бессмертные души. Так, немного позже Клеарха, в 3 в. до н.э. Гермипп из Смирны прямо возводит мудрость Пифагора – а именно Пифагор, как считается, был первым из греков<sup>83</sup>, кто уверовал в трансмиграцию души, – к учениям иудеев и фракийцев<sup>84</sup>.

Все вышесказанное не только соответствует главной теме диалога – сну и душе, равно как и созданному чудесному образу еврея из процитированных выше фр. 6 и 7., но также указанному «происхождению» иудеев от индийских мудрецов-«каланов», потому что именно последним приписывались всякие необычные, почти что сверхъестественные особенности. Так, Страбон, описывая на рубеже старой и новой эры чудесные психо-физические способности брахманов и опираясь в этом на сочинения как раз современников Клеарха – Аристокбула, Онесикрита, Мегасфена и Неарха, выделяет следующие из них<sup>85</sup>: питание листьями и древесными плодами, одежда из древесного лыка, детородное колдовство, упражнение в перенесении страданий для культивирования выносливости (καρτερίαν), прорицания и заклинания, относящиеся к культу мертвых, длительное нахождение под дождем и солнцем, длительное стояние на одной ноге, пребывание в течение множества дней без сна и проч.<sup>86</sup> Слухи об этих способностях, и особенно об упражнении в

<sup>80</sup> Раньше этот текст ошибочно приписывался Олимпиодору.

<sup>81</sup> Damasc. *In Phaed.* 2, 138 = fr. S 1b Tsitsiridis.

<sup>82</sup> Damasc. *In Phaed.* 1, 530 = fr. S 1a Tsitsiridis.

<sup>83</sup> Наравне, правда, с Ферекидом Сиросским, который, возможно, впервые выдвинул эту идею (Cic. *Tusc.* I, 16, 38).

<sup>84</sup> J. *Ap.* I, 165 = fr. 25 Stern.

<sup>85</sup> Strabo, XV, 1, 60-61.

<sup>86</sup> Детальное перечисление см. также в: Bar-Kohba 2010, 77-78.



выносливости, дошли даже до Александра, который и послал к ним Онесикрита для беседы с мудрецом Каланом<sup>87</sup>. Клеарх же, возведя родословную иудеев к индийским мудрецам, перенес на первых также и все добродетели и способности последних. Информацию об аскетических подвигах индусов он мог получить, как уже говорилось, из сочинений греческих современников, но также он мог узнать что-то новое и сам – у непосредственных носителей индийской культуры, когда жил в Бактрии, чему теперь у нас есть бесспорные подтверждения<sup>88</sup>.

Итак, допустим, что еврей, беседующий с персонажем-Аристотелем, из фр. 6 Wehrli сочинения *О сне*, – это маг, извлекающий душу в присутствии персонажа-Аристотеля, из фр. 7 Wehrli того же сочинения, который, опять же, по словам Аристотеля (персонажа?), питается солнечным воздухом (fr. S 1b Tsitsiridis = 9c Dorandi)<sup>89</sup> и принадлежит – снова, по словам Аристотеля (персонажа?), – к целому роду/этносу/касте таких людей (fr. S 1a Tsitsiridis = 9b

---

<sup>87</sup> Strabo, XV, 1, 60-63. Из самой индийской литературы – из эпоса, например, – можно почерпнуть множество примеров иных практик выносливости. Подобные практики в Греции не пользовались особой популярностью, если не брать в расчет киников. Поразительным образом под образ индийского мудреца подходит Сократ, который ходил по снегу босиком, пил и не пьянел, застывал в одной позе на сутки, носил изодранный плащ и проч. (Pl. *Symp.* 219e5 ff.). И хотя намерение в совершении этих действий у Сократа и индусов были, вероятно, совершенно разные, тем не менее, ввиду внешнего сходства, нельзя исключать возможность того, что Клеарх при литературной обработке (или разработке, если рассказ фиткивен) идентичности мудрого еврея использовал также образ Сократа, к которому он, в отличие от своего коллеги Аристоксена, явно благоволил, поскольку вообще всегда испытывал глубокую симпатию к платонической традиции (cf. Var-Kohva 2010, 78).

<sup>88</sup> См. прим.13 и 123.

<sup>89</sup> = Damasc. *In Phaed.* 2.137–8: «Живущие там – долгожители и вообще не болеют; ибо эти формы жизни являются промежуточными между эфемерными и бессмертными существами; ибо везде необходима середина (μεσότης). То, что делает их жизнь свободной от болезней, их смерть легкой, а продолжительность жизни долгой, так это умеренное сочетание сезонов и стихий. И что в этом удивительного, если даже эфиопы испытывают нечто подобное из-за сбалансированности местного климата? Если Аристотель здесь сам наблюдал (ιστόρησεν) человека, который вообще не спал и питался исключительно солнечным воздухом (ἄνθρωπον ἄυπνον καὶ μόνῳ τῷ ἡλιοειδεῖ τρεφόμενον ἀέρι), то что же мы должны думать о тамошних людях?».

Dorandi)<sup>90</sup>. Что мы можем сказать о таких еврейских магах и были ли какие-то исторические свидетельства, подтверждающие существование оных? Кое-что о таких чудотворцах передает сам Иосиф Флавий. Так, в *Иудейских древностях*<sup>92</sup> – и на это обратил внимание еще Гудшмит<sup>93</sup> – есть рассказ о том, как царь Соломон передал еврейскому народу магическое искусство по заклятию демонов, и некий еврей Елеазар при помощи этого искусства уже в эпоху Веспасиана избавил сыновей последнего, а равно прочих одержимых людей из войска, от демонов:

...Соломон оставил после себя заклинания для излечения всяких болезней и волшебные формулы, с помощью которых возможно так связать демонов, что они никогда более не рискнут вернуться к людям. Это искусство до сих пор еще весьма сильно процветает среди нас. Так, например, мне пришлось слышать о некоем Елеазаре, нашем единоплеменнике, как он однажды в присутствии Ве-

---

<sup>90</sup> = Damasc. *In Phaed.* 1.530: «[Е]сли они живут долго, их телесная оболочка быстро портится, и тогда у них происходит некоторое количество выделений и они также нуждаются в пище. Последняя, в свою очередь, обеспечивается тамошними плодами, которые по своей природе являются чем-то средним между тем, что есть здесь (т.е. на Земле – *G.P.*), и тем, что на небесах, и которые Геспериды раздают тем, кто достигает границы всех поколений. То, что должен существовать также целый род людей (δεῖ τι καὶ ὅλον γένος ἀνθρώπων εἶναι), питающихся таким способом, становится очевидным также благодаря человеку, который здесь питался одними солнечными лучами (ὁ τῆδε ταῖς ἡλιακαῖς ἀκτίσι μόναις τρεφόμενος) и которого Аристотель видел своими собственными глазами (ὃν ἰστόρησεν Ἀριστοτέλης ἰδὼν αὐτός)».

<sup>91</sup> Есть еще фрагмент у Пропа (Commentarium in Porphyrii *Isagogen* (Versio Syriaca) Ms. Mingana Syr. 606, f. 16v = fr. 9a Dorandi = fr. S 1c Tsitsiridis), относящийся к этому же сочинению Клеарха, где также говорится о людях, питающихся солнцем, но без упоминания Аристотеля – ни в качестве участника, ни в качестве гипотетического нарратора, и именно поэтому мы, дабы не усложнять, не включили его в нашу реконструкцию. Однако не исключено, что здесь также идет речь о еврейском этносе, питающемся солнечным светом: «[Г]оворят, что Клеарх утверждает в своей книге о сне, что есть какие-то люди, которые вообще не принимают пищи, но (вместо этого) живут без еды; а есть также люди, которые, не получая никакой пищи, порождают (других) себе подобных. Мы хотим сказать следующее: это история, которую рассказывает Клеарх. Теперь он утверждает, что эти люди постоянно находятся на солнце, но вместо того, чтобы отдавать тепло своему организму, нуждающемуся в питании, (их тепло) сохраняется чистым благодаря солнечному теплу. Именно таким образом растут только что упомянутые люди» (Цит. по: Dorandi, White 2022: 76).

<sup>92</sup> J. *Ant.* VIII, 2, 5.

<sup>93</sup> Gutschmid 1893, 588.

спасиана, сыновей последнего, тысяцких и массы войска избавил всех, одержимых злыми духами, от последних. При этом он поступил следующим образом: он подносил к носу одержимого демоном палец, на котором находился перстень с включенным в нем корнем указанного Соломоном растения, и тем извлекал у бесноватых демона из ноздрей. Больной, конечно, тотчас падал замертво на землю, и всякий, присутствовавший при этом, готов был бы поклясться, что он уже больше не придет в себя, если бы не было Соломона и составленных им формул заклинаний. Желая, однако, вполне убедить присутствующих в том, что он действительно обладает указанной силою, Елеазар велел ставить вблизи бесноватого наполненный водою кубок и сосуд для омовения ног и приказывал демону при выходе из тела больного опрокидывать сосуд, чтобы все зрители на деле могли убедиться, что злой дух действительно покинул одержимого<sup>94</sup>.

Извлечь вселившегося демона из носа при помощи кольца и извлечь душу при помощи посоха изо рта спящего человека, как это описано в 7 фр. у Прокла, – это, как кажется, типологически весьма схожие процедуры, и, как указывает Иосиф, подобное искусство, или служение, до сих пор у евреев очень сильно развито<sup>95</sup>. Иосиф не говорит точно, где подобный обряд имел место и насколько аутентично само сообщение<sup>96</sup>, однако, если учесть, что там

<sup>94</sup> Пер. Г. Генкеля.

<sup>95</sup> αὐτὴ μέχρι νῦν παρ' ἡμῖν ἡ θεραπεία πλεῖστον ἰσχύει.

<sup>96</sup> Он говорит: ἱστορήσα γάρ τινα Ἐλεάζαρον – я разузнал о некоем Элеазаре. Бохак (Bohak 2008, 101 n. 88) предлагает чтение: «я (лично) видел некоего Элеазара» (так же Whiston 1895 *ad loc*) на том основании, что единственная okazия аориста 1 л. ед. ч. глагола ἱστορέω у Иосифа содержится только в *Ant.* I, 203, где, повествуя о соляном столбе, в который превратилась жена Лота, он говорит: ἱστορήσα δ' αὐτήν, ἔτι γὰρ καὶ νῦν διαμένει (я сам его видел (осмотрел/посетил), ибо он существует еще и поныне). Нам эта аналогия не кажется убедительной, едва ли Иосиф видел этого экзорциста собственными глазами (ср. Deines 2002, 386 ff), и хотя он очень подробно описывает сам обряд и помещает экзорциста в возвышенный контекст размышлений о магии Соломона, делая его как бы наследником последнего в области этого служения, если бы Иосиф сам видел и действительно знал этого человека, творящего чуда перед глазами трех будущих императоров, он, вероятно, сообщил бы нам о нем нечто большее, чем просто то, что был-де на свете некий (τινα) Элеазар, его единоплеменник. См. также: Deines 2003. Что же до реальности описываемых событий, то не исключено, как отмечает Дайнс, что Иосиф Флавий использует этот нарратив точно так же, как и маг Элеазар кольцо Соломона – а именно просто водит им римскую публику за нос, удовлетворяя при этом любопытство последней и возвеличивая статус и мудрость легендарного царя Соломона. Другими словами, весь этот эпизод – «впечатляющая демонстрация еврейских способностей римским правителям, но его настоящая цель – теологическая: чтобы высшая мудрость, дарованная Богом Соломону, была признана во всем мире» (Deines 2002, 390).

был Веспасиан с сыновьями, т.е. с Титом и Домицианом, как и он, будущими императорами, равно как и римские командиры со множеством солдат, то можно предположить, что это случилось в 67 г. н.э. – в начале кампании Веспасиана по подавлению Иудейского восстания<sup>97</sup>.

В другом месте *Иудейских древностей*<sup>98</sup> Иосиф рассказывает о некоем еврейском маге Симоне с о. Кипр (откуда родом и Клеарх), которого наместник Иудеи Феликс подослал к своей возлюбленной Друзилле, чтобы тот ее приворожил. Затея вполне удалась, и Друзилла в итоге вышла замуж за Феликса, а само упоминание этой истории является значимым свидетельством в пользу того, что по крайней мере на рубеже веков еврейские маги высоко ценились как среди язычников, так и среди самих евреев<sup>99</sup>.

Другой источник, Плиний Старший, разбирая, где и когда зародилось магическое искусство и кто стоял у его истоков, сообщает об адептах одной магической традиции, которая восходит к Моисею, Яннию<sup>100</sup>, Яхве<sup>101</sup> и евреям<sup>102</sup>. Страбон<sup>103</sup>, со ссылкой на Посидония, сообщает, что люди, живущие вокруг Мертвого моря, предположительно, иудеи, при помощи магии добывают асфальт, и вот как это выглядит:

...местные жители, будучи колдунами, прибегают к заклинаниям, а также пользуются мочой и другими зловонными жидкостями, которые они льют на асфальт, и, пропитавши его насквозь, дают ему застыть, а потом разрезают на куски.

Лукиан в довольно злостной сатире изображает уже еврейского экзорциста из Палестины, который за вознаграждение изгоняет из людей нечистую силу при помощи беседы с духом:

Я бы охотно спросил тебя, что ты скажешь о тех, кто освобождает бесноватых от страшных видений, явно отгоняя призраки своими заклинаниями. Мне нет нужды рассказывать об этом: все знают сирийца из Палестины, знатока в таких делах, который принимает множество людей, падающих при свете луны наземь, закатывающих глаза и исходящих пеной; он ставит их на ноги и отпускает от себя в здравом рассудке, избавляя от страшной напасти за хорошее вознаграждение. Когда он подходит к лежащим на земле и спрашивает: «Откуда вы вошли в

<sup>97</sup> Bohak 2008, 101.

<sup>98</sup> J. Ant. XX, 7, 2.

<sup>99</sup> Bohak 2008, 80.

<sup>100</sup> Ср. 2 Тим. 3: 8, где сказано, «как Ианний и Иамврий противились Моисею».

<sup>101</sup> Плиний называет Яхве *Lotape*, хотя вообще-то должен был написать *Iotape*, т.е. ἰώτα πῆ (Yahweh). См. Torrey 1949; Gero 1996.

<sup>102</sup> Pl. N.H. XXX, 2, 11.

<sup>103</sup> Strabo, Geog. 16.2.43 = Posidonius, FGrH 87 F 70 = Stern (45) 115. Пер. Н. Брагинской.

тело?» – то сам больной молчит, а демон – по-гречески, или по-варварски, смотря по тому, откуда он происходит, – отвечает, как и когда вселился он в человека. [Сириец] заставляет демона дать клятвы, а если тот не повинуется, то угрозами его изгоняет<sup>104</sup>.

Помимо того, что описанная процедура – это взгляд языческого «аутсайдера», подобные описания, как отмечает исследователь античной еврейской магии Гидеон Бохак, «напоминают нам о враждебности и откровенных насмешках, которых еврейские экзорцисты – и особенно те, кто полагался на свои собственные врожденные способности – могли ожидать от некоторых из своих современных наблюдателей»<sup>105</sup>. Эти свидетельства, конечно, не имеют непосредственного отношения к еврею-чародею из нашего диалога и приведены были только для того, чтобы показать, что существовала устойчивая традиция, по крайней мере, в римскую эпоху, возводить некоторые магические практики, такие, например, как экзорцизм, к иудейскому этносу<sup>106</sup>, что также нашло свое отражение, помимо вышеуказанных литературных источников, в *Греческих магических папирусах*<sup>107</sup>. Так, достоин внимания текст, столь любимый эзотериками<sup>108</sup>, представлявший собой экзорцистский обряд, где совершающий его уподобляется Моисею и где упоминаются «мистерии Израиля»<sup>109</sup>.

Мы может подойти с еще одной стороны аргументации в пользу отождествления еврейского собеседника Аристотеля с магом. Как известно, в ранний период своего творчества Аристотель стоял на вполне платонических позициях в вопросах о бытии души. Душа существует отдельно от тела, и это нашло свое отражение в диалоге *О философии*, где сказано, что «предоставленная во сне самой себе, душа возвращается к собственной природе, предвидит и предсказывает будущее. То же самое происходит с душой, когда после смерти она отделяется от тела»<sup>110</sup>. В другом месте, в диалоге *Евдем, или о*

<sup>104</sup> Lucian, *Philops.* 16 = fr. 372 Stern. Пер. Н. Брагинской.

<sup>105</sup> Bohak 2008, 97.

<sup>106</sup> Cf. Bohak 2008, 97.

<sup>107</sup> См. Betz 1992.

<sup>108</sup> PGM V. 96-172. На его основе был впоследствии составлен т.н. *Ритуал нерожденного*, которым пользовались Сэмюэль Лидделл Мазерс и Алистер Кроули (Guiley 2006, 47–48). О функционировании иудейских элементов в *Греческих магических папирусах* см., напр.: Петров 2003, 60-66; Bohak 2008, 201-209, passim.

<sup>109</sup> PGM V. 108-110.

<sup>110</sup> fr. 12a Ross = 10 Rose (= 12a Untersteiner = 947 Gigon) (Пер. Е. Афонасина). Эта цитата входит в более обширный фрагмент из Секста Эмпирика (*Adv. Phys.* 1. 20-23),

душе<sup>111</sup>, Аристотель также высказывает доводы в пользу бессмертия и бестелесного существования души и способности последней в пограничных, т.е. на грани жизни и смерти, ситуациях предвидеть будущее<sup>112</sup>, равно как и то, что не родиться для смертного, судя по всему, гораздо лучше, чем родиться<sup>113</sup>, и поскольку во времена Клеарха эти «экзотерические» тексты Стагирита еще не были утрачены<sup>114</sup>, он, разумеется, прекрасно их знал.

Такая концепция совершенно соответствует тону и теме сочинения Клеарха, и не только потому, что последний, «оставаясь верным своему платонизму»<sup>115</sup>, был знаком с вышеуказанными ранними аристотелевскими диалогами<sup>116</sup> и рассказом об Эре, сыне Армения, в платоновском *Государстве*<sup>117</sup>, но также и потому, что в основе повествования Клеарха, опять-таки, могли лежать действительные события, как-то связанные с экспериментированием, например, в области гипноза. И хотя по поводу загипнотизированного субъекта в нашем фрагменте Доддс писал, что едва ли «мальчик был в каком-то

---

посвященный происхождению представлений о богах (ср. Cic. *De Divin.* 1, 64), в котором Аристотель изложил свой взгляд на эту проблему и который исходно, возможно, содержался в 3-ей книге диалога *О философии* (Tsitsiridis 2013, 67). Перевод фрагментов этого сочинения см. в: Афонасин 2017, 588-594.

<sup>111</sup> Пересказ этого сочинения и его имплицитного тезиса, что душа после смерти возвращается в свое подлинное отечество, см. в: Cic. *Div.* I, 53. (Ср. *Plu. Dio.* 22). О диалоге *Евдем* см.: Chroust 1966a; Chroust 1966b. Ревизия проблемы примирения ранней психологии аристотелевских текстов, в частности, *Евдема*, с поздней теорией души у Аристотеля см. Walker 2021.

<sup>112</sup> Chroust 1966a, 20

<sup>113</sup> *Plu. Mor.* 115 b-e (= fr. 6 Ross).

<sup>114</sup> См. Chroust 1963.

<sup>115</sup> Wehrli 1969, 47.

<sup>116</sup> Равно как он был знаком и с другими сочинениями Аристотеля, посвященными проблеме сновидения и входящими в т.н. *Parva naturalia*, а именно: *О сне и бодрствовании* (453b 11 – 458a 32), *О сновидениях* (458a 33 – 462b 11), *О предсказаниях во сне* (462b 12 – 464b 18). См. Солопова 2011; Месяц 2021.

<sup>117</sup> *Pl. R.* 614b – 621b. Нужно, конечно, понимать, что интенции Платона и Клеарха совершенно различны: если первый, будучи совершенно убежден в бессмертии души, интересуется серьезным и возвышенным вопросом посмертного воздаяния, ввиду чего изложенный им миф об Эре, не имея ничего общего с фактами реальности, может быть подвергнут символической интерпретации, второго как раз интересует лишь сам, если угодно, физиологический факт отделения души от тела, который, в свою очередь, может служить доказательством бессмертия души (Cf. Dorandi 2006, 39).

ином состоянии, нежели естественный сон»<sup>118</sup>, были и другие оценки этой паранормальной ситуации, так что у нас нет веских причин полагать, «почему Аристотель не мог быть свидетелем подобного события, а Клеарх не мог его записать»<sup>119</sup>. Также тематически этот текст Клеарха пересекается с другими сочинениями, циркулировавшими в тогдашней интеллектуальной среде, например с сочинением Гераклида Понтийского *О болезнях, или бездыханная*<sup>120</sup>, где были собраны свидетельства в пользу существования души вне тела и, в частности, о женщине, не дышавшей семь дней и потом возвращенной к жизни Эмпедоклом. Не чужд и хорошо знаком был Клеарх с чудесными историями об Аристее из Проконнеса, Гермотиме из Клазомен, Эпимениде Критском<sup>121</sup> и Абарисе, которые были способны отделять свои души от тел, левитировать, оставаться бездыханными, жить без пищи и проч.<sup>122</sup>, и именно в такой научно-популярный литературный жанр о диковинах вписывается сочинение Клеарха. Таким образом, повторимся, представляется целесообразным, по крайней мере, для более целостного восприятия сочинения *О сне* и анализа репрезентации еврейской идентичности, утверждать, что во фрагментах сочинения Клеарха *О сне*, которые находим у Иосифа Флавия (fr. 6 Werhli), Прокла (fr. 7 Werhli) и Дамаския<sup>123</sup> фигурирует один и тот же человек – еврейский маг, вызвавший восхищение Аристотеля не только своей безупречной нравственностью, но и чудесами.

С другой стороны, исходя из того, что сообщает Клеарх и другие авторы о евреях, становится очевидным, насколько неадекватными с точки зрения исторической достоверности были сведения перипатетиков того времени об иудейском народе и его религии, хотя при этом они вполне вписывались в

---

<sup>118</sup> Dodds 1973, 200 n. 2.

<sup>119</sup> Huby 1979, 57. Памелла Хьюби в указанной статье исследует вопрос паранормальных опытов, исходя из презумпции, «что паранормальные явления, такие, например, как пророческие сны, могут случаться», и что Аристотель и его ученики, проявлявшие к этим вещам значительный интерес, хоть и были по отношению к ним более скептически или менее, однако тоже не отрицали возможности таких явлений полностью (Ibid.). Как исторический факт рассматривал опыт по исхождению души из тела во фр. 7 Wehrli и У. Ф. Джексон Найт (Jackson Knight 1970, 94).

<sup>120</sup> См. Афонасин 2020, 71-78.

<sup>121</sup> Ср. Proclus, *In Platonis Rem publicam* 16 = fr. 8 Werhli.

<sup>122</sup> Dorandi 2006, 37.

<sup>123</sup> Damasc. *In Phaed.* 2, 138 = fr. S 1b Tsitsiridis; Damasc. *In Phaed.* 1, 530 = fr. S 1a Tsitsiridis

вышеуказанный литературный жанр так называемых диковин, пик популярности которого как раз падает на 3 в. до н.э.<sup>124</sup>. В довершение всего, помимо прочего, в этой исторической путанице, которую представляет собой *interpretatio Graeca*, не последнюю роль могло сыграть и лингвистическое созвучие: так, имя Авраама звучит почти что так же, как и имя Брахмы, а этноним Ἰουδαῖος – как Ἰνδός<sup>125</sup>. Если прибавить к этому теории тогдашних этнографов, например того же Мегасфена, который считал, что доктрины досократиков были давным давно известны не только индусам, но и евреям<sup>126</sup>, то можно предположить, что Клеарх превратил аналогию, т.е. одновременное обладание схожим знанием евреями и индусами, в причинно-следственную связь, сделав евреев потомками индийских браминов/ «каланов»<sup>127</sup>. Такое искажение еврейской идентичности, по мнению Бар-Кохбы, является причиной того, почему Иосиф Флавий не стал вдаваться в подробности и оборвал рассказ: «он, должно быть, почувствовал, что эти примеры взяты из другой культуры и что образцом для подражания был не еврей, а один из индийских каланов»<sup>128</sup>. Иосиф понял это, потому что был начитан в этнографической литературе, в частности, ему были известны обычаи индийцев, и, увидев, что евреям приписываются пусть, возможно, в чем-то и привлекательные, но, в общем, довольно экзотические практики, он решил не цитировать, дабы не усиливать и так систематически приписываемую евреям «необычность» со стороны языческих авторов, которые, в свою очередь, зачастую были настроены крайне враждебно и использовали эту необычность для уничтожения еврейского народа и его религии. Но главной, на наш взгляд, причиной было то, что описанный Иосифом еврей является в то же самое время и магом, и именно поэтому он атетировал дальнейшее повествование Клеарха – Иосиф не хотел, во-первых, чтобы через его сочинение в сознание античных интеллектуалов, к которым он обращался, лишний раз проникала ассоциация евреев с магией и колдовством и, стало быть, с

---

<sup>124</sup> Bar-Kochva 2010, 54.

<sup>125</sup> Feldman 1993, 463 n. 21; Bar-Kochva 2010, 83; Tsitsiridis 2013, 60.

<sup>126</sup> Clem. Al. *Strom.* 1,72,4 = *FGrHist* 715 F 3 = f. 14 Stern.

<sup>127</sup> Lewy 1938, 219-220. Нужно отметить, что после открытия гробницы Клеарха в Ай-Хануме, предполагать влияние сочинения Мегасфена может быть избыточным, поскольку Клеарх мог лично общаться с браминами (Gabba 1984, 622), вдобавок к этому Клеарх, как уже отмечалось, называет индийских философов каланами, а не брахманами, как Мегасфен. О Клеархе в Ай-Хануме см.: Dorandi 2006; Попов 2018; Verhasselt 2022.

<sup>128</sup> Bar-Kochva 2010, 79.



суевериями толпы<sup>129</sup>, а во-вторых, чтобы читающие его правоверные евреи не впали лишний раз в искушение, осудив своего собрата за все то же колдовство<sup>130</sup>.

#### БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Афонасин, Е. В. (2017) “‘Следы’ прошлого. Аристотель – историк философии”, *ΣΧΟΛΗ (Scholē)* т. 2, 570-607.
- Афонасин, Е. В. (2020) *Гераклид Понтийский*. СПб.: Изд-во РХГА.
- Бикерман, Э. Дж. (2000) *Евреи в эпоху эллинизма*. Пер. с англ. Т. Б. Менской. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим.
- Верлинский А. Л. (1999) “Первые упоминания о евреях в греческой литературе: иудейская религия у Гекатея и Феофраста”, *Евреи и греки: Диалог через тысячелетия*, СПб.: Петербургский еврейский университет, 215–235.
- Левинская, И. А. (2009) “Предисловие”, в: С. Я. Лурье, *Антисемитизм в древнем мире. Попытки объяснения его в науке и его причины* / Подготовка текста, предисловие, комментарии И. А. Левинской; издание 2-е, исправленное и дополненное автором. М.; Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 9-42.
- Левинская, О. Л. (1994) *Иосиф Флавий. Против Апиона*. Пер. и примеч. О. Л. Левинской. М.: Евр. ун-т; Иерусалим: Гешарим.
- Месяц, С. (2021) “Аристотель. О сне и бодрствовании”, *Платоновские исследования* 14 1, 226-251.
- Петров, А. В. (2003) *Феномен теургии*. Изд-во СПбГУ.
- Попов, А. А. (2018). “Мусейон в Ай-Ханум в эллинистической культуре”, *Вестник Санкт-Петербургского государственного института культуры* 3. 36, 74-79.
- Солопова, М. А. (2011) “Аристотель о природе сновидений: физика против мантики (на основании трактата ‘О предсказаниях во сне’)”, *Историко-философский ежегодник*, 40-58 [Электронный ресурс] // URL : [https://iphras.ru/uplfile/histph/yearbook/2011/hphy-2011\\_solopova.pdf](https://iphras.ru/uplfile/histph/yearbook/2011/hphy-2011_solopova.pdf);
- Штерн, М. (1997) *Греческие и римские авторы о евреях и иудаизме. Т. 1*. Пер. Н. Брагинской. М., Иерусалим: Гешарим.
- Ah, W. (2022) “Clearchus’ Περί παιδείας”, in R. Mayhew, D.C. Mirhady, T. Dorandi, S. White (eds), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion*, Routledge, 363-384.
- Bar-Kochva, B. (2010) *The image of the Jews in Greek literature: The Hellenistic Period*. University of California Press.
- Bar-Kohva, B. (2013) *Response on Pelling*. URL: <https://bmcr.brynmawr.edu/-2013/2013.10.03>

<sup>129</sup> Об отношении интеллектуалов в Римской империи к магии и колдовству см., напр.: Петров 2003.

<sup>130</sup> С другой стороны, как отмечает Гидеон Бохак по поводу Иосифа Флавия, «во всем корпусе его сочинений нет даже намек на то, что магия каким-либо образом была запрещена евреям» (Bohak 2008, 84).

- Bernays, J. (1866) *Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit*. Berlin.
- Betegh, G. (2002) "On Eudemus Fragment 150 (Wehrli)", in Fortenbaugh, W. W. and Bodnár, I. (eds), *Eudemus of Rhodes*, Rutgers University Studies in Classical Humanities 6. New York: Routledge, 337-357.
- Betz, H.D. (1992) *The Greek Magical Papyri in Translation, Including the Demotic Spells*. The University of Chicago Press.
- Bohak, G. (2008) *Ancient Jewish Magic*. New York: Cambridge University Press.
- Chroust, A.-H. (1963) "The Miraculous Disappearance and Recovery of the Corpus Aristotelicum", *Classica et Mediaevalia* 23, 50-67.
- Chroust, A.-H. (1965). "Aristotle and the "Philosophies of the East", *The Review of Metaphysics* 18.3, 572-580.
- Chroust, A.-H. (1966a) "Eudemus or On the Soul: a Lost Dialogue of Aristotle On the Immortality of the Soul", *Mnemosyne* 19.1, 17-30.
- Chroust, A.-H. (1966b). "The Psychology in Aristotle's Lost Dialogue *Eudemus or On the Soul*", *Acta Classica* 9, 49-62.
- Chroust, A.-H. (1972) "Aristotle's Sojourn in Assos", *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte* 21.2, 170-176.
- Chroust A.-H. (2016) (1973) *Aristotle: New Light on His Life and On Some of His Lost Works. Vol. 1*. Routledge.
- Deines, R. (2003) "Josephus, Salomo und die von Gott verliehene gegen die Dämonen," in A. Lange, H. Lichtenberger und K. F. Diethard Römhel (Hgs.), *Die Dämonen*, Mohr Siebeck, 365-94.
- Dodds, E.R. (1973), "Supernormal Phenomena in Classical Antiquity", in E.R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress and Other Essays on Greek Literature and Belief*. Oxford, 156-210.
- Dorandi, T. (2006) "Traité 'Sur le sommeil' de Cléarque de Soles: catalepsie et immortalité de l'âme", *Exemplaria Classica: Journal of Classical Philology* 10, 31-52.
- Dorandi, T., White, S. (2022) "Clearchus of Soli The Sources, Text, and Translation", in R. Mayhew, D.C. Mirhady, T. Dorandi, S. White (eds), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion*, Routledge, 1-310.
- Feldman, L. (1993) *Jew and Gentile in the Ancient World*. Princeton University Press.
- Feldman, L. H. (1986) "Anti-Semitism in the Ancient World", in D. Berger (ed.), *History and Hate: The Dimensions Of Anti-semitism*, Philadelphia; New York; Jerusalem, 15-42.
- Fortenbaugh, W. (2022) "Clearchus, On Lives", in R. Mayhew, D.C. Mirhady, T. Dorandi, S. White (eds), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion*, Routledge, 435-478.
- Gabba, E. (1984) "The growth of anti-Judaism or the Greek attitude towards the Jews", in W. D. Davies, L. Finkelstein (eds), *Cambridge History of Judaism. Vol. 2*, Oxford University Press, 614-656.
- Gager, J. G. (1983) *The Origins of Anti-Semitism: Attitudes toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*. New York: Oxford University Press.
- Gero, S. (1996) "The Enigma of the Magician Lotapes (Pliny, *Naturalis Historia* XXX, 11)", *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 27.3, 304-323.

- Guiley, R. (2006) *The Encyclopedia of Magic and Alchemy*. New-York: Facts On File.
- Gutschmid, A. von (1893) "Vorlesungen über Josephos' Bücher gegen Apion", in A. von Gutschmid, *Kleine Schriften. Bd. IV*, Leipzig, 336-589.
- Gruen, E. (2016) *Constructs of Identity in Hellenistic Judaism*. De Gruyter.
- Havet, E. (1873) *Mémoire sur la date des écrits de Bérose et de Manéthon*. Paris.
- Hengel, M. (1974), *Judaism and Hellenism : Studies in their Encounter in Palestine During the Early Hellenistic Period*. Fortress Press
- Huby, P. M. (1979) "The paranormal in the works of Aristotle and his circle", *Apeiron* 13.1, 53-62.
- Jackson Knight, W. F. (1970) *Elysion*. London: Rider & Co.
- Jaeger, W (1934) *Aristotle*. Oxford.
- Jaeger, W. (1938) "Greeks and Jews: The First Greek Records of Jewish Religion and Civilization", *The Journal of Religion* 18.2, 127-143.
- Lewy, H. (1938) "Aristotle and the Jewish Sage According to Clearchus of Soli", *Harvard Theological Review* 31. 3, 205-235.
- Momigliano, A (1975) *Alien Wisdom: The Limits of Hellenisation*. New York: Cambridge University Press.
- Pelling, Chr. (2011) *On Bar-Kochva on Wyrick on Bar-Kochva*. URL: <https://bmcr.brynmawr.edu/2011/2011.07.11/>
- Rives, J. B. (2004). "Aristotle, Antisthenes of Rhodes, and the Magikos", *Rheinisches Museum Für Philologie* 147.1, 35-54.
- Satlow, M.L. (2008) "Theophrastus's Jewish Philosophers", *Journal of Jewish Studies* 59. 1, 1-20.
- Schäfer, P. (1997) *Judeophobia: Attitudes toward the Jews in the Ancient World*. Cambridge: Harvard University Press.
- Schorlemmer, R. (2022) "Clearchus, a Platonist?", in R. Mayhew, D.C. Mirhady, T. Dorandi, S. White (eds), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion*, Routledge, 311-338.
- Schürer, E. (1909) *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi : BAND 3: Das Judentum in der Zerstreuung und die jüdische Literatur*. Leipzig.
- Thackeray, H. S. J. (1926) *Josephus. Vol. 1: The Life, Against Apion*. Loeb Classical Library. London and Cambridge, Mass.
- Torrey, C. C. (1949) "The Magic of 'Lotapes'", *Journal of Biblical Literature* 68.4, 325-327.
- Tsitsiridis, S. (2013) *Beiträge zu den Fragmenten des Klearchos von Soloi*. De Gruyter
- Verhasselt, G. (2022) "The Seven Sages and the Inscription of Ai Khanoum", in R. Mayhew, D.C. Mirhady, T. Dorandi, S. White (eds), *Clearchus of Soli: Text, Translation, and Discussion*, Routledge, 517-552.
- Walker, M. D. (2021) "Aristotle's Eudemus and the Propaedeutic Use of the Dialogue", *Journal of the History of Philosophy* 59. 3, 399-427.
- Wehrli, F. (1969) *Klearchos*. Basel: Schwabe&Co
- Whiston, W. (1895) *Flavius Josephus. The Works of Flavius Josephus*. Translated by. W. Whiston. , A.M. Auburn a Buffalo. John E. Beardsley.